

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
CENTRO DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO MESTRADO EM FILOSOFIA**

JANAÍNA DE LIMA VEIGA

**A QUESTÃO ÉTICA DA RELAÇÃO DOS HOMENS COM OS ANIMAIS NA
PERSPECTIVA SCHOPENHAUERIANA**

**CURITIBA
2011**

JANAÍNA DE LIMA VEIGA

**A QUESTÃO ÉTICA DA RELAÇÃO DOS HOMENS COM OS ANIMAIS NA
PERSPECTIVA SCHOPENHAUERIANA**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação Mestrado em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Rogério Miranda de Almeida

**CURITIBA
2011**

Dados da Catalogação na Publicação
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR
Biblioteca Central

V426q
2011

Veiga, Janaína de Lima
A questão ética da relação dos homens com os animais na perspectiva schopenhaueriana / Janaína de Lima Veiga ; orientador, Rogério Miranda de Almeida. -- 2011.
119 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná,
Curitiba, 2011
Bibliografia: f. 116-119

1. Relações homem-animal. 2. Vontade. 3. Direitos dos animais. 4. Filosofia.
5. Schopenhauer, Arthur, 1788-1860. I. Almeida, Rogério Miranda de, 1953-
II. Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Programa de Pós-Graduação em
Filosofia. III. Título.

CDD 20. ed. – 179



ATA Nº. 079/PPGF – DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Aos vinte e nove dias do mês de agosto de dois mil e onze, às nove horas na sala de defesa de dissertações do Centro de Teologia e Ciências Humanas desta Universidade realizou-se a sessão pública de defesa da dissertação da mestranda **Janaína de Lima Veiga** intitulada: **A QUESTÃO ÉTICA DA RELAÇÃO DOS HOMENS COM OS ANIMAIS NA PERSPECTIVA SCHOPENHAUERIANA**. A Banca Examinadora foi composta pelos professores: Dr. Rogério Miranda de Almeida, Dr. Jelson Roberto de Oliveira e Dr. Renato Nogueira dos Santos Junior. Após a instalação dos trabalhos pelo presidente da banca, professor Rogério Miranda de Almeida a candidata fez uma exposição sumária da dissertação, em seguida procedeu-se à arguição pelos membros da banca e à defesa da candidata. Encerrada essa fase, os examinadores, em reunião reservada, apresentaram suas avaliações, tendo considerado a candidata APROVADA em sua defesa de dissertação conforme as notas e o conceito registrados abaixo. Após a proclamação dos resultados, o presidente da banca OUTORGA à candidata o título de Mestre em Filosofia. Encerrados os trabalhos às 10 h 30 min. lavrou-se a presente ata que segue assinada pelos membros da Banca Examinadora.

MEMBROS DA BANCA	ASSINATURA	NOTA
Prof. Dr. Rogério Miranda de Almeida		9,50
Prof. Dr. Jelson Roberto de Oliveira		9,50
Prof. Dr. Renato Nogueira dos Santos Junior		9,50

MÉDIA FINAL	9,50	CONCEITO	A
-------------	------	----------	---

CIENTE

Prof. Dr. Ericson Sávio Fatabretti
Coordenador do Programa de Pós-Graduação
em Filosofia - *Stricto Sensu*

A uma certa bailarina.

AGRADECIMENTOS

A minha família.

Ao grande mestre Rogério Miranda de Almeida, pela amizade e pela orientação.

A Enio Damasceno Saucedo Júnior, por toda dedicação e todo apoio na pesquisa.

Às amigas Luciana Nunes, Maria Gomes, Maria do Carmo e Maria Moura, por todo o apoio.

A todas as ONGs de proteção aos animais, pela inspiração.

“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 – *Sobre o fundamento da moral*

RESUMO

Arthur Schopenhauer, através da sua metafísica da vontade, justifica a possibilidade de os animais terem direitos. Por meio de elementos das ciências biológicas, o filósofo busca provar a consciência, bem como as daí advindas capacidades de sentir e de sofrer. Pelo fato de os animais poderem sofrer, é possível sentir compaixão por eles, já que para o autor de “O mundo como vontade e como representação”, o sofrimento é condição para o compadecimento. Justiça e caridade são os dois graus da compaixão. Esta é o fundamento do direito, pois este diz respeito ao seu primeiro grau, a justiça, na medida em que estabelece as ações que não devem ser realizadas caso não se queira ofender o outro. Uma pedagogia filosófica em torno das relações entre homens e animais é possível de ser alcançada com base na metafísica schopenhaueriana. Esta pode levar o indivíduo à compreensão *in abstracto* daquilo que o direito positivo não pode fazê-lo compreender: o fundamento do fundamento do direito dos animais, a origem dos sentimentos que tomam conta da pessoa quando maltrata um animal.

Palavras-chave: vontade, compaixão, animais, direito, filosofia

ABSTRACT

*Arthur Schopenhauer, by his metaphysics of the will, justifies the possibility that animals have rights. Through elements of the biological sciences, the philosopher seeks to prove the animal consciousness, and hence the resulting capacity to feel and suffer. Because animals can suffer, it is possible to feel compassion for them, as for the author of *The world as will and representation*, suffering is a condition of pity. Justice and charity are the two degrees of compassion. This is the foundation of law, as this relates to your first degree, justice, in that it sets out the actions that should not be taken if you do not want to offend the other. An educational philosophy around the relations between men and animals can be achieved on the basis of Schopenhauer's metaphysics. This may lead the individual to understand in abstracto what the positive law can not make him understand: the foundation of animal rights foundation, the origin of the feelings that take over when a person mistreats an animal.*

Key-words: *will, compassion, animals, Law, philosophy*

SUMÁRIO

CONSIDERAÇÕES INICIAIS.....	09
1 O FUNDAMENTO DA MORAL DE ACORDO COM ARTHUR SCHOPENHAUER.....	13
1.1 Definição schopenhaueriana para ética.....	14
1.2 Motivações antimorais: o egoísmo e a maldade.....	16
1.3 Fundamento da moral: a compaixão.....	23
1.3.1 As virtudes da justiça e da caridade: graus da compaixão.....	33
1.4 Caráter e liberdade.....	44
2 OS ANIMAIS E A MORAL DA COMPAIXÃO SEGUNDO SCHOPENHAUER.....	56
2.1 O animal como objetividade da vontade.....	57
2.2 A consciência nos animais.....	59
2.3. Os animais nas religiões.....	71
2.3.1 Judaísmo e Cristianismo.....	71
2.3.2 Hinduísmo e Budismo.....	76
2.4 O animal na filosofia.....	82
2.4.1 Crítica schopenhaueriana a René Descartes.....	83
2.4.2 Crítica schopenhaueriana a Immanuel Kant.....	85
2.5 Outros questionamentos éticos.....	88
2.5.1 Os animais nas ciências.....	89
2.5.2 O uso do animal para a alimentação e para o trabalho.....	91
3 OS ANIMAIS NO DIREITO E NA PEDAGOGIA FILOSÓFICA SEGUNDO A METAFÍSICA SCHOPENHAUERIANA.....	95
3.1 Doutrina do direito: capítulo da moral.....	96
3.2 Direito dos animais: o papel das sociedades protetoras, da polícia, da justiça e das leis.....	104
3.3 Pedagogia filosófica e relações entre homens e animais a partir da metafísica schopenhaueriana.....	108
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	113
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	116

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Um sistema ético que traz à luz um fundamento metafísico que se constitui num ímpeto “irracional” e “cego”, autodiscordante, essência eterna presente no âmago de toda a natureza, vai de encontro a toda tradição do Ocidente, na qual apenas os detentores da faculdade racional estavam amparados moralmente. Com essa concepção, contrariando as perspectivas vigentes em sua época, Arthur Schopenhauer expõe a sua metafísica da ética.

Diante do contexto atual, em que os animais, predominantemente, ainda, são tidos como “coisas” - meios para fins humanos - urge levantar alternativas para que se leve em consideração as suas capacidades de sentir e de sofrer, rumo a uma cultura da não-violência. Ao se buscarem justificativas consideradas morais para a citada visão preponderante, vislumbra-se uma recorrência, de uma forma ou de outra, ao critério da falta da faculdade racional naqueles.

Contra esse posicionamento, indo na contramão da percepção ocidental predominante anterior e contemporânea à sua época, Schopenhauer, como dito, inclui todos os seres vivos na sua consideração moral. Para isso, como expusemos, fundamenta a sua perspectiva ética, metafisicamente, na unidade e na identidade do querer viver, da vontade, essência, força irracional e motriz do universo. Nessa esfera moral, a compaixão se constitui no fenômeno, no sentimento que, segundo o filósofo, conduz à intuição desse fundamento metafísico, à essência indivisa dos seres. Em sua concepção, o compadecimento é a única fonte de ações não egoístas e por isso a genuína base da moralidade. É um fundamento de indubitável realidade e está em concordância com a experiência. Para o autor de “O mundo como vontade e como representação”¹, a ética repousa sobre a motivação moral que, como visto, para ele, é o compadecimento.

A *Mitleid* (compaixão), segundo Schopenhauer, consiste em, a partir do sofrimento de um ser vivo, por um impulso, um indivíduo sofrer com aquele ser, naquele ser, de forma a não prejudicá-lo e a ajudá-lo. Isto tem como pressuposto o identificar-se de uma pessoa com outro vivente, num certo grau e, em decorrência, a

¹ No decorrer da dissertação, usaremos a expressão “autor da obra *O mundo...*” para nos referirmos a Arthur Schopenhauer.

supressão, por um momento, da diferença (fundada no egoísmo) entre o eu e o não-eu. Desse modo, conforme dissemos, a ação compassiva genuína, isto é, destituída de qualquer motivação egoísta, é a considerada moral. O autor da obra “O mundo...” levanta a possibilidade de nos compadecermos também do animal, baseando-se na sua capacidade de sofrer.

Os dois textos que irão nortear o trabalho serão a obra principal de Arthur Schopenhauer, “O mundo como vontade e como representação”, e o texto intitulado “Sobre o fundamento da moral”, escrito em que o filósofo descreve com mais vagar a questão dos direitos dos animais.

No primeiro capítulo, já que o tema envolve o direito, buscaremos trazer conceitos relativos à ética e à moral schopenhauerianas, isto é, sobre o contexto em que se insere. São conceitos que aparecerão, de uma forma ou de outra, durante o desenvolvimento da pesquisa.

O segundo capítulo, por sua vez, dirá respeito aos animais na moral da compaixão segundo Schopenhauer. Inicialmente, tentaremos esclarecer como o homem se descobre enquanto vontade e conclui que a natureza em geral também é vontade. Em seguida, apresentaremos os elementos em que o autor da obra “O mundo...” se baseia na sua tentativa de comprovar as capacidades do animal de sentir e de sofrer, podendo, portanto, ser objeto de compaixão. Para isto, investiga sobre a “consciência” nos animais.

No mesmo capítulo, serão trazidos temas levantados pelo filósofo quanto ao tratamento dado ao animal pelas religiões, pela filosofia, pelo meio científico, pelas pessoas em seu cotidiano. Em relação às religiões, o judaísmo é o principal alvo das críticas feitas pelo autor da obra “O mundo...”. Aponta esta religião como a fonte da falta de consideração moral aos animais no Ocidente. Também critica o cristianismo no que se refere à ausência de respeito ao animal. O bramismo e o budismo são as duas religiões sobre as quais ele assevera serem coerentes com a verdade metafísica da unidade e da identidade da essência. Para o filósofo, o fato de considerarem o animal moralmente é um reflexo da admissão dessa verdade. Em relação à filosofia, traremos as considerações feitas sobre as perspectivas de Descartes e de Kant. Considera o primeiro como o que mais acentuadamente expressou a suposta total diferença entre os homens e os animais sobre a qual repousa a não admissão de direito ao animal pela filosofia. Em relação a Kant, posiciona-se contra a sua admissão dos animais como apenas meios para fins

humanos, como coisas, de modo a não poderem ser objetos de consideração moral por lhes faltar a razão. As pesquisas científicas desnecessárias em que são utilizados animais vivos são bastante repudiadas por Schopenhauer. Afirma que o não reconhecimento da unidade e da identidade da essência está presente na atuação de muitos zoólogos e anatomistas. Levantaremos, até mesmo, considerações feitas acerca da utilização dos animais na alimentação e no trabalho humanos, os dois usos a que não apresenta objeção.

Já no último capítulo, abordaremos, num primeiro momento, a concepção schopenhaueriana de direito, pois o tema proposto envolve o direito dos animais, o qual encontra guarida na própria metafísica do autor da obra “O mundo...”. O direito, segundo ele, é um capítulo da moral, estando, portanto, fundamentado na compaixão. Segundo o filósofo, o direito está relacionado ao primeiro grau do compadecimento, a justiça, na medida em que determina as ações que não devem ser realizadas, caso não se deseje prejudicar outro, isto é, praticar injustiça (negar a vontade alheia).

Pelo fato de o direito estar alicerçado na compaixão, sentimento possível de ser sentido pelos homens também em relação aos animais, a estes também pode ser reconhecido. Por isto, em seguida, trataremos os temas trabalhados por Schopenhauer que dizem respeito aos direitos dos animais, tais como a atuação das associações protetoras, da polícia e da Justiça. Em sua perspectiva, a lei, bem como estas instituições, no Ocidente, vem para tentar preencher a lacuna deixada na moral pela religião, mais especificamente, pela moral judaico-cristã. Já no Oriente, o bramismo e o budismo não deixam essa lacuna conforme afirma Schopenhauer.

No mesmo capítulo, abordaremos a pedagogia filosófica e o animal segundo a metafísica schopenhaueriana. Objetivaremos demonstrar aqui que o direito positivo pode proteger os animais, através da coação da lei (incutindo culpa, medo), mas não pode fornecer aos indivíduos explicações sobre o que os levam a maltratar ou não os animais, bem como sobre os sentimentos envolvidos. Em conformidade com o que expõe Schopenhauer, caso a pessoa procure explicação para o fundamento do fundamento do direito, isto é, para o fundamento da compaixão, é só através da metafísica que pode encontrá-lo. A filosofia tem a tarefa de reproduzir em abstrato as intuições e os sentimentos, elevando-os a um saber permanente conforme diz o autor da obra “O mundo...”. Ainda nesse capítulo, serão citados relatos de casos em que o homem sente remorso, peso ou “mordida” de

consciência, sentimento que acompanha o cometimento da injustiça, ao ser injusto com animal. Esses casos que dizem respeito à relação entre homens e animais serão analisados em termos filosóficos, numa tentativa de demonstrar que a filosofia pode fazer com que o indivíduo compreenda, por exemplo, a origem desse sentimento que surge.

Do modo como Schopenhauer insere os animais entre as questões da ética, dá um passo significativo rumo à superação do tradicional fosso criado entre homem e animal, podendo ser tido como um precursor da inclusão dos animais na consideração moral. Seus questionamentos fazem parte do debate ético atual acerca da relação do ser humano com o animal. Suas argumentações filosóficas encontram espaço hodiernamente, servindo de base teórica para o movimento de defesa dos direitos dos animais.

1. O FUNDAMENTO DA MORAL SEGUNDO ARTHUR SCHOPENHAUER

Neste primeiro capítulo, tencionaremos examinar determinados termos e conceitos relacionados às análises schopenhauerianas acerca da ética e da moral, os quais aparecerão no desenvolvimento da nossa temática proposta. Não seguiremos a ordem constante dos assuntos relativos à ética e à moral nos textos do autor da obra “O mundo...” porque enfatizaremos aquilo que consideramos de mais interessante ao desenvolvimento do tema.

De início, buscaremos levantar e elucidar as duas motivações antimorais, o egoísmo e a maldade, ditas como contrapostas à compaixão, potência moral eleita por Schopenhauer como a genuína. A primeira motivação antimoral ele diz ser ilimitada e estar presente nos animais e nos homens como meio através de que eles têm em vista o próprio bem-estar, negando a vontade alheia. Já a segunda potência, decorrente da primeira, consiste na busca do sofrimento alheio como a razão última, também forma de negar a vontade de outrem.

Logo em seguida, serão feitas considerações sobre o compadecimento, única motivação moral reconhecida como genuína por Schopenhauer por ser a única fonte de ações não-egoístas. Define-o como um processo íntimo misterioso, real e não raro, bem como o impulso verdadeiro para a justiça e para a caridade. É algo que ele identifica como existente no homem como o contrapeso do egoísmo, principal e fundamental motivação nos homens e nos animais. Na concepção schopenhaueriana, o compadecimento desinteressado consiste na participação direta para o bem-estar de alguém. Aqui, o indivíduo se torna motivado imediatamente pelo sofrimento do outro, a razão última da sua vontade como ele próprio é. Levantar-se-ão as duas maneiras que ele explica a compaixão: a perspectiva desta enquanto fato, afirmando que a ética tem de se apoiar sobre algo existente, efetivo e demonstrável, dado no mundo exterior ou na consciência, e a da investigação metafísica dessa fundamentação da moral, isto é, um último esclarecimento da compaixão como tal. Essa especulação metafísica tem como base o conhecimento de que uma e mesma essência se apresenta em todos os viventes, pertencendo a multiplicidade e a separabilidade ao fenômeno.

Num outro momento da pesquisa, dissertaremos sobre o que ele chama de os dois graus da *Mitleid*: a justiça desinteressada e a caridade genuína. Noutras palavras, o autor da obra “O mundo...” admite que somente a partir da compaixão é que podem surgir esses dois graus, os quais indica como as duas virtudes cardeais partindo de que todas as outras fluem.

Uma outra questão que aparecerá nas nossas reflexões será a do estudo feito por Schopenhauer acerca do caráter, em que ele toma por base as noções kantianas de caráter inteligível (qualidade da coisa-em-si do fenômeno apresentado no tempo e na multiplicidade das ações) e de caráter empírico (desdobramento temporal do caráter inteligível), a que ele acrescenta a de caráter adquirido (conhecimento da própria individualidade). Utilizando-se dessa tipologia kantiana, desenvolve a sua teoria da imutabilidade do caráter inato. Será trazida também a classificação dos caracteres na qual leva em conta a diferença feita entre o eu e o não-eu nas relações interindividuais, extensível para o comportamento dos homens diante dos animais. Os tipos de caracteres admitidos pelo autor da obra “O mundo...”, baseados nas motivações moral e antimorais, são: o preponderantemente bom ou compassivo, o mau e o egoísta. Aqui serão trazidas também considerações feitas pelo autor da obra “O mundo...” acerca do que entende por liberdade e necessidade, utilizando-se também das noções kantianas. Nega que os atos individuais sejam livres, pois considera a liberdade moral metafísica. Para ele, somente a vontade é livre.

1.1 DEFINIÇÃO SCHOPENHAUERIANA PARA ÉTICA

A ética, levando-se em consideração como a concebe o autor de “O mundo...”, pode ser caracterizada como descritiva. A elaboração do que Schopenhauer entende por ética tem por base a crítica que ele faz à de Kant. Considera a ética kantiana como a principal representante das anteriores à sua, excluindo-se a budista e a bramânica. A crítica feita à ética do autor de “Crítica da razão pura” diz respeito ao seu caráter prescritivo, a qual está embasada, segundo a análise

schopenhaueriana, em uma moral caracterizada como teológica; pois, para Schopenhauer, Kant, ao basear sua ética em imperativos, não estaria mais que reafirmando o fundamento da moral judaica (pré-cristã), esta alicerçada em mandamentos, ou seja, imperativos. Conforme o autor de “O mundo...”, a finalidade da ética é a de esclarecimento, de explicação e de recondução a seu fim último as maneiras muito diferentes de agir humanos no aspecto moral. Assim, para ele, o conceito de dever, a forma imperativa da ética apenas tem validade na moral teológica e perdem todo o sentido e significação fora dessa moral².

Já no início do livro IV, o livro sobre ética de “O mundo como vontade e como representação”, o filósofo, advertindo sobre o que não se deve esperar ser encontrado nesse livro, delineia o que ele entende por ética. Menciona que não se devem esperar: prescrições, doutrinas do dever, o estabelecimento de um princípio moral absoluto parecido a uma receita universal para a produção de todas as virtudes, “lei para liberdade”. A partir daí, afirma ser uma contradição flagrante denominar a vontade livre, e no entanto, prescrever-lhe leis segundo as quais deve querer³. Para a concepção de Schopenhauer,

a ética é, na verdade, a mais fácil de todas as ciências, já que não há nada mais para esperar a não ser que todos tenham a obrigação de se construir a si mesmos, derivando do princípio máximo que se enraiza no seu coração a regra para cada caso que surja, pois poucos seres humanos têm o lazer e a paciência para aprender uma ética construída e já pronta⁴.

Segundo o autor da obra “O mundo...”, é na ética, muito mais do que em qualquer outra ciência, que o essencial está incluso nos princípios primeiros⁵.

A expressão mais concisa para a maneira de agir que ela prescreve, ou, se não tiver uma forma imperativa, para a maneira de agir a que ela reconhece valor moral é o princípio ou proposição fundamental de uma ética. É, desse modo, o guia das éticas para a virtude em geral, manifesta por uma proposição, por conseguinte o “hó, ti” (que) da virtude. Já o fundamento de uma ética é o “dióti” (porque) da virtude,

² SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p. 119.

³ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. São Paulo: UNESP, 2005. p. 354.

⁴ SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, op. cit., p. 164.

⁵ Ibid., p. 14.

a razão daquela obrigação, recomendação ou louvor, seja tal fundamento procurado na natureza do homem, seja nas relações do mundo externo ou em qualquer outro lugar⁶.

Antes de investigarmos sobre o fundamento da ética, abordaremos sobre as duas motivações que lhe são opostas de acordo com Schopenhauer.

1.2 MOTIVAÇÕES ANTIMORAIS: O EGOÍSMO E A MALDADE

O autor da obra “O mundo...” identifica que há apenas três motivações fundamentais das ações humanas e que só através do estímulo delas é que todos os outros motivos possíveis agem: o egoísmo (quer seu próprio bem, é ilimitado); a maldade (quer o mal alheio, podendo chegar até a mais extrema crueldade) e a compaixão (quer o bem-estar alheio, chegando até a nobreza moral e a generosidade)⁷. Assim, de acordo com tal concepção schopenhaueriana, segundo estas motivações originárias de todas as ações, os motivos que comumente têm a possibilidade de movimentar os homens podem ser dispostos em três classes superiores e bem gerais: 1) o bem próprio; 2) o sofrimento alheio; 3) o bem alheio⁸. São, portanto, o egoísmo e a maldade as motivações que Schopenhauer apresenta como antimorais e, a compaixão, como o genuíno fundamento da moral. Assevera que é sobre a diferença que o indivíduo faz entre si e os demais que estão apoiados por fim os graus de moralidade ou imoralidade, a saber, da justiça e da caridade, assim como de seus contrários⁹ (injustiça, egoísmo, maldade).

Para Schopenhauer, a máxima do mais extremo egoísmo é “não ajude a ninguém, mas prejudica a todos, se acaso fores levado a isso”¹⁰. O autor da obra “O mundo...” identifica no egoísmo o ponto de partida de toda luta, da luta contínua entre os indivíduos de todas as espécies, graus de objetivação da vontade e,

⁶ Ibid., p. 43.

⁷ Ibid., p. 137.

⁸ Ibid., p. 160-161.

⁹ Ibid., p. 201.

¹⁰ Ibid., p. 126.

justamente aí, a expressão de um conflito da vontade de vida consigo mesma, a qual se torna visível por meio do princípio da individuação¹¹. Conforme o filósofo, somente no tempo e no espaço e através deles é possível a pluralidade do que é um e mesmo (princípio da individuação). De acordo com tal concepção schopenhaueriana, essas formas são essenciais ao conhecimento natural, que procede da vontade, a qual, em função dessas formas, aparece em toda parte na pluralidade dos indivíduos, pluralidade que concerne exclusivamente aos fenômenos dela como coisa-em-si. A vontade está em cada um destes fenômenos por inteiro indivisa e ao seu redor vê a imagem inumeráveis vezes repetida de sua própria essência, no entanto esta, por conseguinte o que é de fato real, está imediatamente apenas em seu interior. Esta é a razão por que, conforme investiga Schopenhauer, cada um quer tudo para si, quer tudo possuir, ao menos dominar, e assim deseja a aniquilação de tudo o que é obstáculo. Afirma que, enquanto cada um é dado a si mesmo, de modo imediato, como vontade inteira e como sujeito inteiro que representa, os outros seres lhe são dados simplesmente como representações; conseqüentemente, o ser e a conservação próprios são antepostos a todos os outros conjuntamente. Assim, na perspectiva schopenhaueriana, o sujeito que conhece está consciente dos demais indivíduos de maneira mediata, como algo que depende de seu próprio ser e existência, pois, para esse sujeito, se sua consciência sucumbisse, o mundo também sucumbiria necessariamente, ou seja, o existir ou o inexistir dos demais indivíduos ser-lhe-iam indiferentes e indiscerníveis¹². Referindo-se a isso, Schopenhauer assevera não haver maior contraste do que aquele existente entre o grande e exclusivo interesse que cada um toma por seu próprio eu e a indiferença com que, geralmente, os outros têm por este “eu”; da mesma forma como este, o dos outros¹³.

Para o filósofo, a mentalidade da motivação egoísta consiste na admissão do indivíduo como o centro do universo, de modo que ele antepõe a própria existência e o bem-estar a tudo o mais, estando preparado a sacrificar qualquer coisa, até mesmo aniquilar o mundo, meramente para conservar mais um pouco o próprio si-

¹¹ “Neste sentido, servindo-me da antiga escolástica, denomino tempo e espaço pela expressão *principium individuationis*, que peço para o leitor guardar para sempre”. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, op. cit., p. 171.

¹² Ibid., p. 425-428.

¹³ SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, op. cit., p. 121-122.

mesmo¹⁴. Cada qual se toma pelo centro do mundo, relaciona tudo a si mesmo e irá relacionar o que acontece afinal ao seu interesse e pensar antes de tudo nele, ainda que pequeno e mediato¹⁵.

Conforme o ponto de vista schopenhaueriano, a motivação egoísta é essencial e inevitável a toda vida, a cada coisa da natureza, sendo fonte capital de sofrimento¹⁶. O egoísmo é admitido por Schopenhauer como o ímpeto para a existência e para o bem-estar e, por conseguinte, como a principal e fundamental motivação no homem e no animal. Em ambas as espécies, concebe ser esta motivação como ligada o mais estreitamente possível com o ser mais íntimo delas e propriamente idêntica. O autor da obra “O mundo...” expõe que, dessa forma, todas as ações animais e humanas advêm, geralmente, do egoísmo, e que é sempre nesta motivação que deve ser por fim procurada a explicação de um dado agir, como também é no egoísmo que está inteiramente fundamentado o cálculo de todos os meios através dos quais é buscada a condução do homem a qualquer alvo que seja. Para ele, a motivação egoísta, conforme sua natureza, é ilimitada. Com base nisto, afirma que o homem quer: conservar, de forma incondicional, sua existência; livrá-la incondicionalmente da dor à qual também pertence toda penúria e privação; desfrutar da maior soma possível de bem-estar e gozar o quanto for capaz, procurando, ainda, desenvolver em si outras aptidões de gozo. O filósofo diz que tudo aquilo que se opõe ao esforço do egoísmo do homem excita a má vontade, ira e ódio deste, e o fará procurar a aniquilação do obstáculo¹⁷.

Schopenhauer assevera ser o egoísmo a primeira e a mais importante potência, embora não a única que a motivação moral tem de combater. Isto demonstra, para ele, que o motivo moral, para apresentar-se contra tal opositor, tem de ser algo real. Afirma que a motivação egoísta, como a potência principal, opõe-se, de preferência, à virtude da justiça, a qual, segundo sua definição, é a primeira e bem própria virtude cardinal¹⁸. Constata ser o egoísmo, colossal, comandante do mundo¹⁹.

¹⁴ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, op. cit., p. 426-427.

¹⁵ SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, op. cit., p. 121.

¹⁶ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, op. cit., p. 427-428.

¹⁷ SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, op. cit., p. 120-122.

¹⁸ Ibid., p. 124.

¹⁹ Ibid., p. 120-122.

Para o autor de “O mundo...”, pondo-se como fim último de um agir o que se queira, resultará sempre que, mesmo por algum desvio, em fim de contas, a única motivação é o próprio bem-estar e mal-estar do agente, a ação seja egoísta. De acordo com a investigação schopenhaueriana, apesar de ser a maioria, não somente se tem ação egoísta quando realizada manifestamente para o proveito e vantagem do agente. Cita alguns exemplos disso. Um deles é esperar de um agir algum êxito longínquo para si, neste ou noutro mundo, ou quando o indivíduo objetiva a sua honra, sua fama entre os outros, ou o respeito de qualquer um, a simpatia de quem observa e assim por diante. Outro é o do intento da manutenção de uma máxima, como por exemplo, a da justiça, a da assistência caritativa geral etc, de cuja observância geral espera-se eventualmente obter uma vantagem para si. Schopenhauer cita também o caso de se acreditar sensato obedecer a um mandamento absoluto advindo de um poder não conhecido, porém manifestamente superior, asseverando que o que pode conduzir a isto é o receio das conseqüências prejudiciais da falta de obediência ainda que pensada de modo indistinto e em geral. Outro exemplo é o da busca pela afirmação da alta opinião de si próprio, do seu valor ou da sua dignidade, da qual se teria de desistir sem ela, vendo, deste modo, seu orgulho ferido. Menciona também o exemplo de alguém, segundo o princípio wolffiano²⁰, querer trabalhar através de uma ação no seu próprio aperfeiçoamento²¹.

Na concepção do autor da obra “O mundo...”, o conhecimento que está na base de toda a motivação egoísta tem como real expressão toda ação sem amor, injusta ou maldosa²². Em outros termos, assevera que este conhecer é invocado pelo egoísmo, pela inveja, pelo ódio, pela dureza, pela vingança, pela alegria maligna e pela crueldade, servindo-lhes como sustentáculo²³. Segundo Schopenhauer, de acordo com tal conhecimento, a individuação é real, a ordem da coisa-em-si é o princípio da individuação e a diferenciação dos indivíduos que nele

²⁰ “Segundo Wolff, uma motivação é vinculada ao conhecimento da lei. O que torna mais perfeitos a nós e à nossa condição está, pois, de acordo com nossa natureza e é desejado por nós factivamente. Mas o que torna mais imperfeitos a nós e à nossa condição contradiz nossa natureza e é evitado por nós”. (KLEMME, Heiner F. A discreta antinomia da razão pura prática de Kant na Metafísica dos costumes. In: *Cadernos de filosofia*, n. 11, p. 11-32, jan.-jun., 2008. [on line] Disponível em: <http://www.fflch.usp.br/df/site/publicacoes/filalema/filalema_11/heiner_01.pdf> Acesso em: 03 jul. 2011.)

²¹ SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, op. cit., p. 134.

²² Ibid., p. 218.

²³ Ibid., p. 219.

se fundamenta. Nesta perspectiva, afirma que há a admissão de diferença da essência, isto é, a essência é individual, sendo todas as outras coisas o não-eu e alheias²⁴.

Nesse âmbito do egoísmo, o filósofo cita a cordialidade como a negação convencional e sistemática da motivação egoísta no relacionamento diário, por isto exigida e louvada, definindo-a como uma hipocrisia reconhecida. Afirma que, neste caso, aquilo ocultado pela cordialidade, o egoísmo, é tão torpe que não se quer vê-lo, ainda que se saiba da sua existência. Schopenhauer diz que a motivação egoísta persegue, de modo incondicional, o seu fim, quando não é contraposta a ela, seja uma força externa na qual deve ser incluso todo o receio de potências naturais ou sobrenaturais, seja um motivo moral autêntico²⁵.

Conforme a investigação schopenhaueriana, o ódio e a maldade condicionam-se pela motivação egoísta e este está baseado no conhecimento do princípio da individuação²⁶. Em oposição à virtude da caridade, o autor da obra “Parerga e paralipomena” cita a malevolência ou o ódio que, em menor grau, é muito recorrente, quase habitual, e com facilidade alcança os maiores graus. Ela se apresenta na difamação, nos ataques de cólera etc. Segundo a perspectiva schopenhaueriana, na maioria das vezes, tal motivação surge da inevitável colisão dos egoísmos, sendo estimulada também objetivamente pelo espetáculo dos vícios, erros, fraquezas, loucuras, carências e imperfeições de todo tipo, os quais, em maior ou em menor intensidade, cada um oferece aos demais, ao menos de forma ocasional²⁷.

Schopenhauer menciona como uma fonte capital ou como uma espécie da malevolência a inveja, a qual é estimulada pela felicidade, pelos bens e pelas vantagens alheios, e tem graus bem diversos. Assevera que nenhum homem está por completo livre dela e que sua intensidade é maior quando diz respeito às qualidades pessoais por não restar ao invejoso qualquer esperança, e é ao mesmo tempo a mais vil em virtude de ele odiar o que deveria amar e honrar. O autor da obra “O mundo...” diz que, num certo aspecto, a alegria maligna é o oposto da inveja, o que ele explica ao dizer que sentir inveja é humano, enquanto gozar alegria

²⁴ Ibid., p. 218.

²⁵ Ibid., p. 123.

²⁶ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, op. cit., p. 480.

²⁷ SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, op. cit., p. 124-125.

maligna é diabólico. Neste sentido, expõe que um traço de pura e genuína alegria maligna é tido como o sinal mais evidente de um coração bem mau e de nulidade moral profunda, devendo-se, pois, fugir de vez daquele na qual ela foi percebida. No ponto vista schopenhaueriano, inveja e alegria maligna são em si simplesmente teóricas e, na prática, se tornam maldade e crueldade. Logo que apareça a ocasião, a alegria maligna aparecerá como crueldade²⁸. Ainda sobre a inveja, Schopenhauer afirma que uma pessoa quando tem muitas vantagens sobre as outras, facilmente excitará esse sentimento, o qual ameaça se transformar em alegria maligna por circunstância de uma futura queda do alto da felicidade²⁹. É a alegria maligna o vício propriamente diabólico, pois é o oposto exato do compadecimento, é a crueldade impotente, agradecida ao acaso que fez por ela o sofrimento observado por ela, o qual foi incapaz de causar³⁰.

Na concepção schopenhaueriana, a pior feição da natureza humana permanece sendo o deleite pela desgraça alheia, em função de ser estreitamente aparentada à crueldade, diferenciando-se desta somente como teoria da prática e situando-se onde deveria ser o lugar do compadecimento. Em oposição a este, em outro sentido, está situada a inveja, justamente na medida em que tem origem a partir do motivo oposto. Segundo o filósofo, é natural e mesmo inevitável que, na contemplação do prazer e da propriedade alheios, o homem sinta amargamente a própria carência, mas é o seu ódio contra o indivíduo felizardo em que consiste a inveja³¹.

De acordo com a investigação de Schopenhauer, o egoísmo pode conduzir a todas as formas de crimes e delitos, porém os prejuízos e as dores causados a outrem são para a motivação egoísta um mero meio e não um fim, aí ocorrendo apenas acidentalmente. Já para a maldade e para a crueldade, Schopenhauer afirma serem o sofrimento e a dor de outrem, os fins em si, sendo a sua obtenção o que dá prazer, daí os definir como uma alta potência de maldade moral³². A maldade

²⁸ Ibid., p. 125-126.

²⁹ Ibid., p. 173.

³⁰ Ibid, p. 158.

³¹ SCHOPENHAUER, Arthur. *Parerga e Paralipomena* (Capítulos V, VIII, XII, XIV). São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Os Pensadores). p. 255-256.

³² SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, op. cit., p. 124-126.

é desinteressada como o é a compaixão, pois visa como seu fim último apenas ao sofrimento alheio³³.

Neste âmbito da maldade, da busca pelo sofrimento alheio, o filósofo afirma ainda que às vezes acontece de se agir bem não para fazer bem a um outro, mas para o ofender ou tornar seu sofrimento mais sensível; ou para envergonhar um outro que não fez o bem ou, finalmente, para humilhar através disso aquele a quem se faz o bem³⁴.

Schopenhauer diz que a predominância de uma ou de outra dessas potências antimorais, ou dos motivos morais (justiça e caridade que constituem a compaixão), fornece o traço fundamental na classificação ética dos caracteres, não havendo homem que não tenha algo desses três tipos de motivação³⁵. A máxima da maldade é “prejudica a todos que puderes”³⁶. Um indivíduo fortemente sensível a motivos maldosos não terá receio, para prejudicar outrem, de grandes prejuízos próprios, pois existem caracteres que sentem prazer em proporcionar um sofrimento alheio que supera grandemente o próprio³⁷.

Em oposição às duas motivações acima estudadas, encontra-se a compaixão, o fundamento da moral segundo Schopenhauer.

³³ Ibid., p. 137.

³⁴ Ibid., p. 161.

³⁵ Ibid., p. 127.

³⁶ Ibid., p. 126.

³⁷ Ibid., p. 195.

1.3 FUNDAMENTO DA MORAL: A COMPAIXÃO³⁸

A compaixão³⁹ produz em cada homem o que é o chamamento efetivo para a ação correta e boa⁴⁰. Ela é natural, indestrutível, inata em todo homem, única fonte de ações não egoístas⁴¹, isto é, para ações descritas por Schopenhauer como moralmente aceitas. A ausência de toda motivação egoísta é o critério de uma ação dotada de valor moral⁴². Identifica todo amor puro e verdadeiro com a compaixão e todo amor que não é compaixão com o amor próprio. O amor puro, em conformidade com sua natureza, é compadecimento⁴³. Sobre o papel da compaixão, assevera Schopenhauer:

Todos se convencerão de que para o melhor alívio possível dos sofrimentos incontáveis e multiformes, aos quais nossa vida está exposta e os quais ninguém evita totalmente, e também, ao mesmo tempo, para contrapeso do egoísmo abrasador que preenche todo ser e, muitas vezes, transforma-se em maldade, a natureza nada poderia ter produzido de mais eficaz do que plantar no coração humano aquele germen graças ao qual o sofrimento de um é sentido

³⁸ Antes de ter adentrado em sua explicação sobre o fundamento da moral, em obra de mesmo nome, Schopenhauer fez uma abordagem sobre a moral na visão cética. Para o filósofo, é um equívoco o posicionamento cético de que não há ações desinteressadas. Em linhas gerais, para os cétricos, não poderia haver uma moral que se fundasse meramente na natureza das coisas ou do homem. A moral seria um artefato, um meio para melhor domesticar o homem, e apóia-se na religião e nos bons costumes. (Ibid, p. 108-120). O autor de “O mundo...” encontra no pensamento de Rousseau respaldo para seu fundamento da moral. Sua intenção é confirmar o seu ponto de vista ao afirmar que sua fundamentação tem por ela a autoridade do maior moralista de toda a época moderna. Várias passagens de obras (“Emílio” e “Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens”) de Rousseau em que aparece o tema da compaixão são citadas por Schopenhauer com o objetivo de fortalecer a sua argumentação. Ibid, p. 184.

³⁹ “Como se vê, com o fundamento de sua ética, Schopenhauer indica um otimismo prático, porque compadecer-se não significa o prazer sádico no sofrimento alheio, mas sim estar à mercê da ‘mola impulsora fundamental’ de uma boa ação, que anula as duas outras, o egoísmo e a crueldade”. (BARBOZA, Jair. *Schopenhauer: a decifração do enigma do mundo*. 2.ed. São Paulo: Moderna, 1997. p. 87.)

⁴⁰ Ibid., p. 107.

⁴¹ Ibid., p. 210.

⁴² Ibid., p. 131.

⁴³ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, op. cit., p. 477-478.

conjuntamente pelo outro e de onde sai a voz que, de acordo com a ocasião, clama forte e distintamente o 'compadece-te' ou o 'ajuda'⁴⁴.

Um fundamento para moral, na concepção schopenhaueriana, tem de ser alguma coisa que exija pouca ponderação, ainda menos abstração e combinação, seja não dependente da cultura do intelecto, falando a todo homem, mesmo ao mais tosco, assentando-se simplesmente na intuição e impondo-se, de maneira imediata, a partir da realidade das coisas. Combinações artificiais de conceitos de qualquer espécie não podem jamais incluir o verdadeiro impulso para a justiça e a caridade⁴⁵.

O filósofo afirma ser o compadecimento um fato inegável da consciência do homem, ser-lhe essencialmente próprio, não repousando sobre pressupostos, conceitos, religiões, dogmas, mitos, educação e cultura, sendo originária e imediata e, por estar na natureza humana, faz-se valer em todas as relações, mostrando-se em todos os povos e tempos⁴⁶. Assevera Schopenhauer que o fundamento da moral por ele admitido fica do lado da experiência que, a cada dia e a cada hora, testemunha em favor deste fundamento⁴⁷. Noutros termos, ela se confirma pela experiência e pelas expressões do sentimento geral do homem⁴⁸.

É a compaixão o impulso próprio a mover o homem a agir moralmente. Esta motivação, juntamente com a aceitabilidade dela, será a base da moralidade, e o seu conhecimento, o fundamento da moral⁴⁹. Schopenhauer diz que todos vivenciaram o processo da compaixão muitas vezes, e até aos mais duros de coração e egoístas ele não foi estranho⁵⁰.

Na concepção schopenhaueriana, era para se esperar mais para o bem-estar geral na assistência recíproca surgida do compadecimento do que no geral e abstrato mandamento estrito do dever, o qual resulta de determinadas considerações racionais e combinações conceituais, de que se está a esperar tanto menos êxito por serem as proposições gerais e as verdades abstratas não compreensíveis ao homem rude, pois para este somente o concreto tem algum significado. Para despertar a compaixão, Schopenhauer assevera que não há

⁴⁴ SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, op. cit., p. 183.

⁴⁵ Ibid., p. 108.

⁴⁶ Ibid., p. 141-142.

⁴⁷ Ibid., p. 120.

⁴⁸ Ibid., p. 165.

⁴⁹ Ibid., p. 119.

⁵⁰ Ibid., p. 163

necessidade de qualquer conhecimento abstrato, mas somente do intuitivo, a simples apreensão do caso concreto, em que o compadecimento se revela logo sem maiores mediações de pensamento⁵¹.

Em outros termos, segundo a ponto de vista schopenhaueriano, a genuína bondade de disposição, a virtude desinteressada e a pura nobreza não são originadas do conhecimento abstrato, embora indubitavelmente sejam originadas do conhecimento, isto é, de um conhecimento imediato e intuitivo que não se adquire ou se elimina por meio de raciocínios. Por não ser abstrato, não pode ser comunicado mas tem de nascer de cada um de nós. Sua real e adequada expressão, portanto, é encontrada não em palavras mas, de maneira exclusiva, nas ações, na conduta, no decurso de vida humana⁵².

A motivação moral terá de ser, pois, algo que esteja em concordância com os fatos da experiência. Dessa forma, Schopenhauer assevera que, o fundamento da ética precisa se apoiar sobre algo existente, efetivo e passível de demonstração, dado ou no mundo externo ou na consciência.⁵³ Para ele, este fundamento não é uma construção “a priori”, não contém qualquer legislação absoluta para todos os seres racionais, aos quais ele relaciona o imperativo categórico, os princípios que desdenham a cada passo a experiência, que jamais foram experimentados⁵⁴. É apenas por meio do conhecimento que um indivíduo tem de outrem, isto é, da representação que ele tem do outro, é que pode identificar-se com ele, na medida em que a ação anuncie aquela diferença como suprimida⁵⁵. O sofrimento de outrem é dado por intuição ou por notícia, ou seja, como algo externo⁵⁶.

Para o autor da obra “O mundo...”, é a maior falta de compaixão, isto é, a crueldade, que põe num agir o selo da mais profunda abjeção e horror morais. Neste sentido afirma que, conseqüentemente, o compadecimento é a própria motivação moral⁵⁷. A compaixão é o único motivo que se pode louvar como tendo uma real e

⁵¹ Ibid., p. 184.

⁵² SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, op. cit., p. 470-471.

⁵³ SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, op. cit., p. 205.

⁵⁴ Ibid., p. 120.

⁵⁵ Ibid., p. 136.

⁵⁶ Ibid., p. 162.

⁵⁷ Ibid., p. 167.

ampla efetividade⁵⁸. A compaixão, portanto, no ponto de vista schopenhaueriano, é amplamente efetiva.

Ela manifesta uma efetividade decidida e verdadeiramente maravilhosa, em todos os tempos, entre todos os povos, em todas as situações da vida, também em situações sem lei, também em meio aos horrores das revoluções e da guerra, no grande como no pequeno, cada dia e cada hora, impedindo diariamente muita injustiça, chamando de fato para a existência, muitas vezes inesperadamente, muitas boas ações sem qualquer esperança de recompensa [...]⁵⁹.

No âmbito da compaixão, o último fim para um agir ou omitir está direto e exclusivamente vinculado ao bem-estar ou mal-estar de outra pessoa que dela participa passivamente⁶⁰. A parte ativa na sua ação ou omissão somente tem como motivo o bem-estar ou o mal-estar de outrem e nada deseja a não ser que o outro continue são e salvo ou receba assistência e alívio⁶¹. O autor da obra “O mundo...” procura esclarecer acerca dos envolvidos no processo compassivo, delimitando a participação do indivíduo que se compadece, quando assevera:

Mas fica claro e presente, em cada momento preciso, que ‘ele’ é o sofredor e não ‘nós’ e justo ‘na sua’ pessoa e não na nossa sentimos sua dor, para nossa perturbação. Sofremos ‘com’ ele, portanto ‘nele’, e sentimos sua dor como ‘sua’ e não temos a imaginação de que ela seja nossa. E, mesmo, quanto mais feliz for nosso estado e, pois, quanto mais contrasta a nossa consciência com a situação do outro, tanto mais sensível seremos para a compaixão⁶².

Segundo Schopenhauer, é possível que aconteça de grande maioria de indivíduos estranhos estarem ameaçados em sua vida, em seu bem-estar, e isso se sobrepor à consideração do bem-estar próprio; nesse caso, o caráter que atingiu a bondade suprema e a nobreza perfeita sacrifica completamente seu bem-estar e sua vida em favor do bem-estar de muitos outros. O autor da obra “O mundo...” ainda cita como estando nesse patamar todos os que padeceram sofrimentos e foram mortos porque defenderam aquilo que norteia e pertence de modo probó ao bem da

⁵⁸ Id.

⁵⁹ Ibid., p. 170-171.

⁶⁰ Ibid., p. 134.

⁶¹ Ibid., p. 135.

⁶² Ibid., p. 140.

humanidade inteira, isto é, por terem defendido importantes verdades universais e erradicado grandes erros⁶³.

Na concepção schopenhaueriana, noutras palavras, o compadecimento é algo bem real e de nenhum modo raro, é um fenômeno cotidiano que consiste na participação totalmente imediata no sofrimento de um outro e, portanto, no impedimento ou supressão deste sofrer, como sendo aquilo de que se compõe todo o contentamento, o bem-estar e felicidade⁶⁴. O processo de compaixão, conforme o explica Schopenhauer, surge cotidiana e visivelmente, no singular, no pequeno, em toda parte em que, através de um impulso direto, um homem ajuda outrem sem muito refletir e o socorre, pondo, às vezes, sua vida em perigo evidente por outro que ele vê à primeira vez, sem pensar mais, logo que vê a grande necessidade e o perigo por que está passando esse outro. Aparece também em tamanho grande, quando as repercussões são maiores, isto é, envolvendo grande número de pessoas. O processo compassivo pressupõe o identificar-se do homem com o outro em certa medida e, conseqüentemente, que a barreira entre o eu e o não-eu tenha sido, momentaneamente, suprimida. Só a partir daí, a situação, a precisão, a necessidade e o sofrimento alheios tornar-se-ão de outrem⁶⁵. Faz-se necessária a identificação com outrem, em que a diferença total entre mim e o outro, fundamento do egoísmo, seja suprimida ao menos em certo grau⁶⁶.

Schopenhauer faz uma observação quanto ao que estimula a compaixão, ou seja, ao que desperta diretamente a nossa participação em prol de outrem. Em tal observação afirma que o participar imediato com os outros é limitado ao sofrimento deles e não é estimulada, ao menos não de maneira direta, por seu bem-estar, mas este deixa o homem simplesmente indiferente. Fundamenta tal ponto de vista na admissão da positividade da dor⁶⁷ e da negatividade do prazer. Neste sentido, afirma que a dor, o sofrer, do qual faz parte toda falta, carência e necessidade, todo desejo, é o positivo, isto é, sentido de forma imediata; já a natureza do contentamento, do prazer, da felicidade, é consistente no fato de que se suprimiu uma carência, aquietou-se uma dor. É nisto que ele diz se basear, em primeiro lugar, o fato de que

⁶³ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, op. cit., p. 477.

⁶⁴ SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, op. cit., p. 136.

⁶⁵ Ibid., p. 163.

⁶⁶ Ibid., p. 135-136.

⁶⁷ Podemos inferir que o compadecimento é prerrogativa daquele que sente dor.

somente o sofrimento, a falta, o perigo e o desamparo do outro despertam nossa participação de forma direta. Apesar disto, o filósofo admite ser possível o contentamento com a felicidade, com o bem-estar e com o prazer de um outro, porém tal contentar-se é secundário e mediado pelo fato de que, anteriormente, seu sofrimento, sua carência nos causaram perturbação. Dessa forma também o nosso sofrer, no qual devem ser inclusos toda carência, necessidade, desejo e tédio, estimula até para nós; enquanto que um estado de contentamento e de felicidade nos deixa inativos. O filósofo admite ser possível também a participação na felicidade ou no prazer alheios, porém enquanto é do filho, pai, amigo, parente, serviçal, súdito e assim por diante. Assevera que a visão daquele que é feliz e sente prazer pode estimular a inveja, já que todo homem tem disposição para ela e que a mesma encontrou seu lugar de destaque entre as potências antimorais⁶⁸.

Na tentativa de provar a compaixão como sendo a única motivação moral realmente possível, o autor da obra “O mundo...” apresenta algumas premissas as quais denomina os pressupostos da demonstração e que, para ele, poderiam valer como axiomas: 1) nenhuma ação pode acontecer sem motivo suficiente; 2) nenhuma ação para a qual se mostra ao caráter do agente um motivo suficiente pode não se realizar se um contramotivo mais forte não tornar necessária sua cessação; 3) todo motivo tem de se referir ao bem-estar e ao mal-estar (tomados no sentido amplo da palavra, assim como significando “de acordo ou contra uma vontade”); 4) toda ação, em consequência, refere-se a um ser passível de sentir bem-estar ou mal-estar como seu fim último; 5) o ser acima referido é: o próprio agente ou outro ser participante da ação de forma passiva, pois ela ocorre para seu dano ou para seu proveito e alegria; 6) toda ação que tem como razão última o bem-estar e o mal-estar do próprio agente é um agir egoísta; 7) o que foi dito acima para as ações tem validade igualmente para as omissões dessas ações, para as quais há motivos e contramotivos. A partir daí, Schopenhauer conclui que egoísmo e valor moral excluem-se um ao outro. Caso uma ação tenha um fim egoísta como um motivo, ela não pode ter qualquer valor moral. Além disso, a significação moral de uma ação somente pode estar na sua relação com outros. Somente com referência a estes é

⁶⁸ Ibid., p. 138-139.

que o agir pode ter valor moral ou ser condenável moralmente e, a partir daí, ser uma ação de caridade e justiça, como também o oposto delas⁶⁹.

Schopenhauer diz que se deve acrescentar, como uma característica bem íntima e não tão evidente das ações morais, o fato de que estas deixam ficar uma certa alegria com nós mesmos, o qual se denomina aplauso da consciência⁷⁰. Ações de valor moral despertam em nós aquele contentamento íntimo que chamamos de consciência boa, pacificada e aprovadora⁷¹. Afirma o filósofo que, da mesma forma se dá com as contrárias ações de injustiça e de desamor, principalmente as de maldade e as de crueldade, as quais experimentam uma auto-apreciação oposta. Acrescenta que como marca externa e acidental, tem-se a de que as ações compassivas causam o aplauso e o respeito das testemunhas, e as da segunda espécie, o contrário⁷². Neste sentido, assevera também que essa participação no bem-estar alheio deve provocar na testemunha a aprovação, o respeito, a admiração e, até mesmo, um olhar de humilhação em relação a si⁷³. Expõe o autor da obra “O mundo...”:

A comoção e o arrebatamento que no entanto sentimos ao ouvir e, ainda mais, ao observar e, no seu máximo, ao executar uma ação nobre repousam o mais profundamente no fato de que ela nos dá a certeza de que, além de toda a multiplicidade e separabilidade dos indivíduos que o ‘principium individuationis’ nos apresenta, há uma unidade deles que é verdadeiramente existente e até mesmo acessível a nós, pois evidencia-se também faticamente⁷⁴.

Na concepção schopenhaueriana, o compadecimento sem limites por todos os viventes é o mais firme fiador para o comportamento moral. Aquele que está repleto de compaixão não causará seguramente dano, não fará mal a alguém, não irá prejudicar alguém, mas, antes, tendo indulgência por qualquer um, perdoará e ajudará quantos puder, e todo o seu agir marcar-se-á pela justiça e pela caridade⁷⁵.

Mas o filósofo não se limita analisar a compaixão como fenômeno. Em suas palavras, o fundamento último da moralidade encontra-se na própria natureza do

⁶⁹ Ibid., p. 132-133.

⁷⁰ Ibid., p. 131.

⁷¹ Ibid., p. 160.

⁷² Ibid., p. 131.

⁷³ Ibid., p. 160.

⁷⁴ Ibid., p. 219.

⁷⁵ Ibid., p. 171.

homem, fundamento que não pode ser de novo um problema ético, mas sim, como tudo o que existe como tal, da metafísica⁷⁶. Afirma que a última satisfação teórica encontra-se naquilo que nenhuma experiência nem mesmo possivelmente pode alcançar⁷⁷. Esta última satisfação teórica ele vai denominar de fundamentação metafísica, a qual, na filosofia schopenhaueriana no âmbito da ética, vai ser identificada com a visão fundamental da sabedoria hindu difundida já há séculos⁷⁸. Schopenhauer cita:

No *Bhagavad-Gita*⁷⁹, *Lectio* 13; 27, 28, lê-se [...] Quem vê um sumo senhor em todos os seres vivos e que, ao morrerem eles, não morre, vê verdadeiramente. Quem, vendo o senhor presente em todos os lugares, não viola a si mesmo por sua própria culpa. Daí, toma o caminho para o alto⁸⁰.

O autor da obra “O mundo...” diz que, na ética, faz-se necessária uma fundamentação metafísica de modo bem mais urgente, já que os sistemas filosóficos e religiosos põem-se de acordo no que diz respeito ao fato de que o significado ético das ações teria de ter, concomitantemente, um metafísico, isto é, ir além do simples fenômeno das coisas e, portanto, de toda possibilidade da experiência, estando relacionado intimamente com toda a existência do mundo e com o destino humano; porque o último cume a que geralmente acede o significado do existir é, indubitavelmente, o ético⁸¹. Sobre o mesmo tema, assevera Schopenhauer:

[...] na filosofia, qualquer que seja seu fundamento ético, ele deve ter, por sua vez, seu ponto de apoio e sua base em alguma metafísica,

⁷⁶ Ibid., p. 137.

⁷⁷ Ibid., p. 210.

⁷⁸ Ibid., p. 222.

⁷⁹ “A ‘Bhagavad-gīta’ é o texto sagrado mais conhecido e mais lido pelos hindus também por sua forma mais imediata e mais próxima do povo em comparação com os grandes textos das ‘Upanishad’. Além disso, é um texto que se apresenta emblemático exatamente para podermos entender o sentido da não-violência no hinduísmo, considerando-se que o problema de fundo de onde parte toda a reflexão é o problema da guerra. Arjuna, nas primeiras páginas do texto sagrado, é tomado de angústia só em pensar de ter de combater contra os seus próprios primos; enquanto está sentado em seu carro de guerra, pronto para o ataque, medita sobre o sentido daquela guerra que lhe parece um tanto ‘sem sentido’”. (TERRIN, Aldo Natale. *Introdução ao estudo comparado das religiões*. São Paulo: Paulinas, 2003. p. 218.) Segundo Eva Jansen, Arjuna é o deus do nascer do sol e Bhagavad-gīta significa “Canção de Deus”. (JANSEN, Eva Rudy. *O livro das imagens hinduístas: os deuses e seus símbolos*. Diever, Holanda: Binkey Kok, 1995.)

⁸⁰ SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, op. cit., p. 223.

⁸¹ Ibid., p. 206.

quer dizer, na explicação do mundo e da existência em geral. Pois a última e verdadeira elucidação sobre a essência interna do todo das coisas tem de estar necessária e estreitamente ligada com aquela que expressa o significado ético do comportamento humano, em todo o caso, com aquilo que é estabelecido como fundamento da moral; se não for uma mera proposição abstrata que paira livre no ar, sem apoio no mundo real, ou na consciência humana, que, como tal, pode ser ainda fenômeno e por isso solicitar, como todo fenômeno do mundo, maiores explicações que, então, serão exigidas da metafísica⁸².

O autor da obra “O mundo...” afirma que o compadecimento é um processo misterioso porque é alguma coisa de que a razão não pode dar conta de maneira direta e cujos fundamentos não podem ser descobertos por meio da experiência⁸³. É, portanto, na concepção de Schopenhauer, processo digno de espanto. A partir disso, considera-o como o grande mistério da ética, seu fenômeno originário e o limite além de que somente a investigação metafísica pode arriscar um passo⁸⁴. Baseia-se no reconhecimento da identidade da essência por um indivíduo em relação a um outro esta definição do compadecimento como o maior mistério da ética⁸⁵. Assim, é afirmado pelo filósofo que toda caridade totalmente sem interesse constitui um agir misterioso, um mistério; em virtude disto, a tentativa de justificá-la foi obrigada a procurar refúgio em muitas ficções⁸⁶.

Toda boa ação totalmente pura, toda ajuda verdadeiramente desinteressada, que, como tal, tem exclusivamente por motivo a necessidade de outrem, é, quando pesquisada até o seu último fundamento, uma ação misteriosa, uma mística prática, contanto que surja por fim do mesmo conhecimento que constitui a essência de toda mística propriamente dita e não possa ser explicável com verdade de nenhuma outra maneira⁸⁷.

Na sua explicação metafísica do fenômeno ético originário, Schopenhauer assevera ser a doutrina da aparência de toda a multiplicidade e da identidade da essência que em todos os indivíduos deste mundo se manifesta a principal e a fundamental dos mais velhos livros do mundo, os sagrados Vedas, cuja seção

⁸² Ibid., p. 07.

⁸³ Ibid., p. 163.

⁸⁴ Ibid., p. 136.

⁸⁵ Ibid., p. 221.

⁸⁶ SCHOPENHAUER, Arthur. *Parerga e Paralipomena*, op. cit., p. 259.

⁸⁷ SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, op. cit., p. 221.

dogmática ou antes a doutrina esotérica se mostra nos ‘Upanishads’⁸⁸. Para o autor da obra “O mundo...”, também a multiplicidade e a diferenciação individual é um mero fenômeno, isto é, só está presente na representação, sendo a essência idêntica em todos os seres vivos anunciada imediatamente na autoconsciência humana⁸⁹. Desse modo, o fundamento metafísico da ética é identificado no fato de um indivíduo se reconhecer, reconhecer a sua essência, de imediato, no outro. Por esse meio, o mal, a necessidade de um se torna motivo para o outro. Vale-se de uma máxima hindu para ilustrar esse modo de conhecer:

Este conhecimento, para o qual, em sânscrito, a expressão corrente é ‘tat-tvam-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 ação boa. Este conhecimento é aquele pelo qual, em última instância, dirigem-se todos os apelos à doçura, à caridade, à clemência, porque consiste numa lembrança da unidade e da identidade da essência dos viventes⁹⁰.

Assim, Schopenhauer trata da compaixão tanto como fato, bem como faz uma especulação metafísica deste fenômeno.

O autor da obra “O mundo...” também admite a possibilidade de alguém ser compassivo ainda que não genuinamente; mas movido, por exemplo, pelo egoísmo:

Acontece muito mais frequentemente, a saber, quando eu, numa boa ação, tenho diante dos olhos ‘meu próprio bem’, por mais longínqua e indiretamente que seja. Portanto, quando levo em consideração a recompensa neste ou no outro mundo, ou o alto conceito e a fama de ter um coração nobre, ou a convicção de que a quem hoje ajudo ajudar-me-á uma vez também, ou pelo menos que poderá ser-me útil e servir-me e, finalmente, quando me impele o pensamento de que a máxima da generosidade e da caridade tenha de ser mantida, pois que ela poder-me-ia ser, alguma vez, favorável⁹¹.

A motivação compassiva é concebida por Schopenhauer como a base efetiva de toda a justiça livre e de toda a caridade genuína⁹². Estas são consideradas por ele como as virtudes cardeais e, na prática, consistem, respectivamente, em não ferir de uma forma geral (omissão) e em ajudar (ação). O único motivo de uma ação

⁸⁸ Ibid., p. 214-215.

⁸⁹ Ibid., p. 218-219.

⁹⁰ Ibid., p. 219.

⁹¹ Ibid., p. 161.

⁹² Ibid., p. 136.

para que ela tenha valor moral é a necessidade de outrem. Um motivo interessado, ainda que acessório, diminui o valor moral de uma ação⁹³.

1.3.1 As virtudes da justiça⁹⁴ e da caridade: graus da compaixão⁹⁵

Para Schopenhauer, há dois graus nos quais o sofrimento de uma pessoa torna-se motivo de outra, quer dizer, pode determiná-la a agir ou não, a saber, primeiro no grau em que, opondo-se a motivos egoístas ou maldosos, impede de causar a outrem um sofrimento e, portanto, de dar lugar a ele (o que ainda não é tornar-se causa do sofrer alheio) e, depois, num grau mais alto, em que a compaixão age positivamente, conduz a uma ajuda ativa⁹⁶. A ação acontece ou não (omissão) para proveito e contentamento de outrem. Os dois graus são, respectivamente, a justiça e a caridade. Ambas as virtudes estão enraizadas na compaixão, consistindo, portanto, em graus seus, de acordo com o autor da obra “O mundo...”. Considera-as como as virtudes cardeais, por admitir que delas resultam praticamente todas as demais e que se originam teoricamente delas⁹⁷. Schopenhauer afirma ser a justiça o conteúdo ético total do Velho Testamento, enquanto a caridade, o do Novo. Sobre isto, cita: “A caridade é a ‘kainè entolé’ [o novo mandamento] (João 13,34), na qual,

⁹³ Ibid., p. 131.

⁹⁴ Aqui, daremos ênfase à justiça temporal em virtude de ser conceito utilizado em nossa dissertação. Schopenhauer também admite uma outra espécie de justiça a que ele chama de “eterna”. “É a isso que Schopenhauer chama de justiça eterna: esse equilíbrio ontológico, no qual toda injustiça cometida é, também, e ao mesmo tempo, castigo sofrido. A vontade morde sempre a própria carne; o sofrimento que ela inflige é sempre idêntico ao sofrimento que lhe é infligido [...]”. (CARDOSO, Renato César. *A idéia de justiça em Schopenhauer*. Belo Horizonte: Argumentum, 2008. p. 117.)

⁹⁵ Marie-José Pernin suscita mais um grau: “A benevolência é considerada como inseparável da castidade e do ascetismo, pois aquele que se preocupa cada vez mais com os outros se preocupa cada vez menos consigo mesmo. Seu coração se dilata para além dos limites da sua individualidade; ele abandona a excitação ansiosa que a nossa própria conservação provoca, para ganhar a serenidade e até a alegria. Se a benevolência atua positivamente para outrem, no seu ápice ela se torna piedade ativa, preocupação de aliviar os sofrimentos dos outros”. (PERNIN, Marie-José. *Schopenhauer: decifrando o enigma do mundo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995. p. 169-170)

⁹⁶ SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, op. cit., p. 141.

⁹⁷ Id.

de acordo com Paulo (Romanos 13, 8-10), estão contidas todas as virtudes cristãs”⁹⁸.

Na concepção schopenhaueriana, a máxima geral das ações de valor moral genuíno e, por conseqüência, o principal principio da ética é a regra “Não prejudiques a ninguém, mas ajuda a todos quanto puderes”. Identificando duas sentenças nesta máxima, afirma que as ações a elas correspondentes se dividem em duas classes⁹⁹. Aqui, a primeira parte da sentença corresponde à virtude da justiça, enquanto que a segunda parte, à da caridade. O sofrimento é condição para o compadecimento, e este a fonte da caridade.

A justiça é tida pelo autor da obra “O mundo...” como apenas negativa. Assevera que, originariamente, os homens são inclinados à injustiça e à violência, devido a sua necessidade, seus apetites, sua ira e seu ódio aparecerem imediatamente na consciência, tendo por isso o “ius primi occupantis” (o direito do primeiro possuidor). Afirma que, por outro lado, os sofrimentos alheios causados pela injustiça e pela violência chegam à consciência de quem os causa apenas por meio do caminho secundário da representação e da experiência, por conseguinte, mediamente. Schopenhauer também diz ser esse grau do efeito da compaixão o fato de que ela se opõe ao sofrimento que se pode causar aos outros, em função de inibir as potências antimorais existentes nos homens. Na concepção schopenhaueriana, deste primeiro grau surge a máxima “neminem laede”¹⁰⁰, quer dizer, o princípio da justiça, virtude que só na compaixão tem sua origem mais pura, do contrário, teria como fundamento o egoísmo. Se houver receptividade do ânimo até a justiça, então ela deterá a pessoa onde e quando possa empregar o sofrimento alheio para o alcance de seus fins, não importando se tal sofrimento sobrevenha de modo instantâneo ou um pouco depois, de maneira direta ou indireta, mediado por um termo médio. Em conseqüência, um indivíduo agredirá tão pouco a propriedade quanto a pessoa do outro, tão pouco causar-lhe-á sofrimento, seja espiritual, seja corporal, e portanto não se absterá apenas de toda ofensa física, mas também de, espiritualmente, causar-lhe dor, por meio de humilhação, inquietação, desgosto ou calúnia¹⁰¹.

⁹⁸ Ibid., p. 164.

⁹⁹ Ibid., p. 140.

¹⁰⁰ “Não faças mal a ninguém”.

¹⁰¹ Ibid., p. 142-143.

O autor da obra “O mundo...” afirma que o conceito de justiça, como negação da injustiça, encontra seu principal emprego e sua primeira origem nos casos em que se impede uma tentada injustiça por violência. Como esta defesa não pode ser considerada uma injustiça, por consequência é justa, não obstante o ato de violência praticado ali, considerado em si e de modo isolado, seja injustiça, no entanto aqui justificado por seu motivo, ou seja, é convertido em direito¹⁰².

A característica negativa da justiça confirma-se, contra as aparências, na definição “dar a cada um o que é seu”, pois já que é seu, não é preciso que lhe seja dado, significando, portanto, “não tirar de ninguém aquilo que é seu”. Para o autor da obra “O mundo...”, é em função de a exigência da justiça ser meramente negativa que se pode impô-la, porque o “neminem laede” pode ser exercido por todos. Aqui, assevera ser o Estado a instituição coatora, cuja única finalidade é a proteção do indivíduo em relação a outro e o todo a inimigos externos¹⁰³.

Segundo Schopenhauer, a origem e a essência da justiça e, quando esta é conduzida ao grau mais elevado, do amor e da nobreza de caráter, é a visão por meio do princípio da individuação, única que, ao eliminar a diferença entre o próprio indivíduo e os demais, possibilita e esclarece, a perfeita bondade de disposição, o amor sem interesse e o mais generoso auto-sacrifício por outros¹⁰⁴.

Ainda sobre a justiça, o autor da obra “O mundo...” constata quão pequena é a sua quantidade quando genuína, espontânea, desinteressada e não dissimulada encontrada entre os homens, apenas ocorrendo como uma exceção que surpreende, quando da relação, quanto à qualidade e à quantidade, do ouro com o cobre, com o seu simulacro assentado na prudência e que é a justiça anunciada em toda a parte¹⁰⁵. Sobre a existência de indivíduos que agem de forma justa espontânea e desinteressadamente, Schopenhauer afirma:

[...] Muitas vezes, 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 interesseiramente, que não buscam

¹⁰² SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, op. cit., p. 435.

¹⁰³ SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, op. cit., p. 147.

¹⁰⁴ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, op. cit., p. 480-481.

¹⁰⁵ SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, op. cit., p. 146.

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 este 'receba' aquilo que é seu, pois essas pessoas lealmente não querem que aquele que trata com elas fique para trás. Estas são as pessoas 'verdadeiramente honestas', os poucos 'aequi' [justos] no meio dos inumeráveis 'iniqui' [injustos]¹⁰⁶.

Sobre a injustiça ou o injusto, Schopenhauer assevera que consiste sempre na ofensa de um outro. Dessa forma, o injusto consiste sempre no dano de outrem, à sua pessoa, à sua liberdade, à sua propriedade ou à sua honra¹⁰⁷. A partir disto, diz ser o conceito de injusto, positivo, precedendo o de direito como aquele que é negativo e indica as ações que podem ser exercidas sem que se ofenda outrem, ou seja, sem que se cometa injustiça. O autor da obra "O mundo..." inclui também nestas as ações que só têm a finalidade de impedir as tentativas de injustiça, pois nenhuma solidariedade com o outro, nenhuma compaixão por ele pode obrigar a se deixar ofender por ele, isto é, a sofrer injustiça¹⁰⁸. Pode-se, portanto, contrapor-se a todos os prejuízos que venham de outra parte, sem fazer-lhe injustiça. Sobre o que é levado em consideração no âmbito moral, quando se trata do injusto, afirma o filósofo:

[...] na moral, a vontade, a disposição íntima é o único objeto real a ser considerado; disso se segue que a vontade firme de cometer injustiça, obstada e tornada ineficiente mediante poder externo, iguala-se por completo à injustiça de fato cometida e, diante do tribunal, leva aquele que assim quer a ser condenado como injusto¹⁰⁹.

Para Schopenhauer, ser injustiçado é um acontecimento na experiência, aí sendo mostrado de maneira mais distinta do que em qualquer outro lugar, o fenômeno do conflito da vontade com ela mesma, resultante da pluralidade de indivíduos e da motivação egoísta, as quais se condicionam pelo *principium individuationis*, forma do mundo enquanto representação para o conhecimento do indivíduo. Outrossim, uma grande parte do sofrer essencial à vida do homem tem

¹⁰⁶ Ibid., p. 130.

¹⁰⁷ Ibid., p. 151.

¹⁰⁸ Ibid., p. 146-147.

¹⁰⁹ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, op. cit., p. 440.

sua fonte constantemente fluida, de modo preciso, naquele conflito entre indivíduos¹¹⁰. Sobre como se dá esse conflito, expõe Schopenhauer:

[...] na medida em que a vontade expõe aquela AUTO-AFIRMAÇÃO do próprio corpo em inumeráveis indivíduos, um ao lado do outro, essa auto-afirmação, em virtude do egoísmo inerente a todos, vai muito facilmente além de si mesma até a NEGAÇÃO da mesma Vontade que aparece em outro indivíduo. De fato, a vontade de um invade os limites da afirmação da vontade alheia, seja quando o indivíduo fere, destrói o corpo de outrem, ou ainda quando compele as forças de outrem a servir à SUA vontade, em vez de servir à vontade que aparece no corpo alheio [...]¹¹¹.

Assim, em termos da vontade, o conteúdo da noção de injustiça consiste naquela índole do procedimento de um indivíduo em que ele estende tão longe a afirmação da vontade que aparece em seu corpo que ela chega a negar a que surge num corpo de outro. Assim, o conceito de injustiça é originário e positivo e o seu oposto, a justiça, derivado e negativo (negação da injustiça), daí ser dito que jamais se falaria em justiça se não houvesse injustiça¹¹².

Sobre qualidade e quantidade em relação à injustiça, o autor da obra “O mundo...” faz algumas considerações. Afirma que, em toda ação injusta, o injusto é, conforme a qualidade, o mesmo, a saber, o dano a um outro: na sua pessoa, na sua liberdade, na sua propriedade, na sua honra. Já no que respeita à quantidade, diz que a injustiça pode se diferenciar bem e que tal diferença é reconhecida em toda a parte na vida real, pois o tamanho da reprovação que se lhe impõe é proporcional. Do mesmo modo se dá com a justiça das ações. Afirma que a medida dessa diferença tão significativa na quantidade da justiça e da injustiça não é direta e absoluta como a da escala métrica, mas mediata e relativa como a do seno e da tangente. Estabelece para isto a seguinte fórmula: o tamanho da injustiça do agir é igual ao tamanho do mal que com a ação injusta se infligiu a outrem, dividida pelo tamanho da vantagem que foi conseguida com ela; e o tamanho da justiça da ação é igual ao da vantagem que traria o dano de outro dividido pelo tamanho do prejuízo que ele sofreria com a ação injusta¹¹³.

¹¹⁰ Ibid., p. 438-439

¹¹¹ Ibid., p. 429.

¹¹² Ibid., p. 434.

¹¹³ SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, op. cit., p. 150.

O que sofre injustiça tem, de maneira dolorosa, consciência da negação da sua vontade tal como ela se expressa no seu corpo com suas necessidades naturais, para cuja satisfação a natureza aponta as forças do corpo; simultaneamente, tem consciência de que, sem se tornar injusto, pode defender-se de todos os modos daquela negação, caso não falte a ele o poder¹¹⁴.

Quem é injustiçado sente a invasão na esfera de afirmação do próprio corpo, por meio da negação deste por outro indivíduo, como uma dor imediata, espiritual, inteiramente separada e diversa do sofrimento físico infligido pela ação, ou do pesar produzido pela perda¹¹⁵.

A íntima significação da conduta humana em si anuncia, de modo imediato, a si na consciência, por meio do fato de, por um lado, a prática do injusto ser acompanhada por uma dor interior, a qual é a consciência sentida do praticante da injustiça por meio da força excessiva de afirmação da vontade presente nele mesmo até o grau de negação do fenômeno da vontade do outro; por outro lado, em função de o praticante da injustiça ser, como fenômeno, diferente daquele que a sofre, porém em si idêntico ao sofredor. Isso diz respeito ao que ele chama de mordida de consciência¹¹⁶.

Dentro do conceito de injustiça, Schopenhauer cita ainda a existência de uma injustiça a que chama de “dupla”, sobre a qual assevera diferir de todas as simples e se anunciar pelo tamanho da indignação dos testemunhos que não participaram (os quais abominam tal injustiça como algo revoltante), que acompanha sempre proporcionalmente, o tamanho da injustiça alcançando seu grau mais alto na injustiça dupla. Afirma que esta espécie ocorre quando alguém assumiu expressamente a obrigação de proteger outrem num determinado aspecto. Em conseqüência, o não cumprimento de tal dever figura como um dano a outrem, portanto, injustiça. Além disso, quem assumiu agride e causa dano ao outro exatamente naquilo em que devia protegê-lo. Daí Schopenhauer dizer que a injustiça dupla se revela em ações pensadas sob o conceito de traição¹¹⁷.

Na perspectiva schopenhaueriana, nem toda injustiça tem de ser uma agressão positiva, um agir, pois há ações cuja mera omissão é injusta e tais ações

¹¹⁴ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, op. cit., p. 437.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 429.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 436-437.

¹¹⁷ SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, op. cit., p.150-151.

são chamadas de deveres. Define o dever como sendo uma ação por cuja mera omissão é causado dano a outrem, isto é, é cometida injustiça, só podendo ocorrer se quem se omite tinha se empenhado em executar tal ação, ou seja, estava obrigado. Schopenhauer afirma que todos os deveres estão assentados sobre uma obrigação contraída, a qual é, via de regra, um contrato expresso bilateral. Explica, a partir disso, que todo dever dá um direito, porque não há obrigação sem motivo, isto é, sem uma vantagem para quem se obriga. Para o autor da obra “O mundo...”, só existe uma obrigação que não é assumida por meio de um contrato, mas imediatamente por uma ação, porque aquele em relação a quem é tida a obrigação ainda não estava lá quando ela foi assumida: é a possuída pelos pais em relação aos seus filhos. Ao pôr uma criança no mundo, surge o dever de mantê-la até a sua possibilidade de manter-se e, caso isto seja impossível, o dever nunca cessará. Já o dever moral dos filhos em relação aos pais está baseado no fato de que, se todo dever origina um direito, também os pais têm um direito em relação aos filhos, o de obediência. Este dever de obediência finda com o direito do qual se originou¹¹⁸.

O autor da obra “O mundo...” estabelece dois caminhos para o exercício da injustiça: o da força ou violência e o da astúcia (coerção por meio da motivação), os quais, em termos morais, são essencialmente a mesma coisa. A via da violência é alcançada através da causalidade física; pela astúcia, é alcançada mediante a motivação, ou seja, através da causalidade que passa pelo conhecer, deste modo, são apresentados à vontade de outrem motivos aparentes em função dos quais este segue a vontade daquele que mente, embora acredite seguir a própria¹¹⁹.

Schopenhauer define a mentira como instrumento da astúcia e sua ilegitimidade como só assentada na busca da consecução de fins próprios mediante o uso de motivos falsos, de acordo com os quais o outro tem de fazer o que, sem eles, não faria. Segundo o filósofo, a mentira precisa de um motivo, o qual será, com raras exceções, injusto, sendo a intenção de conduzir outros sobre os quais não se tem força alguma de acordo com a própria vontade, isto é, de coagi-los por meio da motivação. Tal intenção está também no fundamento da mentira por mera bazófia, pois aquela pessoa que se utiliza dela busca pôr-se numa posição mais alta do que lhe convém. Schopenhauer considera a traição como o cume da mentira e execrada

¹¹⁸ Ibid., p. 151-153.

¹¹⁹ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, op. cit., p. 432.

de maneira profunda pelo fato de pertencer à categoria da injustiça dupla. Afirma ser possível, assim como usar a força sem injustiça, com direito, portanto, repelir a força com a força, fazê-lo com astúcia, quando a força abandona a pessoa ou quando lhe parece mais confortável. Nos casos em que se tem um direito à força, tem-se também um direito à mentira. O filósofo ainda assevera que há também o direito à mentira quando é feita pergunta totalmente indevida, indiscreta, acerca da situação pessoal, bem como dos negócios de uma pessoa, e quando não apenas a sua resposta, mas também a recusa dela levem-na ao perigo, ao levantar suspeita¹²⁰. Assim, em todos os casos em que há direito de coagir, pode-se, conforme as circunstâncias, contrapor-se à violência do outro pela astúcia, sem o cometimento de injustiça, tendo, desse modo, um direito de mentira justamente na mesma extensão em que tenho direito de coação¹²¹.

Na concepção do autor da obra “O mundo...”, toda mentira, igual a qualquer ato violento, é em si mesma injustiça, posto que em si visa a estender o domínio de uma vontade sobre os outros indivíduos, por conseguinte intenta a afirmação da vontade pessoal por meio da negação da vontade alheia, justamente como o faz a violência¹²². Para ele, é possível, sem injustiça, contrapor à simples presunção de dano através da astúcia uma astúcia prévia.¹²³

No dizer do filósofo, tem de ser, de modo rigoroso, mantida a limitação proposta ao caso da autodefesa, pois, a não ser assim, esta doutrina daria ensejo a abusos abomináveis, porque, em si, a mentira é um instrumento perigoso. Num aspecto mais amplo, apesar da paz no país, é legalmente permitido a todos levar armas e usá-las, a saber, no caso da própria defesa, portanto a moral permite, para o mesmo caso, e apenas para este, a utilização da mentira. Com exceção do caso da autodefesa contra a força ou a astúcia, qualquer mentira é uma injustiça e por isso a justiça exige a verdade perante todos¹²⁴.

O autor da obra “O mundo...” também explica sobre a defesa contra a injustiça. A defesa é negação da negação. É a afirmação da vontade do injustiçado, a qual aparece essencial e originariamente em seu corpo e *implicite* expressa-se

¹²⁰ SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, op. cit., p. 153-154.

¹²¹ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, op. cit., p. 436.

¹²² *Ibid.*, p. 433.

¹²³ SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, op. cit., p. 156.

¹²⁴ SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, op. cit., p. 157.

através do mero fenômeno desse corpo; conseqüentemente, é algo justo. Assim, tem-se o direito de negar a negação alheia com a força necessária para a sua supressão. Pode-se, sem injustiça, exercer coação sobre aquela vontade que nega a de um outro, como esta aparece em seu corpo e no uso das forças deste para sua conservação, para que ela desista de sua negação, sem que isso implique a negação da volição do outro, a qual se mantém em seu limite, tem-se um direito de coagir¹²⁵.

Sobre a caridade, segundo grau compassivo, Schopenhauer diz que existiu prática e faticamente em todos os tempos. Consiste, segundo ele, no maior mérito do cristianismo, pioneiro em sua inserção na Europa, trazendo-o à baila teoricamente e estabelecendo-o como a maior de todas as virtudes, estendida até mesmo aos inimigos. Afirma ainda que na Ásia, há milhares de anos antes de o cristianismo pregá-la, o bramismo e o budismo pregavam o amor ilimitado ao próximo, sendo objeto de doutrina e prescrição quanto de prática. Ao contrário da justiça, a caridade apresenta caráter positivo em razão das ações que dela surgem¹²⁶. Em outros termos, a caridade corresponde à ação de ajudar o outro a sair daquela situação de sofrimento, enquanto que a justiça consiste em não ofender ao próximo, bem como à sua propriedade. Segundo o autor da obra “O mundo...”, a compaixão evidencia-se mais no fundamento da caridade do que no da justiça. São efeitos da caridade as manifestações daquela participação pura, desinteressada e objetiva no estado e destino alheios as quais se reservam a quem está sofrendo sob algum aspecto¹²⁷. Se alguém, alguma vez, salta sobre uma larga “cova”, correspondente ao egoísmo entre um e outro homem, para ajudar ao outro, tal fato mostra-se como um milagre que gera espanto e é aplaudido¹²⁸.

Para o autor da obra “O mundo...”, de acordo com a compaixão, alguém é movido, em parte porque sua participação é vivida e sentida, de forma profunda, em parte porque a necessidade do outro é grande e urgente, por meio daquele motivo moral, a realizar um grande ou pequeno sacrifício à carência ou à necessidade alheia, podendo consistir num esforço em prol desse outro, através das suas forças corporais ou espirituais, da sua propriedade, da sua saúde, da sua liberdade e, até

¹²⁵ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, op. cit., p. 435.

¹²⁶ SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, op. cit., p. 159-160.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 172-173.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 122.

mesmo, da sua vida. Schopenhauer afirma que a única clara origem da caridade, da “caritas”, “ágape”, cuja máxima é “ajuda a todos quanto puderes”, está nesta participação imediata que não repousa em qualquer argumentação, nem dela necessita¹²⁹. Só unicamente se prova realmente a caridade, “caritas”, “ágape”, cuja pregação é o grande e extraordinário mérito do cristianismo, quando o alvo é ajudar o outro para tirá-lo de sua necessidade e dificuldade e por querer sabê-lo livre de seu sofrimento¹³⁰.

O filósofo diz não existir dúvida de que parte considerável das ações de caridade muitas vezes procede da ostentação e da crença numa recompensa no futuro elevada ao quadrado e mesmo ao cubo, deixando ainda à parte outros motivos egoístas. Contudo, há ações feitas por caridade desinteressada e por justiça espontânea¹³¹. Para o autor da obra “O mundo...”, há a possibilidade de se ser caridoso desinteressadamente, ao dizer que alguns homens ajudam e dão, fazem e renunciam sem ter outro objetivo em seu coração que o de ajudar a outro cuja necessidade eles vêem¹³².

Segundo Schopenhauer, não é preciso que, em cada caso, o compadecimento desperte-se de modo efetivo, pois muitas vezes ele chegaria muito tarde, contudo em cada alma nobre a máxima “neminem laede” é originada do conhecimento, atingido de uma vez, do sofrimento que qualquer ação injusta traz, de modo necessário, aos outros e que é aguçado por meio do sentimento do padecer injusto, ou seja, da prepotência de outrem. A reflexão eleva aquela máxima a uma firme decisão, tomada de uma vez por todas, da observância dos direitos de todos, da não permissão da ofensa a estes direitos, do manter-se livre da auto-acusação de ser a causa do sofrimento alheio e, portanto, do não lançamento sobre os outros, através da violência ou da astúcia, da carga e do sofrimento da vida impostos pelas circunstâncias a cada um, mas de suportar a parte que lhe é destinada para o redobramento da alheia¹³³.

O autor da obra “O mundo...” ressalta também o papel dos princípios no âmbito da moral ante a necessidade de norteadores para o agir:

¹²⁹ Ibid., p. 160.

¹³⁰ Ibid., p. 161.

¹³¹ Ibid., p. 114. Aqui, em seção destinada à visão céptica da moral, Schopenhauer assim diz, com o objetivo de provar que é possível uma moralidade genuína, ao contrário do que afirmam os cépticos.

¹³² Ibid., p. 130.

¹³³ Ibid., p. 143-144.

[...] 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 o instante para que, ao surgir o caso em que se aplique, flua daí através de canais emissários¹³⁴.

Schopenhauer deixa claro que os princípios funcionam apenas como meios divulgadores do fundamento da moral, facilitadores de sua ocorrência. Sem a tomada firme dos princípios, a pessoa seria irrevogavelmente abandonada às motivações antimorais, quando do seu estímulo através de impressões externas, até a sua transformação em afetos. Aquilo que permite a manutenção e o seguimento dos princípios, apesar dos motivos que agem em sentido contrário ao seu, é o autodomínio. Nesse sentido, afirma que, nas ações individuais do homem justo, a atuação do compadecimento é apenas indireta, por meio dos princípios, e não tanto como "actu", mas como "potentia"; no entanto, a compaixão está sempre pronta para se manifestar em "actu". Em função disso, quando a máxima escolhida da justiça vacila nos casos individuais, nenhuma motivação (pondo-se de lado a egoísta) é mais eficiente para apoiar a justiça e para avivar os preceitos justos do que aquela extraída da própria fonte originária, da compaixão. Isso vale para o referente à ofensa da pessoa, como também da propriedade¹³⁵.

Na concepção schopenhaueriana, para o cumprimento de uma vida virtuosa, o uso da razão mostra-se necessário. Embora ela não seja a fonte da virtude, a sua função é subordinada, a saber, sustentar as decisões tomadas, providenciar máximas para não ceder a fraquezas do momento e para conservar a conduta¹³⁶.

É com base nas motivações morais e antimorais que o autor da obra "O mundo..." estabelecerá tipos de caracteres, os quais já têm como estofo os conceitos kantianos de caráter inteligível e de caráter empírico.

¹³⁴ Ibid., p. 144.

¹³⁵ Ibid., p. 144-145.

¹³⁶ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, op. cit., p. 108.

1.3.2 *Caráter e liberdade*

Na sua tentativa de responder à pergunta sobre o fundamento da diferença no comportamento moral dos homens, Schopenhauer estabelece tipos de caracteres. Considera essa diferença, inata e indelével¹³⁷. Para ele, as três motivações morais, o egoísmo, a maldade e a compaixão, encontram-se em cada um numa relação incrivelmente diferente e de acordo com esta, os motivos irão agir sobre ele e as ações ocorrerão¹³⁸. O autor da obra “O mundo...” afirma que, conforme essa inacreditavelmente grande diferença inata e originária, cada um só se estimulará predominantemente pelos motivos para os quais possui uma sensibilidade preponderante¹³⁹. É uma classificação que leva em conta a relação entre o próprio eu e o alheio. Quanto à explicação de como cada indivíduo tem uma espécie de caráter e não outra, o filósofo explica que todos são aquilo que são, como que por graça divina, por direito divino, por escolha divina¹⁴⁰.

Schopenhauer diz que sobre um caráter egoísta, somente terão força os motivos egoístas, pois as motivações compassivas e maldosas não lhe serão superiores¹⁴¹. A diferença entre o eu e as demais pessoas é grande para o caráter essencialmente egoísta, pois para a consecução de uma pequena vantagem para si, utiliza-se como meio de grandes prejuízos a outros¹⁴².

O autor da obra “O mundo...” assevera que o caráter mau sente, por toda parte, uma barreira entre si e aquilo que está fora de si, sendo o mundo para ele um não-eu absoluto, e sua relação com ele, absolutamente hostil. A partir disto, explica ser o tom fundamental do humor do mau caráter, ódio, suspeita, inveja e alegria maligna. O filósofo declara que, na necessidade, esta espécie de caráter não confia na assistência de outrem e, caso a invoque, o faz sem confiar; conseguindo-a, recebe-a sem verdadeira gratidão, pois quase não pode entendê-la a não ser como conseqüência da tolice do outro. O mau caráter é incapaz de reconhecer a si mesmo

¹³⁷ SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, op. cit., p. 190.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 195.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 196-197.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 199.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 195.

¹⁴² *Ibid.*, p. 212.

num ser estranho, ainda que isto seja anunciado por sinais indubitáveis. Conforme a concepção schopenhaueriana, é nisto que se fundamenta o caráter revoltante de toda ingratidão e tal isolamento moral, em que se acha essencial e inevitavelmente, deixa o homem de caráter preponderantemente mau facilmente se desesperar¹⁴³. Para o caráter predominantemente malvado a diferença entre si e os outros é bem grande e o sofrimento alheio é um prazer imediato, por isto o procura, mesmo sem maior vantagem própria¹⁴⁴.

Aquele para quem todos os outros seriam sempre não-eu, aquele que no fundo só tornasse sua própria pessoa como verdadeiramente real e visse, do contrário, os outros só como fantasmas aos quais atribuiria uma existência meramente relativa, enquanto meio para seus fins, ou pudesse opor-se a estes, de modo que permanecesse uma diferença incomensurável, um abismo profundo entre a sua pessoa e todo aquele não-eu, veria perecer com a sua morte toda a realidade e todo o mundo¹⁴⁵.

Na concepção schopenhaueriana, para esses dois tipos de caracteres, maldoso e egoísta, há entre o eu, limitado à sua própria pessoa, e o não-eu, correspondente ao mundo restante, um imenso abismo, uma diferença potente, sendo a sua máxima “Pereça o mundo, mas que eu seja salvo”¹⁴⁶.

O conhecimento da pessoa má, completamente entregue ao princípio de razão e limitado ao princípio da individuação, está preso à diferença estabelecida por este último entre a própria pessoa e todas as outras. Portanto, busca somente o próprio bem-estar, sendo totalmente indiferente ao dos outros, cuja essência lhe é totalmente estranha, separada da sua por um amplo abismo, vendo-os propriamente apenas como máscaras sem realidade qualquer¹⁴⁷.

Sobre o caráter compassivo, assevera que a bondade do coração consiste numa compaixão universal profundamente sentida por todo vivente, mas, em primeiro lugar, pelo homem em função de o aumento da inteligência crescer em passo igual com a sensibilidade para o sofrer. A partir daí, afirma que a reivindicação dos incontáveis sofrimentos físicos e espirituais do homem por compadecimento ser

¹⁴³ Ibid., p. 220.

¹⁴⁴ Ibid., p. 211-212.

¹⁴⁵ Ibid., p.221-222.

¹⁴⁶ Ibid., p. 212.

¹⁴⁷ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, op. cit., p. 463.

muito mais intensa do que a dor apenas física, e por isto, abafada do animal. A bondade do caráter fará comportar-se justamente e agir caridosamente, impedindo, primeiro, toda ofensa ao outro e, em seguida, também exigindo ajuda, onde quer que se apresente um sofrimento de outro. Aqui pode acontecer o caso no qual os caracteres de rara bondade levem mais a sério o sofrimento alheio do que o próprio e, por isto, sacrifiquem-se pelo outro, através do que eles sofrem mais do que, anteriormente, aquele que foi ajudado¹⁴⁸.

O caráter bom vive num mundo exterior homogêneo a seu ser, não sendo os outros, para ele, nenhum não-eu, mas “eu mais uma vez”, daí ser sua relação originária com cada um, amigável. A partir disto, sobrevém a profunda paz interna e aquele humor confiante, tranqüilo e satisfeito em função do qual todos aqueles que lhe estão perto ficam bem. Sente-se intimamente aparentado com todo ser, tomando parte diretamente no seu bem-estar e mal-estar, e pressupondo confiantemente neles a mesma participação. Este tipo de caráter apelará para a assistência do outro com tanta ou mais confiança quanto mais estiver consciente de estar pronto para lhe prestar a sua, pois para ele o mundo humano é um “eu mais uma vez”¹⁴⁹. Para o homem de caráter predominantemente compassivo, isto é, bom sob a perspectiva schopenhaueriana, a diferença entre si e os outros não é, de qualquer modo, tão grande. Neste sentido, Schopenhauer afirma que, nas ações generosas, esta diferença mostra-se como suprimida, em função de ser favorecido o bem alheio às custas do próprio e que, por isto, o eu alheio equipara-se ao próprio e, onde existem muitos outros a serem salvos, o próprio eu lhes é totalmente sacrificado, desde que a pessoa entregue sua vida por muitos¹⁵⁰.

A exposição que o autor da obra “O mundo...” faz do caráter como imutável o leva a dizer que os motivos caritativos, estímulos tão poderosos para os caracteres bons, nada podem relativamente ao que só é sensível à motivação egoísta. Se o intuito é conduzi-los a agir caridosamente, isto somente é possível através da miragem de que o alívio do sofrimento de outrem conduz imediatamente, por determinados caminhos, à sua própria vantagem. Uma melhora efetiva exigiria a transformação de toda a forma de sensibilidade para os motivos¹⁵¹.

¹⁴⁸ SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, op. cit., p. 195-196.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 220-221.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 212.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 197.

Schopenhauer vai se utilizar dos conceitos kantianos de caráter empírico e de caráter inteligível para o desenvolvimento da sua teoria. Também se valerá da doutrina kantiana da coexistência da liberdade com a necessidade. Afirma que foi Kant o primeiro a esclarecer que o caráter empírico, como fenômeno, apresenta-se no tempo e numa multiplicidade de ações, e tem por base o caráter inteligível, qualidade da coisa-em-si daquele fenômeno e, em vista disso, independente do espaço e do tempo, da multiplicidade e da mudança. Apenas a partir daí se torna explicável, segundo o autor da obra “O mundo...”, a rígida imutabilidade dos caracteres experimentada por todos¹⁵². Define caráter:

Assim como cada coisa na natureza tem suas forças e qualidades que reagem de determinada maneira em face de determinada impressão, e constituem o seu caráter, também o homem possui o seu CARÁTER, em virtude do qual os motivos produzem suas ações com necessidade. Nesse modo mesmo de agir manifesta-se seu caráter empírico; por seu turno, neste manifesta-se de novo seu caráter inteligível, a vontade em si, da qual aquele é o fenômeno determinado¹⁵³.

Schopenhauer descreve o caráter do homem como: a) individual: diverge de indivíduo a indivíduo, sendo por isso que a ação de um mesmo motivo é tão diferente de um homem a outro; b) empírico: apenas com a experiência pode-se chegar ao seu conhecimento, não somente no que é em outrem, mas tal qual é em nós; c) invariável: permanece o mesmo durante toda a sua via; d) o caráter é inato: é obra da própria natureza¹⁵⁴.

O autor da obra “O mundo...” afirma que a individualidade de toda pessoa, ou seja, seu caráter determinado, com o intelecto determinado, determina todas as ações e pensamentos desse indivíduo, até a mais insignificante; conseqüentemente todo o curso da vida (história exterior e interior) de um se configura tão diversa da do outro. A ação humana, no todo e no essencial, não é conduzida por sua razão e seus preceitos, daí ninguém se tornar isto ou aquilo, por mais que queira sê-lo, mais de seu caráter inato e imutável advém o seu agir, é mais específico e estreitamente determinado pelos motivos, e conseqüentemente, é o produto necessário destes

¹⁵² Ibid., p. 193.

¹⁵³ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, op. cit., p. 372-373.

¹⁵⁴ SCHOPENHAUER, Artur. *O livre arbítrio*. São Paulo: Novo Horizonte S/A, [data desconhecida]. v. 3. p. 223-230.

dois fatores¹⁵⁵. A individualidade não se fundamenta unicamente no princípio de individuação e desta forma não é simples fenômeno, mas está enraizada na coisa-em-si, na vontade do indivíduo, pois seu caráter é individual¹⁵⁶.

O caráter não é, para a metafísica schopenhaueriana, obra de uma escolha e reflexão racional, o intelecto durante a ação apresenta à vontade os motivos. A partir dos efeitos do intelecto sobre o caráter dado está configurado o curso da vida, cuja totalidade de processos está instaurada precisamente com a mesma necessidade¹⁵⁷. A vontade, em todos os seus fenômenos, submete-se à necessidade, enquanto é livre em si mesma¹⁵⁸. A liberdade moral não deve ser buscada em lugar algum da natureza, mas unicamente fora dela, pois ela é metafísica, impossível no mundo físico. Dessa forma, nossas ações individuais de modo algum são livres, porém deve-se considerar o caráter individual de cada um seu ato livre. Tal caráter (inteligível) assim o é porque assim o quer ser. Porque a vontade em si, também quando da sua manifestação num indivíduo, e assim constituindo o querer originário e fundamental deste, independe de todo conhecimento, porque lhe é anterior. Deste, a vontade obtém apenas os motivos nos quais desenvolve, de maneira sucessiva, o seu ser e se faz conhecida, ou se faz visível, porém ela, repousando fora do tempo, não é alterável enquanto existe. Daí cada um, assim como é, e sob as circunstâncias do momento, as quais acontecem sob rígidas necessidades, jamais pode fazer algo diverso do que está fazendo no momento aludido. Dessa maneira, todo o andamento empírico da vida de uma pessoa, em todos os seus processos, pequenos e grandes, é, de modo necessário, predeterminado¹⁵⁹. Assim, de um lado, há a invariabilidade do caráter, e de outro a rigidez da necessidade com que são verificadas todas as circunstâncias nas quais se situa sucessivamente, o curso da vida de cada um é totalmente determinado¹⁶⁰.

O autor da obra “O mundo...” afirma que, pelo fato de a natureza sem-fundamento da vontade também ter sido efetivamente reconhecida ali onde ela se mostra do modo mais nítido como vontade do homem, foi neste caso denominada livre, independente. Contudo, para além da natureza sem-fundamento da vontade,

¹⁵⁵ SCHOPENHAUER, Arthur. *Parerga e Paralipomena*, op. cit., p. 268-269.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 266.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 271.

¹⁵⁸ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, op. cit., p. 397.

¹⁵⁹ SCHOPENHAUER, Arthur. *Parerga e Paralipomena*, op. cit., p. 265.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 272.

foi esquecida a necessidade a que o seu fenômeno submete-se e os atos dos homens foram explicados como livres, algo que eles não são, pois cada ação isolada se segue com estrita necessidade por meio do efeito do motivo sobre o caráter. Toda necessidade é relação de consequência a fundamento e o princípio de razão¹⁶¹ é a forma universal de todo fenômeno. O homem, em suas ações, assim como todo fenômeno, tem de estar submetido a tal princípio. Pelo fato de a vontade ser conhecida de modo imediato, e em si, na autoconsciência, também é encontrada nessa mesma consciência a consciência da liberdade. Todavia, o indivíduo, a pessoa, não é vontade como coisa-em-si, mas fenômeno desta, e enquanto tal é definido e aparece na forma do fenômeno, o princípio de razão. Daí resulta o fato de cada um se considerar *a priori* a si mesmo como completamente livre, até mesmo em seus atos isolados, e pensar que pode a todo instante iniciar um outro decurso de vida, o que equivale a se tornar outrem. Entretanto, somente *a posteriori*, através da experiência, o indivíduo percebe que não é livre, mas está submetido à necessidade. Ainda percebe que, não obstante todos os propósitos e reflexões, não muda seu procedimento, e do começo até o final de sua vida tem de conduzir o mesmo caráter por ele mesmo abominado. Assim, o fenômeno da vontade em si e sem fundamento está enquanto tal submetido à lei da necessidade, ou seja, ao princípio de razão¹⁶². Sobre a influência dos motivos, o filósofo afirma:

Os motivos não determinam o caráter do homem, mas tão-somente o fenômeno desse caráter, logo as ações e atitudes, a feição exterior de seu decurso de vida, não sua significação íntima e conteúdo: estes últimos procedem do caráter, que é fenômeno // imediato da Vontade, portanto sem-fundamento. Que um seja mau e outro bom, isso não depende de motivos e influências exteriores, como doutrinas e sermões; nesse sentido, o caráter é algo absolutamente inexplicável. Porém, se um malvado mostra sua maldade em injustiças diminutas, intrigas covardes, velhacarias sórdidas que ele exerce no círculo estreito de seu ambiente, ou se ele, como um conquistador, oprime povos, faz um mundo ajoelhar-se em penúrias, derramando o sangue de milhões – isso é a forma exterior de seu

¹⁶¹ Com base em teoria de Kant, Schopenhauer explica o princípio de razão: “Afirmo, ademais, que o princípio de razão é a expressão comum para todas essas formas do objeto das quais estamos conscientes *a priori*, e que, portanto, tudo o que conhecemos *a priori* nada é senão exatamente o conteúdo do mencionado princípio, e do que se segue dele, no qual, pois, está propriamente expresso todo o nosso conhecimento certo *a priori*”. As formas do objeto a que Schopenhauer faz referência são tempo, espaço e causalidade. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, op. cit., p. 46.

¹⁶² SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, op. cit., p. 172-173.

fenômeno, o inessencial dele, dependente das circunstâncias nas quais o destino o colocou, dependente do ambiente e das influências exteriores dos motivos. Contudo, jamais sua decisão em virtude de tais motivos é explicável a partir deles; pois essa decisão procede da Vontade, cujo fenômeno é este homem¹⁶³.

A vontade, enquanto coisa-em-si, não está submetida ao princípio de razão, a forma de todo objeto; por conseguinte, não é determinada como consequência por um fundamento. Assim, não conhece necessidade, noutras palavras, é livre. Nesse sentido, o conceito de liberdade¹⁶⁴ é negativo, pois seu conteúdo é a negação da necessidade¹⁶⁵. Schopenhauer expõe sobre a necessidade:

Ora, como sabemos que necessidade é algo absolutamente idêntico a consequência (*sic*) a partir de um fundamento dado, e ambos são conceitos intercambiáveis, infere-se daí que tudo que pertence ao fenômeno, ou seja, o que é objeto para o sujeito que conhece enquanto indivíduo, é por um lado fundamento, por outro consequência, e, nesta última qualidade, algo determinado com absoluta necessidade, e não pode ser outra coisa em qualquer outra relação a não ser isso. O conteúdo inteiro da natureza, a completude de seus fenômenos, são, portanto, absolutamente necessários, e a necessidade de cada parte, de cada fenômeno, de cada evento, pode sempre ser demonstrada, já que tem de ser possível encontrar o fundamento do qual ele depende como consequência¹⁶⁶.

Na concepção do autor da obra “O mundo...”, o indivíduo, no seu imutável caráter inato, definido, de modo rigoroso, em todas as exteriorizações pela lei da causalidade que, se mediada pelo intelecto, denomina-se motivação, é apenas o fenômeno. Já a natureza em si do fenômeno é o caráter inteligível presente em todos os atos individuais, determinando o caráter empírico deste fenômeno, o qual

¹⁶³ Ibid., p. 201.

¹⁶⁴ Sobre a possibilidade de a liberdade entrar em cena no fenômeno, afirma Schopenhauer: “No homem, por conseguinte, a Vontade pode alcançar a plena consciência de si, o conhecimento distinto e integral da própria essência tal qual esta se espelha em todo o mundo. [...] por intermédio do mesmo conhecimento, é possível uma supressão e autonegação da Vontade em seu fenômeno mais perfeito, quando ela refere um tal conhecimento a si mesma. Assim, a liberdade, do contrário jamais se mostrando no fenômeno, pois pertence exclusivamente à coisa-em-si, pode neste caso entrar em cena no próprio fenômeno, ao suprimir a essência subjacente ao seu fundamento, embora ele mesmo perdue no tempo; surge daí uma contradição do fenômeno consigo mesmo, expondo desse modo o estado de santidade e auto-abnegação”. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, op. cit., p. 373.

¹⁶⁵ Ibid., p. 372.

¹⁶⁶ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, op. cit., p. 371.

se manifesta no tempo e na sucessão dos atos. Por isso, em todas as suas exteriorizações provocadas por motivos, tem de apresentar a constância de uma lei da natureza; deste modo, todas as suas ações devem seguir de modo rigorosamente necessário¹⁶⁷.

Schopenhauer utiliza-se da frase dos escolásticos *operari sequitur esse* (o agir segue o ser) para ilustrar a questão do caráter, afirmando que tal máxima diz que todas as coisas no mundo agem conforme a natureza imutável na qual consiste seu ser, sua essência, e também o homem¹⁶⁸. Cada coisa no mundo age segundo aquilo que ela é, ou seja, conforme sua natureza, em que, por isto, todas as suas manifestações estão contidas como *potentia*, mas ocorrem como *actu*, quando causas exteriores produzem-nas; através do que, portanto, aquela natureza se mostra. Este é o caráter empírico e, em contraposição, seu fundamento último interno, inacessível à experiência, o caráter inteligível, isto é, a essência desta coisa. Neste ponto, o homem não faz exceção ao resto da natureza, também ele tem sua natureza fixa, seu caráter imutável, que, todavia, é bem individual. O conjunto dos atos humanos, conforme suas manifestações exteriores, determinadas pelos motivos, não poderia ocorrer nunca de outra maneira, a não ser segundo este caráter individual imutável: como alguém é, assim tem de agir. Dessa forma, para um indivíduo dado, em cada caso individual, é possível uma ação: *operari sequitur esse*. Assim, a liberdade não pertence ao caráter empírico, mas ao inteligível. Naquilo que o indivíduo é estão culpa e mérito¹⁶⁹.

As censuras da consciência se referem, primeira e ostensivamente, àquilo que se fez, mas, propriamente, àquilo que se é, como somente aquilo sobre o que as ações dão um testemunho válido plenamente, pois se relacionam com o caráter. Desta forma, é naquilo que se é que têm de repousar culpa e mérito. O que é prezado e amado ou desprezado e odiado, de acordo com o que diz Schopenhauer, não é algo mutável e variável, mas algo permanente, que subsiste sempre: aquilo que são os homens¹⁷⁰. As censuras feitas aos outros são direcionadas apenas imediatamente às ações mas, propriamente, ao caráter imutável deles, e as virtudes ou os vícios são vistos como propriedades inerentes e permanentes¹⁷¹.

¹⁶⁷ SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, op. cit., p. 94.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 195.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 96.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 200.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 201.

Ainda, com base em Kant, o autor da obra “O mundo...” afirma que a responsabilidade moral do homem se refere, primeira e ostensivamente, ao que ele faz, porém, no fundamento, ao que ele é. O indivíduo convencido do rigor da necessidade com que, num dado caráter, as ações são provocadas pelos motivos, nunca atribuiria a causa a estes, pois reconhece que aqui, conforme o que está em questão e as ocasiões, por conseguinte objetivamente, seria bem possível que ocorresse uma outra ação ou uma ação oposta, se ele fosse uma outra pessoa. O fato de que ele, como é provado a partir do ato, seja somente uma pessoa e não outra, é isto o que faz com que se sinta responsável. Assim, é no seu *esse* onde se encontra o agulhão da consciência, pois esta é propriamente a familiaridade com o próprio si mesmo surgido do próprio modo de agir e que cada vez se torna mais íntima. Apenas somos conscientes da liberdade mediante a responsabilidade. Da mesma maneira que aos demais, apenas aprendemos a nos conhecer empiricamente e não temos conhecimento algum *a priori* do nosso caráter¹⁷².

Dentro do tema do caráter, o autor da obra “O mundo...” menciona o do destino, de modo a fazer relação entre eles. Afirma que tal como os acontecimentos sempre ocorrem conforme o destino, ou seja, segundo o encadeamento infindo das causas, também os atos dos indivíduos se dão em conformidade ao seu caráter inteligível. Da mesma maneira, como não se conhece de antemão o destino, igualmente não é possível ao indivíduo uma *intelecção a priori* do caráter inteligível. Apenas posteriormente, por meio da experiência, aprende-se a conhecer a si mesmo e aos demais¹⁷³.

Ao lado dos caracteres inteligível e empírico, os quais vai buscar da teoria kantiana, Schopenhauer acrescenta o caráter adquirido, o qual ele afirma ser obtido na vida pelo comércio com o mundo. Define-o como sendo o conhecimento mais acabado possível da própria individualidade, ou melhor, trata-se do saber abstrato, por conseguinte diverso das qualidades não variáveis do caráter empírico, bem como da medida e direção das faculdades do espírito e do corpo, por isso dos pontos fortes e fracos da individualidade. Alcançar o caráter adquirido coloca o indivíduo na condição de guiar, com clareza de consciência e metodicamente, o papel para sempre invariável de sua pessoa, que antes era naturalizada sem regra,

¹⁷² *Ibid.*, p. 97.

¹⁷³ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, op. cit., p. 390.

e preencher, conforme a instrução de conceitos fixos, as lacunas produzidas por humores e fraquezas. Nesse sentido, o indivíduo já sabe de uma vez por todas o que de fato quer e está apto a fazer, tendo apenas de, em cada escolha, aplicar princípios universais em casos particulares, para dessa forma tomar a decisão rapidamente. A pessoa conhece sua vontade em geral e não se permite ser seduzida por disposições ou exigências externas em vista de decidir no particular o que contrariaria a vontade em geral. Conhece, assim, o gênero e a medida de seus poderes e fraquezas, economizando, dessa forma, muita dor. Segundo o filósofo, nenhum prazer se compara ao do sentimento e uso das próprias faculdades, e a dor suprema é a percebida carência delas onde são necessárias¹⁷⁴.

A virtude não é resultado de uma especial reflexão intelectual; antes, até o intelecto mais fraco é suficiente para transpor o princípio de individuação. A partir disto, é possível encontrar-se num entendimento fraco o caráter mais excelente, pois a excitação do compadecimento não é acompanhada de algum esforço intelectual¹⁷⁵. Todas as qualidades adquiridas, aprendidas e forçadas, ou seja, as qualidades *a posteriori*, morais e intelectuais, são ilegítimas, simples aparência vaidosa, sem conteúdo¹⁷⁶. Ainda sobre o tema da virtude inata, afirma Schopenhauer:

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 média¹⁷⁷.

O intelecto nada pode realizar a não ser aclarar a natureza dos motivos em todos os aspectos, no entanto sem ter condições de determinar a vontade, pois ela

¹⁷⁴ Ibid., p. 394.

¹⁷⁵ SCHOPENHAUER, Arthur. *El mundo como voluntad y representación II*. 2. ed. Madrid: Editorial Trotta, 2005. p. 657.

¹⁷⁶ SCHOPENHAUER, Arthur. *Parerga e Paralipomena*, op. cit., p. 266.

¹⁷⁷ SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, op. cit., p. 193-194.

lhe é completamente inacessível¹⁷⁸. Acerca da afetação dos motivos sobre a vontade em si mesma em seu esforço, Schopenhauer afirma:

Tudo o que podem é, portanto, mudar a direção do seu esforço, noutros termos, fazê-la procurar o que inalteradamente procura por um caminho diferente do até então seguido. Por conseguinte, instrução e conhecimento aperfeiçoado, vale dizer, ação do exterior, podem até ensiná-la que errou nos meios e assim fazê-la buscar o fim pelo qual se esforçava, de acordo com a sua essência íntima, por um caminho inteiramente outro e até mesmo num outro objeto; jamais, entretanto, podem fazer com que realmente queira de modo diferente do que quis até então, o que permanece inalterável, pois a Vontade é apenas este querer mesmo, que do contrário teria de ser superado¹⁷⁹.

Não é possível mudar o caráter. Tudo o que se pode obter é o aclaramento da cabeça, a instrução da inteligência, trazendo o homem para compreender mais corretamente aquilo apresentado objetivamente e as verdadeiras relações da vida. Através disso, contudo, o que se consegue é pôr à luz, de maneira mais conseqüente, clara e decidida, a natureza da vontade que se exprime verdadeiramente. Porque, pelo fato de muitas boas ações se assentarem sobre motivos falsos, sobre a miragem bem intencionada de uma vantagem a se alcançar neste ou no outro mundo, da mesma forma muitos delitos se assentam simplesmente sobre o conhecimento falso das relações da vida do homem¹⁸⁰. Através dos motivos é possível forçar a legalidade, não a moralidade. É possível transformar a ação, não o querer, a que apenas pertence o valor moral. Não é possível a mudança do alvo para o qual a vontade se esforça, mas somente o caminho que ela segue para alcançá-lo. O ensinamento pode promover a mudança na escolha dos meios, contudo não dos últimos fins gerais; cada vontade coloca estes fins de acordo com a sua natureza originária. É possível mostrar ao egoísta que ele, desistindo de pequenas vantagens, poderá obter maiores; aos malvados, que fazer o outro sofrer pode trazer maiores sofrimentos para ele mesmo. Não é possível dissuadir alguém do próprio egoísmo e da própria maldade. A bondade do caráter também pode ser conduzida a uma expressão mais conseqüente e completa de sua essência através desse aclaramento, como, por exemplo, através da

¹⁷⁸ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, op. cit., p. 377.

¹⁷⁹ Ibid., p. 381.

¹⁸⁰ SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, op. cit., p. 197-198.

demonstração das conseqüências remotas que nosso agir tem para outros, como porventura dos sofrimentos resultantes para eles, de modo mediato e apenas no passar do tempo, de alguma ação que não consideramos tão má. Dessa possibilidade decorrente do aclaramento da cabeça decorre o que ele denomina de uma cultura moral e de uma ética da melhoria, as quais apresentam limitações. É possível aclarar a cabeça, mas o coração continua incorrigível. A essência fundamental, o decisivo, nos campos moral, intelectual e físico, é inato. A arte somente pode auxiliar. Desse modo, afirma que a vontade pode ser desviada pelo aumento da inteligência, mas não melhorada.¹⁸¹

Conforme o autor da obra “O mundo...”, a motivação compassiva se confirma como genuína ainda pelo fato de os animais serem também tomados sob a sua proteção, os quais, no ponto de vista schopenhaueriano, são tão irresponsavelmente malcuidados nos outros sistemas morais europeus¹⁸².

¹⁸¹ Ibid., p. 197-199.

¹⁸² Ibid., p. 175.

2. OS ANIMAIS E A MORAL DA COMPAIXÃO SEGUNDO SCHOPENHAUER

No presente capítulo, serão trazidos os elementos em que Schopenhauer se baseia para demonstrar a sua tentativa de incluir dos animais na consideração ética. Levanta elementos metafísicos e biológicos para fundamentar tal inclusão do animal. Serão apresentados os questionamentos éticos feitos por Schopenhauer em relação ao uso que o homem faz dos animais.

Num primeiro momento, apresentaremos a abordagem feita para os animais na metafísica schopenhaueriana. Para a fundamentação no âmbito metafísico, vale-se do procedimento analógico em que, partindo da intuição volitiva humana, demonstra serem os animais também objetividade da vontade, conduzindo à conclusão pela verdade metafísica da unidade e da identidade da essência do homem e da natureza em geral.

Logo em seguida, traremos os elementos das ciências biológicas de que o autor da obra “O mundo...” se utiliza na sua tentativa de confirmar as por ele apresentadas afecções volitivas sentidas pelo animal. Com o apoio em dados trazidos da biologia, faz um estudo acerca da consciência nos animais, com ênfase na relação entre o conhecer e o sofrimento ou o prazer, inserindo a investigação na sua teoria da unidade do corpo e da vontade. A capacidade de sentir e sofrer no animal é indicada, no ponto de vista schopenhaueriano, como possibilidade do sentimento de compaixão por ele.

Destacaremos, no prosseguimento, o importante papel que ele atribui às religiões quando concebem os animais. Isto porque visualiza a influência delas em outros setores culturais, bem como nas atitudes humanas no convívio diário com o animal. Cita como descaso da moral religiosa judaico-cristã, partindo do Gênesis como legitimador da exploração sem reservas do animal pelo homem, o “fosso” aberto entre estes. De outro lado, afirma serem condizentes com a verdade metafísica da identidade da essência dos seres vivos as morais bramanista e budista. Diante disto, abrigam os animais.

Daremos continuidade expondo como ele visualiza o tema na filosofia. Descartes e Kant são os dois filósofos destacados nas críticas de Schopenhauer quando trabalha a questão do animal nas morais filosóficas. Neste âmbito, os dois

pensadores são criticados em virtude da primazia que dão à faculdade racional de modo a excluírem, de alguma forma, os animais da consideração moral.

Quando trata do animal nas ciências, a prática vivisseccionista, isto é, a utilização de animais vivos em pesquisa é a questão mais suscitada e investigada, sendo os anatomistas e zoólogos bastante criticados em razão de fazerem experiências que já se encontram publicadas em livros.

Por fim, mencionaremos a abordagem schopenhaueriana sobre a questão do vegetarianismo e do uso da força animal para o trabalho, assuntos sobre os quais ele também faz referência à relação entre conhecer, sentir e sofrer.

Pretendemos, com este capítulo, além de trazer os elementos de que o filósofo se vale para admitir uma ética que se importe com os animais, demonstrar que os seus questionamentos neste sentido fazem parte da ordem do dia dos debates suscitados pelos movimentos de defesa dos animais.

2.1 O ANIMAL COMO OBJETIDADE DA VONTADE

Segundo a filosofia schopenhaueriana, a partir da intuição da própria vontade, é proporcionado ao homem desvendar o segredo do mundo. Com a possibilidade de intuir a correspondência imediata do seu querer com ações suas, é-lhe dado perceber a unicidade de ambos. Daí lhe ser propiciado evidenciar o seu fenômeno como o tornar-se-visível de sua volição, isto é, o denominado por Schopenhauer de objetividade. Assim, o ser humano a partir de si mesmo, valendo-se do próprio corpo por meio da investigação do núcleo dos movimentos por motivos, ou seja, da sua forma de causalidade, sente e identifica o querer na consciência como o íntimo de seu fenômeno. Sobre isso, afirma o filósofo:

Por meio da intuição que o cérebro efetua a partir dos dados do sentido, e portanto mediatamente, conhecemos o próprio corpo como um objeto no espaço e, por meio do sentido interno, conhecemos a série sucessiva de nossos desejos e atos de vontade, que surgem por ocasião dos motivos externos, e finalmente conhecemos os

múltiplos movimentos fortes ou fracos da própria vontade, aos quais todos os sentimentos internos deixam-se reconduzir¹⁸³.

Através da constatação de que os outros corpos na natureza, representações, estão submetidos assim como o seu, também representação, à lei da causalidade, igual substancialmente para todos, é-lhe possibilitado por meio da analogia concluir que a essência desses corpos é idêntica à do seu. Com base nesse raciocínio, pode inferir que o mundo é em seu âmago “vontade”, sendo a volição individual, portanto, uma objetividade sua. É como esclarece o filósofo na sua interpretação do mundo em que, além da vontade e da representação, absolutamente nada é conhecido, nem pode ser pensado¹⁸⁴. Desse modo, com tal conclusão pelo procedimento analógico, a metafísica schopenhaueriana demonstra que os animais são em sua essência, vontade, a qual se exterioriza como representação através de seu corpo e de seu agir. É com base nesse resultado que Schopenhauer estende a consideração ética ao animal, já que a compaixão, por estar fundada metafisicamente na vontade, é passível de ser sentida em relação a todos os seres vivos que sentem e sofrem. A partir disso, é asseverado pelo autor da obra “O mundo...” que, também este compadecimento se mostra como tendo surgido da mesma fonte, junto com aquela virtude exercida em relação aos seres humanos¹⁸⁵.

A irrupção possível do compadecimento para com os animais está, assim como para com o humano, ligado à capacidade de sentir e sofrer a que estão sujeitos. Isto se diz porque tal característica, indissociável ao estado existencial dos dotados de sensibilidade em menor ou maior grau a depender da proporção da inteligência, é sustentada pelo filósofo como a via a impulsionar a compaixão. Daí ele falar que o sentimento genuinamente compassivo, traduzido num impulso natural humano, ocorre a partir do deparar-se com a manifestação dessa capacidade de sentir e sofrer num outro vivente. Tal expressão consiste no algo externo intuído ou recebido como notícia admitido por Schopenhauer como o modo pelo qual o sofrimento alheio chega até aquele que se compadecerá. É, por assim dizer, a condição para que um homem sofra com outro ser vivo, neste, de forma a não lhe causar prejuízo (justiça espontânea) e a ajudá-lo (caridade genuína). Neste caso, é

¹⁸³ Ibid., p. 212-213.

¹⁸⁴ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, op. cit., p. 163.

¹⁸⁵ SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, op. cit., p. 179.

também o requisito da pressuposta identificação de uma pessoa com outro vivente, numa certa medida, e em decorrência da supressão, por um momento, da diferença entre o eu e o não-eu. Por isto, através da minha compaixão, o sofrimento alheio consiste no ponto de partida para as correspondentes condução à verdade metafísica da unidade volitiva, da essência indivisa dos seres, e negação do meu querer. Em síntese, de acordo com o demonstrado pelo filósofo, é pelo sofrimento que se faz possível o despertar do compadecimento. Assim, diante da identificação da essência dos animais como vontade e da sua capacidade de sentir e sofrer¹⁸⁶, Schopenhauer reconhece a possibilidade de serem abrigados pela compaixão. Probabilidade que, para o filósofo, está ligada de forma tão estreita com a bondade do caráter, que ele diz ser possível afirmar, com confiança, que quem é cruel com os animais não pode ser uma pessoa boa¹⁸⁷.

Conjuntamente com a investigação sobre a consciência no animal, o filósofo explica as capacidades daquele de sentir e de sofrer.

2.2 A CONSCIÊNCIA¹⁸⁸ NOS ANIMAIS

Dados recolhidos da anatomia, da fisiologia, da observação da natureza etc são utilizados por Schopenhauer na tentativa de comprovar o seu ponto de vista acerca das possibilidades do animal de se alegrar e de sofrer. Faculdades que consistem, segundo a metafísica schopenhaueriana, em afecções imediatas da vontade individual, as quais podem importar em sofrimento, caso a contrariem, ou

¹⁸⁶ É nesse contexto da moral que, corroborando a inserção do animal, o autor de “O mundo...” suscita indícios de um dos critérios que funcionam como justificativa para a inclusão dos animais, “seres que não falam mas sentem”, na consideração moral: a sciência, neologismo que une as noções de “sensibilidade” e de “consciência”.

¹⁸⁷ SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, op. cit., p. 179. Schopenhauer chega ao ponto de, como São Francisco de Assis, chamar os animais de irmãos: “[...] e faz o seu modo de vida tão diferente do de seus irmãos irracionais”. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, op. cit., p. 83.

¹⁸⁸ O termo “consciência”, quando Schopenhauer disserta sobre animais, é utilizado no sentido de intuição, de entendimento, de *Verstand* e, por isso, de possibilidade de causalidade para ação e movimentação no mundo.

em felicidade, caso lhe sejam conformes¹⁸⁹. São manifestações volitivas passíveis de serem sentidas por aqueles seres dotados de sensibilidade e de consciência. Podemos falar isto porque, segundo o filósofo, para que a volição seja assim movida, faz-se necessária a percepção de motivos ou representações capazes de impressioná-la¹⁹⁰. Assevera que a matéria e o estímulo de todos os movimentos e atos da vontade são os objetos assim percebidos¹⁹¹. São precisos, portanto, móveis a influenciar a volição para que se dêem as afecções. Nesse contexto, a unidade do corpo com o seu núcleo, aliada à capacidade de conhecimento do animal, é levantada, na filosofia schopenhaueriana, para concebê-lo como ser que pode sentir e sofrer não só fisicamente¹⁹².

A afecção da dor pode ser física ou espiritual¹⁹³ e o corpo é a sede da sensibilidade para tal impressão segundo Schopenhauer. Entre os movimentos volitivos hábeis a conduzir ao sentimento da compaixão pelos animais situa a dor física, isto é, o sofrimento corporal, estendendo a sua predisposição a todos¹⁹⁴. Referente a tal tipo de sensação, as explicações dadas pelo filósofo nos levam à conclusão de que se faz necessária a ação sobre o físico que, em termos

¹⁸⁹ Ibid., p. 158.

¹⁹⁰ Id.

¹⁹¹ SCHOPENHAUER, Arthur. Sulla libertà del volere. In: *I due problemi fondamentali dell'etica*. Torino: Boringhieri, 1961. p. 79.

¹⁹² Schopenhauer esclarece termos como inclinação, paixão e afeto. “Uma inclinação é uma acentuada receptividade volitiva a motivos de uma determinada classe. Uma paixão é uma inclinação tão forte, que os motivos que a suscitam exercem sobre a vontade uma violência superior a de qualquer outro que se lhe pode opor, com o que seu domínio sobre a vontade se faz absoluto e esta se torna ‘passiva’, ‘paciente’. Aqui há que fazer notar que as paixões raras vezes recebem seu nome de uma forma meramente aproximada; por isso segue havendo contramotivos que são capazes de obstaculizar sua ação simplesmente com aparecer claramente na consciência. O afeto é uma excitação da vontade igual de irresistível porém passageira; seu motivo não recebe a força de uma inclinação profundamente enraizada senão simplesmente de que, ao surgir repentinamente, exclui de forma momentânea a ação contrária de todos os demais motivos; pois se trata de uma representação que esconde totalmente todas as demais por sua desmesurada vivacidade, ou | as oculta por sua grande proximidade; de modo que aquelas não podem apresentar-se à consciência nem atuar sobre a vontade, com o que se suprime num certo grau a capacidade de reflexão e, com ela, a ‘liberdade intelectual’”. SCHOPENHAUER, Arthur. *El mundo como voluntad y representación II*, op. cit., p. 649.

¹⁹³ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, op. cit., p. 158 e 165.

¹⁹⁴ Em trecho dos *Parerga e Paralipomena*, Schopenhauer reconhece a dor física nos animais: “Por outro lado, todo animal, mesmo um infusório, sofre dor; porque o conhecimento, por mais imperfeito, é o verdadeiro caráter da animalidade. Na medida em que sobem na escala de animalidade, cresce proporcionalmente sua dor”. SCHOPENHAUER, Arthur. *Parerga e Paralipomena*, op. cit., p. 283.

fisiológicos, é percebida no cérebro, local para onde o nervo da parte afetada a encaminha; daí surgir na consciência, como sensação dolorosa, e ser sentida a dor corporal. Para ele, essa afecção se condiciona por nervos e respectivas ligações com o cérebro, motivo pelo qual não se sente o ferimento de um membro se os nervos que dele levam ao cérebro são cortados ou se o cérebro é colocado para fora de ação por meio do clorofórmio¹⁹⁵. Com base na identidade corpóreo-volitiva, são levantados pelo autor da obra “O mundo...” a simultaneidade e o imediatismo do modo em que se dá a ação sobre o corpo, correspondente à impressão apta a mover a vontade, resultando no sofrimento físico na diversidade de gradação em que ocorre. Em outros termos, isto se dá, de acordo com a metafísica do filósofo, em função de a vontade ser atingida de modo simultâneo e imediato, de ser movimentada de uma forma a contrariá-la, estimulando, pois, a sensação dolorida e, em menor grau, desagradável¹⁹⁶. Complementando acerca do tema afirma que até mesmo a dor do corpo, quando ele é ferido ou destruído é, enquanto tal, unicamente possível em virtude do corpo nada ser senão a vontade mesma objetivada¹⁹⁷. Na perspectiva inversa, em função dessa mesma identidade corpóreo-volitiva, explica que o corpo sofre abalos a partir de movimentos intensos da volição. É o que deixa claro quando assevera que todo mover excessivo e veemente da vontade, isto é, todo afeto e toda paixão, abala de modo imediato o corpo e a sua engrenagem interior, de tal maneira a perturbar o curso de suas funções vitais¹⁹⁸.

Para Schopenhauer, o conhecer é tido como necessário para o sentimento das afecções imediatas volitivas. Afirma que o conhecimento em-si mesmo é sempre indolor porque a dor atinge apenas a vontade e consiste na obstrução, entrave, cruzamento desta; contudo, é exigido para isto que esta obstrução seja acompanhada pelo conhecimento¹⁹⁹. Podemos extrair do contexto que, enquanto para a dor corpórea, num primeiro momento, faz-se necessário que uma parte física seja afetada, a espiritual, sentida pelos homens, é condicionada preponderantemente pelo conhecimento. Esta se dá, em termos gerais, por meio de

¹⁹⁵ Id.

¹⁹⁶ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, op. cit., p. 165.

¹⁹⁷ Ibid., p. 463.

¹⁹⁸ Ibid., p. 159 e 165.

¹⁹⁹ SCHOPENHAUER, Arthur. *Parerga e Paralipomena*, op. cit., p. 283.

pensamentos aflitivos²⁰⁰. O autor da obra “O mundo...” diz que, à medida que aumenta o conhecer, o qual acompanha o desenvolvimento do sistema nervoso, cresce a mobilização da sensibilidade, e tanto a dor como o bem-estar são percebidos com maior clareza. Nesta proporção também assevera estarem ampliadas a intensidade e a quantidade dos demais afetos e das paixões. É o que se dá, por exemplo, com a manifestação do prazer. Este, em linhas gerais, no ponto de vista schopenhaueriano, consiste no movimento da volição de uma maneira que lhe seja favorável, podendo ser físico ou intelectual²⁰¹. Já quando esta movimentação se dá em menor grau, o filósofo diz ser apenas uma sensação agradável²⁰². Sobre a gradação das afecções imediatas da volição, assevera Schopenhauer: “Em realidade, à medida que o fenômeno da Vontade se torna cada vez mais perfeito, o sofrimento se torna cada vez mais manifesto”²⁰³. Isto ele afirma também em relação ao prazer. Daí ser destacada a necessidade da presença da sensibilidade e da consciência no sentimento e na percepção da dor ou do bem-estar em sua variedade de graus e de modos.

A presença do complexo neural, constituído por um cérebro ou por um grande gânglio, nos animais, permite-os conhecer²⁰⁴ intuitivamente e, diante disto, sentir. Tais porções se constituem, para o filósofo, em representantes do conhecimento e, por assim dizer, do mundo como representação. Assim como os demais órgãos, são tidas como partes definidas, portanto, como objetividade, como o tornar-se-visível de um empenho ou de uma determinação da vontade²⁰⁵, isto é, da essência do mundo. E Schopenhauer, a partir dessas considerações, defende que todo animal conhece, agindo por motivos condicionados por tal aptidão, com graus de sagacidade diferentes nas diversas espécies²⁰⁶. Dessa maneira, para que o mundo seja intuído pelo sujeito, o corpo animal é tomado como o objeto imediato, isto é, como o ponto

²⁰⁰ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, op. cit., p. 386-387.

²⁰¹ SCHOPENHAUER, Arthur. *Parerga e Paralipomena*, op. cit., p. 280.

²⁰² SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, op. cit., p. 165.

²⁰³ *Ibid.*, p. 399.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 215.

²⁰⁵ *Id.*

²⁰⁶ “Nos animais mais perfeitos admiramos sua sagacidade como nos cães, elefantes, macacos, raposas [...]. Em semelhantes bichos mais inteligentes podemos avaliar de maneira bem exata o quanto o entendimento consegue sem a ajuda da razão, ou seja, sem o conhecimento abstrato por conceitos [...]”. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, op. cit., p. 67.

de partida, através da sujeição a afecções. O autor da obra “O mundo...” afirma que os sentidos, por meio das suas sensações, fornecem os primeiros dados para o sistema nervoso, o qual elabora, através do entender²⁰⁷, em suas formas inatas espaço, tempo e causalidade, as representações intuitivas, pelas quais é motivado. É o processo aceito por ele como o meio através de que o animal se vale para sobreviver, conseqüentemente conservar e propagar a espécie. Nesse contexto, Schopenhauer expõe:

[...] todos os animais possuem entendimento, mesmo os mais imperfeitos, pois todos conhecem objetos, e esse conhecimento determina, como motivo, os seus movimentos. O entendimento é o mesmo em todos os animais e homens, possui sempre e em toda parte a mesma forma simples: conhecimento da causalidade, passagem do efeito à causa e desta ao efeito, e nada mais²⁰⁸.

Schopenhauer traz alguns exemplos de como se dá o entendimento no animal. Afirma que, muitas vezes, encontramos nos animais as exteriorizações desta forma de conhecimento, ora acima, ora abaixo de nossa expectativa. Um caso que o filósofo considera acima da sua expectativa, comentando ser o animal sagaz, é o de um elefante que, depois que atravessou diversas pontes em sua jornada pela Europa, opôs-se certa vez de entrar numa delas, em cima da qual viu o cortejo de

²⁰⁷ Schopenhauer suscita a diferença entre entendimento e instinto. Este é tido por ele como a força residente no animal por meio de que “[...] é movido no complexo das suas ações, não mais, no rigor do termo, por motivos, mas sim por um impulso e uma faculdade interior”. SCHOPENHAUER, Artur. *O livre arbítrio*, op. cit., p. 200. Em termos gerais, assevera que o ato instintivo do animal em seus conseqüentes impulso industrioso e organização em sociedade são realizados sem se entender por que, sem se conhecer o motivo, de forma que o conhecimento apareça apenas como meio de execução. Nestes casos, fala que a vontade atua, “[...] porém se trata de uma atividade cega, que até é acompanhada de conhecimento, sem no entanto ser conduzida por ele”. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, op. cit., p. 174. De modo a ilustrar o impulso artesão dos animais, o filósofo diz: “O pássaro de um ano não tem representação alguma dos ovos para o qual constrói um ninho; nem a jovem aranha tem da presa para a qual tece uma teia; nem a formiga-leão da formiga para a qual cava um buraco pela primeira vez”. Ibid., p. 173-174. Sobre o processo fisiológico do instinto, Schopenhauer assevera: “Entretanto, no aspecto exterior, ou objetivo, os animais fortemente dominados pelo instinto mostram-nos, sobretudo os insetos, um predomínio do sistema nervoso glandular, isto é, ‘subjetivo’, sobre o sistema ‘objetivo’ ou cerebral; donde se deve concluir que são impulsionados não tanto por concepção correta, objetiva, mas por representações subjetivas estimuladoras de desejo, que surgem mediante a atuação do sistema glandular sobre o cérebro; logo, são impulsionados por uma certa ‘ilusão’: e esse é o processo ‘fisiológico’ de todo instinto”. SCHOPENHAUER, Arthur. *Metafísica do amor, metafísica da morte*. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 21.

²⁰⁸ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, op. cit., p. 64.

homens e cavalos, porque em relação ao seu peso ela lhe pareceu muito levemente construída. Por outro lado, causa admiração, de acordo com o autor da obra “O mundo...”, o caso dos inteligentes orangotangos não alimentarem com madeira o fogo antes encontrado que os aquece, provando que isto já requer ponderação, não sendo possível sem conceitos abstratos. O conhecimento de causa e efeito, como forma universal do entender, também é inerente *a priori* aos animais. Isto é certo devido ao fato de que tal conhecimento lhes é, como para os homens, a prévia condição de toda intuição do mundo exterior. Um exemplo disto é o de um filhote de cão que não arrisca pular da mesa, por mais que deseje, porque antevê o efeito da gravidade de seu corpo, sem, entretanto, ter conhecimento deste caso especial a partir da experiência²⁰⁹.

A partir dessas considerações, o filósofo afirma que o animal tem consciência, ou seja, conhece. Aqui, estamos tratando do conhecimento intuitivo, da consciência no sentido de intuição, *Verstand*. Assim, o animal é bem consciente de si e do mundo, o que é atestado pelo egoísmo sem limites que habita todos os animais²¹⁰. Isto o autor da obra “O mundo...” o diz exemplificando, ao mesmo tempo em que ironiza os que partilham do posicionamento mecanicista de Descartes, com a situação de que um cartesiano que se encontrasse nas garras de um tigre compreenderia que animais podem diferenciar o eu e do não-eu²¹¹. Em linhas gerais, por consciência Schopenhauer também compreende: “[...] a percepção (direta e imediata) do ‘eu’, em oposição dos objetos exteriores, que constitui o objeto dessa faculdade especial denominada ‘percepção exterior’”²¹². É a capacidade de representar em geral e está limitada, nos animais, às intuições empíricas, proporcionadas pelo entender. Por isto, declara ser totalmente “imaneente” a

²⁰⁹ Ibid., p.67.

²¹⁰ Foi nesse mesmo sentido (*Verstand*) que, na mesma época em que viveu Schopenhauer, Feuerbach admitiu e concebeu a consciência no animal. Nos animais, afirmou que a única existente e incontestável é a consciência enquanto sentimento de si, faculdade sensível de distinguir, de perceber as coisas externas conforme determinadas características acessíveis aos sentidos. Asseverou que o animal tem por objeto ele mesmo como indivíduo, por isto tem sentimento de si, não como gênero ou essencialidade, daí lhe faltar aquela consciência que deriva o seu nome da ciência, isto é, a consciência dos gêneros. Por isto, os animais têm somente uma vida simples, ou seja, neles a vida interior coincide com a exterior, só podendo desenvolver alguma função do próprio gênero com um outro indivíduo fora dele e não com eles mesmos. (FEUERBACH, Ludwig. *L'essenza del cristianesimo*. Roma – Bari: Laterza, 1997. p. 25-26.)

²¹¹ SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, op. cit., p 176.

²¹² SCHOPENHAUER, Artur. *O livre arbítrio*, op. cit., p. 161.

consciência do animal²¹³. De acordo com o autor da obra “O mundo...”, aos animais pertence, portanto, ainda que domesticados, o conhecer limitado ao momento corrente²¹⁴, o qual se dá por meio da atuação conjunta dos sentidos e do entendimento, resultando em representações intuitivas. A partir disso ele assevera que a consciência no animal é uma simples sucessão de presentes, cada um dos quais não existe nem como futuro, antes do aparecimento, nem como passado, depois de seu desaparecimento²¹⁵. Aos animais, portanto, falta a faculdade da razão, que propicia ao homem, através do conhecimento abstrato, isto é, das representações conceituais e do pensamento, a possibilidade de pensar sobre o passado e o futuro²¹⁶. Disto decorre a observação feita por Schopenhauer de não se poder dizer que o animal sabe. Define: “‘Saber’, numa palavra, é a consciência abstrata, o ter-fixado em conceitos da razão aquilo que foi conhecido em geral de outra maneira”²¹⁷. Quanto a esta maneira a que o filósofo faz referência, podemos inferir que corresponde ao tipo de representação a que se limitam os animais no seu conhecimento, ou seja, a empírica, a resultante das impressões dos sentidos. A ação dos animais é imediatamente necessária e sem ponderação²¹⁸.

Nesse ponto de vista, portanto, é a movimentação volitiva que se configura como explicação para o sofrimento e para o prazer do animal e do homem. É

²¹³ SCHOPENHAUER, Arthur. *El mundo como voluntad y representación II*, op. cit., p. 429.

²¹⁴ No entanto, a freqüente repetição de atos pode conduzir a determinados comportamentos do animal que parecem escapar à regra de sua limitação ao presente. É o que se infere quando o filósofo lhes atribui uma espécie de memória: “Na utilização dessa capacidade de recordação intuitiva e da acentuada força do costume existente em todos os animais se baseiam todos os tipos de adestramento [...]”. Ibid., p. 88. Neste contexto, Schopenhauer assevera que, com referência ao conhecimento intuitivo, os animais também dispõem de recordação e até mesmo de fantasia, comprovadas pelos sonhos deles. Ibid., p. 100.

²¹⁵ Ibid., p. 89.

²¹⁶ Apesar de o filósofo assim compreender, admite: “Um leve traço de reflexão, de razão, de compreensão lingüística, de pensamento, de intenção, de premeditação, se manifesta às vezes nos indivíduos mais destacados dos gêneros animais superiores, provocando sempre nosso espanto. Os traços mais chamativos desta ordem os ofereceu o elefante, cujo intelecto extremamente desenvolvido é incrementado e favorecido ainda mais pelo exercício e a experiência de uma vida que às vezes alcança os duzentos anos”. SCHOPENHAUER, Arthur. *El mundo como voluntad y representación II*, op. cit., p. 90. Bentham parece reconhecer algum traço de razão em algumas espécies ao usar a expressão “animais menos racionais” e ao dizer: “Todavia, um cavalo ou um cão adulto é incomparavelmente mais racional e mais social [...]”. (BENTHAM, Jeremy. *Uma introdução aos princípios da moral e da legislação*. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.(Os Pensadores). p. 63)

²¹⁷ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, op. cit., p. 100.

²¹⁸ Ibid., p. 388.

apenas na intuição que a dor nos animais é representada. Sobre isto Schopenhauer assevera que o animal tem consciência, quer dizer, representa intuitivamente, isto é, faz de si mesmo objeto de representação, bem como de seu prazer e de sua dor, assim como dos objetos causadores²¹⁹. Na abordagem desse assunto, traz a lume que, entre as espécies, à medida que o conhecer aumenta em função do desenvolvimento do sistema nervoso, são ampliadas as maneiras e a profundidade das sensações dolorosa e prazerosa. É o que inferimos quando ele afirma:

Um certo grau bem baixo de sofrimento encontra-se nos animais menos complexos, os infusórios e radiados. Mesmo nos insetos a capacidade de sentir 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, e tanto mais quanto mais ele conhece distintamente, sim, quanto mais inteligente é²²⁰.

Com base nesses dados, as impressões físicas de bem-estar do mesmo modo que as de dor necessitam que o corpo seja afetado para serem percebidas de tal forma no domínio da consciência. O autor da obra “O mundo...” assevera que os prazeres físicos reais do animal e do homem não se diferenciam na quantidade, mas na intensidade em que são sentidos devido à superior potência do complexo neural humano²²¹. Por isto dizer que, com a conseqüente faculdade da razão, proporcionando o refletir sobre o passado e o futuro, há um acréscimo de correlatas aflições, preocupações, esperanças, no arranjo emocional do homem. Desse modo, relativamente aos sofrimentos e às alegrias dos animais, o filósofo expõe: “[...] no que é final e real, trata-se das mesmas coisas que também o animal logra, sobretudo com um dispêndio incomparavelmente menor de afecções e tormentos”²²². Isto se diz, conforme Schopenhauer, porque há uma base material comum que forma o bem-estar ou a dor corpórea, considerada como ponto de partida para os diversos modos de felicidade e de infelicidade. Afirma ser esta base muito reduzida, constituída por saúde, alimento, proteção do frio e da umidade, e satisfação sexual;

²¹⁹ SCHOPENHAUER, Arthur. *El mundo como voluntad y representación II*, op. cit., p. 429.

²²⁰ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, op. cit., p. 399-400.

²²¹ SCHOPENHAUER, Arthur. *Parerga e Paralipomena*, op. cit., p. 279.

²²² *Ibid.*, p. 281.

ou então pela falta destas coisas²²³. Os animais, portanto, limitam-se a prazeres dos sentidos.

O sentir do animal está limitado, pelo fato de também estar o seu conhecimento ao momento corrente, às impressões do presente, à realidade atual dos prazeres ou das dores no ponto de vista de Schopenhauer. Por isto esclarece que os sofrimentos pertencentes apenas ao presente não podem ser outros que não os físicos²²⁴. O que se dá, como dito, em virtude da ausência da razão, impedindo de representarem abstratamente e de terem conseqüentes reflexões. Desse modo, o sentimento dos animais está adstrito, tal como o seu conhecer, apenas à compreensão imediata proporcionada pelo entendimento. O filósofo diz deverem ser, por conseguinte, constantemente presentes e sensíveis os móveis pelos quais a vontade do animal é influenciada²²⁵. Assim, aqui o móbil consiste unicamente na representação empírica. O fato de a consciência nos animais estar reduzida ao intuito, ao atual, constitui-se, de acordo com o ponto de vista schopenhaueriano, em motivo pelo qual conhecem apenas temor e esperança, de mui limitada abrangência, relacionados a objetos que já estão intuitivamente nestas²²⁶. A partir de tais ponderações o filósofo afirma que, em comparação ao ser humano, o animal sofre menos, mas também se alegra menos. Sobre esta condição do animal, assevera:

A este falta, com a reflexão, o condensador das alegrias e dos sofrimentos, que destarte não são passíveis de acumulação, como sucede no homem, por meio da memória e da previsão: no animal, o sofrimento do presente mesmo repetido vezes inumeráveis, sempre permanece apenas como da primeira vez, sem conseguir se adicionar²²⁷.

No entanto, apesar da dor reconhecida nos animais ser a física, porque é a produzida no presente, o autor da obra “O mundo...” não exclui outras formas de afecções a que estariam propensos. Podemos inferir isto quando, por exemplo, diz que “[...] tem o animal os afetos todos do homem: prazer, tristeza, temor, cólera,

²²³ Ibid., p. 279.

²²⁴ SCHOPENHAUER, Arthur. *El mundo como voluntad y representación II*, op. cit., p. 89.

²²⁵ SCHOPENHAUER, Artur. *O livre arbítrio*, op. cit., p. 200.

²²⁶ SCHOPENHAUER, Arthur. *Parerga e Paralipomena*, op. cit., p. 281.

²²⁷ Ibid., p. 279-280.

amor, ódio, ciúme, inveja, etc. [...]”²²⁸. São sentimentos que, nos animais, em função da ausência do pensamento, são decorrentes das impressões do presente real. Nesse contexto, traz casos em que parece reconhecer certo grau de dor espiritual em determinadas espécies²²⁹. Por exemplo, o enfado que para ele consiste no sentimento da existência como um fardo insuportável, advindo da ausência de objeto para o querer, afastado pela sua ligeira e fácil satisfação, parece-lhe estar evidenciado em determinados animais. Deste modo, afirma que do lado dos sofrimentos está situado o tédio, que o animal, pelo menos em estado natural não conhece, mas que os animais mais inteligentes, em estado de domesticação, sentem os mais leves traços²³⁰. Diante dessas considerações, o filósofo expõe que o sofrimento do mundo animal em comparação ao do humano é bastante pequeno, e que sua vivência apenas no presente, leva-o a viver num estado destituído de preocupação e digno de ser invejado²³¹.

Em relação ao passado, o autor da obra “O mundo...” afirma ainda que o animal não tem representação propriamente dita do passado enquanto tal, embora este faça efeito sobre ele por intermédio do hábito. É o que acontece, por exemplo, quando o cão identifica seu primeiro dono, depois de anos, isto é, recebe a impressão habitual de sua aparência; no entanto, não se lembra do tempo até então transcorrido²³².

²²⁸ SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre la voluntad em la naturaleza*. Buenos Aires: Siglo Veinte, [data desconhecida]. p. 61.

²²⁹ Um dos casos trazidos pelo filósofo, de modo a ficar evidente tal reconhecimento, é o de um relato feito por um caçador que, “[...] depois de haver matado seu primeiro elefante, que era fêmea, e procurado o animal morto na manhã seguinte, todos os outros elefantes tinham fugido do lugar, só o filhote do animal morto tinha passado a noite ao lado da mãe morta; esquecendo todo o medo, este veio então de encontro ao caçador, com a mais viva e clara demonstração de sua dor inconsolável, e enlaçou-o com a sua pequena tromba para pedir socorro”. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, op. cit., p. 180.

²³⁰ SCHOPENHAUER, Arthur. *Parerga e Paralipomena*, op. cit., p. 280. De modo a complementar tal afirmação, Schopenhauer diz: “Somente nos mais inteligentes de todos os animais, em cães e macacos, que a necessidade de ocupação e, conseqüentemente o tédio se faz sentir”. SCHOPENHAUER, Arthur. *Parerga and Paralipomena*. New York: Oxford University Press, 2000. v. 2. p. 67.

²³¹ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, op. cit, p. 387.

²³² Ibid, p. 262-263. Sobre o hábito, também podemos citar o caso do adestramento: “Apenas o temor da pressão presente pode restringir seu apetite, até o ponto de o temor se tornar hábito e, como tal, determiná-lo: tem-se aí o adestramento”. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, op. cit, p.83.

Já acerca da moralidade nos animais, o autor da obra “O mundo...” parece admiti-la, no entanto de forma inconsciente, variando de acordo com as espécies. É o que nos resta evidente quando ele diz:

[...] 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 caráter²³³.

Diante desses dados, o filósofo destaca que a capacidade de ter sentimentos, independentemente de quão numerosos e intensos sejam, dá-se pelo mesmo motivo no humano e no animal. A movimentação da vontade, ou seja, da essência idêntica dos homens e dos animais, é a justificativa para o sofrimento e para o prazer de ambos. Somente a exteriorização dos movimentos volitivos, portanto, o que se dá no âmbito dos fenômenos, é o que varia. O fenômeno somente está presente para a consciência, delimitada por múltiplas condições e fundada sobre uma função orgânica; fora dela, nada é²³⁴. E nesse contexto fenomênico a explicação para o sentimento dos humanos ser maior em número e em intensidade Schopenhauer afirma estar assentada

[...] somente no secundário, no intelecto, no grau de 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 à diferença somática de apenas uma parte, o cérebro, e especificamente em relação à sua quantidade. Em contrapartida, o que é similar entre o animal e o homem é tanto psíquico quanto somático, deixando de lado mais comparações²³⁵.

Em relação ao caráter nos animais, Schopenhauer não é muito claro em seu posicionamento. Assevera que o animal tem quase que somente o caráter da espécie, isto é, a ação dos animais depende apenas da presença ou da falta de

²³³ SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, op. cit., p. 145.

²³⁴ *Ibid.*, p. 214.

²³⁵ *Ibid.*, p. 178.

impressão, conjecturando-se que esta é em geral um motivo para sua espécie²³⁶. O filósofo ainda afirma que somente nos animais superiores e mais inteligentes, o caráter se mostra já como um caráter individual mais evidente, embora acompanhado da prevalência do da espécie²³⁷. Assim, assume uma postura que considera o que o animal, de acordo com cada espécie, seria capaz de fazer.

Assim, os animais: vivem, de modo exclusivo, no presente; satisfazem as necessidades do momento; sucumbem completamente à impressão do momento, ao efeito do motivo intuitivo; sentem e intuem, querem; comunicam sua sensação e disposição por gestos e sons; conhecem a morte tão-somente na morte²³⁸.

São em tais considerações de ordem metafísica e biológica que o filósofo, indo de encontro à percepção dominante no Ocidente, anterior e contemporânea à sua época, busca respaldo para demonstrar a necessidade de os animais serem protegidos moralmente. Contraria tal perspectiva preponderante, em que apenas os detentores da faculdade racional estão considerados moralmente, pelo fato de fundamentar o seu ponto de vista ético, metafisicamente, na identidade e na unidade do querer viver, *força irracional*, residente no âmago de toda a natureza. Schopenhauer admite, diante dessa perspectiva, que os seres irracionais podem ser considerados eticamente²³⁹.

A falha dos sistemas morais do Ocidente, em seu ponto de vista, em excluir os animais é atribuída ao judaísmo.

²³⁶ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, op. cit., p. 387-388.

²³⁷ SCHOPENHAUER, Arthur. Sulla libertà del volere. In: *I due problemi fondamentali dell'etica*, op. cit., p. 117.

²³⁸ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, op. cit., p. 83-84.

²³⁹ Sobre a inclusão dos animais na ética schopenhaueriana diz Schweitzer: "Para não se chocarem com as suas teorias, os outros tinham de limitar a Ética exclusivamente à atitude que assumisse o homem para com os demais homens. Proclamavam insistentemente que o compadecimento com os animais no fundo não interessava à Ética, a não ser do ponto de vista da conservação daquele espírito bondoso que deve vigorar entre os homens. Schopenhauer derrubou tais cêrcas (*sic*), ensinando o amor à mais humilde das criaturas". (SCHWEITZER, Albert. *Cultura e ética*. São Paulo: Melhoramentos, [data desconhecida]. p. 183.)

2.3 OS ANIMAIS NAS RELIGIÕES

Toda a exposição schopenhaueriana acerca do tratamento ético relativamente ao animal está baseada na atribuição de um papel importante à religião no modo como concebe os animais devido à conseqüente repercussão em outros setores da cultura, entre os quais as ciências, os idiomas etc, bem como no convívio diário do homem com o animal. Especialmente a concepção repassada pelo gênesis bíblico, oriunda do ponto de vista judaico-cristão, é apontada por Schopenhauer como a principal causadora da falta da consideração moral aos animais no Ocidente. Já em relação ao Oriente, tece elogios ao bramismo e ao budismo, indicando-os como representantes da moral perfeita por adotarem uma perspectiva que abriga todos os viventes. Os animais têm um papel importante na vida dos deuses no hinduísmo, bem como têm alma e têm essência idêntica à humana. Sobre o budismo, Schopenhauer cita como elementos a identidade da essência, bem como a metempsicose. O autor da obra “O mundo...” admite que, a não ser a ausência de consideração pelos animais, a moral cristã apresenta de resto a maior concordância com a bramânica e a budista, a qual somente não é expressa intensamente e conduzida até o seu extremo²⁴⁰.

2.3.1 *Judaísmo e Cristianismo*

O descaso moral do judaísmo e do cristianismo (já influenciado pela percepção judaica) para com o animal é apontado por Schopenhauer como o responsável pelo disseminar da concepção dos animais como “coisas”, artigos manufaturados para o uso humano, em todos os segmentos da cultura ocidental²⁴¹.

²⁴⁰ SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, op. cit., p. 178.

²⁴¹ “Segundo o cristianismo, de modo geral, os animais estão situados abaixo do homem no âmbito da Criação, e o Livro do Gênesis – sendo de origem judaica – faz com que esse

Tal perspectiva, que diz respeito à concepção do homem como o centro do universo, ainda encontra espaço nos dias de hoje e, por assim dizer, continua sendo a que prevalece. As decorrentes reflexões do filósofo acerca do tratamento predominante disposto ao animal levaram-no à constatação, em termos metafóricos, de que os homens são os demônios da terra e os animais, as almas torturadas²⁴². O autor da obra “O mundo...” também atribui à fradaria européia o estabelecimento da base para o tratamento duro e cruel aos animais, usual na Europa e visto com justo desprezo por um homem da Alta Ásia²⁴³.

Schopenhauer aponta como um defeito fundamental do sistema cristão e comenta ser não justificável o “inatural” afastamento do homem do mundo animal, ao qual em essência o humano pertence, que traz conseqüências deploráveis as quais se manifestam diariamente²⁴⁴. Ele as identifica não só em diversos setores da cultura, mas no dia-a-dia das pessoas. É um posicionamento cuja origem diz estar no judaísmo, o que pode ser observado em toda a concepção judaica de natureza²⁴⁵, e contribuir para a suposta ausência de direito dos animais²⁴⁶, consistindo na fonte para o tratamento duro e cruel dispensado a eles no Ocidente²⁴⁷.

De acordo com a interpretação schopenhaueriana, a concepção judaico-cristã despreza a capacidade de sentir e sofrer a que o animal está sujeito. Não levando em conta esta faculdade, o critério adotado pelo judaísmo e pelo cristianismo é o elemento tido por Schopenhauer como secundário: a razão.

O já mencionado erro fundamental cristão é pelo autor da obra “O mundo...” dito como originado da instituição, a partir do nada, de que o Criador (no Gênesis 1 e 9) cede ao homem todos os animais como se fossem simples coisas, não fazendo qualquer recomendação para serem devidamente tratados²⁴⁸. Apóia-se em passagens bíblicas cristãs, já emprestadas do documento essencial do Judaísmo, o Antigo Testamento, em que, para Schopenhauer, essa cessão sem restrições e a

preceito influencie também o judaísmo moderno. Sendo assim, a crença de que os animais são inferiores ao homem também prevalece nessa religião”. (BROWNE, Sylvia. *O céu dos bichos: a vida espiritual dos animais que amamos*. São Paulo: Ideia e ação, 2010. p. 48-49.)

²⁴² SCHOPENHAUER, Arthur. *Parerga and Paralipomena*, op. cit., p. 371.

²⁴³ SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, op. cit., p. 176.

²⁴⁴ SCHOPENHAUER, Arthur. *Parerga and Paralipomena*, op. cit., p. 370.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 373.

²⁴⁶ SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, op. cit., p. 175.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 176.

²⁴⁸ SCHOPENHAUER, Arthur. *Parerga and Paralipomena*, op. cit., p. 370.

oriunda “coisificação” do animal estão evidentes. Num dos extratos bíblicos utilizados, Gn 1:28, é enunciado sobre esta concessão irrestrita feita aos seres humanos: “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”²⁴⁹. Em um outro excerto, Gn 9:2, é realçada a mesma submissão aos humanos sem a ressalva de qualquer cuidado a ser ministrado: “Vós sereis objeto de temor e de espanto para todo animal da terra, toda ave do céu, tudo o que se arrasta sobre o solo e todos os peixes do mar: eles vos são entregues nas mãos”. Contextualizada, na seqüência, está outra passagem em que há uma contradição quando se admite vivente como coisa: “Tudo o que se move e vive vos servirá de alimento; eu vos dou tudo isto, como vos dei a erva verde”.

Com o sarcasmo que lhe é peculiar, o autor da obra “O mundo...” ainda menciona e comenta o segundo capítulo do Gênesis, mais especificamente, o que consta nos versículos dezenove e vinte²⁵⁰. No Gn 2:19, está escrito: “Tendo, pois, o Senhor Deus formado da terra todos os animais dos campos, e todas as aves dos céus, levou-os ao homem, para ver como ele os havia de chamar; e todo o nome que o homem pôs aos animais vivos, esse é o seu verdadeiro nome”. No versículo seguinte, também destacado pelo filósofo, está disposto: “O homem pôs nomes a todos os animais, a todas as aves dos céus e a todos os animais dos campos; mas não se achava para ele uma ajuda que lhe fosse adequada”. Sobre essas citações bíblicas comenta que, como conseqüência do poder e do usufruto ilimitados conferidos ao homem em relação ao animal, o Criador indica homem como o primeiro professor de zoologia lhe encarregando de dar os nomes dos animais os quais portarão. Afirma ser esta delegação apenas mais um símbolo da vida de completa dependência do animal ao homem, ou seja, sem quaisquer direitos²⁵¹.

Baseando-se nesses suscitados fragmentos da Bíblia, o autor da obra “O mundo...” faz uma exegese na qual fica salientado que o sentido e o alcance das palavras retratam a fonte da insensibilidade humana frente aos animais admitida por estar assentada em dádiva divina sem reservas.

²⁴⁹ Todas as citações bíblicas aqui feitas são retiradas da BÍBLIA. Português. *Bíblia sagrada*. Tradução do Centro Bíblico Católico. 115. ed. São Paulo: Ave Maria, 1998.

²⁵⁰ SCHOPENHAUER, Arthur. *Parerga and Paralipomena*, op. cit., p. 370.

²⁵¹ Id.

Schopenhauer faz ainda comentários sobre passagens bíblicas apresentadas por uma sociedade de proteção aos animais, a qual as exibiu como preceitos de pregação de consideração pelo animal. O primeiro fragmento bíblico apontado, Pr 12:10, declara: “O justo cuida das necessidades de seu gado, mas cruéis são as entranhas do ímpio”. Uma outra passagem é a contida no Ec 7:24, a qual diz: “Tens rebanhos? Cuida deles; se te forem úteis, guarda-os em tua casa”. Os dois Salmos utilizados por essa sociedade foram o 104:14 e o 147:9²⁵². A primeira citação dispõe: “Fazeis brotar a relva para o gado, e plantas úteis ao homem, para que da terra possa extrair o pão”. O segundo Salmo apontado diz: “que dá sustento aos rebanhos, e os filhotes dos corvos que por ele clamam”. Outro excerto, Jó 38:41, citado pela Sociedade, fala: “Quem prepara ao corvo o seu sustento, quando seus filhinhos gritam para Deus, quando andam de um lado para outro sem comida?”. A última passagem, Mt 10:29, diz: “Não se vendem dois passarinhos por um asse? No entanto, nenhum cai por terra sem a vontade de vosso Pai”. Para o autor da obra “O mundo...”, isto não passa de uma fraude piedosa que conta com a nossa não exposição dos fragmentos bíblicos. Entre essas, a que ele afirma dizer algo relevante, embora o pense fraco, é a primeira passagem (Pr 12:10) a qual ele considera bem conhecida. Sobre as outras citações comenta que apenas falam de animais, mas não de consideração por eles²⁵³.

Como um dos exemplos do apontado reflexo da concepção religiosa judaico-cristã de animal, o filósofo menciona a presença, em muitos idiomas, de vocábulos diversos para todas as funções naturais idênticas nos animais e nos homens. Esta diferença estabelecida toma como base o já citado fosso criado, desconsiderando a essência una e idêntica, entre o homem e o animal. Schopenhauer destaca que essas línguas, em especial a alemã, têm palavras que são destinadas exclusivamente para o comer, o beber, o engravidar, o parir, o morrer e para o cadáver dos animais, para não ter de usar as palavras indicadoras daqueles atos realizados pelos humanos e para esconder, pela diversidade dos vocábulos, a completa identidade das coisas. As línguas antigas, diz o autor da obra “O mundo...”, não conhecem tal duplicidade das expressões, indicando a mesma coisa com as mesmas palavras, o que mostra ser aquele artifício lamentável, indubitavelmente,

²⁵² Na edição da Bíblia por nós utilizada, os Salmos citados aparecem, respectivamente, com a numeração 103: 14 e 146:9.

²⁵³ SCHOPENHAUER, Arthur. *Parerga and Paralipomena*, op. cit., p. 372.

obra da fradaria européia, a qual, em sua profanação, não cria poder chegar o suficientemente longe na negação e na calúnia da essência eterna que há em todo animal²⁵⁴. Por isto Schopenhauer explica que essa fixação é um artifício agravante, tão desprezível como descarado, criado para encobrir o erro fundamental da separação do homem do mundo animal²⁵⁵, o que é um comentário cabível também para um segundo exemplo trazido por ele. Aqui, faz referência ao idioma inglês, ressaltando não haver tal artifício vil em função dos saxões conquistadores da Inglaterra não serem ainda cristãos à época da conquista. O que há, segundo o filósofo, é um análogo a esse ardil através da classificação dos animais como do gênero neutro pelo uso do pronome *it* indicado para coisa sem vida. Considera uma artimanha dos padres para rebaixar os animais a coisas²⁵⁶.

Em relação ao judaísmo, cabem aqui algumas informações a respeito do seu ponto de vista em relação ao animal²⁵⁷. No que tange à questão alimentar, encontramos um elenco de animais considerados impuros (*não-casher*) pelo judaísmo. Na Torá, o livro chamado *Vayikrá*, o equivalente ao Levítico da Bíblia, traz detalhadamente a lista de animais que não devem ser comidos. Nas leis dietéticas, entre os animais que não se devem comer estão o camelo, a lebre, o porco, toda criatura aquática que não tem barbatanas ou escamas, o avestruz etc.²⁵⁸

Na Torá, no próprio *Vayikrá*, está preceituado também que o corpo do animal não pode conter sangue para ser comido, pois toda criatura viva tem seu sangue associado a sua força vital. A força vital da carne está no sangue²⁵⁹.

²⁵⁴ SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, op. cit., p. 176.

²⁵⁵ SCHOPENHAUER, Arthur. *Parerga and Paralipomena*, op. cit., p. 370.

²⁵⁶ SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, op. cit., 176-177.

²⁵⁷ No que tange aos sacrifícios, podemos citar ASHERI: “Como sabemos, nossos serviços religiosos originais baseavam-se em sacrifícios de animais no Templo, em Jerusalém. Não há mais Templo em Jerusalém e não se oferecem mais sacrifícios a Deus naquele altar. Assim, na ausência de um Templo, é-nos ensinado que a mesa de cada judeu assume o lugar do altar, e o alimento nela comido, o dos sacrifícios. [...] A carne é uma parte importante de nossa dieta, e quando preparamos e comemos como Deus nos instruiu a fazer, estamos realizando um ato de santificação”. (ASHERI, Michael. *O judaísmo vivo: as tradições e as leis dos judeus praticantes*. 2.ed. Rio de Janeiro: Imago, 1995. p. 122.) Uma das razões apresentadas na tradição judaica para a justificativa da abstenção de atos cruéis contra os animais, é a garantia da integridade do patrimônio, da propriedade. (FELIPE, Sônia T. *Ética e experimentação animal: fundamentos abolicionistas*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2007. p. 225.)

²⁵⁸ TORÁ. Português. *A Torá viva*. Tradução de Adolpho Wasserman. Anotação de Aryeh Kaplan. Maayanot, 2009. p. 544-550

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 592

Isto porque o sangue traz vida para todas as partes do corpo. O sangue também é responsável pela natureza animal do homem, através dos hormônios, em oposição à natureza humana do homem, que é transmitida através dos impulsos nervosos. Uma vez que é a natureza animal do homem que o induz a pecar, o sangue é uma expiação²⁶⁰.

Aqui, notamos uma grande diferença da percepção judaica de animais em relação ao bramanismo e budismo. Enquanto nestas duas manifestações religiosas, o animal é apresentado como de natureza idêntica aos demais seres vivos, no judaísmo chega-se a considerar vários animais como impuros.

2.3.2 Hinduísmo e Budismo

Quanto à concepção de animal e à consideração a ele, diversamente do judaísmo e do cristianismo, posicionam-se o bramanismo e o budismo de modo a Schopenhauer destacar as diferenças. Nestes sistemas, segundo expõe o filósofo, há a admissão da identidade da essência dos seres vivos e, por conseqüência, a possibilidade de o animal ser considerado moralmente. Isto faz com que lhes renda elogios como quando afirma que são fiéis à verdade pelo reconhecimento definitivo do evidente parentesco do homem com toda a natureza em geral e os animais em particular, e pela representação do homem, por metempsicose e contrariamente, como sendo uma estreita ligação com o mundo animal²⁶¹. Diante disso, assevera que o importante papel desempenhado de modo geral pelos animais nesses sistemas sentencia a sua perfeição quando comparado à total nulidade atribuída pelo judaísmo e pelo cristianismo²⁶². De sua fonte da sabedoria oriental, as *Upanishads*, tratados filosóficos e místicos sobre a natureza da Suprema

²⁶⁰ Id. Anotação feita pelo Rabino Aryeh Kaplan.

²⁶¹ “[...] como também não é diferente o conhecimento do Bramaismo e do Budismo, na medida em que ensinam a metempsicose”. SCHOPENHAUER, Arthur. *Parerga e Paralipomena*, op. cit., p.267.

²⁶² SCHOPENHAUER, Arthur. *Parerga and Paralipomena*, op. cit., p. 370.

Realidade²⁶³, textos pertencentes aos Vedas, os escritos sagrados hindus mais antigos e mais importantes, o autor da obra “O mundo...” recorre à máxima já evocada na sua obra capital, expressão que manifesta o reconhecimento da identidade da essência dos constituintes do universo, quando comenta:

Com os Hindus e Budistas, por outro lado, o ‘Mahavakya’ (a grande palavra) ‘tat tvam asi’ (isto és tu) se aplica e está sempre a ser expresso sobre cada animal a fim de que possamos ter diante de nós, como um guia a nossa conduta, a identidade de sua natureza íntima e a nossa²⁶⁴.

Aqui, essa máxima encontrada na *Chandogya Upanishad*²⁶⁵ é enfatizada por Schopenhauer para embasar o seu elogio à coerência da moral hinduísta por incluir os animais. Esta fórmula em sânscrito é um conceito básico religioso hindu que define a identificação da alma individual com a suprema do universo²⁶⁶. Sintetiza a identidade do *atman*, a alma individual²⁶⁷, o eu profundo²⁶⁸, e do *braman*, a realidade única e suprema existente em todas as coisas, da qual participa e se nutre de sua força vital cada ser²⁶⁹. É a fórmula que, segundo o autor da obra “O mundo...”, identifica-se com a verdade sobre a qual se assenta a compaixão:

²⁶³ JANSEN, Eva Rudy. *O livro das imagens hinduístas: os deuses e seus símbolos*. Diever, Holanda: Binkey Kok, 1995, p. 07.

²⁶⁴ SCHOPENHAUER, Arthur. *Parerga and Paralipomena*, op. cit, p. 373. “A famosa fórmula de união ‘Tat tvam asi’ (‘Tu és isto’) é encontrada nos ‘Upanishads’. Ela é o fundamento do caminho do conhecimento (‘jnâna-mârگا’), e significa que a realidade mais profunda do homem é uma com o Princípio Supremo ou Essência Divina”. (STODDART, William. *O hinduísmo*. São Paulo: IBRASA, 2004. p. 64.)

²⁶⁵ “Chândogya Upanishad’: uma das Upanishad (v.) mais antigas e autorizadas; nela está delineado de maneira simples o procedimento lógico-dialético que visa demonstrar a unidade substancial do universo com o ‘Brahman’ (v.) e do ‘Brahman’ (Alma universal) com o ‘Âtman’ (alma individual) [...]”. (*Chândogya Upanishad*. In: TERRIN, Aldo Natale. *Introdução ao estudo comparado das religiões*, op. cit., p. 402.)

²⁶⁶ Tat tvam asi. In: SCHLESINGER, Hugo; PORTO, Humberto. *Dicionário enciclopédico das religiões*. Rio de Janeiro: Vozes, 1995. v 2 . p. 2470.

²⁶⁷ TINÔCO, Carlos Alberto. *As upanishads*. São Paulo: IBRASA, 2009. p. 321.

²⁶⁸ CHALLAYE, Félicien. *As grandes religiões*. 6.ed. São Paulo: IBRASA, 1998. p. 66. Para uma explicação sobre o significado de *atman*, podemos citar: “O termo evoca antes a alma em sua essência profunda, em seu centro, no âmago de seu ser, no ápice que coroa seu cimo. O Atman é o princípio subjacente a todas as faculdades, intelectuais ou sensoriais”. (CINTRA, Raimundo. *O lótus e a cruz: hinduísmo e cristianismo*. São Paulo: Paulinas, 1981. p. 38.)

²⁶⁹ KÜNG, Hans. *Religiões do mundo: em busca dos pontos comuns*. Campinas: Verus, 2004. p. 71. Essas definições, dizem respeito às escolas não-dualistas, ou seja, que admitem a identidade do *atman* e do *braman*.

Os leitores de minha 'Ética' sabem que para mim o fundamento da moral repousa em última instância sobre aquela verdade que está expressa no Veda e Vedanta pela fórmula mística erigida 'tat twam asi' (isto és tu), que é afirmada com referência a todo ser vivo, seja homem ou animal, denominando-se então o 'Mahavakya', o grande verbo²⁷⁰.

Essa máxima foi também repassada sob a forma de um mito, o da transmigração das almas. O próprio Schopenhauer explica a transmigração das almas, a qual identifica como um mito traduzido ao povo:

Ele ensina que todos os sofrimentos infligidos em vida pelo homem a outros seres têm (*sic*) de ser expiados numa vida posterior neste mundo e precisamente pelos mesmos sofrimentos. Tal ensinamento vai tão longe que, quem apenas mata um animal, nascerá no tempo infinito exatamente como este animal, sofrendo a mesma morte. Ensina que o procedimento mau acarreta uma vida futura sobre este mundo em seres sofrentes e menosprezados. Assim, uma pessoa nascerá de novo em castas inferiores, ou como mulher, animal, pária, chandala, leproso, crocodilo e assim por diante. [...] Por outro lado, entretanto, promete como recompensa o renascimento em figuras mais excelentes e mais nobres, como brâmanes²⁷¹, sábios, santos. [...] a recompensa suprema, ia dizer, o mito só pode expressar negativamente na linguagem deste mundo, por meio da promessa tantas vezes renovada de não voltar a nascer [...] ou como os budistas, que não admitem nem vedas nem castas, exprimem-se: 'Tu deves atingir o nirvana, ou seja, um estado no qual não existem quatro coisas, a saber, nascimento, velhice, doença e morte'²⁷².

Nesta passagem, o autor da obra "O mundo..." considera um exagero a aplicação do mito no que diz respeito à vida dos animais, o que, de certo modo, vai de encontro à sua perspectiva da identidade da essência.

Várias manifestações do hinduísmo confirmam o importante papel desempenhado pelos animais para essa religião ao qual Schopenhauer faz referência. O animal ora aparece como servo de semideuses ou de deuses, ora como um deus ou semideus. Por exemplo, as serpentes, padroeiras das hidrovias, dos lagos e das fontes e, por conseguinte, símbolo de vida e de fertilidade são inclusas entre semideuses. Os animais são apresentados como símbolos de poderes, de qualidades, aspecto particular, característica, como atributos (meio de

²⁷⁰ SCHOPENHAUER, Arthur. *Parerga e Paralipomena*, op. cit., p. 258-259.

²⁷¹ Sacerdotes.

²⁷² SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, op. cit., p.

transporte, por exemplo) divinos, como referência a uma lenda, como criaturas divinas independentes. O animal conduz o deus nas costas ou sustenta o trono em que o deus senta-se. Uma das demonstrações da religião hindu em que se verifica a importância dada ao animal é a atribuição de sacralidade a algumas espécies como a vaca e o touro. A primeira é simbolicamente vista como a Alimentadora Sagrada, não podendo ser morta sob qualquer circunstância. Segundo o hinduísmo, quando da morte de uma pessoa, esta precisa cruzar um rio para alcançar as profundezas da terra. Nisto, ela é ajudada por vacas que a defendem contra o comedor de crocodilos que habita esse rio e, dessa forma, poderá sobreviver para um novo existir²⁷³. A vaca é adorada durante determinadas festas religiosas. Isto provavelmente está relacionado com um antigo culto de fertilidade e nos Vedas há hinos a esse animal, pois ele supre tudo o que é preciso para a sustentação da vida. A vaca se tornou um símbolo da vida e, em termos de culto, é considerada mais pura do que o brâmane. Dessa forma, aquele que tocar numa vaca está ritualmente limpo. Todos os produtos que derivam dela são usados em diversas cerimônias de purificação. Também o excremento e a urina desse animal são tão sagrados que podem ser utilizados como agentes de purificação. De maneira geral, os hinduístas não gostam de matar, o que transformou muitos deles em vegetarianos e ainda abriu caminho para o ideal da não-violência²⁷⁴. O touro também aparece como sagrado, simbolizando o poder reprodutivo masculino. É um animal cujas quatro patas são visualizadas como representantes da verdade, pureza, compaixão e generosidade, também serve de transporte de deuses²⁷⁵.

Também os hinduístas admitem que divindade seja constituída por partes de animais ou até mesmo em sua inteireza. Ganesha, considerado um dos cinco principais deuses hinduístas, Senhor do Sucesso, o destruidor dos males e dos obstáculos, deus da educação, do conhecimento, da sabedoria e da riqueza, é constituído por uma cabeça de elefante e por um corpo humano com quatro braços²⁷⁶. Nesse âmbito, característicos para as divindades em figura de animal são

²⁷³ JANSEN, Eva Rudy. *O livro das imagens hinduístas: os deuses e seus símbolos*, op. cit., p. 59.

²⁷⁴ GAARDER, Jostein; HELLERN, Victor; Henry, NOTAKER. *O livro das religiões*. São Paulo: Companhia das letras, 2001. p. 43.

²⁷⁵ JANSEN, Eva Rudy. *O livro das imagens hinduístas: os deuses e seus símbolos*, op. cit., p. 55-60.

²⁷⁶ BROWNE, Sylvia. *O céu dos bichos: a vida espiritual dos animais que amamos*, op. cit., p. 50.

os primeiros avatares do deus Vixnu²⁷⁷, o qual vem ao mundo como peixe, tartaruga, javali e leão, para levar a efeito atos de redenção na forma conveniente. Outra maneira em que os animais aparecem no hinduísmo é, como já dissemos, como acompanhante ou atributo de uma divindade. São exemplos: o leão acompanha Mitra²⁷⁸, Vixnu possui um pássaro de cavalgar chamado Garuda²⁷⁹.

O autor da obra “O mundo...” fazendo referência à bibliografia hindu traz também em relação aos animais:

Na ética dos hindus (imperfeito que seja nosso conhecimento de sua literatura) como a encontramos expressa variada e vigorosamente nos ‘Vedas’, nos ‘Puranas’²⁸⁰, em obras poéticas, // em mitos e lendas de seus santos, bem como em aforismos e regras de vida, vemos prescritos: [...] amor em geral não restrito só ao gênero humano, mas englobando todos os viventes; [...] abstenção completa de alimentação animal [...] ²⁸¹.

A teoria da metempsicose ou da transmigração das almas²⁸², isto é, dos múltiplos nascimentos e renascimentos²⁸³, aceita em muitas escolas do hinduísmo, demonstra que há a conciliação do culto aos antepassados com o respeito pelos animais²⁸⁴.

²⁷⁷ “Vishnu, o Bem-aventurado de olhos de lótus, é o conservador, o preservador do mundo”. (CHALLAYE, Félicien. *As grandes religiões*, op. cit., p. 74.)

²⁷⁸ “[...] Mitra, deus do céu divino, da luz e também do direito (o deus que tudo vê pode particularmente fazer a justiça reinar entre os homens)”. Ibid., p. 63.

²⁷⁹ SCHIMMEL, A. Animal e religião. In: KONIG, Franz (Org.). *Léxico das religiões*. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 34. “O semideus ‘Garuda’ que é metade homem e metade águia, é mais conhecido como a montaria de Vishnu [...]. Ele é o deus dos pássaros, um símbolo do vento e do sol e, como eles, rápido. A velocidade inimaginável com que se desloca de um mundo para outro, significa que ele é também um símbolo da sabedoria esotérica dos Vedas”. (JANSEN, Eva Rudy. *O livro das imagens hinduístas: os deuses e seus símbolos*, op. cit., p. 58.)

²⁸⁰ “*Purana* – ‘Antiguidade’. Texto que trata da genealogia dos deuses, mitologia, lendas e ensinamentos espirituais. Existem 22 ‘Puranas’ principais”. (TINÔCO, Carlos Alberto. *As Upanishads do Yoga*. São Paulo: Madras, 2005. p. 268)

²⁸¹ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, op. cit., p. 492.

²⁸² “A doutrina da metempsicose antes mencionada se distancia da verdade unicamente em que coloca no futuro o que se dá já agora. De fato, detém que minha essência interior em si mesma não existirá em outros até depois de minha morte, quando | a verdade é que já agora vive também neles e a morte unicamente suprime o engano em virtude do qual eu não me advirto dele [...]”. SCHOPENHAUER, Arthur. *El mundo como voluntad y representación II*, op. cit., p. 657.

²⁸³ STODDART, William. *O hinduísmo*, op. cit., p. 99.

²⁸⁴ CHALLAYE, Félicien. *As grandes religiões*, op. cit. p. 61.

Quanto à questão da transmigração no budismo, não há um único posicionamento entre as escolas. Já em relação ao vegetarianismo e os budistas, não há uma prática alimentar vegetariana coerente no budismo, ainda que muitos monges excluam a carne de sua dieta²⁸⁵.

Apesar dos elogios ao bramanismo, Schopenhauer faz críticas sobre alguns comportamentos de adeptos por considerar tais atitudes exageradas, como quando comenta acerca do respeito à vida animal no âmbito da comparação da dor em homens e em animais: “Já o inseto, por outro lado, não sofre tanto através da sua morte quanto o homem sofre com a sua picada. – Isto os hindus não o perceberam”²⁸⁶. Aqui, o filósofo apóia-se na relação estudada por ele entre a capacidade de sentir e de sofrer e a de conhecer. É com base nesta mesma relação que o autor da obra “O mundo...” assevera ser maior o sofrimento do homem que se priva da carne do que o do animal abatido através de uma morte rápida, não prevista e amenizada pelo clorofórmio. A partir daí, considera a prática vegetariana um comportamento exagerado. Com base nessas reflexões relativamente aos hindus, defende que a compaixão para com os animais não tenha de conduzir tão longe de tal modo que, como os brâmanes, abstermo-nos da alimentação à base de animal²⁸⁷. Aqui também cabem as considerações feitas pelo autor da obra “O mundo...” sobre a

²⁸⁵ GAARDER, Jostein; Victor, HELLERN; Henry, NOTAKER. *O livro das religiões*, op. cit., p. 61.

²⁸⁶ Talvez Schopenhauer considerasse ainda mais exageradas as atitudes jainistas. A respeito do tema, em relação ao jainismo, uma dissensão do hinduísmo, é dito: “Pouco conhecido, o jainismo também é uma religião pacifista originada na Índia. Para os jainistas, plantas, animais e seres humanos são dotados de alma [...]. Os adeptos do jainismo são vegetarianos, mas eles também reconhecem o fato de que fazem mal aos vegetais quando se alimentam deles. Sendo assim, eles comem apenas vegetais – por acreditar que o vegetarianismo é a opção que gera menos violência contra outras criaturas vivas – e, mesmo assim, somente a quantidade estritamente necessária”. (BROWNE, Sylvia. *O céu dos bichos: a vida espiritual dos animais que amamos*, op. cit., p. 51.). “Os monges ‘jainas’ recobrem o rosto com véu finíssimo para evitar matar insetos ou animais microscópicos pela respiração ou pela deglutição involuntária. Levados por princípios diferentes dos modernos preceitos de higiene, trazem um coador para filtrar a água que bebem”. (CINTRA, Raimundo. *O lótus e a cruz: hinduísmo e cristianismo*, op. cit., p. 154.). “O Jainismo é rigorosamente contra a destruição da vida, o que passou a ser interpretado com extremo rigor, devendo o devoto tomar todas as precauções para não destruir o mais elementar e diminuto inseto. [...] O neófito que ingressa na vida monástica recebe uma tigela para com ela pedir esmolas e uma vassoura para afastar insetos que não devem ser mortos ao caminhar. Recebe também um pedaço de tecido para cobrir a boca, evitando, assim, engolir pequenos insetos”. (TINÓCO, Carlos Alberto. *As Upanishads do Yoga*, op. cit., 2005. p. 55-56.)

²⁸⁷ SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, op. cit., p. 183.

transmigração das almas, em que ele entende como exagero a admissão de que quem mata um animal nascerá como este padecendo da mesma morte.

Schopenhauer vai buscar em várias escolas budistas o que ele vai entender por budismo. Apresenta como alguns elementos budistas o reconhecimento da identidade da essência íntima entre homens e animais, expresso na fórmula *tat twam asi*, e a metempsicose²⁸⁸. Uma passagem citada em “O mundo...” em que fica evidenciado o respeito pelos animais pelo budismo é a que segue:

[...] quando Buda, ainda Bodhisatva²⁸⁹, sela seu cavalo pela última vez em vista de fugir da residência paterna rumo ao deserto, fala, em verso, ao animal: ‘Há muito tempo tu exististe em vida e em morte, agora, entretanto, debes cessar de carregar e arrastar. Esta é a última vez que me transportas daqui, ó Kantakana, e quando eu tiver cumprido // a lei (vir a ser Buda) não me esquecerei de ti’ (‘Foe Koue Ki’, trad. Abel Rémusat, p. 233)²⁹⁰.

Outra investigação feita por Schopenhauer é sobre sistemas morais filosóficos e os animais. Nesse âmbito, destaca dois filósofos: Descartes e Kant.

2.4 O ANIMAL NA FILOSOFIA

No contexto filosófico, o autor da obra “O mundo...” identifica também a influência da perspectiva judaico-cristã na concepção de animal no Ocidente. A partir daí, admite que exista um descaso na filosofia no que diz respeito a um tratamento moral em relação aos animais. Ser dotado de razão era, à sua época, e ainda o é, o critério prevaletente levado em conta para que um ser seja protegido moralmente. Podemos identificar isto quando o filósofo assevera em relação à moral filosófica:

²⁸⁸ Há estudos para descobrir sobre a qual escola budista Schopenhauer estaria se referindo, pois este não chega a deixar explícito.

²⁸⁹ *Bodissatva*, um ser a caminho da iluminação, ou melhor, para se tornar um Buda, um ser iluminado, livre das delusões e suas marcas. Um *Bodissatva* tem compaixão por todos os seres vivos. (GYATSO, Geshe Kelsang. *Introdução ao budismo: uma explicação do estilo de vida budista*. 5.ed. São Paulo: Tharpa Brasil, 2009.)

²⁹⁰ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, op. cit., p. 484.

“[...] 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”²⁹¹. A metafísica schopenhaueriana vem na contramão de tal perspectiva ao admitir a identidade de uma essência irracional, a vontade, como justificativa conducente à consideração ética por todos os seres vivos. Schopenhauer critica Descartes e Kant por terem eleito a razão como elemento primário, de maneira a não atribuírem ao animal a possibilidade de ser considerado moralmente.

Devemos salientar que as considerações schopenhauerianas acerca dos posicionamentos kantiano e cartesiano sobre o animal são superficiais. Assim, buscaremos trazê-las, bem como desenvolvê-las resumidamente, já que não constituem o tema principal do nosso trabalho.

2.4.1 Crítica schopenhaueriana a René Descartes

Na filosofia, Schopenhauer destaca René Descartes como o que mais acentuou o abismo construído entre homens e animais pelo suscitado preconceito procedente do judaísmo e do cristianismo. Para o filósofo alemão, tal acentuação desse fosso criado é uma consequência necessária dos erros cartesianos. Neste sentido, a filosofia cartesiano leibniz-wolffiana elaborou a psicologia racional²⁹² partindo de conceitos abstratos e construiu uma “anima rationalis” imortal, opondo, em tal caso, de maneira evidente, às reclamações naturais do mundo animal tal privilégio exclusivo e tal patente de imortalidade do homem, e a natureza protestou de modo silencioso, como em todas as circunstâncias semelhantes. A partir disto, ele diz que os filósofos, em virtude da inquietação de sua consciência intelectual, tiveram de buscar apoio para a psicologia racional na empírica e, por isso, esforçar-se para abrir entre o homem e o animal um abismo monstruoso, uma distância sem

²⁹¹ SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, op. cit., p. 77.

²⁹² “É a psicologia racional, de acordo com a qual o homem se compõe de duas substâncias heterogêneas, o corpo material e a alma imaterial”. Ibid., p. 63.

mensuração, para mostrá-los, não obstante toda evidência, como distintos já no fundamento²⁹³. Descartes defende que o animal, pelo fato de ser carente da razão, provada pela fala²⁹⁴, é desprovido de alma ou de espírito, isto é, de pensamento²⁹⁵, tratando-se de mero autômato. De acordo com o posicionamento cartesiano, para haver sentimentos e apetites, não basta apenas que a alma esteja alojada ao corpo; mas se faz necessária uma ligação, uma união mais estreita de ambos²⁹⁶, condição para a capacidade de sentir. Assim sendo, podemos extrair da visão cartesiana que, para tal há a necessidade da existência da alma e, como os animais não a têm, eles não são capazes de sentir e as funções de seu corpo podem ser explicadas pelas leis da mecânica. Descartes compara à complexa maquinaria de um relógio o funcionamento do corpo do animal, resultante da atuação da natureza em conformidade com a disposição dos órgãos dos animais²⁹⁷. Neste sentido é que diz: “[...] se houvesse máquinas assim que tivessem os órgãos e o aspecto de um macaco ou de qualquer outro animal sem razão, não teríamos nenhum meio de reconhecer que elas não seriam, em tudo, da mesma natureza desses animais [...]”²⁹⁸. Da mesma forma que se dão tais funções no animal, explica que se dão as do humano que não dependem do pensamento²⁹⁹.

Enfatiza a linguagem, consistente na combinação das palavras e de outros sinais como o meio de compor discursos e declarar pensamentos aos outros³⁰⁰, como a prova da presença da razão. Quanto aos animais que proferem palavras, afirma ser em decorrência da disposição de órgãos, não atestando que pensam o que dizem³⁰¹. Também um meio apontado por Descartes para conhecer a diferença que existe entre homens e animais é a possibilidade de agir por conhecimento,

²⁹³ SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, op. cit., p. 175. Voltaire em seu “Dicionário filosófico”, publicado em 1764, quando tratou do termo “animal” já se insurgiu contra a concepção de Descartes, bem como contra as conseqüências advindas deste ponto de vista, embora não tenha mencionado o nome do filósofo. Cf. VOLTAIRE, François Marie Arouet de. *Dicionário filosófico*. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os Pensadores).

²⁹⁴ DESCARTES, René. *Discurso do método*. 4.ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009. p. 96-97.

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 60.

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 98.

²⁹⁷ *Id.*

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 94.

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 81.

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 94.

³⁰¹ *Ibid.*, p. 96.

proporcionada pela razão, em todas as circunstâncias da vida³⁰². Sobre os que admitem ter o animal um princípio animador, o filósofo comenta que, após o erro dos que não admitem a existência de Deus, “[...] não há outro que afaste mais os espíritos fracos do caminho reto da virtude do que imaginar que a alma dos animais seja da mesma natureza da nossa [...]”. Desta forma, a noção de imortalidade que atribui à alma, decorrente da sua independência em relação ao corpo, não se aplica em relação ao animal³⁰³.

Além de Descartes, outro filósofo bastante criticado por Schopenhauer, quando o assunto diz respeito a animal, é Immanuel Kant, pois este também prioriza a razão, de modo a incluir a consideração aos animais nos deveres do homem para consigo mesmo.

2.4.2 Crítica schopenhaueriana a Immanuel Kant

Nessa mesma linha, Schopenhauer critica ainda o posicionamento ético kantiano, considerando-o como um erro, por realçar a perspectiva moral judaico-cristã dos animais como “coisas”, concedendo aos mesmos unicamente o *status* de meios para fins humanos, em virtude da ausência da faculdade racional³⁰⁴. É o que fica evidenciado quando Kant admite:

O homem, e, duma maneira geral, todo o ser racional, ‘existe’ como fim em si mesmo, ‘não só como meio’ para o uso arbitrário desta ou daquela vontade. [...] Os seres cuja existência depende, não em verdade da nossa vontade, mas da natureza, têm contudo, se são

³⁰² Ibid., p. 95.

³⁰³ Ibid., p. 99.

³⁰⁴ “[...] Schopenhauer observa que tratar o ser racional como um fim em si não visa a nada mais do que rebaixar os animais à condição de utensílios, de simples meios. E só o medo de nos tornarmos insensíveis aos sofrimentos humanos, habituando-nos a maltratar seres vivos deveria, segundo Kant, nos impedir de fazê-lo. Isso provoca a indignação do nosso filósofo. Inspirado na filosofia hindu, ele vê em todo animal o avatar do Atman, e defende a causa dos animais com ardor, de tal modo que lhe parece inconcebível fazer da humanidade um império dentro de um império”. (PERNIN, Marie-José. *Schopenhauer: decifrando o enigma do mundo*, op. cit., p. 165-166.)

seres irracionais, apenas um valor relativo como meios e por isso se chamam ‘coisas’, ao passo que os seres racionais se chamam ‘pessoas’, porque a sua natureza os distingue já como fins em si mesmos, quer dizer, algo que não pode ser empregado como simples meio [...]³⁰⁵.

É com base nesta concepção de animal unicamente como “meio” que Schopenhauer afirma ter Kant incorrido no mesmo erro dos seus contemporâneos e conterrâneos³⁰⁶. Do parágrafo 16 dos “Princípios metafísicos da doutrina da virtude”, destaca passagem na qual Kant afirma que um ser humano não pode ter dever algum para com outros seres que não os humanos³⁰⁷. Esta restrição é admitida no sistema kantiano com base na afirmação de que um dever para com um sujeito é constrangimento moral exercido pela vontade dele. A partir disto, Kant alega a necessidade do sujeito constrangedor (que obriga) ser uma pessoa e ser dada como um objeto da experiência, posto que pertence ao ser humano o empenho pelo fim da vontade dessa pessoa, o que só pode ocorrer numa relação recíproca de dois seres humanos e existentes por serem fins. Para Kant, o pensamento do homem de que tem deveres para com outros seres que não os humanos consiste em uma anfibolia em seus conceitos de reflexão³⁰⁸. Do parágrafo seguinte, Schopenhauer põe em destaque a concepção kantiana de que compadecer-se para com o animal é um modo de preservar a disposição natural humana importante para fomentar a característica de moral nas relações interpessoais³⁰⁹. Tal objetivo é o que resta explícito quando Kant afirma:

[...] o tratamento violento e cruel dos animais é muitíssimo mais estreitamente oposto ao dever de um ser humano para consigo mesmo e ele tem um dever de abster-se de tal prática, pois esta embota seu sentimento compartilhado do sofrimento deles, de modo a enfraquecer e gradualmente desarraigar uma predisposição natural

³⁰⁵ KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Os Pensadores). p. 134-135.

³⁰⁶ SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, op. cit., p. 178.

³⁰⁷ Ibid., p. 76.

³⁰⁸ KANT, Immanuel. *Metafísica dos costumes*. 2.ed. Bauru, SP: EDIPRO, 2008. p. 284. “Anfibolia transcendental (‘transzendente Amphibolie’) (‘o mesmo que anfibolia dos conceitos de reflexão’) – ambigüidade produzida pela aplicação dos predicados puramente intelectuais determinados pelos conceitos de reflexão aos fenômenos sensíveis, com o fito de compreendê-los ou transcendê-los, isto à revelia das condições que caracterizam a sensibilidade”. Ibid., p. 26.

³⁰⁹ SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 76-77.

que é muito útil à moralidade nas nossas relações com outros seres humanos³¹⁰.

É um modo de ver o qual deu margem ao comentário de Schopenhauer de que tal concepção diz devermos sentir compaixão pelos animais somente para exercitar-nos, sendo eles, por assim dizer, um fantasma patológico para exercitar o compadecimento pelos homens³¹¹. No sistema kantiano, o dever de consideração aos animais (parte da natureza dotada de sensação e escolha) faz parte, sob o ponto de vista direto, dos deveres do ser humano para consigo mesmo (para com a humanidade em sua própria pessoa). É pelo prisma indireto que aparece sob a rubrica de “dever em consideração a outros seres”³¹². Aqui, a observância ao animal consiste, pois, num meio para buscar o auto-aperfeiçoamento moral do homem.

Em passagem de “Palestras sobre ética”, esse posicionamento kantiano resta ainda mais evidente:

Se um cão, por exemplo, tem servido a seu dono fielmente e por um longo tempo, está-se diante de uma demonstração de merecimento, a qual conseqüentemente deve ser recompensada. E, uma vez que o cão não possa mais servir, deve-se cuidar dele até o fim. Deste modo cultiva-se o respeito pela humanidade, como se é esperado fazer. Então os atos dos animais decorrem do mesmo princípio do qual decorrem os dos seres humanos, assim os atos dos animais são similares aos dos homens. Nós temos deveres para com os animais, através disto promovemos a causa da humanidade. Então, se um homem tem seu cão sacrificado, porque este não pode mais servi-lo, ele não tem qualquer respeito para com seu cão, sendo incapaz de julgar e perdendo a bondade, bem como as qualidades humanas que lhe são peculiares; virtudes que ele deveria exercer em prol da humanidade. A fim de que ele não extinga tais qualidades, ele deve praticar a bondade diante dos animais; para uma pessoa que já aja de forma tão cruel diante dos animais não é menos difícil que a mesma aja também de tal forma diante dos homens³¹³.

³¹⁰ KANT, Immanuel. *Metafísica dos costumes*. 2.ed. Bauru, SP: EDIPRO, 2008. p. 284-285.

³¹¹ SCHOPENHAUER, Arthur. Sul fondamento della morale. In: *I due problemi fondamentali dell' ética*, op. cit., p. 239-240.

³¹² KANT, Immanuel. *Metafísica dos costumes*, op. cit., p. 284-285.

³¹³ KANT, Immanuel. *Lectures on ethics*. Cambridge University Press: Cambridge, 2001. Disponível em: http://books.google.com.br/books?id=5kCTORPawb4C&printsec=frontcover&dq=immanuel+kant+lectures+on+ethics&hl=pt-BR&ei=dGEoTt_vlsux0AH7yrzyCg&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=1&ved=0CCKQ6AEwAA#v=onepage&q&f=false Acesso em: 02 fev. 2011.

Schopenhauer considera esses parágrafos por ele destacados, bem como para ele toda a Ásia não islamizada (não judaizada) considera, como revoltantes e abjetos³¹⁴.

Além das críticas às religiões e a filósofos, o autor da obra “O mundo...” critica usos (influenciados já pelas morais religiosas e filosóficas) feitos do animal pelo homem.

2.5 OUTROS QUESTIONAMENTOS ÉTICOS

É com base em todas as considerações anteriores que a filosofia schopenhaueriana traz outros questionamentos éticos acerca da utilização que o homem faz dos animais, como por exemplo, a vivissecção (dissecação em animais vivos), a caça, a rinha de cães, a tourada, o excesso de trabalho etc. Questões que fazem parte da ordem do dia dos debates acerca da relação do animal com o ser humano³¹⁵. A prática vivisseccionista³¹⁶ e a atuação das sociedades protetoras dos animais são dois dos temas mais discutidos pelo autor da obra “O mundo...” nesse âmbito.

³¹⁴ SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 77.

³¹⁵ Sobre esses questionamentos de Schopenhauer, afirma Singer: “Sua prosa é contundente e desdenhosa, e muitas das críticas mordazes que faz às atitudes ocidentais ainda hoje são apropriadas”. SINGER, Peter. *Libertação animal*. Porto Alegre, São Paulo: Lugano, 2004. p. 237.

³¹⁶ Sobre isto, Russel comenta sobre Schopenhauer: “É difícil de encontrar em sua vida indícios de qualquer virtude, salvo sua bondade para com os animais, que levava ao extremo de opor-se à vivissecção no interesse (*sic*) da ciência”. RUSSEL, Bertrand. *História da filosofia ocidental*. São Paulo: Ed. Nacional, 1957. p. 322.

2.5.1 Os animais nas ciências

Numa espécie de protesto contra a maneira como o animal é concebido no meio científico, Schopenhauer suscita questões que se relacionam, invocando sempre a unidade e a identidade da essência dos homens e dos animais. Quando afirma que o homem tem direito à vida e à força do animal, o faz em relação ao uso dos animais para alimentação e à utilização da sua força para o trabalho. Este direito do homem, conforme o filósofo, não inclui o de vivissecção, sobretudo em animais superiores³¹⁷. Em relação a esta prática científica, os zoólogos e os anatomistas são os principais alvos de suas críticas. O autor da obra “O mundo...” atribui grande importância à ocupação com as duas áreas desses cientistas ao falar que nada além delas conduz de maneira mais decidida ao reconhecimento da identidade no essencial³¹⁸. Assevera haver estudiosos e zoólogos que, mesmo intimamente conhecendo a idêntica natureza do homem e do animal, não a reconhecem. Considera-os intolerantes e pequenos o bastante por, em vez de admitirem a identidade, discutirem intensamente com os colegas de profissão honestos e razoáveis que classificam o ser humano, de modo adequado, como animal e que provam a grande semelhança entre o homem e o chimpanzé e orangotango³¹⁹. Sobre esse tema, admite como zoólogos honestos os que estão distantes da fradaria, da bajulação e do tartufismo e seguem seu caminho na direção da natureza e da verdade³²⁰.

Outro de seus questionamentos é sobre os reflexos desse não reconhecimento da igualdade do essencial, durante formação dos médicos, o que é um assunto levado ainda em conta pelos movimentos pró-animal junto a faculdades que fazem experiências com animais. O filósofo faz uma crítica aos estudantes de medicina da sua época, declarando que eles partem o mais rapidamente possível

³¹⁷ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, op.cit., p. 474.

³¹⁸ SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, op. cit., p. 177.

³¹⁹ SCHOPENHAUER, Arthur. *Parerga and Paralipomena*, op. cit., p. 372.

³²⁰ SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, op. cit., p. 177.

para a universidade, onde querem aprender a serem médicos e então ter boas condições de vida na existência³²¹.

Levanta abusos, ainda hoje cometidos e questionados, como o da utilização de animal vivo em pesquisa para se chegar a respostas já descobertas e já publicadas em livros, ilustrando com vários exemplos. Não se exime de informar que, pelo menos, em relação aos experimentos de sua época, na maioria dos casos, os animais usados eram cloroformizados, menos nas pesquisas em que se investigava o sistema nervoso e sua sensibilidade³²². Ao longo de sua exposição a favor do bem-estar animal, permeada por relatos de experimentos ditos não necessários com animais, busca fazer com que se pense acerca do alegado benefício da ciência e do sofrimento imposto a seres desnecessariamente. A existência de meios alternativos ao uso de animal em pesquisa já é mencionada e defendida por Schopenhauer. Esta postura frente às pesquisas científicas mostra que o seu argumento é condizente com as postulações dos atuais movimentos de defesa da vida dos animais³²³.

O autor da obra “O mundo...” também faz considerações a respeito da utilização do animal para a alimentação e para o trabalho.

³²¹ SCHOPENHAUER, Arthur. *Parerga and Paralipomena*, op. cit., p. 373.

³²² Ibid., p. 374-376. Um dos exemplos trazidos é o do relato em livro de um professor, Ludwig Fick de Marburgo, em que afirma ter removido os globos oculares de animais jovens para a obtenção de uma confirmação para a hipótese de que os ossos crescem nas cavidades.

³²³ SCHOPENHAUER, Arthur. *Parerga and Paralipomena*, op. cit., p. 375. Sobre isso, nesse mesmo sentido, Kant já havia dito: “Mas experimentos físicos que sejam dolorosos aos animais a serviço da mera especulação, quando o objetivo almejado poderia também ser atingido os dispensando, se apresentam como abomináveis”. (KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*. 2.ed. Bauru, SP: EDIPRO, 2008. p. 285.)

2.5.2 O uso do animal para a alimentação e para o trabalho

Não obstante a sua intercessão que favorece os animais³²⁴, Schopenhauer não se põe a favor do vegetarianismo³²⁵. Este é o ponto em que apenas parece se contradizer durante a sua argumentação favorável a uma moral que inclui todo ser que sofre e sente.

Sobre o tema da alimentação que contém a carne animal, bem como o do uso da força dos animais para trabalho, o filósofo chega a mencionar a existência de direito do homem. O autor da obra “O mundo...” admite que o ser humano tenha direito à vida e à força dos animais argumentando que tal direito está baseado no fato de que os aumentos da clareza de consciência e do sofrimento se dão em igual medida, assim a dor sofrida pelo animal através da morte e do trabalho não é tão grande quando comparada à que o homem sofreria com a privação de carne e de força do animal. Com base nisso, expõe que o homem, na afirmação de sua existência, pode negar a do animal, e a vontade de vida no todo suporta neste caso menos sofrimento do que na hipótese inversa. Afirma que isso ao mesmo tempo determina o grau de uso que se pode fazer das forças animais, sem que se cometa injustiça. Comenta, em relação à sua época, ser tal grau freqüentemente desrespeitado, em particular no que se relaciona aos animais de carga e aos cães

³²⁴ A influência do hinduísmo se faz presente até mesmo no cotidiano de Schopenhauer: “Ao mesmo tempo, adquire um cão peludo, ao qual dá o nome de ‘Atma’, que significa: alma do mundo, ou ‘princípio que tudo anima’. ‘Atma’ será também o seu companheiro vitalício. Sobreviverá ao próprio dono. Será contemplado no seu testamento, quando, aos setenta e dois anos, se despedir do mundo. É, porém, o ‘Atma’ uma entidade desdobrada em vários sucessores, pois, à medida que morrem, os representantes desta dinastia canina são substituídos por outros que conservam sempre o mesmo nome. Apreendem todas as mesmas artes, gozam das mesmas regalias, fazem as mesmas caminhadas ao lado do filósofo e repousam na mesma pele de urso ao lado do sofá, aos pés do amo”. (WEISSMANN, Karl. *Vida de Schopenhauer*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1980. p. 56). “Atma, o cão, é previsto com uma pensão vitalícia de 300 ‘gulden’, uma renda razoável para uma vida de um canino”. Ibid., p. 172.

³²⁵ Quanto ao tema, assim também o utilitarista Jeremy Bentham se posicionou. Assevera: “[...] há muito boas razões pelas quais se pode tolerar que comamos aqueles que apreciamos: somos os melhores para isto, e eles nunca são os piores. A morte com que os vitimamos geralmente é – e sempre pode ser – uma morte mais rápida e, por conseguinte, menos penosa do que aquela que os esperaria segundo o inevitável curso da natureza”. (BENTHAM, Jeremy. *Uma introdução aos princípios da moral e da legislação*. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores). p. 63.)

de caça; contra o que, diz Schopenhauer, a sociedade protetora dos animais, de modo especial, orienta a sua atividade³²⁶.

Considera um exagero compadecer-se com os animais a ponto de, como os brâmanes, privar-se da nutrição animal. Assim se posiciona invocando a relação existente na natureza entre conhecimento e capacidade de sofrer e sentir em que a aptidão para o sofrimento caminha em passo igual com a inteligência. A partir desta constatação, afirma que o homem, sobretudo no norte, abstendo-se da carne viria a sofrer mais do que sofre o animal numa morte rápida e sempre não prevista, que deveria ser aliviada ainda mais por meio de clorofórmio. Além disso, diz que, sem a alimentação baseada na carne, o homem do norte nem ao menos pode fazer o animal trabalhar para ele³²⁷.

Desse modo, apesar de não concordar com o vegetarianismo, Schopenhauer defende que se evite o mais que possível o sofrimento do animal no momento do abate. É o que nos resta explícito também quando declara que a morte dos animais de que nos alimentamos deve ser processada completamente sem dor, administrando-se clorofórmio e dando-se golpe rápido no lugar letal. E assim o diz

³²⁶ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, op. cit., p. 474.

³²⁷ SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, op. cit., p. 183. Peter Singer aponta Schopenhauer como um dos que admitiram o confortável erro da necessidade de matar para viver. (SINGER, Peter. *Libertação animal*, op. cit., p. 237-238.). Sobre o tema, Jair Barboza comenta alegando mitigação de uma ética animal: “Esse argumento em favor da alimentação animal é tanto mais questionável porque a própria ética da compaixão, ancorada na unidade da Vontade de vida, é extensível a todo corpo capaz de sofrer e ter ciência do sofrimento pelo entendimento, isto é, pela faculdade da intuição, e é por isto que o autor condena a vivissecação e as câmaras de tortura dos medicastros. Parece-me que neste aspecto o autor não é totalmente coerente com as premissas de sua metafísica e de fato ainda se prende, aqui, à tradição filosófica, ao conferir prerrogativas ao homem consciente, dotado de inteligência racional, que reflete sobre o passado, o presente e o futuro e, desse modo, ao adquirir uma visão de conjunto da vida, aumenta a sua capacidade de sofrer, como a ligada ao pensamento de não comer carne. Segue-se daí um certo privilégio em face do animal não-racional, que não dispõe dessa visão de conjunto. Mas, se na metafísica da Vontade o relevante do ponto de vista de uma justificativa ética da dignidade do sujeito é o fato de uma única e mesma essência pulsar em todo ser vivo, concretizada em corpo, e se isto permite ao filósofo fazer a defesa do direito dos animais a uma vida sem maus tratos, por que então argumenta em termos utilitaristas, quando afirma que o homem, sem a alimentação à base de carne, sofreria mais que o animal submetido a um abate súbito e indolor? A resposta só pode ser: por causa da razão que calcula”. (BARBOZA, Jair. *A Mitleidsethik e os animais ou Schopenhauer como precursor da ética animal*. *ethic@*, Florianópolis, v. 7, n. 2, p. 253-265, dez., 2008. Disponível em: <<http://www.cfh.ufsc.br/ethic@/et72art09Jair.pdf>>. Acesso em: 02 mar. 2009. p. 262-263.)

justificando pelo nosso dever sagrado para com a essência eterna que existe em todo animal como em nós³²⁸.

O autor da obra “O mundo...” vê um conflito de interesses a ser resolvido de uma maneira a que não reste ou reste o menor sofrimento possível. O cálculo feito pelo filósofo acaba por favorecer a vida do ser humano em virtude do elemento que considera como secundário: a razão.

Ao citar os brâmanes, bem como os ingleses vegetarianos num contexto em que associa a cor branca da pele à necessidade do ser humano em se alimentar de carne³²⁹, o autor da obra “O mundo...” se contradiz porque, ao mesmo tempo em que assevera ser necessária a nutrição animal, admite a possibilidade de vida sem a sua presença na alimentação do homem.

Dentro dessa mesma perspectiva utilitarista³³⁰, aceita que os animais sejam usados para o trabalho, não admitindo, porém, o excesso de um esforço imposto porque se lhe afigura como crueldade³³¹.

Aqui podemos retomar a observação feita por Schopenhauer de que a vontade é autodiscordante. Notamos a volição se alimentando dela mesma. A alimentação baseada em qualquer ser vivo seja animal ou vegetal, objetividades da vontade, é demonstração da autodiscordância volitiva. O tema da alimentação com base em seres vivos encontra uma justificativa na metafísica schopenhaueriana. Tal comentário se insere no seu ponto de vista de que cada grau de objetivação da

³²⁸ SCHOPENHAUER, Arthur. *Parerga and Paralipomena*, op. cit., p. 375-376.

³²⁹ Ibid., p. 375.

³³⁰ Para uma definição de utilitarismo, trazemos: “**utilitarismo** (do ingl. *Utilitarianism*) Doutrina ética defendida sobretudo por J. Bentham e J. S. Mill. Na definição de Mill, “as ações são boas quando tendem a promover a felicidade, más quando tendem a promover o oposto da felicidade”. As ações, boas ou más, são consideradas assim do ponto de vista de suas conseqüências, sendo o objetivo de uma boa ação, de acordo com os princípios do utilitarismo, promover em maior grau o bem geral. As críticas ao utilitarismo geralmente apontam para a dificuldade de se estabelecer um critério de bem geral, para o fato de que essa doutrina aceita o sacrifício de uma minoria em nome do bem geral, e para a não-consideração das intenções e motivos nos quais a ação se baseia, levando em conta apenas seus efeitos e conseqüências”. (UTILITARISMO. In: JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. *Dicionário básico de filosofia*. 3.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.)

³³¹ SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, op. cit., p. 183. Kant também já havia se pronunciado, de um modo utilitarista, a respeito de tais assuntos quando disse: “O ser humano está autorizado a matar animais rapidamente (sem produzir sofrimento) e submetê-los a um trabalho que não os force além de suas forças (trabalho ao qual ele mesmo deve submeter-se)”. (KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*. 2.ed. Bauru, SP: EDIPRO, 2008. p. 285.)

vontade luta com outros por matéria³³², espaço e tempo. Acerca disto, o autor da obra “O mundo...” diz:

E 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. Assim, a Vontade de vida crava continuamente os dentes na própria carne e em diferentes figuras é seu próprio alimento, até que, por fim, o gênero humano, por dominar todas as demais espécies, vê a natureza como um instrumento de uso³³³.

Essa citação mostra-nos, portanto, que é notório não haver contradição no posicionamento do filósofo acerca da utilização dos animais como alimento.

Antes de adentrarmos ao tema do direito dos animais segundo Schopenhauer, traremos considerações schopenhauerianas sobre o direito, em função dos conceitos serem os mesmos. Logo em seguida, traremos reflexões feitas pelo autor da obra “O mundo...” acerca da filosofia e analisaremos sua função pedagógica na elucidação do fundamento do fundamento do direito dos animais e na origem de sentimentos que surgem nas relações entre homem e animal.

³³² “[...] a matéria é o substrato comum de todos os fenômenos particulares das Idéias, conseqüentemente, apresenta-se como o elo entre a Idéia e o fenômeno (coisa particular)”. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, op. cit., p. 287.

³³³ Ibid., p. 211.

3. OS ANIMAIS NO DIREITO E NA PEDAGOGIA FILOSÓFICA SEGUNDO A METAFÍSICA SCHOPENHAUERIANA

No primeiro momento deste capítulo, serão trazidas noções da doutrina do direito conforme expõe o autor da obra “O mundo...”, visto que a temática em discussão envolve o direito dos animais, reconhecido como pertinente à moral do compadecimento.

Schopenhauer reconhece direitos ao animal. Ele se vale dos mesmos fundamentos teóricos utilizados na sua doutrina do direito para a admissão desse ponto de vista em relação aos animais.

Outro assunto abordado será o do papel das sociedades protetoras dos animais, as quais começam a surgir à época de Schopenhauer nos continentes europeu e americano. O filósofo aborda a importância dessas associações na denúncia dos maus tratos a animais, na defesa dos direitos deles. São institutos que, na concepção schopenhaueriana, só existem para suprir a lacuna deixada pela religião quando só admite a consideração moral pelos homens.

Aqui também serão mencionados a atuação da polícia e da justiça, e a existência das leis de proteção ao animal conforme expõe Schopenhauer.

No último momento do capítulo, faremos uma abordagem sobre a pedagogia filosófica e os animais segundo a metafísica schopenhaueriana. Objetivamos demonstrar que a filosofia é o único meio a partir do qual se pode tentar encontrar o fundamento (se tomamos como base a concepção do autor da obra “O mundo...”, consiste, como já vimos, na verdade metafísica da unidade e da identidade da essência dos seres que sentem e sofrem) para o fundamento do direito dos animais, ou seja, para o sentimento da compaixão, elevando-o a um saber permanente³³⁴. Algo que o direito positivo não pode fornecer ao indivíduo, pois, aqui, a sua tarefa é somente a de proteger o animal contra possível injustiça, através do medo, da culpa, não podendo fazer ver ao homem que o cometimento de delitos contra os animais é o cometimento de delitos contra si mesmo devido à unidade da essência. Nesse mesmo sentido, analisaremos relatos trazidos pelo filósofo envolvendo a relação

³³⁴ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, op. cit., p. 137.

entre homem e animal, em que o sentimento do remorso se faz presente, sentimento que acompanha o cometimento da injustiça. Da mesma forma, a filosofia pode reproduzir em abstrato tal sentimento, podendo fazer com que o indivíduo compreenda-o em sua origem e, a partir daí, a possibilidade de ser sentido quando se é injusto com animais.

3.1 DOCTRINA DO DIREITO: CAPÍTULO DA MORAL

Conforme o autor de “O mundo...”, o direito está relacionado ao primeiro grau da compaixão, a justiça (ausência de injustiça), na medida que estabelece as ações que não se devem fazer, caso não se queira prejudicar outros, ou seja, cometer injustiça³³⁵ (negação da vontade alheia).

Na concepção schopenhaueriana, há um puro direito ético ou natural, ou seja, uma doutrina do direito, independente de todo regulamento positivo³³⁶, e uma legislação ou um direito positivo. Para o filósofo, a pura doutrina do direito ou direito natural melhor seria denominado direito moral e é a base, ao reverso, de toda justa legislação positiva, assim como a matemática pura é a da aplicada. O autor da obra “O mundo...” apresenta as questões que considera de maior importância dessa doutrina para utilização como fundamento da lei³³⁷:

Os pontos mais importantes da pura doutrina do direito, como a filosofia deve fornecê-los para o uso da legislação, são: 1) Explicação do sentido íntimo e próprio // e da origem dos conceitos de injusto e justo, bem como sua aplicação e lugar na moral; 2) A dedução do direito de propriedade; 3) A dedução da validade moral dos contratos; 4) A explicação da origem e do fim do Estado e da relação deste fim com a moral, assim como da transferência apropriada da doutrina moral do direito, por inversão, para a legislação; 5) A dedução do direito penal³³⁸.

³³⁵ SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, op. cit., p. 149.

³³⁶ *Ibid.*, p. 148.

³³⁷ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, op. cit., p. 443.

³³⁸ *Ibid.*, p. 443-444.

A fundação e o conteúdo de tudo o que, por esse motivo, foi denominado direito natural, o qual se poderia melhor denominar direito moral, dado que sua validade não se estende ao sofrimento, à realidade exterior, porém somente à ação e ao autoconhecimento advindo dessa ação volitiva individual, autoconhecimento que é chamado de consciência moral, são constituídos pela significação íntima da conduta em si (identidade da essência do que causa e do que sofre injustiça). Tal significação puramente moral é a única que a justiça e a injustiça apresentam para os homens enquanto homens, não como cidadãos da instituição estatal, e que, por conseguinte, permaneceria inclusive no estado natural, sem lei positiva. Nesse estado, tal validade, mesmo a partir do exterior, não pode acontecer em todos os casos para cada indivíduo e deste modo impedir que a violência impere em vez de o direito. Em tal estado, depende de todos os indivíduos em cada caso somente não cometer injustiça, de maneira alguma em cada caso não sofrer injustiça, o que está na dependência de seu poder externo contingente. Nesse sentido, os conceitos de justiça e de injustiça têm validade para o estado de natureza, não sendo de modo algum frutos de convenção; por conseguinte, eles têm valor ali tão-somente como conceitos morais para o autoconhecimento volitivo de cada indivíduo³³⁹.

Assim, o que Schopenhauer denomina a pura doutrina do direito ele o define como um capítulo da moral. No âmbito do mundo como vontade e como representação, explica que tal doutrina se refere diretamente somente ao agir, exteriorização da vontade, pois afirma que a moral cuida exclusivamente do tornar-se exterior volitivo. Já o sofrer, o filósofo define como sendo simplesmente ocorrência, somente podendo ser de maneira indireta considerado pela moral, a saber, visando a provar que o que é feito com o único fim de impedir o sofrimento de uma injustiça de modo algum é praticá-la. O tratamento em pormenores desse capítulo da moral teria como conteúdo o determinar exato do limite até onde pode ir um indivíduo na afirmação da vontade, objetivada em seu corpo, sem se tornar negação desta vontade, como ela surge em um outro indivíduo. Além disto, esse capítulo incluiria a determinação das ações que excedem o citado limite, e que, em vista disto, por serem não justas, podem ser defendidas sem injustiça. A ação, portanto, permanece sempre o objeto principal da consideração dessa parte da

³³⁹ Ibid., p.437.

moral³⁴⁰. Os princípios da doutrina do direito têm uma origem empírica desde que sobrevêm por ocasião do conceito de dano. Em si mesmos, fundamentam-se no entendimento puro que dá *a priori* o princípio: “a causa de uma causa é também causa do seu efeito”, aqui significando que a causa do que tenho de fazer para evitar que um outro me cause dano é este outro e não eu³⁴¹. Schopenhauer explica que, em relação à doutrina do direito, a moral tem em vista a parte ativa, pois se destina ao não cometimento de determinadas ações pela pessoa³⁴².

Já relativamente à legislação, o autor da obra “O mundo...” afirma que ela considera a doutrina do direito com o objetivo de utilizá-la no seu lado passivo, logo, de modo inverso ao primeiro, para tomar em consideração as mesmas ações (trazidas por aquele capítulo da moral) como aquelas que ninguém deve padecer para que nenhuma injustiça suceda-lhe. Em oposição a tais ações o Estado ergue o baluarte da lei como direito positivo e o objetivo desta é que ninguém seja injustiçado. Em compensação, a finalidade da doutrina moral do direito é que ninguém cometa injustiça³⁴³. O conceito de injustiça, negação da justiça, conceito de origem moral, torna-se jurídico pela mudança do ponto de partida do lado ativo para o passivo³⁴⁴.

Noutros termos, o filósofo assevera que a legislação toma de empréstimo à moral a pura doutrina do direito, ou da natureza e dos limites do que é justo e injusto, com a finalidade de aplicá-la ao inverso para escopos próprios, alheios à moral, e deste modo estabelecer uma legislação positiva e os meios para a sua manutenção, isto é, o Estado. Desta maneira, ele conclui ser esta legislação definida como a pura doutrina do direito aplicada ao inverso. É possível que esta aplicação seja feita com referência às relações peculiares e circunstâncias de um povo determinado; mas somente se a legislação positiva for essencial e absolutamente definida de acordo com a instrução dessa parte da moral e para cada uma das leis dela for possível apontar um fundamento nessa doutrina, e que a legislação que daí resulta é de fato um direito positivo e a instituição estatal, uma união legal e justa. Aqui, o Estado é tomado no sentido próprio do termo, ou seja, admissível

³⁴⁰ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, op. cit., p. 438.

³⁴¹ SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, op. cit., p. 148.

³⁴² Id.

³⁴³ Ibid., p. 149.

³⁴⁴ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, op. cit., p. 441.

moralmente³⁴⁵. Para Schopenhauer, onde e quando a trava e a cadeia da ordem jurídica são rompidas, e é instaurada a anarquia, o homem revela o que ele é, no fundo, um animal selvagem e terrível³⁴⁶.

Qualquer direito de punição é estabelecido exclusivamente pela lei positiva, a qual, anteriormente ao delito, estabeleceu uma punição para este e cuja ameaça, como contramotivo, deve ser sobreposta a qualquer possível motivo o qual leva ao delito. Tal lei positiva tem de ser vista como reconhecida e sancionada pelos cidadãos do Estado em totalidade. Assim, a lei está fundada sobre um contrato comum, cujo cumprimento os membros da instituição estatal obrigam-se em todas as circunstâncias, por conseguinte deve-se punir de um lado, ou, de outro, receber a punição; portanto, o acolhimento de uma punição é alguma coisa que pode se impor com direito. Dessa forma, o imediato objetivo do punir em um caso particular é o cumprimento da lei como um contrato. O único objetivo da lei é o impedimento do menosprezo dos direitos de outros, pois, para que cada um seja protegido de sofrer injustiça, unem-se todos em Estado, renunciando o cometimento da injustiça e assumindo o fardo de mantê-lo. Nesse sentido, a lei e o seu cumprimento, isto é, a punição, dirige-se essencialmente ao futuro e não ao passado, o que diferencia a punição da vingança, já que esta se motiva pelo que aconteceu³⁴⁷.

O Código penal é um registro o mais completo possível de contramotivos os quais se opõem a todas as ações criminais que se podem presumir, tudo isso em abstrato, para aplicar em concreto quando da ocorrência do caso³⁴⁸.

Noutras palavras, Schopenhauer afirma que o homem tem o direito de zelo pela segurança da sociedade, dizendo que isto somente poderá ocorrer através da interdição de todas as ações apontadas pela palavra “criminosa”, prevenindo-as por contramotivos, os quais são ameaças de punição. Estas somente eficazes por meio da sua execução, quando, a despeito delas, o caso é apresentado³⁴⁹.

³⁴⁵ Ibid., p. 443.

³⁴⁶ SCHOPENHAUER, Arthur. *Parerga e Paralipomena*, op. cit., p. 252.

³⁴⁷ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, op. cit., p. 444-445.

³⁴⁸ Ibid., p. 441.

³⁴⁹ Ibid., p. 445.

Deve-se agradecer somente aos guardiões da legalidade pública, a instituição estatal e os costumes, a maior parte da integridade nas relações humanas. Sem esses dois vigias, iríamos mal³⁵⁰.

Quando Schopenhauer trata da questão da justiça, insere o Estado como instituição coatora, afirmando que seu único fim é proteger o indivíduo do outro e o todo de inimigos externos³⁵¹.

No âmbito das motivações antimorais, a respeito do Estado, o autor da obra “O mundo...” o define como obra-prima do egoísmo racional óbvio, da soma do egoísmo de todos, obra-prima que deu, para a proteção do direito de todos, uma força que transpõe infinitamente a potência de cada um, forçando este a respeitar o direito de todos os demais. Assevera que, em função disto, não podem sobressair o egoísmo sem limites de quase todos, a maldade de muitos e a crueldade de alguns, pois a coerção estatal subjugou a todos. A ilusão surgida daí é tão grande que, quando o indivíduo vê aparecer, em casos isolados, nas quais a potência estatal não pode proteger ou é iludida, a cobiça não saciável, a ganância ignóbil, a falsidade profundamente escondida, a maldade pérfida do homem, muitas vezes se recua horrorizado e levanta um clamor de justiça, pensando que um monstro veio ao seu encontro. Faltando a coerção legal e a necessidade da honra civil esses acontecimentos iriam estar na ordem do dia. Afirma Schopenhauer ser necessária a leitura de histórias criminais, bem como de descrições de situações anárquicas, para saber o que é propriamente o homem no aspecto moral. Neste sentido, continua explicando e, metaforicamente considera o Estado como uma espécie de “focinheira”³⁵²:

É preciso ver os milhares que se acotovelam uns aos outros num transitar pacífico, diante de nossos olhos, como se fossem tigres e lobos cujas mandíbulas estivessem seguras por forte focinheira. Por isso, quando se pensa a violência estatal como suprimida, quer dizer, a focinheira como tendo sido retirada, toda pessoa inteligente recua diante do espetáculo que é de esperar, pelo que dá a entender quão pouco efeito atribui, no fundo, à religião, à consciência ou ao fundamento natural da moral, seja qual for³⁵³.

³⁵⁰ SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, op. cit., p. 110-113.

³⁵¹ *Ibid.*, p. 147.

³⁵² *Ibid.*, p. 118.

³⁵³ *Id.*

Levando em consideração o egoísmo inerente a todos, o autor da obra “O mundo...” afirma que a expressão hobbesiana “guerra de todos contra todos” estaria na ordem do dia para a incontável multidão de indivíduos para a sua desgraça. Com base nisto, diz que a instituição do Estado é fruto da descoberta bem depressa feita pela razão reflexionante e que ele, nascendo do medo recíproco dos homens ante suas forças recíprocas, evita de modo tão amplo os efeitos prejudiciais do egoísmo geral quanto é possível fazê-lo por vias negativas³⁵⁴.

Noutros termos, Schopenhauer assevera que o Estado resulta de quando o egoísmo compreende a si mesmo por meio da faculdade da razão. Para ele, a instituição estatal está tão pouco orientada contra a motivação egoísta em geral que, contrariamente, deve sua origem, de modo preciso, ao egoísmo, o qual, chegando à sua autocompreensão e procedendo metodicamente, vai do ponto de vista unilateral ao universal e, dessa maneira, pela soma, é o egoísmo comum a todos. A existência do Estado se dá exclusivamente em virtude de servir a este egoísmo, instituído sob o correto pressuposto de que a pura moralidade, ou seja, a conduta justa partindo de fundamentos morais, não é algo que se deva esperar. Contrariamente, a instituição estatal seria supérflua. O filósofo afirma que, em vista dessas considerações, o Estado, tendo como intenção o bem-estar, não se instituiu contra o egoísmo, mas contra as conseqüências desvantajosas dele, advindas da pluralidade dos indivíduos egoístas, de modo recíproco, afetados e perturbados em seu bem-estar³⁵⁵. Nesse sentido, expõe:

No Estado, portanto, reconhecemos o meio pelo qual o egoísmo, servindo-se da razão, procura evitar as suas próprias conseqüências funestas que se voltam contra si, e, assim, cada um promove o bem-estar geral, porque dessa forma assegura o seu bem-estar particular³⁵⁶.

Em relação ao cuidado do Estado para que cada um experimentasse a benevolência e obras de caridade de todo gênero encontra um óbice segundo a perspectiva schopenhaueriana. Este obstáculo encontrado pelo filósofo consiste em que cada cidadão quererá assumir o papel passivo, nenhum o ativo, não existindo

³⁵⁴ Ibid., p. 123.

³⁵⁵ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, op. cit., p. 442.

³⁵⁶ Ibid., p. 447.

motivo para atribuição do segundo papel a um em lugar de a outro cidadão. Daí que somente o negativo, que constitui o direito, pode ser imposto³⁵⁷.

Para a instituição estatal, o ato (meramente intentado ou praticado), a ocorrência é a única coisa real, investigando-se a disposição íntima, a intenção, somente na medida em que, partindo dela, chega-se ao conhecimento da significação do ato. O agir é assunto do Estado em virtude de seu correlato, a saber, o sofrimento da outra parte. O autor da obra “O mundo...” explica que, em função disso, o Estado não irá proibir as pessoas de pensarem continuamente sobre assassinato e envenenamento, sob a condição de que saiba com certeza que o medo do carrasco e da guilhotina permanentemente irá obstar os efeitos desse querer. Em outras palavras, o Estado não planeja eliminar a inclinação, a disposição má para o cometimento de injustiça, somente contrapõe a cada possível motivo para a sua prática um outro mais poderoso que leve a abandonar o primeiro, a saber, a punição inexorável³⁵⁸.

Na perspectiva schopenhaueriana, caso a instituição estatal alcance seu objetivo de forma completa, então, em certa medida (porquanto consegue o domínio sobre natureza restante com o emprego das forças humanas nele reunidas), poderia ser conquistado algo parecido com um reino utópico, em virtude de ser removido todo mal. Apesar disso, de um lado o Estado sempre se manteve muito longe deste fim, de outro, caso este fosse alcançado, inúmeros outros males absolutamente essenciais à vida iriam sobejar, fazendo-a permanecer, portanto, em sofrimento. Ainda explana Schopenhauer que, se de fato houvesse a erradicação de todos os males, o tédio imediatamente iria ocupar cada lugar tornado vazio por eles. Além disto, as disputas e as discórdias entre indivíduos jamais são suprimidas *in totum* pela instituição estatal, pois, proibidas nas grandes coisas, desdobram-se nas pequenas. O autor da obra “O mundo...” diz que repercussões maiores se seguem após a eliminação pelo Estado da desarmonia entre os indivíduos. Para ilustrar o seu ponto de vista, recorre a uma figura da mitologia grega, a deusa da discórdia, Eris. Afirma que ela, expelida com felicidade do interior, isto é, expulsa do conflito dos indivíduos através do Estado, volta-se para o exterior, retornando de fora como guerra entre os povos e então exigindo, no total e num só pagamento, como dívida acumulada, sacrifícios sangrentos, que se lhe haviam sido evitados com o recurso à

³⁵⁷ Ibid., p. 443.

³⁵⁸ Ibid., p. 440-441.

astuta precaução. Nesse mesmo sentido, Schopenhauer visualiza conseqüências mais desastrosas caso fosse possível a erradicação completa de todos os males. Isto é inferido quando ele assevera que, com a conjetura da transposição de todo o mal, deixado de lado por uma prudência acumulada pela experiência de milênios, resultaria a efetiva superpopulação planetária, cujo horrível mal apenas uma imaginação com audácia poderia agora tornar presente³⁵⁹.

Somente no Estado é assegurada a proteção do direito, porém a existência deste independe de existir a instituição estatal. Pela violência aquele pode ser reprimido, porém jamais suprimido. Conseqüentemente, o Estado nada mais é do que uma instituição de apoio, a qual se tem feito necessária pelas várias agressões as quais se expõe o homem e das que é incapaz de se defender sozinho, senão unicamente em união com outros indivíduos. Logo, os fins da instituição estatal são:

a) A chamada proteção “exterior”, tanto contra forças inertes naturais como frente aos animais selvagens, os homens e ainda contra outros povos. Conforme este fim, ao estabelecerem os povos, por meio de palavras, o princípio fundamental de atuação apenas defensiva e jamais agressiva, reconhecem o direito das gentes. Este é o direito natural levado a uma esfera de sua atividade prática, a das relações entre os povos, destinada apenas para ele; pois seu filho mais forte, o direito positivo, não pode ter primazia aí porque precisa de um juiz e de um poder executivo. Conseqüentemente, o direito de gentes consiste num determinado grau de moralidade nas relações entre povos, cuja observância constitui uma questão de honra da humanidade e o juiz dos processos aqui é a opinião pública.

b) Outra proteção atribuída ao Estado é a que Schopenhauer chama de interior, referente à dos membros do Estado entre si, de modo a garantir o direito privado ante a observância de um estado de direito que consiste em que as forças concentradas de todos os indivíduos protegem cada um.

³⁵⁹ Ibid., p. 447-448.

c) Uma terceira finalidade é a proteção contra o que protege, isto é, contra aquele ou aqueles aos quais a sociedade delegou exercer a proteção. Considera como a garantia do direito público³⁶⁰.

Ante a imutabilidade do caráter, conforme disposto por Schopenhauer, faz-se necessário, pois, o direito positivo. Os caracteres predominantemente egoístas e maldosos dificilmente agirão, de maneira espontânea, no sentido de não negar a vontade alheia. Como já dito, por meio dos motivos, é possível forçar a legalidade, não a moralidade³⁶¹. A conduta justa partindo de fundamentos morais não é algo que se deva esperar; daí a necessidade da instituição do Estado³⁶².

Como visto, na concepção de Schopenhauer, o direito é tido como um capítulo da moral, estando, pois fundamentado na compaixão. Nessa concepção, o direito está relacionado ao primeiro grau da motivação compassiva, a justiça (ausência de injustiça), na medida que estabelece as ações que não se podem fazer, caso não se queira prejudicar outrem, ou seja, cometer injustiça (negação da vontade alheia). Dentro dessa perspectiva, pelo fato de ser possível sentir compaixão pelos animais, é possível se falar em direitos para eles.

3.2 DIREITO DOS ANIMAIS: O PAPEL DAS SOCIEDADES PROTETORAS, DA POLÍCIA, DA JUSTIÇA E DAS LEIS

Mas não só os humanos possuem direitos, segundo o autor da obra “O mundo...”. Ele também reconhece que os animais os têm. Já que sentir compaixão pelo animal é possível e o direito está alicerçado num dos graus do compadecimento, - a justiça -, tem fundamento a possibilidade de os animais também terem direitos, vendo-se sob o prisma schopenhaueriano. Sobre essa possibilidade, assevera o filósofo:

³⁶⁰ SCHOPENHAUER, Arthur. *El mundo como voluntad y representación II*, op. cit., p. 650-651.

³⁶¹ Conferir p. 49 da nossa pesquisa.

³⁶² Conferir também da mesma pesquisa a explicação da p. 91.

A suposta ausência de direito dos animais, a ilusão de que nossas ações em relação a eles sejam sem significação moral ou, como se diz na linguagem da moral, que não há qualquer direito em relação aos animais, é diretamente uma crueza e uma barbárie revoltantes do Ocidente, cuja fonte está no judaísmo³⁶³.

Também em passagens da obra “Parerga e Paralipomena” encontra-se o reconhecimento ao direito dos animais pelo autor de “O mundo...”. Por exemplo, quando tratando do tema “visissecção”, afirma que, unicamente a partir do momento em que essa simples e incontestável sublime verdade da essência idêntica dos viventes tiver alcançado as massas, os animais deixarão de se apresentar como criaturas sem direitos³⁶⁴.

Numa outra passagem, Schopenhauer parece mitigar a identidade metafísica entre os viventes ao dizer que punir com a pena capital a morte de um auroque³⁶⁵, como é feito na Polônia, é excessivo, já que a conservação da espécie dos auroques não pode ser comparada ao preço da vida humana³⁶⁶.

Quando trata a respeito da legislação de proteção ao animal, o autor da obra “O mundo...” cita o pioneirismo da Inglaterra, afirmando ser tal atitude dos ingleses louvável, em que a lei tomou os animais sob proteção de modo bem sério em oposição ao tratamento cruel, tendo o homem perverso de ser penalizado se pratica um delito contra os animais, ainda que estes sejam seus³⁶⁷. Nesse sentido, considerou a nação inglesa sensível, destacada de todas as outras por um marcante compadecimento pelos animais, manifestado em toda a ocasião e que pôde fazer com que fosse preenchida a falha deixada na moral pela religião através da legislação. Sobre o aparecimento dos direitos dos animais na Europa, afirma que, desperta cada vez mais o sentido por eles, na medida em que, aos poucos, desvanecem e desaparecem os conceitos estranhos de um mundo animal que veio à luz somente para a utilidade e o deleite humanos, de acordo com o que os animais são tratados como coisas, pois tais perspectivas são as fontes do tratamento com rudeza e sem consideração ao animal na Europa, cuja origem está no Velho

³⁶³ SCHOPENHAUER. *Sobre o fundamento da moral*, op. cit., p. 175.

³⁶⁴ SCHOPENHAUER, Arthur. *Parerga and Paralipomena*, op. cit., p. 376.

³⁶⁵ Espécie bovina extinta.

³⁶⁶ SCHOPENHAUER, Arthur. *El mundo como voluntad y representación II*, op. cit., p. 654.

³⁶⁷ SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, op. cit., p. 181.

Testamento³⁶⁸. Noutros termos, o aparecimento e a mobilização de instituições, bem como o surgimento de uma legislação que abrigue os animais, são mudanças vislumbradas por Schopenhauer, no mundo ocidental, à sua época, como já um despertar para o reconhecimento da identidade da essência íntima de humano e animal³⁶⁹.

O filósofo dá uma ênfase à influência das morais religiosas no comportamento das pessoas diante dos animais. A falta de responsabilidade da moral cristã limitando os seus preceitos ao homem e deixando o mundo animal sem quaisquer direitos é destacada como causa para a mobilização e para a criação de outras instituições que possam defender os animais. Daí dizer que a polícia tem que tomar o lugar da religião, amparando os animais das massas brutas e insensíveis as quais Schopenhauer define serem com freqüência mais bestiais do que as bestas. Constatando que, uma vez que o trabalho da polícia é insuficiente, justifica o começo da formação das sociedades protetoras de animais na sua época em toda Europa e América³⁷⁰.

É em virtude da falha deixada na moral pela religião que na Europa e na América foram indispensáveis associações protetoras dos animais, as quais somente podem agir com a ajuda da justiça e da polícia. Segundo Schopenhauer, tais institutos, que são auxiliados pela justiça, bem como legislação específica, não se fazem necessários onde a religião não deixa lacuna quanto ao reconhecimento do animal moralmente. Refere-se ao caso das religiões na Ásia (ao bramismo e ao budismo), através de que, para ele, os animais são suficientemente protegidos³⁷¹.

Quanto ao papel das sociedades de proteção ao animal, o autor da obra “O mundo...” elogia o seu trabalho de denúncia contra as torturas nos animais, de defesa dos direitos deles. Serve-se de exemplos de casos da atuação de associações para demonstrar o trabalho levado a sério por elas³⁷². Não obstante os louvores, censura o uso corriqueiro feito por aquelas sociedades em suas exortações, do argumento de que a crueldade para com os animais conduz à crueldade para com os humanos, afirmando que dão a entender ser o homem o objeto direto da responsabilidade moral, enquanto o animal, o indireto, em si mesmo,

³⁶⁸ SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, op. cit., p. 180.

³⁶⁹ Ibid., p. 180 e 183.

³⁷⁰ SCHOPENHAUER, Arthur. *Parerga and Paralipomena*, op. cit., p. 371.

³⁷¹ SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, op. cit., p. 180.

³⁷² Ibid., p. 181-182.

meramente uma coisa³⁷³. É a mesma crítica que faz ao posicionamento kantiano de que os animais servem como meios para o exercício de compaixão pelos homens, sentimento considerado útil para a moralidade. Apesar da atuação da polícia e das associações protetoras surtirem algum efeito, Schopenhauer reconhece que muito pouco elas podem fazer contra a brutalidade generalizada da massa numa questão de pobres criaturas que não tem a possibilidade de se lamentar e, numa centena de casos cruéis, dificilmente um vem à tona principalmente em função da leniência em demasia das punições³⁷⁴. O filósofo ilustra com notícias de jornal a atuação de associações protetoras dos animais inglesas, notícias estas em que se ridicularizam diante da sociedade as pessoas que cometem maus-tratos a animal, e Schopenhauer as dedica, em especial, às sociedades contra a tortura dos animais fundadas na Alemanha naquela época, com o objetivo de que vissem como têm de atacar caso devam chegar a ser alguma coisa³⁷⁵.

Não obstante a tentativa do direito positivo em proteger o animal, através da coação da lei, ele não é competente para fazer ver ao homem qual o possível fundamento do fundamento, isto é, a última satisfação teórica do fundamento do

³⁷³ SCHOPENHAUER, Arthur. *Parerga and Paralipomena*, op. cit., p. 372.

³⁷⁴ Id.

³⁷⁵ SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, op. cit., p. 181-182. “Quão seriamente é levado o assunto mostra um exemplo bem recente que eu traduzo do *Birmingham Journal* de dezembro de 1839: ‘Prisão de uma sociedade de 84 aficionados da briga de cães. Tendo sido descoberto que ontem, sobre a esplanada na rua Fuchs, em Birmingham, teria lugar uma briga de cães, a Sociedade dos Amigos dos Animais tomou medidas preventivas para assegurar-se da ajuda da polícia. Um destacamento desta marchou para o local da luta e, logo que ela começou, prendeu toda a sociedade presente. Estes participantes foram ligados um ao outro, em pares, com algemas, e depois todos unidos no meio por uma corda comprida: assim foram levados à delegacia, onde estavam o prefeito e o magistrado. Os dois chefes foram condenados cada um a uma multa de uma libra esterlina mais custas de oito ‘shillings’ e meio e, no caso de não pagamento, a catorze dias de trabalhos forçados na Casa-de-Correção. O resto das pessoas foi solto’. Os janotas que cuidam de não faltar a tão nobres prazeres devem ter parecido bem envergonhados na procissão. Mas um exemplo bem mais forte de um tempo mais recente encontramos no *Times* de 6 de abril de 1855, p. 6, propriamente estatuído por este jornal. Ele reporta um caso tornado judicial de uma filha de um barão escocês muito rico que castigou seu cavalo muito cruelmente com golpes de vara e faca, pelo que foi condenada à multa de 5 libras esterlinas. Isto porém não era nada para ela, e ela teria saído sem castigo se o *Times* não tivesse intervindo com o corretivo certo e sensível, pois ele, depois de imprimir duas vezes o nome e o sobrenome da moça, prossegue: ‘não podemos deixar de dizer que a pena de prisão por alguns meses mais algumas chicotadas, aplicadas secretamente, mas por mulheres de mão forte em Hampshire, teriam sido uma pena bem mais adequada para a senhorita N.N. Uma miserável dessa espécie incorreu na perda de todas as prerrogativas e deferências concedidas a seu sexo: não podemos mais considerá-la como uma mulher’.”

direito dos animais. Conduzir a esta é tarefa da filosofia, a qual, na perspectiva schopenhaueriana, “[...] tem de ser uma expressão ‘in abstracto’ da essência do mundo, tanto em seu todo quanto em suas partes”³⁷⁶. Mostra-se, aqui, o caráter pedagógico da filosofia. Em relação aos animais, Schopenhauer pode ser citado como o primeiro a afirmar a possibilidade de direito para o animal sustentado por uma metafísica da unidade e da identidade da essência. Assim, a injustiça praticada contra os animais tem a mesma explicação para a cometida contra os humanos. Dessa forma, o sentimento que vem junto à prática do injusto, denominado de “mordida” de consciência, pode ser sentido também quando o injustiçado é um animal. A filosofia, traduzindo *in abstracto* tal sentimento, pode fazer com que a pessoa compreenda a origem do mesmo.

3.3 PEDAGOGIA FILOSÓFICA E RELAÇÕES ENTRE HOMENS E ANIMAIS A PARTIR DA METAFÍSICA SCHOPENHAUERIANA

A filosofia, na perspectiva schopenhaueriana, não se preocupa com a investigação sobre de onde veio o mundo e para que ele existe³⁷⁷, isto é, com uma cosmogonia e com uma teleologia. Para o autor da obra “O mundo...”, não pode haver princípio qualquer em função do qual o mundo, com todos os seus fenômenos, primeiro existiria³⁷⁸.

Na filosofia, o “por que” subordina-se ao quê, pois o primeiro questionamento já faz parte do mundo e sobrevém, de modo exclusivo, por meio da forma dos fenômenos, o princípio de razão, apenas assim tem significação e validade. É possível até dizer que cada um, por si só, sabe o “quê” é o mundo. Cada um é o próprio sujeito do conhecimento e tem como representação o mundo. No entanto, tal conhecimento é intuitivo, é *in concreto*. A sua reprodução *in abstracto*, isto é, a elevação das intuições sucessivas que se modificam, assim como tudo o que o

³⁷⁶ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, op. cit., p. 137.

³⁷⁷ Id.

³⁷⁸ Ibid., p. 136.

amplo conceito de sentimento³⁷⁹ compreende e simplesmente indica como saber negativo, não abstrato, obscuro, a um saber constante, é o trabalho da filosofia. Por conseqüência, esta tem de ser uma expressão em abstrato da essência do mundo, em seu todo e em suas partes. Ela tem de se utilizar da abstração e pensar todo particular, e suas diferenças, no universal, para não se perder numa multidão infundável de juízos particulares. Diante disto, ela em parte separa, em parte une, e desse modo vê sumariamente toda a diversidade do mundo em geral em conformidade com o seu ser, transmitindo-a como saber em poucos conceitos abstratos. Entretanto, por meio destes, nos quais a filosofia fixa a essência do mundo, tanto o particular quanto o universal têm de ser conhecidos; assim, o conhecimento destes tem de ser ligado de forma mais precisa. Aqui, Schopenhauer cita Platão, quando afirma que a capacidade para a filosofia consiste justamente no conhecimento do uno no múltiplo e deste no uno. Uma soma de juízos bastante universais, tendo por fundamento de conhecimento imediatamente o mundo em sua completude (tudo o que é encontrado na consciência humana), será a filosofia. Esta será uma repetição completa, um espelhamento do mundo em conceitos abstratos, possível, de modo exclusivo, pela união do essencialmente idêntico num conceito, e separação do diferente em outro³⁸⁰.

A FILOSOFIA tem como peculiaridade o fato de nada nela ser tomado como pressuposto, mas tudo lhe é em igual medida estranho e problemático, não apenas as relações dos fenômenos, mas também eles mesmos, sim, o próprio princípio de razão, ao qual as outras ciências se contentam em remeter todas as coisas. Na filosofia, nada seria ganho com tal remissão, já que cada membro de uma série é tão estranho para ela quanto os demais. Além disso, esse tipo mesmo de concatenação lhe é tão problemático quanto aquilo que é ligado por ele; tão problemático após a ligação, quanto antes dela. Pois, como mostrado, mesmo o que as ciências pressupõem como fundamento e limite de suas explanações é justamente o verdadeiro problema da filosofia, que, conseqüentemente, principia lá onde as ciências se detêm. Demonstrações não podem ser seu fundamento, já que elas deduzem princípios desconhecidos de outros conhecidos. Mas, para a filosofia, tudo é desconhecido e estranho³⁸¹.

³⁷⁹ “O conceito que designa a palavra SENTIMENTO possui em realidade um conteúdo meramente NEGATIVO, noutros termos, designa algo presente na consciência que NÃO É CONCEITO, NÃO É CONHECIMENTO ABSTRATO DA RAZÃO”. Ibid., p. 100.

³⁸⁰ Ibid., p. 137.

³⁸¹ Ibid., p. 136.

Segundo Schopenhauer, a filosofia é ainda o saber mais universal, cujos princípios primeiros não podem se derivar de outro mais universal. O princípio de contradição estipula somente a concordância entre os conceitos sem, entretanto, fornecê-los. O princípio de razão explica as ligações dos fenômenos, mas não eles mesmos. A filosofia não pode daí, por conseguinte, buscar uma origem ou uma finalidade do mundo inteiro³⁸².

Como visto, a filosofia possibilita reproduzir em abstrato o que está abrangido pelo vasto conceito de sentimento. Neste sentido, o autor da obra “O mundo...”, por exemplo, afirma que, só por meio da metafísica, pode-se dar um passo além do conhecimento intuitivo e encontrar o fundamento do fundamento do direito, isto é, do sentimento da compaixão. Assim, na concepção schopenhaueriana, o indivíduo só pode valer-se da filosofia para ver traduzido *in abstracto* o sentimento compassivo, esclarecendo-o sobre o fundamento deste, a verdade metafísica da unidade e da identidade da vontade. Neste sentido, a metafísica do autor da obra “O mundo...” pode conduzir, através de seus conteúdos, à compreensão de que uma pessoa, ao cometer um delito contra um animal, comete um crime contra a essência que existe em todo vivente.

Os conteúdos das intuições e dos sentimentos, expressos abstratamente, podem servir à pessoa como ferramentas para uma devida compreensão e investigação acerca das suas ações e dos seus padecimentos. Este caráter pedagógico da filosofia se faz presente, por exemplo, nas considerações feitas em torno dos casos abaixo analisados envolvendo relações entre homens e animais.

No relato abaixo, Schopenhauer mostra-nos um indivíduo que sente remorso (mordida ou peso de consciência) ao matar um animal:

Assim também Wilhelm Harris, um verdadeiro ‘Nembord’, que viajou nos anos de 1836 e 1837, penetrando no coração da África só para gozar o prazer da caça. Em sua viagem, publicada em Bombaim em 1838, conta ele que, depois de haver matado seu primeiro elefante, que era fêmea, e procurado o animal morto na manhã seguinte, todos os outros elefantes tinham fugido do lugar, só o filhote do animal morto tinha passado a noite ao lado da mãe morta; esquecendo todo o medo, este veio então de encontro ao caçador, com a mais viva e clara demonstração de sua dor inconsolável, e enlaçou-o com a sua pequena tromba para pedir socorro. Nisto, diz

³⁸² Ibid., p. 137.

Harris, ele foi tomado de verdadeiro remorso por sua ação e sentiu-se como se tivesse cometido um assassinato³⁸³.

Este sentimento, segundo o filósofo, corresponde a um tormento, a uma espécie de sofrimento associado à maldade, daí enraizado numa vontade veemente ao extremo, sofrido em qualquer ação má seja na figura de injustiça estimulada por motivação egoísta ou de pura maldade³⁸⁴. O peso da consciência em relação a atos já cometidos é dor sobre o conhecimento de si mesmo, como vontade. É baseado na certeza de que sempre se tem a mesma vontade³⁸⁵. A quem pratica a injustiça é apresentado por si mesmo o conhecimento de que ele, em si, é a mesma vontade que se mostra no outro corpo, afirmando-se tão veementemente num único fenômeno que, quando da transgressão dos limites do próprio corpo e das suas forças, torna-se negação dessa vontade no outro fenômeno e, portanto, tomado como vontade em si, entra em conflito consigo através dessa veemência, cravando os dentes na própria carne. A quem pratica a injustiça tal conhecimento se apresenta instantaneamente como um sentimento obscuro, o qual é denominado mordida de consciência, ou, mais em conformidade com o presente caso, sentimento de injustiça cometida³⁸⁶.

Outro caso que pode ser aqui situado é o de um caçador inglês que, numa caçada na Índia, atirou e matou um macaco. Não pôde esquecer o olhar que o animal lhe lançou ao morrer e, a partir daí, nunca mais atirou em macacos³⁸⁷.

Ainda sobre o peso da consciência, sentimento que acompanha a prática da injustiça e do mal, a filosofia esclarece ser expressão do caráter, o espelho da vontade, no qual o indivíduo mira e reconhece o seu si mesmo, o núcleo de sua vontade³⁸⁸. É um tormento obscuramente sentido e sem consolo. No remorso, a pessoa má tenta ocultar de si o horror íntimo em relação aos seus próprios atos³⁸⁹.

As explanações acima são possibilitadas pela filosofia, a qual pode fazer com que o indivíduo compreenda essa dor interior. Nesse caso, o máximo que o direito

³⁸³ SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, op. cit., p. 179-180.

³⁸⁴ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, op. cit., p. 465.

³⁸⁵ *Ibid.*, p. 384.

³⁸⁶ *Ibid.*, p. 429.

³⁸⁷ SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, op. cit., p. 179.

³⁸⁸ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, op. cit., p. 391.

³⁸⁹ *Ibid.*, p. 466.

positivo poderia fazer seria punir a pessoa, mantendo-o na ignorância quanto ao saber sobre a íntima significação em si da sua conduta e sem uma explicação para a origem daquele sentimento de remorso sentido por ele. A filosofia, na perspectiva schopenhaueriana, também poderá explicar ao indivíduo esse mesmo sentimento em relação ao sofrimento por ele infligido a um animal. Como vimos, de acordo com a metafísica de Schopenhauer, homens e animais são essencialmente idênticos. A injustiça é a negação da vontade alheia e é levada em consideração a seres que sentem e sofrem. Assim, a explicação filosófica para a injustiça e para o sentimento que a acompanha é a mesma quando o injusto é cometido por homem contra homem ou por homem contra animal.

Essas mesmas considerações podem ser feitas para as situações de mordida de consciência abaixo que também envolvem homens e animais:

Assim, por exemplo, as pessoas sensíveis sentirão o mesmo remorso, o mesmo descontentamento consigo mesmas, ao ter a lembrança de que, num acesso de mau humor, esquentadas pela ira ou pelo vinho, maltrataram imerecida, desnecessária ou excessivamente o seu cão, seu cavalo ou seu macaco, o que é sentido do mesmo modo que a lembrança da injustiça exercida para com os seres humanos, que se chama a voz da consciência punitiva³⁹⁰.

³⁹⁰ SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, op. cit., p. 179. Atribuindo um papel educativo à “casuística” envolvendo a relação entre homens e animais trazida por Schopenhauer, expõe Jair Barboza: “Casos que de um lado ilustram a irrupção natural da “Mitleid” e de outro mostram como, do exame de casos a envolver essa consideração ética do sofrimento alheio, pode-se extrair uma pedagogia da não-violência e fazer uma denúncia do preconceito judaico-cristão contra os animais, sobre os quais o homem estaria autorizado a imperar, sem qualquer recomendação de bons tratos. Segue-se daí a exigência de direito dos mesmos enquanto corpos sensíveis, tanto quanto os humanos. Em realidade, trata-se nessa ética e pedagogia de, ao mesmo tempo, exigir a quitação de uma dívida milenar que o Ocidente tem para com os nossos ‘irmãos’”. (BARBOZA, Jair. A Mitleidsethik e os animais ou Schopenhauer como precursor da ética animal. *ethic@*, op. cit., p. 261.)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Schopenhauer pode ser tido como um precursor da consideração ética aos animais. Antecipa, de uma forma ou de outra, através da sua filosofia, o movimento filosófico que busca uma moral que se volte também para os animais. Conforme já apresentado, o critério adotado pelo autor da obra “O mundo...” é a possibilidade de o animal sofrer e, assim, poder ser objeto de compaixão, fundamento da moral por ele considerada como genuína. A razão não é, portanto, a condição para que um ser seja acolhido moralmente.

Arthur Schopenhauer, conforme vimos, investigou acerca da consciência no animal na tentativa de demonstrar a capacidade de os animais sentirem e sofrerem. Neste sentido, o filósofo entra em consonância com os estudos que objetivam demonstrar que alguns animais têm senciência, a qual, nas palavras de Peter Singer, quer dizer “[...] capacidade de sofrer ou sentir prazer ou felicidade”³⁹¹. A possibilidade de um animal ser senciente é um dos argumentos utilizados quando se reclama por seus direitos.

É na época em que viveu Schopenhauer que surgiu a primeira lei de proteção aos animais, no ano de 1822, na Inglaterra³⁹². A atitude dos ingleses de criar esta lei é louvada pelo filósofo, o qual dispõe de uma metafísica que justifica a possibilidade de o animal ter direitos. O autor da obra “O mundo...” foi contemporâneo também ao nascimento do movimento de defesa dos animais, o qual se originou em 1824 com a criação da *Society for the Prevention of Cruelty to Animals* (Sociedade para a Prevenção da Crueldade com Animais)³⁹³, associação bastante aplaudida pelo filósofo devido ao trabalho contra a tortura ao animal. É na sua época, portanto, que se dá o início da formação das sociedades protetoras de animais em toda Europa e América. Assim, o autor da obra “O mundo...” se insere num contexto histórico de surgimento dos primeiros movimentos em prol do animal. Mesmo não sendo a tarefa da filosofia e a intenção de Arthur Schopenhauer contribuir para uma causa, muitas

³⁹¹ SINGER, Peter. *Vida ética: os melhores ensaios do mais polêmico filósofo da atualidade*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002. p. 54.

³⁹² SINGER, Peter. *Libertação animal*, op. cit., p. 231.

³⁹³ CHUAHY, Rafaella. *Manifesto pelos direitos dos animais*. Rio de Janeiro, São Paulo: Record, 2009. p. 17.

considerações filosóficas schopenhauerianas podem concorrer como respaldo para as argumentações dos movimentos de defesa dos animais. A verdade metafísica da unidade e da identidade da essência dos componentes da natureza é um exemplo. A presença de consciência nos animais em conjunto com as relacionadas capacidades de sentir e de sofrer é outro exemplo.

Quanto ao tema da pedagogia filosófica e os animais segundo a metafísica de Schopenhauer, podemos concluir que, como já dito, apesar de a filosofia não ter como tarefa servir a uma causa, ela pode, ao menos, fazer ver ao indivíduo a origem daqueles sentimentos (compaixão, remorso, entre outros) que surgem quando das relações com os animais. Pode conduzir a pessoa à compreensão do fundamento do fundamento daquela lei que é obrigada a respeitar e pela qual pode ser punida. Em função de o caráter ser imutável, não há condições, portanto, de esses esclarecimentos fazerem com que o indivíduo mude o seu querer, apenas ações.

A lei poderá proteger o animal, pois se vale da coação e da punição, investindo no medo, na culpa etc. Foge ao fim do direito positivo esclarecer sobre o fundamento do seu fundamento e sobre a origem do que a pessoa que comete injustiça sente. Ante a imutabilidade do caráter, de acordo com a perspectiva de Schopenhauer, inferimos que se faz necessário o direito positivo, a lei, para tentar conter ou punir as injustiças resultantes do egoísmo e/ou da maldade. O injusto é diferente apenas enquanto fenômeno em relação ao injustiçado; idêntico a este, portanto, no que tange ao em si. O homem que comete um delito contra um animal, de acordo com a metafísica schopenhaueriana, pratica um crime contra si mesmo.

Os questionamentos éticos feitos pelo filósofo relacionados aos animais são temas que fazem parte das atuais discussões realizadas pela ética. As suas argumentações acerca da utilização do animal pelo homem também ainda hoje podem encontrar espaço em debates. Muitos dos assuntos discutidos por Schopenhauer são temas de interesse direto especificamente da Bioética, a qual também pode se valer das perspectivas schopenhauerianas como mais uma abordagem filosófica pertinente. A Bioética, recente campo de estudo (começa a se organizar a partir da década de 70), pode ser definida como uma formalização de dilemas morais relacionados à vida tanto conceituada pelas ciências naturais como pelas ciências humanas. Sobre seu objeto de investigação, assevera Pessini: "Podemos, conseqüentemente, afirmar que a bioética, em resumo, trata da vida da natureza, da flora, da fauna e da vida humana, à luz dos valores humanos aceitos

em uma sociedade democrática, pluralista, secular e conflitiva" ³⁹⁴. A vivisseção, a alimentação humana à base de animais, a consciência no animal etc são investigadas pelo autor da obra "O mundo..." e fazem parte do rol dos estudos bioéticos.

Não obstante o posicionamento schopenhaueriano acerca do vegetarianismo, as suas demais argumentações filosóficas são favoráveis aos animais. Como já dissemos, ainda que não fosse o objetivo do autor da obra "O mundo...", os seus argumentos podem sim ser utilizados pelos movimentos em prol dos animais.

³⁹⁴ PESSINI, Léo; BARCHIFONTAINE, Cristian de Paul de. *Problemas atuais de bioética*. São Paulo: Loyola, 1991. p. 34.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

TEXTOS DE SCHOPENHAUER:

SCHOPENHAUER, Arthur. *El mundo como voluntad y representación II*. Tradução de Pilar López de Santa María. 2. ed. Madrid: Editorial Trotta, 2005.

_____. *I due problemi fondamentali dell' ética*. Tradução de Giuseppe Faggin. Torino: Boringhieri, 1961.

_____. *Metafísica do amor, metafísica da morte*. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. *O livre arbítrio*. São Paulo: Novo Horizonte S/A, [data desconhecida]. v.3.

_____. *O mundo como vontade e como representação*. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2005.

_____. *Parerga e Paralipomena* (Capítulos V, VIII, XII, XIV). Tradução de Wolfgang Leo Maar. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

_____. *Parerga and Paralipomena*. Tradução de E. F. J. Payne. New York: Oxford University Press, 2000. v. 2.

_____. *Sobre la voluntad en la naturaleza*. Tradução de Miguel de Unamuno. Buenos Aires: Siglo Veinte, [data desconhecida].

_____. *Sobre o fundamento da moral*. Tradução de Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

DEMAIS TEXTOS:

ASHERI, Michael. *O judaísmo vivo: as tradições e as leis dos judeus praticantes*. 2.ed. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

BARBOZA, Jair. A Mitleidsethik e os animais ou Schopenhauer como precursor da ética animal. *ethic@*, Florianópolis, v. 7, n. 2, p. 253-265, dez., 2008. Disponível em: <<http://www.cfh.ufsc.br/ethic@/et72art09Jair.pdf>>. Acesso em: 02 mar. 2009. p. 261.

_____. *Schopenhauer: a decifração do enigma do mundo*. 2.ed. São Paulo: Moderna, 1997.

BENTHAM, Jeremy. *Uma introdução aos princípios da moral e da legislação*. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores)

BÍBLIA. Português. *Bíblia sagrada*. Tradução do Centro Bíblico Católico. 115. ed. São Paulo: Ave Maria, 1998.

BROWNE, Sylvia. *O céu dos bichos: a vida espiritual dos animais que amamos*. São Paulo: Ideia e ação, 2010.

CARDOSO, Renato César. *A idéia de justiça em Schopenhauer*. Belo Horizonte: Argumentum, 2008.

CHALLAYE, Félicien. *As grandes religiões*. 6.ed. São Paulo: IBRASA, 1998.

CHUAHY, Rafaella. *Manifesto pelos direitos dos animais*. Rio de Janeiro, São Paulo: Record, 2009.

CINTRA, Raimundo. *O lótus e a cruz: hinduísmo e cristianismo*. São Paulo: Paulinas, 1981.

DESCARTES, René. *Discurso do método*. 4.ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

FELIPE, Sônia T. *Ética e experimentação animal: fundamentos abolicionistas*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2007.

GAARDER, Jostein; HELLERN, Victor; Henry, NOTAKER. *O livro das religiões*. São Paulo: Companhia das letras, 2001.

GYATSO, Geshe Kelsang. *Introdução ao budismo: uma explicação do estilo de vida budista*. 5.ed. São Paulo: Tharpa Brasil, 2009.

JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. *Dicionário básico de filosofia*. 3.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

JANSEN, Eva Rudy. *O livro das imagens hinduístas: os deuses e seus símbolos*. Diever, Holanda: Binkey Kok, 1995.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Os Pensadores).

_____. *Lectures on ethics*. Cambridge University Press: Cambridge, 2001. Disponível em: <http://books.google.com.br/books?id=5kCTORPawb4C&printsec=frontcover&dq=immanuel+kant+lectures+on+ethics&hl=pt-BR&ei=dGEoTt_vlsux0AH7yrzyCg&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=1&ved=0CCKQ6AEwAA#v=onepage&q&f=false> Acesso em: 02 fev. 2011.

_____. *Metafísica dos costumes*. 2.ed. Bauru, SP: EDIPRO, 2008.

KLEMMME, Heiner F. A discreta antinomia da razão pura prática de Kant na Metafísica dos costumes. In: *Cadernos de filosofia*, n. 11, p. 11-32, jan.-jun., 2008. [on line] Disponível em: <http://www.fflch.usp.br/df/site/publicacoes/filalema/filalema_11/heiner_01.pdf> Acesso em: 03 jul. 2011.

KÜNG, Hans. *Religiões do mundo: em busca dos pontos comuns*. Campinas: Verus, 2004.

PERNIN, Marie-José. *Schopenhauer: decifrando o enigma do mundo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

PESSINI, Léo; BARCHIFONTAINE, Cristian de Paul de. *Problemas atuais de bioética*. São Paulo: Loyola, 1991.

RUSSEL, Bertrand. *História da filosofia ocidental*. São Paulo: Ed. Nacional, 1957.

SCHIMMEL, A. Animal e religião. In: KONIG, Franz (Org.). *Léxico das religiões*. Petrópolis: Vozes, 1998.

SCHLESINGER, Hugo; PORTO, Humberto. *Dicionário enciclopédico das religiões*. Rio de Janeiro: Vozes, 1995. v 2 .

SCHWEITZER, Albert. *Cultura e ética*. São Paulo: Melhoramentos, [data desconhecida].

SINGER, Peter. *Libertação animal*. Porto Alegre, São Paulo: Lugano, 2004.

SINGER, Peter. *Vida ética: os melhores ensaios do mais polêmico filósofo da atualidade*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

STODDART, William. *O hinduísmo*. São Paulo: IBRASA, 2004.

TERRIN, Aldo Natale. *Introdução ao estudo comparado das religiões*. São Paulo: Paulinas, 2003.

TINÔCO, Carlos Alberto. *As upanishads*. São Paulo: IBRASA, 2009.

_____. *As Upanishads do Yoga*. São Paulo: Madras, 2005.

TORÁ. Português. *A Torá viva*. Tradução de Adolpho Wasserman. Anotação de Aryeh Kaplan. Maayanot, 2009.

VOLTAIRE, François Marie Arouet de. *Dicionário filosófico*. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os Pensadores).