

# A DESCRIÇÃO DO FENÔMENO MORAL EM SCHOPENHAUER E TUGENDHAT

LEO AFONSO STAUDT  
*Universidade Federal de Santa Catarina*

## **Resumo**

*O artigo, na primeira parte, apresenta os pontos de convergência e divergência entre as concepções de moral de Arthur Schopenhauer (1788-1860) e de Ernst Tugendhat (1930- ). A segunda parte consiste na análise da apresentação que Tugendhat faz, em Lições sobre ética, do que denomina de ética da compaixão de Schopenhauer. Aqui, o trabalho busca contrapor à crítica de Tugendhat o sentido do sentimento de compaixão em Schopenhauer como modo de apreender, de forma imediata, a unidade do ser que se encontra na pluralidade dos eus. Com isso, é possível uma aproximação da concepção do sentido da ação moral em Schopenhauer com o escrito de Tugendhat sobre a origem antropológica da religião e da mística.*

**Palavras-chave:** *Ética, Contratualismo moral, compaixão, mística.*

## **1 - As concepções de moral de A. Schopenhauer e E. Tugendhat.**

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”<sup>1</sup>. Schopenhauer considera obra da filosofia kantiana a eliminação do teísmo da filosofia, e justamente condena na ética kantiana os resquícios da moral teológica<sup>2</sup>. 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 corrigí-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. Schopenhauer critica o formalismo do fundamento kantiano da ética<sup>3</sup>. Para Kant

o princípio moral deve ser puro *a priori* e puramente formal e, pois, uma proposição sintética *a priori*, não tendo, por isso mesmo, nenhum conteúdo material e não podendo apoiar-se em nada empírico, isto é, nem em algo objetivo do mundo exterior nem em algo subjetivo na consciência, seja algum sentimento, inclinação ou impulso<sup>4</sup>.

Desse modo, o imperativo categórico da razão prática é introduzido por Kant de um modo formal, por vias apriorísticas, por meio de uma dedução a partir de conceitos, sem qualquer conteúdo empírico. O imperativo categórico aparece como resultado de um processo de pensamento. Ao abandonar tudo o que é empírico, tanto do ponto de vista objetivo, quanto subjetivo, só lhe resta a forma, como matéria,

para fundamentar a lei moral, e esta forma é a sua legalidade. A legalidade consiste na sua universalidade, em valer para todos. É assim expresso: “Age apenas de acordo com a máxima que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne a lei geral para todo ser racional”.

Tugendhat considera que Kant, ao excluir qualquer tentativa de fundamentação a partir “de baixo”, isto é, pelas conseqüências empíricas, o sentido de fundamentação não proporciona mais o que precisa.

Kant pensou poder solucionar o problema como o ovo de Colombo, ao propor fundamentar o juízo moral em uma premissa que simplesmente representa a própria idéia do estar fundamentado, a razão. Seria possível resumir sua idéia do seguinte modo, caso sejamos racionais de um modo geral, então deveríamos reconhecer a validade dos juízos morais, respectivamente, daqueles juízos morais que Kant considera corretos. Veremos que esta idéia, que também é representada atualmente e em uma forma modificada pela ética do discurso, é em verdade genial, mas é um equívoco. Da idéia do estar fundamentado enquanto tal, caso se possa imaginar algo por isto, não pode derivar nada de conteúdo. Além disto, também veremos que é igualmente absurda não apenas a idéia de um estar fundamentado ‘de cima’, não mais condicionado, mas também a idéia de que o dever ou o ter-de moral possua um sentido não condicionado, que pesaria sobre nós de alguma forma absoluta, como uma voz secularizada de Deus – e a idéia de Kant de uma razão não relativa conduz aproximadamente a isto – não é possível.<sup>5</sup>

Mas as semelhanças param aí. A crítica de Schopenhauer à moral kantiana rejeita toda moral de dever. A partir da dupla consideração do mundo, como representação e como vontade, não estabelece relação entre agir racional e agir moral e apresenta a ação humana de valor moral como aquela isenta de toda motivação egoísta, isto é, fora do plano da representação regido pelo princípio da razão. Do seu ponto de vista, a razão não pode determinar a vontade porque esta é anterior à razão. A faculdade racional, subordinada aos interesses da vontade, está a serviço do egoísmo. Este é um pressuposto da metafísica da vontade de Schopenhauer. Quanto ao conceito de razão, diz que recorre ao entendimento que dela se tem em todas as épocas e línguas, ou seja, como faculdade de representações gerais, abstratas e não intuitivas, chamadas conceitos. Embora esta seja a faculdade distintiva do ser humano, e se chame de racional o homem que age de maneira refletida, conseqüente e cautelosamente, isto não implica retidão e caridade.

Pode-se pelo contrário agir muito racionalmente, portanto refletida, prudente, conseqüente, planejada e metodicamente, seguindo todavia as máximas as mais egoístas, injustas e mesmo perversas. Por isso é que, antes de Kant, jamais ocorreu a alguém identificar o comportamento justo, virtuoso e nobre com o comportamento racional<sup>6</sup>.

Schopenhauer quer mostrar também que existe uma base empírica para a razão prática. As máximas kantianas, pelas quais eu posso querer que todos ajam segundo elas, têm no próprio egoísmo o regulativo para determinar o que posso e o que não posso querer. Mostra, sobretudo com o exemplo kantiano da ajuda ao necessitado, do ponto de vista ativo e passivo, de que o egoísmo não está erradicado da ética kantiana. A formulação do imperativo não é desinteressada, pois do mesmo modo

que é agora parte ativa, poderia ser parte passiva amanhã em condições idênticas e o que o seu interesse agora quer como ação feita com outro, este mesmo interesse pode não querer depois como algo a padecer por ação de outro. É apenas uma nova versão da antiga máxima moral egoísta: “Não faças aos outros o que não queres que te façam”. Desta forma, considera o imperativo categórico um princípio de reciprocidade e de que convém ao egoísmo que se transforme num compromisso (dever) moral<sup>7</sup>. Para Schopenhauer, a ordem moral não pertence ao fenômeno, nem procede de Deus ou da razão. A separação entre ética e egoísmo está contida na expressão: se o mundo fosse só representação não existiria a ética. Ele pensou radicalmente uma possibilidade de uma ética livre de todo egoísmo. Este modo de viver que chama de ética pode apenas ser mostrado com exemplos, que localiza desde as mais antigas tradições da humanidade. Com mostrar ele entende a análise de experiências concretas para exemplificar o modo imediato de intuir a vida, e a sua prioridade sobre o meramente conceitual, racional e abstrato. O sentido moral se revela por si mesmo, é direto e imediato, nasce do caráter imutável. E o modo de vida que mais se aproxima do ético é a vida ascética. Como situa a ética no âmbito da vontade, não se pode teorizar sobre ela. Por sua conotação mística, é indizível. Por isto, 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.

Para Tugendhat, uma moral se define como “o conjunto de juízos morais de que alguém ou um grupo dispõe”<sup>8</sup>. Dos diversos usos da palavra moral, pretende ficar mais perto do que considera ser o entendimento comum, de acordo com o qual é “moral apenas aquilo que tenha um caráter de obrigação”<sup>9</sup>. Este conceito de moral tem uma origem sociológica e a pessoa moral também é definida pela sua condição de indivíduo social, e não de simples situação de indivíduo isolado.

Tugendhat, ao ter os juízos morais como o elemento central do conceito de moral, tem na determinação normativa o fim da moral e a sua justificação, diante das outras normas sociais, deve contemplar a validade universal e imparcial e englobar também um conceito de bem ou de boa pessoa. Ao contrário de Kant, para Tugendhat, na justificação dos juízos morais estão imbricados os elementos racional e emocional. Ele reconhece que a moral, como obrigação, tem como base o ato da vontade de querer. Com isto ele abandona o ideal de uma fundamentação absoluta. Considera insuficiente e julga que também não funciona a perspectiva kantiana da derivação do imperativo categórico da razão prática. A perspectiva racional de fundar os juízos morais num exigir mútuo de respeito universal e imparcial dos interesses de todos, de comportar-se a partir da perspectiva de qualquer um, tem que estar acompanhada do sentimento, que tem a função de fazer valer os juízos morais para mim, de querer ou não querer ser moral, de aceitar ou não fazer parte de uma comunidade moral. A sanção para o não cumprimento da norma moral também está no plano do sentimento: indignação e vergonha. Com esta idéia de sanção interna, assumida em base de um conceito geral de ser-bom, torna possível, para Tugendhat, uma ética do dever independente de sanções externas, como, por exemplo, de recompensa e punição da moral religiosa. Em suma, a moral faz parte da autocompreensão do homem como membro de uma comunidade<sup>10</sup>. O indivíduo, como membro de uma comunidade moral, livre-

mente escolhe uma concepção de moral. Esta é a base da fundamentação moderna da moral em Tugendhat, diferente da fundamentação tradicional baseada na autoridade e mais eficaz que o puro formalismo kantiano.

Habermas chama atenção que Tugendhat não quer “substituir o jogo moral da linguagem como tal, mas apenas a base religiosa de sua validação”<sup>11</sup>. Habermas, no capítulo I do livro *A inclusão do outro*, analisa as concepções de moral de Tugendhat e as inclui nas teorias empíricas. O característico do empirismo moral é só levar em consideração as razões pragmáticas e entender a razão prática como sendo razão instrumental. O específico de Tugendhat está em buscar uma linha contratualista de reconstrução da convivência justa. Habermas apresenta e justifica algumas objeções às idéias de Tugendhat. A primeira, é que uma teoria normativa de moral não pode ser justificada à base de sentimentos (simpatia, confiança), própria da psicologia moral. Não resolve, por exemplo, a questão da relação de sentimentos para com estranhos. O contratualismo moral, continua Habermas, também não é apropriado para fundamentar uma moral universalista, de respeito igual para com todos. Neste ponto, ele critica a idéia de sanção interna pela infração das normas em lugar das sanções impostas de fora, presente na concepção de Tugendhat.

Esta tentativa de explicação fracassa, porém, *prima facie*, devido à dificuldade de explicar racionalmente os sentimentos de autopunição. Não pode haver um motivo racional para ‘querer ter’ sanções internas. Mesmo a partir de motivos conceituais, não pode ser ‘racional para mim’ levar a sério, sem questioná-lo, um peso na consciência e torná-lo simultaneamente objeto de uma reflexão prática, ou seja, questioná-lo. Na medida em que agimos moralmente, o fazemos porque achamos que isto é certo ou bom, e não, por exemplo, porque queremos evitar sanções internas<sup>12</sup>.

É certo que, para Tugendhat, os sentimentos morais tem a função, do ponto de vista subjetivo dos membros cooperativos de uma comunidade moral, de assegurar a observância das normas. Além do mais, para ele a manifestação dos sentimentos morais pressupõe a consciência das regras morais, isto é, cada participante sabe o que é bom e mau em cada caso. Também não abre mão da autonomia, isto é, da capacidade de agir orientado por regras. Então o sentimento de culpa e vergonha advém da consciência da pessoa de não ser bom parceiro ou membro cooperativo de um grupo social.

Neste sentido, podemos dizer que aquilo que Tugendhat entende por pessoa moral se aproxima daquilo que Schopenhauer entende por pessoa de honra. Mas, ao mesmo tempo que identificamos esta relação, a exposição de Schopenhauer sobre o sentimento de honra marca também as diferenças. Para Schopenhauer, a origem da honra reside na “opinião dos outros sobre o nosso valor”<sup>13</sup>. Relaciona o sentimento de vergonha com a falta de honra, ou a honra perdida. A honra é negativa, isto é, está presente no indivíduo quando não lhe faltam as qualidades que se pressupõe que deva ter. As qualidades da honra são aquelas que “são exigidas de todos os que se encontram nas mesmas condições”, ou também, as “qualidades que todos podem atribuir a si mesmos publicamente”<sup>14</sup>. Vergonha, pelo contrário, é o sentimento da falta dessas qualidades. Com esta concepção, o sentimento de vergonha não é tido como uma sanção interna, mas tem justamente sua origem na opinião dos outros sobre nosso

valor e no temor dessa opinião.

No homem de honra, Schopenhauer reconhece um valor, mas este não é puramente moral, pois se baseia mais no que representa do que naquilo que o indivíduo é, e no sentimento de honra também encontra resquícios de motivação egoísta. Em última instância, sempre repousa em consideração de utilidade.

A raiz e a origem dos sentimentos de honra e vergonha, inerentes a todo homem que não é totalmente corrompido, e o supremo valor atribuído ao primeiro reside no que vem a seguir. O homem, por si só, consegue muito pouco e é um Robinson abandonado: apenas em comunidade com os outros ele é e consegue muito. Ele se dá conta de tal situação a partir do momento em que sua consciência começa, de algum modo, a se desenvolver, e logo que nasce nele a aspiração por ser considerado um membro útil da sociedade, alguém capaz de cooperar *pro parte virili* [como homem pleno] e, por conseguinte, tendo os direitos de participar das vantagens da comunidade humana. Ele o consegue realizando, em primeiro lugar, aquilo que se exige e espera em geral de cada um, depois realizando aquilo que se exige e espera dele na posição especial que ocupa. Mas logo ele reconhece que, nesse caso, o importante não é o que ele representa na sua própria opinião, mas na opinião dos outros. Por conseguinte, tal é a origem da sua aspiração zelosa pela *opinião* favorável de outrem, e assim também surge o valor supremo nela depositado. Esses dois elementos aparecem na espontaneidade de um sentimento inato, chamado sentimento de honra e, de acordo com as circunstâncias, sentimento de pudor (*verecundia*). É este que ruboriza as suas faces quando acredita ter subitamente perdido na opinião dos outros, mesmo sabendo-se inocente<sup>15</sup>.

Dos diversos gêneros de honra, originadas dos diversos tipos de relações entre os indivíduos, destacamos a chamada honra burguesa (civil), “ela consiste na pressuposição de que observamos de modo incondicionado os direitos de cada um e, por conseguinte, jamais nos serviremos de meios injustos ou ilícitos com vistas à nossa vantagem”<sup>16</sup>. A concepção de moral que Max Horkheimer concebia como uma categoria burguesa e que considerava que tinha sua melhor expressão no imperativo categórico pode ser relacionada com o sentido de honra burguesa acima referido. Pressupõe uma sociedade de indivíduos isolados, e não consegue sua plena realização de entrelaçamento dos interesses particulares com as necessidades da comunidade nas condições da sociedade burguesa<sup>17</sup>. Tugendhat, ao conceber a moral como “um sistema de obrigações intersubjetivas”<sup>18</sup>, incorpora o sentido da moral como categoria burguesa. Em Schopenhauer, não temos uma moral de obrigações, de normas. Por isso lhe é alheia a fundamentação da moral na reciprocidade. A moral não está no que cada um representa ou faz, mas naquilo que ele é. Neste sentido, o sentimento, que é imediato, reflete o caráter, e é anterior à consciência. O plano da relação com os outros é o campo da política, da representação. Aí as relações estão submetidas ao princípio da razão e a linguagem exerce grande influência. A separação entre os campos da moral e da política é também a resposta da questão de Tugendhat de que “Schopenhauer não viu o entrelaçamento entre compaixão e moral contratualista”<sup>19</sup>. A idéia de contrato só tem lugar, para Schopenhauer, na teoria política<sup>20</sup>.

## 2 - Contratualismo moral, compaixão e mística.

Tugendhat se afasta da oposição entre ação com valor moral e egoísmo, quando em *Como devemos entender a moral* (In.: Tugendhat, 2002, p. 25-50 apresenta o contratualismo, que em *Lições sobre ética* era descrito como *lack of moral sense*, como uma justificação válida de moral, ou a mais plausível entre as diversas concepções de moral<sup>21</sup>. No contratualismo, “uma moral consiste em um sistema de exigências recíprocas”<sup>22</sup>. A justificação só é feita pela vontade dos indivíduos envolvidos. A autonomia não é mais do indivíduo, mas uma autonomia recíproca em que “cada um dá à vontade de todos os outros um peso tão grande quanto dá a sua própria”<sup>23</sup>. Esta é a forma não autoritária, mas recíproca, de justificação de sistemas morais.

A reciprocidade, por sua vez, é também a base do conceito de bom, e este por sua vez contempla já um conceito de justiça. “Quem age de acordo com o sistema normativo é considerado bom pelos outros”<sup>24</sup>. Ou numa outra formulação que expressa melhor a idéia de uma justificação recíproca e igualitária: “bom é o que é bom em igual medida para todos”<sup>25</sup>.

A pergunta que permanece na exposição de Tugendhat, e que Schopenhauer responde com a teoria do caráter inteligível e o mistério da compaixão, é sobre o que faz os indivíduos abandonar o natural egoísmo em favor do altruísmo normativo? O altruísmo espontâneo, no qual inclui a compaixão, tem lugar nesta justificação da moral a partir do contratualismo? Tugendhat responde que o contratualismo bem compreendido não contesta que reduz a moral e o altruísmo ao egoísmo (não pré-moral, mas um egoísmo elevado), mas acrescenta que o altruísmo espontâneo rompe os limites do contratual e do normativo, e que é possível integrá-lo, e até pode ajudar a fortalecer, no contratualismo simétrico.

Há um altruísmo não normativo com respeito às pessoas com as quais nós nos identificamos sentimentalmente. Sejam elas pessoas próximas ou mesmo todos os homens e até os seres sensíveis, mas esse não é um altruísmo moral, se entendemos a moral como um sistema de mútuas exigências. Não se pode entender o altruísmo, que é uma exigência moral, como um alargamento da simpatia. Que um altruísmo normativamente exigido, se ele deve ser entendido como autônomo, tenha de ser fundado no egoísmo, não exclui a existência de altruísmos espontâneos. Segundo a posição contratualista corretamente entendida, uma moral compreendida autonomamente somente pode ser colocada em marcha egoisticamente, mas isso não apenas não exclui os altruísmos espontâneos, como precisa conduzir a que esses altruísmos sejam incluídos na moral mediante alta valorização social<sup>26</sup>.

Neste ponto, ficam expostos os princípios, o conceito de bem e o caráter normativo, a partir dos quais Tugendhat apresenta a concepção de ética em Schopenhauer. Antecipa na quarta lição, das suas *Lições de ética*, o que é objeto da nona lição:

[...] um sentimento natural apenas alcança exatamente até onde ele alcança; em alguns, ele é mais forte e desenvolvido de modo mais geral; em outros são os sentimentos opostos de prazer na crueldade e de satisfação no mal alheio que são mais desenvolvidos. E se a gente quisesse estabelecer uma ordem, que a compaixão dever ser referida a todos os seres humanos que sofrem, ou também a todos os animais, então este dever não poderá ser extraído do próprio



sentimento. De modo algum pode-se esclarecer o caráter de obrigação da moral – o “ter de” – a partir de um sentimento natural. Significativamente neste conceito nem sequer ocorre o conceito de “bem”. Portanto, a afirmação que aqui está fundada uma moral precisa ser recusada<sup>27</sup>.

A sua abordagem da ética de Schopenhauer fica restrita ao que denomina “ética da compaixão” e centraliza a análise na relação entre razão e sentimento como motivação e fundamentação da moral. Tugendhat, que dedica especial importância aos sentimentos morais na sua concepção de ética, na sua abordagem da compaixão em Schopenhauer apresenta uma concepção desta categoria da ética unicamente no âmbito da representação, como motivação, e da afirmação da vontade e conclui a sua crítica de que a perspectiva da moral da compaixão não apenas não é fundamentação plausível de moral, mas nem é uma concepção moral. A razão que apresenta é que nela não se encontra uma concepção de bem e a sua perspectiva empírica, parte de uma emoção (*Affekt*) natural, não permite a necessária universalização. Desta forma, Tugendhat julga a concepção de moral de Schopenhauer a partir de uma perspectiva da ética normativa, justamente objeto da crítica do primeiro. Realmente os fenômenos a partir dos quais descreve a negação da vontade (vida dos santos, dos ascetas) não falam do justo e do bem, mas da renúncia ao mundo e aos prazeres. Schopenhauer também não teve a pretensão de exigir o sentimento de compaixão de todos os seres humanos. Pelo contrário, considera o egoísmo a atitude natural da vontade manifestada no indivíduo. Neste sentido, não é um procedimento de Schopenhauer tentar extrair uma obrigação moral universal do sentimento de compaixão. A moral não procede da filosofia, muito menos da sua própria doutrina. Não há prescrições, mas simples exposição e explicação do fenômeno ético da natureza humana. Este é o sentido empírico da moral que ele ressalta em *O fundamento da moral*, para contrapor ao formalismo da concepção kantiana da moral. Schopenhauer não diz que cada um deve suspender todo querer, se abster de todos os prazeres ou abraçar voluntariamente a pobreza e a castidade. Além do mais, Tugendhat reduz a moral em Schopenhauer a um desinteressado altruísmo. Com a caracterização de altruísmo ele aproxima a compaixão com o simples sentimento humanista com os que sofrem. Caracteriza a compaixão a partir de um exemplo de Schopenhauer do parágrafo 19 de *O fundamento da moral* e desconsidera totalmente a dimensão metafísica, a dupla consideração do mundo, o mundo como representação e o mundo como vontade. A estrutura do escrito *O fundamento da moral* e a crítica à moral kantiana que nele predomina na primeira parte condicionam o julgamento de Tugendhat da ética de Schopenhauer. Na realidade, para Schopenhauer, não é o empírico que justifica o metafísico, mas o objeto da filosofia é o metafísico e os exemplos da história são apenas ilustrativos. A compaixão não é uma exigência moral, mas é o nome da experiência (conhecimento intuitivo) de que todas as coisas fora de mim são também vontade e sofrem dores como eu sofro. Através do sentimento da compaixão o indivíduo deixa de estar submetido ao princípio de individuação, o véu de Maya. O conceito de sentimento não se refere só aos afetos, mas engloba todos os movimentos de nosso interior, e os movimentos interiores são, para Schopenhauer, estados da vontade. E do sentir, ao contrário do pensar, só se é consciente intuitivamente. “O sentimento opõe-se naturalmente ao saber: o conceito que designa a palavra

sentimento tem um conteúdo absolutamente negativo. Ele quer dizer simplesmente que existe qualquer coisa atualmente presente na consciência – que não é um conceito, nem uma noção abstrata da razão”<sup>28</sup>. O sofrimento que desperta o sentimento da compaixão, de forma intuitiva e imediata, é o sofrimento como essência da vida, universal e irreduzível, que faz abandonar qualquer caminho que não leve à supressão do querer. O fato é que Tugendhat não aceita o pessimismo e o sentido místico essenciais na concepção moral de Schopenhauer. Quanto ao pessimismo, para Schopenhauer, o sofrimento é da constituição metafísica do mundo, o por isto o sofrimento e o prejuízo dele decorrente não pressupõem a norma moral como afirma Tugendhat<sup>29</sup>. Igualmente, a bondade e a crueldade resultam do caráter inato e inalterável, e a idéia de um ser humano compassivo não resulta da educação moral, nem a compaixão pode ser desenvolvida pela educação moral. A genuína compaixão é espontânea, ela não deriva e não está sujeita a qualquer regra, sejam morais ou simplesmente pragmáticas.

Encontramos, em Tugendhat, a tentativa de fundamentar de forma não autoritária a ética no âmbito do inevitável egoísmo que motiva a ação humana, em que a ética não se opõe, mas está próxima, à teoria política. Desta forma, a ação humana de valor moral, além de defender os direitos dos indivíduos, promove o bem-estar da comunidade. O contraste, tanto no ponto de partida quanto nos resultados, com a concepção de Schopenhauer é claro. Mas podemos perguntar: é possível uma moral ao mesmo tempo individualista e igualitária? Como resolver a questão dos direitos individuais com o bem-estar coletivo? Podem as idéias da relativização do eu e da unidade mística – tudo é um – se contrapor a este dilema iluminista da moral? Ou a partir da concepção cosmológica e antropológica, que denomina de mística, este dilema se dissolve, confirmando que a categoria da moral que expõe se limita às condições da sociedade burguesa e a moral, empregando a terminologia schopenhauereana, tem lugar no mundo dos fenômenos?

Tugendhat, em *As raízes antropológicas da religião e da mística* (2002, p. 93-111), tematiza a origem da religião e da mística com as frustrações (má-sorte), como busca do sentido, da unidade, portanto, enfatiza a sua raiz antropológica. A mística é um estado de consciência de unidade com todos os seres, com a totalidade. Tudo é um. O relacionar-se a uma unidade fundamental é comum a todos os sistemas místicos. O ponto mais importante é a relativização ou desaparecimento do eu. Em vez da busca da reciprocidade em meio a interesses comuns e conflitantes de indivíduos isolados ou sociais, na concepção mística, o sujeito se separa do seu eu quero, o sujeito deixa de estar submetido aos seus desejos. Assim a ação deixa de ser determinada pelos motivos, entra no vazio (nada).

Tugendhat apresenta a concepção mística do taoísmo, porque, segundo ele, ela não está fundada na religiosidade como a mística cristã. Também prefere o taoísmo por ser mais acessível e por rejeitar o pessimismo metafísico e a idéia da paz da alma como algo fora da multiplicidade da vida, conforme defende o budismo. “O sábio taoísta não se desprende de suas emoções, mas se relaxa nelas”<sup>30</sup>. A unidade fundamental não faz o sábio sair da sua condição concreta de existência, a sua vontade não se desprende de seus objetos normais mas se relaxa. A idéia da unidade dos opostos, faz com que “a frase ‘tudo é um’ adquira o seguinte sentido: em primeiro lugar, significa que para cada



pessoa suas experiências positivas e negativas devem ser vistas como pertencentes umas às outras. E isto tem como consequência que todos os entes no mundo são *um*, precisamente por terem esta mesma estrutura de nascer e morrer”<sup>31</sup>.

Tugendhat também aponta como característica do taoísmo, que o distingue da mística cristã e do budismo, que o relaxamento não significa que o homem não deva ser ativo, “mas que deve fazer o que tem que fazer sem exagero e empenho, e em particular sem o fazer para ganhar fama ou prestígio”<sup>32</sup>.

Por fim, Tugendhat apresenta que a paz da alma não é o retorno à espontaneidade animal, mas, a partir da capacidade deliberativa, alcançar uma espécie de consciência superior, melhor em que o mais importante não é mais o eu, mas abrir-se ao mundo e ver-se como uma partícula dentro dele.

O aspecto deliberativo leva a um egoísmo específico humano que se distingue do egoísmo animal: o animal não está preocupado com seu ego. Naturalmente a idéia dos taoístas não pode ser entendida como uma tentativa de voltar a ser de fato como um animal ou um bebê. Ao contrário, o homem só pode acercar-se da espontaneidade animal se dá outro passo reflexivo além de sua reflexão deliberativa; é na consciência do céu e na consciência explícita da unidade dos opostos – do tao – que o homem reencontra a paz de alma em que pode desfazer-se de seu emaranhamento consigo próprio. A reflexão que ocorre na deliberação tem como consequência que o homem se vê a si como o último ponto que lhe importa, como um absoluto neste sentido; mas é a mesma capacidade de reflexão que lhe permite fazer um segundo passo atrás e relativizar-se a si próprio<sup>33</sup>.

A apresentação da concepção da mística por Tugendhat, embora com diferenças em relação à tradição oriental abordada por Schopenhauer, espera ter deixado claro o sentido da metafísica e da ética em Schopenhauer e sinalizado para as diferenças em relação às teorias éticas atuais de tradição normativa. Entendemos que Tugendhat não estabelece relação entre a sua concepção de moral com as suas abordagens da mística cristã e do taoísmo, porque o conceito de moral, oriundo da etnologia, não está de acordo com a concepção do universo e da existência da mística cristã e do taoísmo. Por outro lado, a concepção ético-metafísica em Schopenhauer não se reduz a questões de juízos morais, não faz da harmonização entre os interesses individuais e o bem-estar geral o núcleo da ética, e com isto a sua abordagem ultrapassa o âmbito da sociedade moderna. Não situa a ética no plano do relativismo do mundo como representação. Fundamentado na sua concepção geral do mundo e da existência não localiza o sentido moral na afirmação da vida, mas na negação de todo querer viver. A compaixão é a motivação moral e o caminho para a negação da vontade. Não é sentimento que possa fundamentar a obrigação moral, nem é base para um princípio de reciprocidade, mas da unidade. Daí o caráter místico da ética em Schopenhauer. Para ele a ética não está marcada pela relação com os outros, pois a salvação (*Erlösung*) resulta de um ato do indivíduo, e diz relação ao todo, à unidade. O místico concentra o fundamento (*Urquel*) nele mesmo.

Tugendhat apresenta razões para não considerar o que identifica como a perspectiva schopenhaureana da moral da compaixão como fundamentação plausível da moral, e, ainda mais, para não considerá-la como uma concepção de moral. Por outro lado, a partir da perspectiva ético-metafísica de Schopenhauer poderíamos também dizer do contratualismo moral de Tugendhat o que Schopenhauer

já dissera da moral kantiana do imperativo categórico, de que ele não atinge o sentido moral da ação humana. É certo que as diferenças entre as duas concepções da moral refletem a diferença da própria concepção de filosofia. Schopenhauer, com a sua metafísica, apresenta a ética a partir de uma concepção geral da existência e do mundo e o sentido moral da ação humana é também o sentido moral do mundo. Os escritos sobre a moral de Tugendhat parecem traduzir a preocupação do autor em apresentar uma resposta válida para o problema da sociedade moderna da “desorientação ética que resulta do declínio da fundamentação religiosa”<sup>34</sup>. É com este objetivo que apresenta a moral da compaixão e logo descarta a validade de tal perspectiva para os seus propósitos. É interessante notar que a sua conferência *As raízes antropológicas da religião e da mística* o aproxima das idéias de Schopenhauer, e o que ali diz do homem e do mundo está tão distante das suas idéias sobre moral, quanto estas últimas estão da concepção de ética de Schopenhauer.

## Notas

<sup>1</sup> E. Tugendhat 1997, p.14.

<sup>2</sup> Para Schopenhauer as expressões ‘lei moral’, ‘dever incondicionado’ e ‘obrigação absoluta’ são vazias em Kant porque foram separadas do contexto teológico do qual receberam o seu significado original. Elas só tem sentido para a moral teológica. Schopenhauer estava convicto do engano de Kant e de que a forma imperativa era apenas uma inversão da moral teológica e de que as formas abstratas são apenas um disfarce. Ironicamente conclui que “compararia Kant, naquela automistificação, com um homem que, num baile de máscaras, corteja toda a noite uma beldade mascarada, na ilusão de ter feito uma conquista. Até que, no final, ela tira a máscara e se dá a conhecer como sua mulher”. (SW III, p. 698 [FM, p. 81] O sentido da analogia com o baile de máscaras é o de que as idéias teológicas ainda continuam a influenciar Kant nos seus escritos éticos, especialmente a doutrina do imperativo categórico.

<sup>3</sup> Schopenhauer estabelece uma distinção entre o princípio (ou proposição fundamental) de uma ética e o fundamento de uma ética. O princípio é a expressão mais concisa que prescreve nas éticas de forma imperativa ou então de acordo com a qual se reconhecem as ações de valor moral. Diz apenas *o quê* da virtude. O fundamento deve dizer *o porquê* da virtude. Reconhece que o fundamento da ética é o velho problema das doutrinas morais e a sua busca é difícil e, por isto, é tomado como a procura da pedra filosofal. A expressão que melhor resume o princípio dos doutrinadores morais é: “não faça mal a ninguém, mas ajude antes a todos que puderes”. O princípio sem um fundamento se pode tornar mera fórmula vazia. Contra o formalismo kantiano Schopenhauer busca o fundamento da ética pelo caminho empírico, investigando se há ações às quais podemos atribuir autêntico valor moral. Para Schopenhauer, em última instância, o fundamento é metafísico e se situa na teoria do caráter inteligível do homem.

<sup>4</sup> SW III, p. 664 [FM p.42].

<sup>5</sup> E. Tugendhat, 1997, p. 25-5.

<sup>6</sup> SW III, p. 677 [FM, p.57].

<sup>7</sup> Esta interpretação de egoísmo racional do imperativo categórico que John Rawls quer evitar na sua concepção de Justiça como equidade, no âmbito da filosofia moral e política: “Schopenhauer afirmava que, ao argumentar em favor do dever de ajuda mútua em situações de infortúnio (o quarto exemplo em *Grundlegung*), Kant apela para aquilo que agentes racionais, enquanto seres finitos dotados de necessidades, podem coerentemente desejar que seja a lei universal. Em vista de nossa necessidade de amor e compaixão, ao menos em certas ocasiões, não podemos desejar um mundo social em que os outros sejam sempre indiferentes a nossos apelos em tais ocasiões. Em função disso, Schopenhauer afirma que, no fundo, a visão de Kant é egoísta, de onde se segue que ela é, afinal, apenas uma forma disfarçada de heteronomia” (J. Rawls 2000, p. 150).

<sup>8</sup> E. Tugendhat, p. 34.

<sup>9</sup> E. Tugendhat 2002, p. 29.

<sup>10</sup> A formação da consciência moral resulta da vontade (decisão) de fazer parte da comunidade moral e da internalização da vergonha. Estabelece esta relação entre vergonha e indignação como sanção para a ação contrária da exigência recíproca – o ter de: “na *vergonha* da pessoa em questão e na correlativa *indignação* dos outros (e mediante tal correlação pode-se distinguir conceitualmente a vergonha moral da não-moral). Com isto se esclarece agora o que queria dizer por *sanção interna*. Somente é sensível à determinada sanção de indignação quem a internalizou na vergonha. Pode-se chamar isto também de formação da consciência moral (*Gewissen*)”. (E. Tugendhat 1997, p. 63).

<sup>11</sup> J. Habermas 2002, p. 35. Esta simples contraposição quanto à justificação da moral, e não da moral mesma, encontramos expressa em *O problema da moral*, de Tugendhat. “Na minha opinião, existem dois e somente dois tipos de justificação recíproca de normas: o religioso e o relacionado aos interesses dos membros da sociedade. O primeiro pode ser denominado de justificação vertical (ou autoritária), e o segundo de justificação horizontal”. (E. Tugendhat 2003, p. 17)

<sup>12</sup> J. Habermas 2002, p. 26.

<sup>13</sup> SW IV, p. 431 [ASV, p. 74]

<sup>14</sup> SW IV, p. 466 [ASV, p. 116]

<sup>15</sup> SW IV, p. 431/2 [ASV, p. 74/5]

<sup>16</sup> SW IV, p. 433 [ASV, p. 76]

<sup>17</sup> “Como se tentou demonstrar acima, o imperativo categórico, nesta sociedade de indivíduos isolados, se acha na

impossibilidade de realizar-se com pleno sentido. Por isso, a mudança desta sociedade é sua consequência necessária. Com ela deveria também desaparecer exatamente aquele indivíduo para o qual está voltado o imperativo e cuja formação parece ser seu único objetivo. A moral burguesa leva à abolição da ordem que primariamente a torna possível e necessária. Se os homens querem agir de forma que sua máxima sirva de base para a lei universal, devem produzir um mundo onde esta ponderação não permaneça tão questionável como nos casos citados por Kant, mas onde seja realmente aplicada segundo estes critérios. A sociedade deve, então, constituir-se de maneira que lhe permita descobrir de forma racional seus próprios interesses e, certamente, os de todos os seus membros: somente nesta hipótese tem sentido, para o indivíduo que se encontra envolvido subjetiva e objetivamente num tal plano, ajustar sua vida de acordo com isto”. (Max Horkheimer, 1990, p. 67/8).

<sup>18</sup> Tugendhat 2003, p. 13.

<sup>19</sup> Tugendhat 2003, p. 27.

<sup>20</sup> “O dever moral repousa verdadeiramente sobre a *reciprocidade*, por isso é que é simplesmente egoísta e que recebe do egoísmo sua interpretação, como sendo aquilo que, sob a condição de reciprocidade, prudentemente se entende como um compromisso. Isto seria apropriado para a fundamentação do princípio de unificação do Estado, mas não para a do princípio moral”. SW III, p. 687 [FM, p. 67]

<sup>21</sup> A mais plausível é estar fundamentado melhor que qualquer outra que pode ser proposta concretamente. No lugar da fundamentação absoluta, busca razões de plausibilidade, uma fundamentação que resulta de discussão com outros conceitos. É isto que considera possível. “Vocês poderiam sentir isto como desapontador, mas, como filósofo, não devemos nos desculpar diante da consciência moral existente, por não podermos fazer isto mais forte do que é; veremos, particularmente, que uma fundamentação mais forte não apenas não está disponível, senão que seria absurda”. (E. Tugendhat 1997, p. 31).

<sup>22</sup> E. Tugendhat 2002, p. 36.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p.39.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 42. A idéia do contrato moral em que o bom é tido como o que satisfaz uniformemente os interesses de todos os participantes só é compreensível pressupondo um racionalismo extremo, formal e idealista. Esse caráter matemático (algébrico) o torna também indeterminado.

<sup>26</sup> E. Tugendhat 2002, p. 38.

<sup>27</sup> E. Tugendhat 1997, p. 77.

<sup>28</sup> SW I, p. 95 [MVR, p. 73]

<sup>29</sup> A questão que Tugendhat formula contra Schopenhauer se lograr alguém sem que a pessoa saiba lhe causaria sofrimento não atinge o núcleo da questão ética de Schopenhauer. O ponto principal não é o sofrimento que alguém causa, pois o sofrimento universal provém da sua metafísica e não das ações exteriores das quais se é consciente ou não. Por isso, compaixão e sofrimento não pressupõem uma norma moral. Aliás, para ele a moral não consiste em normas, deveres, obrigações.

<sup>30</sup> E. Tugendhat 2002, p. 106.

<sup>31</sup> E. Tugendhat 2002, p. 106.

<sup>32</sup> *Ibidem*.

<sup>33</sup> E. Tugendhat 2002, p. 109.

<sup>34</sup> Tugendhat, 1997, p. 14

**REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

- BRUM, José Thomas. *O pessimismo e suas vontades; Schopenhauer e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.
- CACCIOLA, Maria Lucia M. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: Edusp, 1994.
- FLEISCHER, Margot. *Schopenhauer*. Freiburg: Herder, 2001.
- GARDINER, P. *Schopenhauer*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- GRÜN. Klaus-Jürgen. *Arthur Schopenhauer*. München: Beck, 2000.
- HABERMAS, Jürgen. *Comentários à ética do discurso*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.
- \_\_\_\_\_. *A inclusão do outro*. São Paulo: Loyola, 2002.
- HORKHEIMER, M. *Teoria Crítica*. São Paulo: Prspectiva, 1990.
- JANAWAY, Christopher (ed). *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- KANT. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- \_\_\_\_\_. *Crítica da Razão Prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- KESSELRING, Tomas. “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, 1996. P. 766- 781.
- KORFMACHER, Wolfgang. *Schopenhauer zur Einführung*. Hamburg: Junius, 1994.
- MAIA, Muriel. *A outra face do nada*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- PHILONENKO, Alexis. *Schopenhauer una filosofía de la tragedia*. Barcelona: Antropos, 1989. 333 p.
- RAWLS, J. *Liberalismo político*. São Paulo: Ática, 2000.
- SAFRANSKI, Rüdiger. *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. Madrid: Alianza, 1991. 517 p.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Sämtliche Werke*. Textkritisch bearb. und hrsg. von Wolfgang Frhr. Von Löhneysen. - Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.
- \_\_\_\_\_. *O mundo como vontade e representação*. Porto: Res, s/d.
- \_\_\_\_\_. *A necessidade metafísica*. (Suplemento do MVR: 17). Belo Horizonte: Itatiaia, 1960.
- \_\_\_\_\_. *Metafísica do amor e Metafísica da morte*. (Suplemento do MVR: 44 e 41) São Paulo: Martins Fontes. 2000.
- \_\_\_\_\_. *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Madrid: Gredos, 1981.
- \_\_\_\_\_. *Sobre la voluntad en la naturaleza*. Madrid: Alianza, 1970.
- \_\_\_\_\_. *Sobre o fundamento da Moral*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Fragmentos sobre la historia de la filosofía*. (PP/I) Buenos Aires: Aguilar, 1982

\_\_\_\_\_. *Aforismos para a sabedoria na vida*. (PP/I). São Paulo: Melhoramentos, 1953.

TUGENDHAT, E. *Lições sobre ética*. Petrópolis: Vozes, 1997.

\_\_\_\_\_. *Nós não somos de arame rígido*. Canoas: ULBRA, 2002.

\_\_\_\_\_. *O problema da moral*. Porto Alegre: Edipucrs, 2003.

staudt@inbox1.ufsc.br