

UMA LEITURA INTERCULTURAL DA MORAL DA COMPAIXÃO DE ARTHUR SCHOPENHAUER ENQUANTO SUPORTE ÉTICO E CRÍTICO PARA O DISCURSO DOS DIREITOS HUMANOS NA ATUALIDADE

Paulo Hahn*

Paula Pires**

RESUMO

A presente temática visa trazer ao centro dos estudos a questão da atualidade de Schopenhauer no campo da moral, da política e dos direitos humanos. Este esforço compreende quatro objetivos gerais: a leitura crítica da situação atual como problema ético; a análise dos textos de Schopenhauer, sobretudo daqueles que tratam da sua filosofia prática, e, assim, apontar também lacunas e limites de sua fundamentação; fundamentar a partir da metafísica da compaixão um princípio ético para o discurso dos direitos humanos e da interculturalidade; e analisar as implicações de tal perspectiva na relação do ser humano com o mundo circundante, especificamente no direito dos animais. Tal percurso permitirá o melhor entendimento e justificação da importância de Schopenhauer nos debates contemporâneos de filosofia moral e política.

Palavras-chaves: Direitos Humanos. Filosofia. Moral.

1 INTRODUÇÃO

* Doutorado em Filosofia pela Universidade de Bremen/Alemanha; Mestrado em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos; Graduação em Filosofia pela Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul; Realizou estudos Teológicos no Instituto Missionário de Teologia (IMT); Atualmente é Professor e Pesquisador do Programa de Pesquisa, Extensão e Pós-graduação em Direito da Universidade do Oeste de Santa Catarina Unidade de Chapecó; Professor do Programa de Pós-graduação em Educação Profissional e Tecnológica (*Lato sensu* – especialização) da Faculdade Cenecista de Gramado/Centro de Ensino Superior Cenecista Farroupilha; Professor da Faculdade de Tecnologia de Caxias do Sul; Experiência na área de Filosofia Moderna e Contemporânea, Teoria Crítica, Filosofia do Direito, Filosofia Intercultural, Direitos Humanos, Ética e Filosofia Política.

** Bolsista; acadêmica do 6º período do Curso de Direito da Universidade do Oeste de Santa Catarina, Campus de São Miguel do Oeste.

Por se tratar de um trabalho de natureza complexa em sua diversidade temática, a presente reflexão seguirá quatro momentos distintos, mas todos inter-relacionados.

Inicialmente, num primeiro momento, pretende-se fazer uma leitura crítica da situação atual como problema ético. Ou seja, na situação atual podemos ver um duplo desafio: um do lado da natureza e da técnica (desafio tecnológico-ecológico), outro do lado social surgido da globalização (desafio político).

Sabe-se que a cultura ocidental é uma cultura da razão, na qual a razão é o foco ordenador de todos os discursos. Mas desde seus primórdios, a cultura ocidental elaborou também a ciência do *ethos*, ciência do agir humano ou ciência da práxis. Essa tentativa de confrontar o agir humano com as exigências universais da razão não obteve o mesmo êxito que a ciência da natureza. Mas a cultura ocidental nunca deixou de tentar uma fundamentação igualmente universal da ética (HERRERO, 2009, p. 164).

E é justamente o enorme desenvolvimento atual das ciências e da técnica que nos leva a colocar, de um modo mais urgente do que nunca, o problema da responsabilidade da razão, isto é, ele nos obriga a responsabilizar-nos por tudo o que esta cultura teórica provocou, sobretudo nos últimos anos. Ou seja, se, por um lado, sabemos muito mais, por outro, sabemos também da precariedade de nossos conhecimentos. A ciência não apenas resolve, mas cria novos problemas que necessitam de um acompanhamento ético, pois “[...] nem tudo que é tecnicamente possível é eticamente justificável.” (JUNGES, 2003, p. 152).

Hoje vivemos numa história que se tornou universal porque os moldes de produção e as tecnologias se universalizaram de fato. Isso significa que pela primeira vez na história, a ciência e a técnica estão dando à atividade humana um raio de ação e um alcance de dimensões planetárias. A técnica permite igualmente a comunicação simultânea de todos os acontecimentos no planeta. Assim, pela primeira vez na história do gênero humano, os homens se encontram diante do desafio de enfrentar o dever de

assumir, em escala mundial, a responsabilidade dos efeitos de suas ações: escassez dos recursos da natureza, devastação do meio ambiente, manipulação genética e o biopoder, etc.

Assim o primeiro desafio que a ciência e a técnica colocam ao agir humano e, portanto, para a elaboração de uma ética atual, poderia ser formulado da seguinte maneira: pela primeira vez na história, nossa civilização coloca cada ser humano, cada nação, cada cultura, em face de uma problemática ética comum. Diante de todos surge a urgente necessidade de uma ética da responsabilidade solidária, capaz de afrontar os desafios emergentes e de assegurar aos homens a capacidade de governar os efeitos do poder que eles efetivamente possuem.

É claro que, para enfrentar este desafio da situação atual, as morais fundadas no sujeito se mostram totalmente incapazes. Elas não podem assegurar um equilíbrio entre a responsabilidade moral e as crescentes capacidades técnicas que o homem atual possui. O sujeito isolado se mostra completamente impotente diante da responsabilidade a nível mundial, exigida pelas consequências universais de ações particulares. Só uma ética capaz de fundamentar uma responsabilidade universal, solidária e intercultural poderá enfrentar este imenso desafio.

O segundo desafio ético que a situação atual nos coloca provém do lado social surgido com a globalização. Podemos chama-lo de desafio político. É um fato que depois da derrubada do muro de Berlim, em 1989, acelerou-se o fenômeno da globalização na economia, na política e nos quadros jurídicos institucionais e seus efeitos.

Esse novo fenômeno mudou, por exemplo, a natureza do capital. Mudou também a natureza do trabalho. Antes o trabalho, o capital e a terra eram os três fatores da produção. Hoje a produção tornou-se mais "intensiva no conhecimento", isto é, o saber se torna crucial, e o saber tornou-se um fator de diferenciação no trabalho. Mudou, finalmente, o papel do Estado com a globalização. Este tem agora que conciliar o nacional e o internacional, tem que criar condições estruturais de competitividade em escala global.

Surge assim, pela primeira vez na história, a tarefa de dar um sentido humano ao desenvolvimento em escala mundial, como um outro imenso desafio atual, precisamente no momento em que a idolatria do mercado gerou um vazio ético e acelerou o fim das utopias revolucionárias. Nunca foi tão urgente o desafio de criar uma ética da solidariedade, uma ética universal da solidariedade, uma ética dos direitos humanos.

Não deixa de ser estranho que no momento em que a globalização, sobretudo econômica, se torna um fenômeno universal, se proclame por toda parte a impossibilidade teórica de uma ética universal, muito estranho porque a situação atual, e a nível mundial, está marcada fundamentalmente por quatro vergonhas político-morais que afetam gravemente a existência de todos: a fome e miséria; a tortura e a contínua violação da dignidade humana; o crescente desemprego e disparidade na distribuição de renda e riqueza; e a ameaça de destruição da humanidade pelo perigo de uma possível guerra nuclear e pelo desequilíbrio ecológico. Tudo isso exige mais do que nunca uma resposta e atitude solidária, capaz de responsabilizar-se pelas consequências de nossas ações a nível planetário. (HERRERO, 2009, p. 165).

O problema, todavia, está em como reunir interesses diferentes ou discordantes, ou seja, possibilitar um diálogo e um possível acordo consensual entre os protagonistas ou implicados com propósitos que nem sempre parecem ser conciliáveis.

Com isso cresce a consciência de que é preciso trabalhar para construir uma ética mundial, no sentido de um cânon mínimo comum, universalizável, que prevaleça sobre as éticas particulares contidas nas diversas religiões e culturas, de modo que a humanidade possa continuar a evoluir, em busca da realização do "ideal" ou da utopia contida dentro da ideia de humanidade, respeitando-se enquanto tal. (HAHN, 2011, p. 124).

É neste contexto de incertezas quanto à conveniência em se estabelecer uma ética solidária universal, que partiremos para a fundamentação do princípio da ética da compaixão de Schopenhauer

enquanto suporte teórico e categórico para uma ética da alteridade, da interculturalidade, dos direitos humanos e da solidariedade universal.

2 O FUNDAMENTO METAFÍSICO DA MORAL DA COMPAIXÃO DE SCHOPENHAUER

Enquanto segundo momento dessa reflexão, pretende-se trazer ao centro dos estudos a fundamentação metafísica da ética da compaixão de Schopenhauer.

Schopenhauer identifica na compaixão, o fundamento da moral através de argumentos que ele usou em *Sobre o fundamento da moral*, ou seja, recusa o imperativo categórico e o substitui pela compaixão. Para ele as imposições morais são incapazes de gerar no ser humano a prática das virtudes.

Para tratarmos do tema da ética, devemos partir de sua concepção metafísica que apresenta o mundo em um duplo aspecto: enquanto Vontade, coisa-em-si, e enquanto Representação, ou modo como os fenômenos existem no mundo. É importante ressaltar que esta divisão é apenas teórica e dá-se no intelecto humano, pois tanto Vontade quanto Representação são aspectos de uma mesma realidade. Para Schopenhauer, a Vontade é a raiz metafísica do mundo e da conduta humana. Ela é também a fonte de todos os sofrimentos, pois a vida do homem é uma constante tentativa de satisfação dos desejos que pulsam e, uma vez que todos não podem ser satisfeitos, dão origem à dor.

Mas como o homem pode libertar-se desse sofrimento? A libertação só pode dar-se, segundo Schopenhauer, quando o homem ascende ao nível da conduta ética, a qual representa um nível mais elevado no processo de superação das "dores do mundo" a partir de um princípio de alteridade, ou seja, do reconhecimento da Vontade que há em cada sujeito e da negação do princípio de individuação.

Para Schopenhauer, toda imposição da vontade de vida de uma pessoa que invade o direito e a liberdade de outro indivíduo usufruir de suas

forças, de seus bens ou de manifestar sua própria vontade é denominada de injustiça. O fundamento de todo mal advém do egoísmo e do princípio de individualização que faz com que o homem não consiga enxergar mais que sua própria imediatez (SCHOPENHAUER, 2001, 351).

Para ser justo e bondoso, o homem precisa perceber que a essência do mundo é a mesma e que está além das aparências fenomênicas, está na compaixão.¹ A primeira atitude propriamente moral está em romper com o egoísmo, trazer o mundo para si e compartilhá-lo com as outras pessoas, ou seja,

[...] a compaixão é o oposto do egoísmo e da maldade. Ela é a base da ética pela qual um indivíduo reconhece sua essência imediatamente no outro. Para uma ação ter valor moral, ela não pode ter como motivo um fim egoísta. (STAUDT, 2007, 16).

A base da moralidade e da justiça, para Schopenhauer, traduz-se no sentimento da compaixão, que é o reconhecimento, no outro, de sua essência íntima, vontade, e a bondade pode a partir disso reduzir as diferenças entre o eu e o outro.

O conceito de compaixão, no idioma alemão, é *mitleid* que, traduzido literalmente, significa “sofrer-com”. Todavia, a experiência da compaixão, na filosofia schopenhaueriana, transcende a definição usual do senso-comum, tornando-se uma experiência de abertura para a compreensão imediata da figura do outro, fundida ao nosso próprio ser. A compaixão, entendida pelo sentido de “paixão-com”, permite uma interpretação afirmativa dessa disposição ética e existencial, pois o “eu” e o “outro” partilham em uma relação de alteridade as suas vivências particulares, pois a raiz da palavra “paixão”, na sua raiz grega de *pathos*, possui uma diversidade semântica que não se esgota somente na ideia de dor ou sofrimento, mas também de afeto, de sentimento.

¹ Aqui o termo *compaixão* é utilizado no sentido etimológico: “com” é o prefixo que traz a ideia de companhia e o verbo “patior, pateris, passus sum” que significa sofrer, suportar. Compaixão como o sentimento que se compartilha com o semelhante.

Assim o fundamento da ação moral autêntica origina-se da identificação do agente com o outro, da supressão do princípio de individuação aos olhos do indivíduo que age. A compaixão é o sentimento de integração interpessoal e a experiência de unidade ontológica que associa intimamente o “eu” e o “outro” homem sofredor com o homem que se compadece. Pois a compaixão se caracteriza por levar o homem ético a vivenciar no seu íntimo a realidade interior do outro.

O sentimento de integração interpessoal decorre da descoberta mística da unicidade ontológica entre os seres, contraposto ao mal-estar existencial promovido pelo egoísmo que separa violentamente os indivíduos; essa experiência faz com que vejamos o não eu tornar-se em certa medida o eu.

Afinal, enquanto o egoísmo impulsiona as inclinações pessoais a se autoaniquilarem através dos constantes choques entre as individualidades, a compaixão, por sua vez, aproxima por uma espécie de unificação íntima incondicional. Ou seja, a compaixão como princípio moral tem um significado altruísta e desinteressado que origina ações que não visam ao interesse próprio, mas ao bem-estar de outro.

O fundamento moral, em Schopenhauer, advém de um tipo de conhecimento que não pode ser abstrato, como nos imperativos categóricos de Kant, mas sim de um conhecimento intuitivo e imediato, portanto “[...] não se transmite, é preciso que cada um o encontre por si mesmo.” (SCHOPENHAUER, 2001, 388).

Schopenhauer diverge de Kant quanto ao fundamento exclusivamente racional da moral e introduz os afetos (sentimentos) na explicação do fenômeno e do fundamento da moral. Schopenhauer critica o formalismo do fundamento kantiano da ética. Para Schopenhauer (1995, p. 25 apud Kant (2001):

[...] o princípio moral deve ser puro *a priori* e puramente formal e, pois, uma proposição sintética *a priori*, não tendo, por isso mesmo, nenhum conteúdo material e não podendo apoiar-se em nada empírico, isto é, nem em algo objetivo do mundo exterior nem em

algo subjetivo na consciência, seja algum sentimento, inclinação ou impulso.

Para Schopenhauer (1995, p. 57 apud Kant (2001): “[...] a razão determina a vontade e para Schopenhauer a vontade é anterior a razão.”

Segundo Schopenhauer a moral manifesta-se nas ações do homem, *não a priori*, mas como o resultado da experiência do indivíduo que se reconhece nos outros indivíduos, quebrando a ilusão do princípio de individuação.

E para haver bondade no mundo, justiça, o homem deve reconhecer seu ser e a vontade em cada fenômeno do mundo, elevando-se de seu princípio de individuação e, a partir de si mesmo, reconhecer que o outro compartilha da mesma vontade de que lhe constitui, só assim é possível esboçar as primeiras ações desinteressadas. Pois apenas quando o conhecimento domina o impulso cego da vontade é que o homem pode tornar-se bom. Neste sentido, o homem que deseja o bem do outro é aquele que nega a vontade, que enxerga além do “Véu de Maya”² e que deste modo torna-se caridoso.

Essa negação da vontade de vida atinge seu grau mais elevado na *ascese*,³ em que o sujeito percebe que o mundo é sofrimento e dor e por isso renuncia a ele, é o mais elevado grau de caráter que dispõe o homem, pois esse é capaz de sacrificar-se em prol da vida e do bem-estar do outro. Por tal razão podemos dizer que: “[...] o ascetismo, com a vida dos místicos e santos caracterizada pela mortificação da vontade, deve ser entendido como uma ilustração para o que entende por negação da vontade.” (STAUDT, 2004, 165).

Schopenhauer (2001), no livro *IV* de sua obra “*O Mundo como Vontade e Representação*”, expõe exemplos e narra situações, como de homens que morreram em nome de sua comunidade, negado sua vontade

² A expressão *Véu de Maya* é utilizada por Schopenhauer fazendo referência ao princípio de individuação e a ilusão de crer no conjunto de aparências e fenômenos.

³ O termo “*Ascese, Asceza*” designa o sujeito que alcançou a mais elevada negação da vontade de forma consciente e duradoura. Não significa fechar os olhos para as dores do mundo, mas conviver com o sofrimento que há nele.

de vida e afirmando sua "*bondade*", como Gautama Budha e São Francisco de Assis.

Neste sentido, o único caminho possível para o homem libertar-se da dor e do sofrimento, a fim de alcançar a bondade de sua vida, é pela resignação e o reconhecimento de sua essência (Vontade).

Em Schopenhauer, o princípio de alteridade e intersubjetividade constituem a representação que um sujeito faz do outro passando a identificar-se com ele até o momento em que a diferença inicial entre os dois é suprimida, o que ocorre na compaixão, que é o princípio da moralidade para o filósofo e que não está fundamentada em princípios abstratos a serem prescritos. Ou seja, apenas através do sentimento compassivo o sujeito não cometerá danos ao outro, pois reconhece o mesmo sofrimento existente em si. Com isso, o sujeito estará disposto a ser solidário ao outro, a ajudá-lo se for preciso, desprovido de qualquer interesse.

Em suma, essa consciência de responsabilidade, da solidariedade, da bondade e da alteridade só pode ser adquirida na vida prática, no cotidiano das relações humanas.

3 A ATUALIDADE DA FUNDAMENTAÇÃO DA MORAL DA COMPAIXÃO PELO PRINCÍPIO DA ALTERIDADE, DA INTERSUBJETIVIDADE E DA SOLIDARIEDADE ENQUANTO DESAFIO E PERSPECTIVA PARA O DISCURSO DOS DIREITOS HUMANOS NA ATUALIDADE

Neste terceiro passo, o intuito é sublinhar a plausibilidade e atualidade da fundamentação da moral da compaixão pelo princípio da alteridade, da intersubjetividade e da solidariedade enquanto desafio e perspectiva para o dilema entre o relativismo e universalismo no discurso da ética, da cultura e dos direitos humanos na atualidade.

Os Universalistas procuram proteger indivíduos e valores, independentemente do país ou do grau de desenvolvimento da sociedade onde vivem, enquanto que os Relativistas propõem o respeito às culturas e

valores de cada sociedade, mesmo que seja mais distante e diferente da nossa.

O Universalismo tem a dignidade como fonte dos direitos humanos ao passo que para o relativismo, a fonte é a cultura. Esse é um debate aberto no campo dos direitos humanos: direitos humanos são universais ou não? Os direitos humanos variam de acordo com a cultura de uma sociedade?

Podemos perceber que existe grande polêmica acerca da fundamentação ética dos direitos humanos, mais especificamente pela dicotomia existente entre a universalidade e a relativização desses valores e direitos.

Uma possível proposta para o impasse e para uma aproximação entre o universalismo e o relativismo seria a construção do diálogo entre as culturas. Mas um diálogo ancorado nos princípios da alteridade, da compaixão, da intersubjetividade, do sentimento e da razão.

Para a fundamentação dessa possível proposta, parte-se do pressuposto metafísico da moral da compaixão de Schopenhauer, que funda uma ética de alteridade, de reciprocidade e de interculturalidade, que torna possível a tolerância, a solidariedade e o respeito num contexto pluricultural, mas sempre tendo como referente regulador um certo *universalismo tendencial*.

Embora seja prudente que existam valores que devam ser considerados universais, não podemos fechar os olhos para as diferenças. Tal é a reconstrução necessária acerca do atual paradigma de direitos humanos. Produz-se, pois, uma nova cultura de amplitude de direitos e de compreensões voltadas para afirmações das diferenças. Mas apesar do multiversum – de caminhos e de culturas – nós temos uma história universal comum, ou seja, o multiculturalismo, o relativismo e a não simultaneidade devem também estar unidos com o conceito de alteridade, de interculturalidade e com o universal. Somente neste âmbito podemos pensar e discutir a cultura e ética no sentido plural.

Trata-se, pois, de tematizar o *inter*, o espaço intermediário “utópico” que torna possível o encontro e a fecundação mútua. O princípio da

alteridade e da interculturalidade são processos abertos, polifônicos, solidários, de contínuo aprendizado e uma renúncia à hermenêutica reducionista, ou seja, nega um único paradigma de interpretação.

Como decorrência, deixa de existir um centro onde predominaria a reflexão filosófica, como o eurocentrismo ou qualquer outra centralização e experimenta a construção de uma razão interdiscursiva, construtora de pontes. Dá-se outra ideia de universalidade, que não é justaposta à unidade. A universalidade não se realiza em ideários metafísicos unitários. Refaz a ideia de universalidade, regulada pela solidariedade em todos os universos que compõem o nosso mundo cultural (PIRES, p. 7).

A partir destes princípios podemos entender e confrontar os desafios e as estratégias da globalização econômica e cultural, a qual (globalização), traça um novo mapa do mundo e impõe um novo tipo de relações entre os seres humanos, tanto entre si como consigo mesmo e com a natureza. As estratégias da globalização do capitalismo neoliberal promovem assim, ao mesmo tempo, uma mudança de nossa geografia e de nossa antropologia. E transtornando nossas referências geográficas e antropológicas, transtorna as bases de nossas biografias, de nossa capacidade para “escrever” nossas vidas, ou ser autores de nossas biografias (FORNET BETANCOURT, 2003, p. 16-17).

Da mesma forma que Schopenhauer, também Lévinas se baseia na ideia da totalidade, opondo-se à separação cartesiana do eu, das coisas e do todo. A visão do sofrimento no rosto do outro é que nos encaminha para a ética, uma ética baseada também na responsabilidade e na caridade⁴ (LÉVINAS, 1990, 1993). O que eu percebo ao olhar o outro não é algo somente dele, mas a revelação da dimensão do divino, que, em lugar de me incutir o imperativo do dever, me inspira à prática de uma compaixão que não espera nada em troca.

Os grandes erros da ética embasam-se, para Lévinas (1990), em transformar o outro em um outro qualquer e centrar a relação num mesmo,

perdendo assim o sentido de identidade com ele. O acolhimento do outro se dá a partir da sua revelação no rosto que se apresenta ao eu, que deixa de estar fechado em si. Nesse sentido, a ética não brota de um imperativo categórico, mas num mundo de relações, na comunicação com a coletividade (LÉVINAS, 1993).

Também para Dussel (1986), a ética nasce do contato com o outro, com o oprimido, que nos desperta para a práxis. Essa ética, portanto, só pode ser pensada a partir da situação existencial cotidiana.

Por isso torna-se imperioso e urgente avançar na direção de uma concepção de ética, de cultura e de direitos humanos não mais meramente formalista, estática, monocultural e racional. Para isso, o compromisso é com um referencial ético e crítico que una os afetos (sentimentos) e a situação existencial cotidiana na explicação do fundamento da moral.

Falamos até aqui de uma contraposição necessária ao que Schopenhauer chama de princípio de individuação e Levinás e Dussel, de indiferença ao apelo do outro. Assim, chegamos a um ponto em que se torna necessário nos questionarmos sobre os condicionantes históricos desses obstáculos à ética da coletividade, da libertação e dos direitos humanos.

A proposta da ética intercultural e discursiva é, por sua própria essência, antiindividualista, porque se baseia num mundo vivido compartilhado, de forma que o indivíduo só existe em interação. A argumentação não se centra nos interesses individuais, mas é a própria comunidade que assume uma discursividade crítica em prol de mundo vivido e compartilhado. É uma ética que parte da situação existencial cotidiana.

No sentido de complementaridade⁴ ou convergência – além da contribuição de Tugendhat,⁵ Apel, Habermas, Lévinas e Dussel – sobre a

⁴ Embora a filosofia da esperança de Ernst Bloch seja aparentemente contrária à filosofia "pessimista" de Schopenhauer, em muitos aspectos elas convergem.

⁵ A aproximação de Tugendhat e Schopenhauer quanto à concepção de moral, em primeiro lugar, pode ser feita pela recusa de ambos da fundamentação tradicional, teológico-autoritária, da moral. Ernst Tugendhat, nas suas valiosas *Lições sobre ética*, aponta como uma das razões do interesse atual pela ética, e que remonta aos séculos XVIII e XIX, "[...] a desorientação ética que resulta do declínio da fundamentação religiosa."

necessidade de uma união ou aproximação dos afetos (sentimentos) com a razão, da necessidade de unirmos a indiferença com a compaixão, também os ideais morais de Ernst Bloch (BLOCH, 1975, p. 188-196) nos oferecem um grande suporte teórico para enfrentarmos o relativismo e universalismo cultural e ético, os quais sustentam de que precisamos de uma moral que una Apolo e Dioniso, símbolos de uma posição dialética e sintética ante o conflito entre os ideais de realização do impulso e da razão; entre as normas inspiradas na afirmação da vitalidade e as que perseguem o equilíbrio e a harmonia, apoiadas na capacidade reflexiva e lógica, bem como no autodomínio do homem sobre o que nele urde de primitivo e animal.

Bloch reconhece a oposição, corriqueira na história da Ética, entre o instintivo e natural, de um lado, e a regra moral e disciplina social, de outro; porém, alerta para a miopia que lhe está associada. Segundo Suzana Albornoz, o cidadão deve ser compreendido como um Apolo; e quando esse arquétipo é oposto ao do “bárbaro selvagem” – com isso evocando-se um Dioniso extremo, a questão ética fundamental toma a forma da oposição entre moralidade e sensibilidade, pulsão e moral. Diante essa questão, os filósofos tem dado duas respostas: De uma lado, situam-se aqueles que veem uma certa continuidade entre as tendências e a moralidade, como Rousseau, que se pronunciou a favor do *desenvolvimento sem entraves do bom grão em bom fruto*. De outro, estão os que se baseiam em sua ruptura, como Kant, cuja filosofia prática opta pelo caminho ascético e dualista da antítese entre a moralidade e as inclinações, onde o único sentimento moral autorizado é o respeito da lei moral; no mesmo dualismo, invertendo Kant, Nietzsche se pronunciaria por Dioniso, pela embriaguez delirante, contra Apolo (ALBORNOZ, 2006, p. 4).

(TUGENDHAT, 2009, p. 14). Schopenhauer considera obra da filosofia kantiana a eliminação do teísmo da filosofia, e justamente condena na ética kantiana os resquícios da moral teológica. Desta forma, mesmo que alguns temas abordados pelos dois filósofos sejam comuns a tradições religiosas e místicas, a posição filosófica de ambos se mantém independente do teísmo e da teologia. O segundo ponto de aproximação é a divergência em relação ao fundamento kantiano da moral. Ambos querem interpretá-lo e corrigi-lo. Divergem de Kant quanto ao fundamento exclusivamente racional da moral e introduzem os afetos (sentimentos) na explicação do fenômeno e do fundamento da moral. (STAUDT, 2004, p. 1-2).

Bloch repele e considera extremismos insensatos, não razoáveis, as duas formas antitéticas de dualismo representadas pelas respectivas posições de Kant e de Nietzsche: Kant eliminaria do espaço da ética, do cidadão e da cidadania, toda vontade que fosse tendência ou inclinação; e assim, o extremo Apolo da moral que desconhece as motivações empíricas da vontade, de tanta pureza, esvaziando-se de todo conteúdo. O conteúdo do cidadão, marcado pela impureza da concreta condição humana e histórica, não pode fundar-se só sobre “boa vontade” ou sobre o “princípio de legislação universal”. Por sua vez, Nietzsche, afastando-se de Apolo, refletiria apenas os problemas de uma moral selvagememente dionisíaca, esquecendo a claridade do desejo comedido e do respeito ao natural (ALBORNOZ, 2006, p. 4).

Pode-se dizer, que para Ernst Bloch o fundamento da ética se encontra na natureza, da qual emanam tanto as inclinações corpóreo-instintivas da ordem “dionisíaca”, como as inspirações intuitivo-rationais da ordem “apolínea”; as quais não se excluem, antes podem, e mesmo devem ser combinadas e conciliadas, compreendidas em sua interdependência e complexa capacidade de interação.

Pela união de Apolo e Dioniso, ambos se transformam num terceiro que sintetiza o ideal moral para o homem. Este terceiro termo, utopia ética ou ética da solidariedade, pode ser indicada como uma proposta dialética, sintética, em que se superam as oposições clássicas entre moralidade e sensibilidade, entre virtudes e paixões, razão e afeto, renúncia e prazer.

A ética da solidariedade (enquanto utopia ética) é condição e ao mesmo tempo produto de uma ordem social solidária, onde se identifiquem indivíduo e coletividade, onde se identifiquem indivíduo e natureza, onde os direitos humanos estejam presentes em sua dimensão eficaz e material, sem armadilhas ilusórias. Logo, a ética da solidariedade significa uma ética da transformação, oposta ao mundo da exploração, do egoísmo, da violência e da supremacia do capital. Desse delineamento pode-se afirmar com Bloch de que “[...] não há verdadeira instituição dos direitos humanos

sem o fim da exploração, não há fim verdadeiro da exploração sem a instituição dos direitos humanos." (BLOCH, 1961, p. 13).

Na rubrica da fundamentação da moral da compaixão segundo Schopenhauer, conclui-se partilhando da afirmação de Tugendhat (2009, p. 177-178):

A ética da compaixão de Schopenhauer contém uma contribuição importante [...] É comum a ética da compaixão a orientação exclusiva a partir dos sentimentos daqueles em relação aos quais existem obrigações morais, e com isto está relacionado que a ética também inclui os animais.

4 A ÉTICA DA COMPAIXÃO E O DIREITO DOS ANIMAIS

Por fim, veremos ainda implicações de tal perspectiva na relação do ser humano com o mundo circundante, especificamente no trato aos animais. Pois, uma vez que a multiplicidade dos seres vivos ocorre a partir de um mesmo princípio, a Vontade, torna-se uma afronta contra a própria existência a perpetração de qualquer prática pautada na supressão de um ente em favor do benefício de outro.

Conforme a metafísica da natureza de *O mundo como vontade e como representação*, exposta em sua segunda parte (que, em verdade, é uma espécie de cosmologia), o querer como a coisa-em-si una e indivisível está em todos os fenômenos do cosmo, seja na seiva da planta, etc.

É a vontade cósmica que em toda parte quer viver. Vontade de vida, *Wille zum Leben*: essência-identidade dos seres, indestrutível para além da pluralidade da representação, e da diferença percebida na efetividade pelo entendimento, cuja forma básica é o princípio de razão que separa os seres, já que este é constituído pelo espaço que permite posicionamentos diferenciados dos objetos, e pelo tempo que permite a sua sucessão.

Todavia, metafisicamente, os seres tem uma única essência. O animal inclusive possui entendimento, com o qual forma suas intuições empíricas do mundo e assim sobrevive com o conhecimento tanto quanto o homem. Ele percebe, pois, o perigo, o sofrimento possível, e consegue assim fugir dele. A

diferença em relação ao homem é que este, a partir das representações intuitivas, forma as representações abstratas da razão, e adquire conceitos universais das coisas, uma visão de conjunto que o animal não tem (BARBOZA, 2008, p. 255).

Sendo assim, é precisamente no contexto dessa metafísica da Vontade, aqui traçada em seus contornos gerais, que se deve compreender o lugar da ética dos animais no pensamento de Schopenhauer. Segundo o filósofo, o ocidente cavou um abismo entre sujeito e objeto, investigador e natureza, cuja face terrível se mostra nos experimentos inúteis em que os animais são imolados no "altar da ciência".

Contrapondo-se a tais separações, a metafísica schopenhauereana, alicerçada na identidade da Vontade de vida como coisa-em-si uma e indivisível de todos os seres, concebe os animais como partícipes de uma sensibilidade comum ao homem, logo, dispendo da mesma capacidade, no caso dos animais complexos, de perceber e sentir com consciência o sofrimento corporal. Dessa perspectiva, é um erro levar em conta eticamente apenas o valor da própria espécie: o que em realidade ocorreu na ciência, na medicina, na filosofia, na religião, na linguagem, enfim, na cultura ocidental. Mas a conclusão de Schopenhauer é incisiva: "Todos os sentidos precisam estar completamente cegos

[...] para não perceberem que o animal é no fundamento e em essência absolutamente o mesmo que nós somos e que a diferença reside apenas no acidente, o intelecto, não na substância, que é a Vontade. O mundo não é uma obra de segunda categoria e os animais não são uma mercadoria para o nosso uso. (SCHOPENHAUER, 1986, p. 443).

É no contexto dessa metafísica da Vontade que Schopenhauer insere a sua ética, trabalhada de maneira pormenorizada em *Sobre o fundamento da moral*. O tema dos animais é ali inteiramente concebido no horizonte da *Mitleidsethik*, da ética que aponta a compaixão como o núcleo de toda ação virtuosa. É uma ética que denuncia, com todos os termos, a violência e a crueldade advinda da ilusão separacionista entre eu não eu, investigador

e mundo, sujeito e objeto, numa palavra, trata-se de um pensamento que examina até onde leva a cegueira do egoísmo colossal do homem.

Dessa perspectiva o filósofo, ao colocar a ética na base do direito, fala explicitamente de "direito dos animais", *Rechte der Tiere*, ou seja, os animais como detentores imediatos de direitos naturais ao bem-estar e ao respeito, tanto quanto o homem. Daí, sintomaticamente, a sua viva atenção para as sociedades protetoras de animais que surgiram na época (séc. XIX), em função do que os ingleses são elogiados por as terem fundado.

Desse modo, podemos afirmar que a ética da compaixão de Schopenhauer, que inclui os homens e os animais, é sem dúvida ímpar inovadora na história dos grandes sistemas metafísicos do Ocidente.

5 CONCLUSÃO

Por fim, pode-se dizer que a compaixão constitui um valor intrínseco, e como tal deve integrar o rol de virtudes necessárias aos homens na recuperação da noção do bem comum e do bem-estar social e no trato dos animais. Há a imperiosa necessidade de viver um comportamento solidário, mas isso não significa apenas ter a capacidade de sofrer diante das angústias alheias, ou dar esmolas a quem dela necessita, mas ser dotado de uma compaixão libertadora e altruísta que permita reencontrar o equilíbrio social e universal.

Para ajudar a encontrar esse equilíbrio social e a justa medida entre as paixões e a razão humana, os Direitos Humanos e Filosofia Intercultural se mostram como os instrumentos mais apropriados, pois através deles podemos impor limites ao individualismo, atribuir responsabilidades aos indivíduos, normatizar comportamentos morais, enfim, regular toda e qualquer relação social.

*A READING INTERCULTURAL OF MORAL COMPASSION OF ARTHUR
SCHOPENHAUER WHILE SUPPORT IS CRITICAL TO THE ETHICAL DISCOURSE OF
HUMAN RIGHTS*

ABSTRACT

This article aims to bring to the studies center, the Schopenhauer's actuality in the field of morals, politics and human rights. This objective comprises four principal topics: a critical reading of the current situation as an ethical problem; analysis about Schopenhauer's texts, especially those that dealing with his philosophic practice, and, therefore, also pointing out shortcomings and limitations of his reasoning; justifying an ethical principle for the discourse about human rights and interculturalism, from the compassion's metaphysics; and implications on the humans' relationships with the surrounding world, specifically about animal rights. All this route will enable a better understanding and justification for the importance of Schopenhauer in contemporary debates about philosophic morals and political.

Keywords: Human Rights. Philosophy. Morals.

REFERÊNCIAS

ALBORNOZ, Suzana. **Ética e utopia. Ensaio sobre Ernst Bloch**. Porto Alegre: Movimento, 1985.

_____. Os Ideais Morais segundo Ernst Bloch – a união de Dioniso e Apolo. Porto Alegre: **Humanas**, Porto Alegre, v. 28, n. 2, p. 177-200, 2006.

APEL, Karl-Otto. **Transformação da Filosofia**. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

BARBOZA, Jair. A Mitleidsethik e os animais ou Schopenhauer como precursor da ética animal. **Ethica**, Florianópolis v. 7, n. 2, p. 253-265, dez. 2008.

BLOCH, Ernst. **Sämtliche Werke**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977, 1978.

BRUM, Argemiro. **A ética como resposta ao apelo do outro**. Brasília, DF: Universa, 2002.

BRUM, José Thomas. **O pessimismo e suas vontades – Schopenhauer e Nietzsche**. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

CACCIOLA, Maria Lúcia Mello e Oliveira. **Schopenhauer e a questão do dogmatismo**. São Paulo: EDUSP, 1994.

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

DUSSEL, Enrique D. **Ética comunitária**. Petrópolis: Vozes, 1986.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. **Transformación Intercultural de la Filosofía**. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. La filosofía intercultural frente a los desafíos de la globalización. In: SILVA, Neusa Vaz; BACK, João Miguel (Org.). **Temas de filosofía intercultural**. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2003.

_____. **Transformación Intercultural de la Filosofía**. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001.

HABERMAS, Jürgen. **A Ética da Discussão e a Questão da Verdade**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. **A inclusão do outro. Estudos de teoria política**. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

HAHN, Paulo. A “não simultaneidade” e “multiversum” contra um Totum cultural: uma possível aproximação de Ernst Bloch com a filosofia intercultural In: HAHN, Paulo; SIDEKUM, Antonio. **Pontes Interculturais**. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2007.

_____. **Consciência e emancipação – uma reflexão a partir de Ludwig Feuerbach**. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2003.

_____. Dignidade humana na era das biotecnologias e do biopoder. In: GORCZEWSKI, Clóvis (Org.). **Direitos Humanos e Participação Política**. Porto Alegre: Imprensa Livre, v. II, p. 121-146, 2011.

_____. **Direitos fundamentais: desafios e perspectivas**. Nova Petrópolis: Nova Harmonia, 2010.

_____. **Ernst Bloch: die Dimension der Sozialutopie und ihr Einfluss im lateinamerikanischen Denken sowie die Konzepte Ungleichzeitigkeit und Multiversum als Grundbedingungen für das Verständnis und als Perspektive für einen interkulturellen Dialog**. Aachen: Verlag Mainz, 2008.

HAHN, Paulo; NERY, Rogério. Educação: direito fundamental universal. **Revista Espaço Jurídico**, v.12, p. 211-232, 2011.

HAHN, Paulo. Pressupostos da filosofia intercultural e teoria crítica dos direitos fundamentais. In: BAEZ, Narciso Leandro Xavier; BRANCO, Gerson Luiz Carlos; PORCIUNCULA, Marcelo (Org.). **A problemática dos direitos humanos fundamentais na América Latina e na Europa**. Joaçaba: Unoesc, 2012.

HAHN, Paulo, SIDEKUM, Antonio (Org.). **Pontes interculturais**. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2007.

HERRERO, Javier F. Ética do discurso. In. OLIVERIA, Manfredo Araújo (Org.). **Correntes fundamentais da ética contemporânea**. Petrópolis: Vozes, 2009.

HÖFFE, Otfried. **Derecho Intercultural**. Barcelona: Gedisa, 2000.

_____. Die Menschenrechte im interkulturellen Diskurs. In: ODERSKY, Walter (Org.). **Die Menschenrechte**: Herkunft, Geltung, Gefährdung. Düsseldorf: Patmos, 1994.

JANAWAY, Christopher. Willing and Acting. In: **Self and World in Schopenhauer's Philosophy**. Oxford: Clarendon Press, 1999.

JUNGES, José Roque. **Bioética. Perspectivas e desafios**. São Leopoldo: UNISINOS, 2003.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Prática**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Lisboa: Edições 70, 2001.

KERÉNYE, Charles. **La mythologie des grecs**. Paris: Payot, 1952.

KESSELRING, Thomas. De onde provêm as normas éticas? Da decisão individual ou do discurso livre? A controvérsia entre Habermas e Tugendhat. In: **Finitude e Transcendência**. Petrópolis: Vozes.

LÉVINAS, Emmanuel.. **Humanismo do outro homem**. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edições 70, 1990.

MALIANDI, Ricardo. **Ética Convergente**: Fenomenología de la Conflictividad. Buenos Aires: Las cuarenta, 2010.

MARIN. Andréia Aparecida. A natureza e o outro: ética da compaixão e educação ambiental. **Pesquisa em Educação Ambiental**, v. 2, n. 2, p. 11-27, 2007.

PANIKKAR, Raimon. A dialética da razão armada. In: FORNET-BETANCOURT, Raul; GÓMEZ-MULLER, Alfredo (Org.). **Posições atuais da Filosofia Europeia**. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2002.

PIOVESAN, Flavia (Coord.). **Direitos humanos**. Curitiba: Juruá, 2006.

PIRES, Cecília. **Repensar os Direitos Humanos no horizonte da Interculturalidade**. Disponível em: <http://www.corredordelasideas.org/docs/ix_encuentro/cecilia_pires.pdf>. Acesso em: 10 ago. 2012.

REDYSON, Deyve. Schopenhauer e a Metafísica do Pessimismo. Princípios, **Revista de Filosofia**, v. 15, n. 23, p. 255-269, 2008.

RICOEUR, Paul. **Philosophie de la volonté**. Paris: Aubier, 1988.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como Vontade e Representação**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.

_____. **Sämtliche Werke**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.

_____. **Sobre o fundamento da moral**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

SIDEKUM, Antonio. **Ética e alteridade – a subjetividade ferida**. São Leopoldo: Unisinos, 2002.

STAUDT, Leo Afonso. A Descrição do Fenômeno Moral em Schopenhauer e Tugendhat. **Ethica**, Florianópolis, v. 3, n. 2, p. 163-176, dez. 2004.

_____. O Significado Moral das Ações como Negação da Vontade, para Arthur Schopenhauer. **Revista de filosofia**, v. 19, n. 25, p. 273-303, jul./dez. 2007.

TUGENDHAT, Ernst. “A Ética da Compaixão: animais, crianças, vida pré-natal”. In: **Lições sobre Ética**. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. **Lições sobre Ética**. Petrópolis: Vozes, 2000.

WOLF, Jean-Claude. Willensmetaphysik und Tierethik. In: **Schopenhauer-Jahrbuch. 79. Band**. Königshausen/Neumann: Würzburg, 1998.

UM OLHAR CONSTITUCIONAL SOBRE A JORNADA DE TRABALHO DO
MOTORISTA PROFISSIONAL PARTINDO DE UMA ANÁLISE DA NOVA LEI DO
MOTORISTA