

UNIVERSIDADE DE LISBOA  
FACULDADE DE LETRAS



## **O Estatuto Ético do Animal em Arthur Schopenhauer**

Maria Antonieta da Luz Preto Guerreiro

Tese orientada pelo Professor Doutor Carlos João Correia, especialmente elaborada para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

## Índice

Introdução ..... p. 4

### Capítulo I - **O animal e o ser humano no mundo da representação.**

- 1.1 A primazia do conhecimento intuitivo: o entendimento partilhado pelos homens e animais.....p.6
- 1.2 As limitações do mundo da representação.....p.18
  - 1.2.1 O mundo da pluralidade e da diferença.....p. 18
  - 1.2.2 O carácter secundário da razão e os seus limites.....p. 21
- 1.3 Os erros da razão. A refutação dos sistemas filosóficos antropocêntricos....p. 26

### Capítulo II - **A vontade e o caminho para a superação da individuação: a sua manifestação nos animais e nos homens.**

- 2.1 O sujeito da vontade, o corpo, a autoconsciência: a revelação da essência íntima dos seres na sua individualidade.....p.35
- 2.2 A vontade-de-vida no ser humano .....p.41
- 2.3 O intelecto humano submisso à vontade..... p.43
- 2.4 A liberdade do ser humano face ao animal..... p.46
- 2.5 O carácter, a responsabilidade moral para com os animais, o autodomínio, o carácter adquirido nas acções humanas.....p.49
- 2.6 Os animais não-humanos e a vontade.....p.57
- 2.7 A consciência e a dor.....p.67
- 2.8 O animal e a dor: a tese cartesiana.....p.72

### Capítulo III - **A afirmação da vontade. A identificação com a vontade do outro: a ética da compaixão e os animais.**

- 3.1 A afirmação e a supressão da vontade humana.....p.78
- 3.2 A afirmação da vontade: o egoísmo e a crueldade.....p.79
- 3.3 A moral e a compaixão pelos animais.....p.83

**Conclusão**.....p.91

**Referências Bibliográficas**.....p.95

## Agradecimentos

Ao meu orientador, Professor Doutor Carlos João Correia, sempre presente em todos os momentos importantes, partilhando o seu conhecimento, desenvolvendo considerações cruciais, debruçando-se com rigor científico e interesse sobre este meu trabalho, incentivando-me permanentemente.

Ao Professor Doutor Nuno Nabais, uma infinita gratidão. Pelo debate e perspectivas amplas acerca de Artur Schopenhauer. Por tanto trabalho que teve na procura de todos os livros enviados.

Ao Professor Doutor José Gomes André, um muito obrigada. Pela sua ajuda. Pela sua amizade.

À Professora Doutora Filipa Afonso, pela amabilidade imediata.

Ao Professor José Costa Macedo, pelas horas de conversa e pontos de vista sobre Artur Schopenhauer.

À Professora Doutora Cristina Beckert, por tanto que ensinou sobre os animais. Por tanto que os amou.

À Francisca e à Maria P., tudo, reciprocamente, desprovido de quantidades fenoménicas, pelos seus exemplos de amor, espera, sabedoria, força, bondade — permanentes, indescritíveis, incondicionais.

Ao meu irmão, Paulo Fernando, que esteve sempre ao meu lado, a quem dedico inteiramente esta tese com uma ímpar e ilimitada gratidão. Pelas suas palavras. Pela sua preocupação e ajuda incessantes. Pela sua bondade. Pela sua resistência. Pelo seu amor aos animais.

Ao meu irmão, Carlos Manuel — a quem dedico, igualmente, esta tese como uma única e infinda gratidão — que zelou por mim dia e noite, oferecendo-me, incansavelmente, com um amor incondicional e infinito, a sua presença, a sua bondade, o seu permanente incentivo, a sua ininterrupta preocupação.

Ao Nuno, incessantemente presente com tudo o que é possível e não é possível num ser humano, a mais infinita, única e maravilhosa gratidão — sempre e para sempre até ao fim.

Aos meus pais. Tudo. Com uma gratidão incomensurável e indescritível.

À Professora Doutora Palmira Marrafa. Por estar sempre. Pela inteira amizade, pelas palavras, pela ajuda.

Ao Carlos Quiroga, uma profunda e infinita gratidão pela amizade e disponibilidade imediata. Aos telefonemas que fez de imediato para as editoras no seu país, e para mim, minutos depois de receção dos meus e-mails. À viagem que fez do seu país, entregando-me em mãos os dois primeiros livros. À segunda fornada de livros que lhe tornei a pedir, enviando-me com toda a prontidão.

Ao Miguel Real um infinito agradecimento pela sua imensa disponibilidade e amizade.

Ao Nuno Leão pelas nossas frutíferas conversas; À Fátima, um agradecimento inteiro pela procura do livro que lhe pedi, por fazê-lo chegar de forma tão rápida do seu país tão distante; ao Raimundo, um muito obrigada pela sua amizade e ajuda preciosas.

E, antes de tudo e de todos, **aos animais não-humanos** que sofrem em silêncio as mais terríveis dores, as maiores privações de liberdade, provocadas pela mão humana.

## Introdução

A presente dissertação em filosofia, na área *da Filosofia da Vida, da Natureza e do Ambiente*, tem como objectivo analisar o problema do estatuto ético do animal-não humano, no âmbito do pensamento de Arthur Schopenhauer.

O pensamento filosófico ocidental, de uma forma geral, tem sido pautado por uma postura hostil no que concerne aos animais, dela decorrendo a ideia de que estes não têm direitos, sejam eles morais ou legais, restando-lhes um valor de uso, destinados que estão a satisfazer tantas vezes as necessidades e os gozos do ser humano.

A posse da razão, factor diferenciador entre o ser humano e o animal, levou o primeiro a afirmar a sua supremacia sobre o segundo como se de um objecto se tratasse, afirmando o seu poder ilusório na relação que enceta com os animais sob uma lógica de diferenciação e instrumental, desrespeitando-os na sua *essência*, sujeitando-os a todo o tipo de violência que tem aumentado, quer do ponto de vista qualitativo, como quantitativo, por via do egoísmo que a razão intensifica numa sociedade de globalização capitalista .

Da Grécia antiga até aos nossos dias, são muitos os nomes defensores de posições antropocêntricas das mais variadas e *relutantemente* surpreendentes, com honrosas excepções que têm vindo a crescer. Deste pensamento excepcional emerge a importância das relações de afinidade, de amor, de identificação do eu volitivo com o outro também volitivo, seja ele humano ou animal, por elas cessando a distinção entre ambos.

Foram esses momentos privilegiados, ao longo da história da filosofia e da religião, que tomaram o sentimento, o sofrer do outro, o desejo de bem-estar do outro como o ponto de partida e de chegada para uma relação moral com os animais, à margem da supremacia da razão .

Arthur Schopenhauer (1788-1860) constitui um dos nomes que integra um desses momentos privilegiados ao desenvolver um pensamento no qual reconhece *a essência do mundo* na vontade e não na razão. Deste modo, o reconhecimento de que a essência do mundo se encontra na vontade, significa o reconhecimento de que os animais e humanos são contemplados por essa mesma vontade.

Assim, a proximidade volitiva de ambos, a constatação de que também o animal apresenta a capacidade de sofrer, constituem-se como argumentos essenciais para os considerar moralmente, abrindo-se o ser humano ao outro, participando numa experiência imediata no seu sofrimento, por intermédio da compaixão, abandonando e superando a ilusão da individuação manifestada pelo mundo da representação.

No intuito de investigarmos a possibilidade de existência de um estatuto ético do animal, no interior do sistema filosófico de Arthur Schopenhauer, a presente dissertação divide-se em três capítulos.

No primeiro capítulo intitulado : “A primazia do conhecimento intuitivo: o entendimento partilhado pelos homens e pelos animais”, onde Arthur Schopenhauer desenvolve a sua teoria do conhecimento, atentamos em quatro pontos essenciais: *o primeiro*, acentua a importância do entendimento para a vida do animal, capacidade intuitiva que dispensa o uso da razão. Contrariamente a Immanuel Kant, a capacidade de entender é nos apresentada como uma faculdade não exclusivamente humana. A ideia de atribuir entendimento, aos seres não-humanos, revela o carácter revolucionário de Arthur Schopenhauer que confere ao animal, não apenas a possibilidade de compreender o mundo que o rodeia, mas de actuar em função desse entendimento ao serviço da vontade.

O *segundo ponto*, detêm-se na impossibilidade do homem alcançar, pela via fenoménica, o mundo na sua essência, apreendendo apenas a sua manifestação, a sua pluralidade, tendo como consequência a distinção entre os seres e, por via dessa distinção, a desconsideração do animal não-humano.

No *terceiro ponto*, damos conta do carácter secundário da razão, das limitações e dos excessos por ela proporcionados, de acordo com Arthur Schopenhauer, e ainda o desempenho do seu papel no interior das éticas dos sistemas filosóficos antropocêntricos — nomeadamente o kantiano que estabelece fronteiras entre o homem e o animal, considerado este último como *coisa*, porque desprovido de razão.

No segundo capítulo intitulado: “ A vontade e o caminho para superação da individuação: a sua manifestação nos animais e nos homens, caminhamos para o mundo da vontade, lugar do corpo como vontade, onde, paulatinamente, Schopenhauer nos inicia na descoberta da essência do mundo: todos os corpos querem: o do homem, o do animal. Todos os corpos sofrem porque querem. O ser humano toma consciência do seu si mesmo, da sua vontade reconhecendo-a no seu corpo individual — primeiro passo para compreender a essência do todo que o

envolve, do animal que com ele coabita. Contudo, nesta fase, ainda não estendeu esse reconhecimento aos outros. As repercussões de uma vontade fenoménica que apresenta o mais elevado grau de objectivação nos seres humanos, e em particular de todos aqueles que não alcançaram o verdadeiro conhecimento traduz-se, na sua generalidade, na negação da vontade do outro, sendo incapaz de se identificar com ele, usando mesmo o corpo do outro para satisfação da sua individualidade ilusória.

Este capítulo deter-nos-emos na dor do animal schopenhaueriano que, em oposição a Descartes, não só apresenta a capacidade de sentir, porque tem vontade, como de melhor compreender a sua dor em função do seu grau de entendimento, motivo pelo qual o filósofo relaciona a consciência e a dor.

O terceiro e o último capítulo representa o desfecho de uma relação iniciada com base na separação. Conhecemos o homem que já penetrou o princípio da individuação, alheio à dualidade do mundo. O fundamento da moralidade só pode ser gerado pelo sentimento espontâneo, pela identificação profunda com o outro, nele reconhecendo a mesma essência, a mesma dor. Arthur Schopenhauer considera moralmente um ser pela sua capacidade de sofrimento e não pela sua razão, motivo pelo qual os animais são dignos de consideração moral.

## Capítulo I

### **O animal e o ser humano no mundo da representação.**

1.1. A primazia do conhecimento intuitivo: o entendimento partilhado pelos homens e animais.

Pretende o presente capítulo demonstrar como a filosofia de Arthur Schopenhauer apresenta a capacidade de reunir seres aparentemente diferentes, animais e humanos, ao invés de os separar como fazem as filosofias racionalistas.

Por isso e, por um lado, conceitos como o entendimento (ou a capacidade de conhecer), faculdade independente da razão, são partilhados pelo ser humano e pelo animal. Por outro, a razão surge relativizada, e sempre em relação com as representações intuitivas, erigindo-se a vontade como característica elementar do mundo animal humano e não-humano, como atentaremos no decorrer desta dissertação.

Compreenderemos, no entanto, ainda neste capítulo que quer o entendimento, quer a razão, por não constituírem propriedades fundamentais dos reinos animal e humano são pensadas como faculdades ao serviço do atributo fundamental dos seres e cuja essência é a vontade.

Desta abertura por parte do filósofo, quer no campo da teoria do conhecimento, quer no campo da moral, resultam posições inauguradoras, manifestas rupturas com o racionalismo e, portanto, o afastamento de Schopenhauer em relação a posições antropocentradas.

Relativamente à teoria da percepção o conhecimento surgirá na sua obra como um importante colaborador para a realização da vontade no animal: sobreviver, preservar a espécie.

Deste modo o animal para realizar a sua vida, isto é, a sua vontade, o conhecimento permitir-lhe-á perceber o mundo exterior, compreender as relações de causa e efeito.

Conhecer para o filósofo tem a ver com a capacidade de entendimento. Como sublinha Pernin: “ Schopenhauer não hesita em dotar o animal de um entendimento, ou melhor, em definir a animalidade enquanto tal pela posse do conhecimento.” (

Pernin, 1995, p. 53 ).

Como conhece o animal o mundo? Conhece pelo facto de ter entendimento.

Assim dotar um animal de entendimento significa atribuir-lhe a capacidade deste perceber com consciência o mundo exterior.

Por intermédio das representações intuitivas<sup>1</sup> o animal conhece a realidade, apresenta a capacidade de distinguir os objectos uns dos outros, compreende as relações de efeito e causa.

Deste modo, os animais "possuem incontestavelmente entendimento" (Schopenhauer, 1986, p. 49) , inteligência, constituindo a apreensão do mundo uma faculdade não meramente exclusiva do homem.

Arthur Schopenhauer considera existirem estas representações, independentemente da capacidade racional, dispensando, por isso, a colaboração da razão como evidencia Janaway: "Perceber o mundo é tarefa daquilo que ele denomina intelecto ou entendimento, e ele sugere que o pensamento conceptual e o juízo não têm participação nessa tarefa." ( Janaway, 2003, p.46).

Assim, apesar dos animais se mostrarem incapazes de pensar, produzir conceitos, eles são detentores de inteligência ou entendimento.

(...) todos os animais, mesmo os mais imperfeitos, possuem entendimento: todos eles têm conhecimento dos objectos e o seu conhecimento, sob a forma de motivo, determina os seus movimentos. ( Schopenhauer, 2010, p. 42)

Deste modo quer o ser humano, quer o animal possuem ambos entendimento separando-os apenas diferenças de graus.

---

<sup>1</sup> Cf. (Schopenhauer, 1983, p. 39). Nesta obra Schopenhauer, (1983) define o que são as representações intuitivas: " Elas são intuitivas por oposição aos conceitos unicamente pensados, por conseguinte, abstractos(...); completas (...) porque não contêm apenas o elemento formal, mas ainda o elemento material dos fenómenos; são empíricas, por um lado, porque não resultam de puras relações de pensamento, tendo a sua origem numa impressão do nosso corpo senciente para o qual remetem continuamente como confirmação da sua realidade, por outro lado, porque estão ligadas, em conformidade com as leis do espaço e do tempo e da causalidade(...) que forma a nossa realidade empírica."

Também na Crítica da Filosofia Kantiana o filósofo (1966, p. 596) evidencia o facto da percepção dos objectos ser resultado da intuição: " Os objectos são, antes de tudo, causa da intuição, não do pensamento; todo o conhecimento dos objectos (...) provém originariamente da intuição."

Estas diferentes gradações do entendimento também acontece entre os animais não humanos, consoante o animal ou a espécie de que se trata.

O entendimento ou o conhecimento surge como uma característica importante para a sobrevivência do animal, para satisfazer a sua vontade. Por isso Schopenhauer afirma " (...)todo o animal possui intelecto (...) com o propósito de descobrir e obter o seu alimento.( Schopenhauer, 1974, p. 97).

Para além da procura do alimento, o conhecimento facultar-lhe-á também a capacidade de lidar com as suas sensações de modo a defender-se face a uma situação de perigo. Por exemplo, ao compreender pela visão e pelo olfacto que algo poderá estar a pôr em causa a sua vida, tenderá a optar por determinadas formas comportamentais que o ajudarão a defender-se.

Luís Aguiar de Sousa na sua tese de doutoramento salienta o cariz revolucionário de Arthur Schopenhauer ao sustentar uma posição na qual também os animais apresentam entendimento, capacidade lhes facultar a possibilidade de perceber o mundo exterior: " a ideia de atribuir entendimento, consciência e até mesmo inteligência aos animais tem um carácter revolucionário por comparação com as teorias da percepção moderna." (Sousa, 2013, p. 42)

Destas constatações podemos compreender, desde já, a importância da faculdade de entendimento na vida do animal não-humano .

Antes de desenvolvermos o modo como a capacidade de entendimento se manifesta nos animais, importa, antes de mais, explicar como ocorre o processo de conhecimento, e as instâncias que nele intervêm, através do qual tem lugar a percepção da realidade.

Conhecer significa representar, apreender o mundo exterior, compreender que tudo tem uma causa e um efeito. Obviamente que, para tal, o processo de conhecimento envolve a relação indissolúvel entre o sujeito e o objecto, caso contrário seria impossível a apreensão do mundo empírico. A natureza do sujeito consiste em ser consciência de um objecto. Este último apenas se torna objecto para o sujeito, quando conhecido por esse mesmo sujeito.

A condição para que um objecto possa existir, para que tenha lugar uma representação, consiste na apreensão desse objecto pela consciência, afectando, em primeiro lugar o corpo. Recebida a sensação, o entendimento transforma-a para que se gere a intuição ou a percepção. Por isso, a faculdade de entendimento, como afirma Schopenhauer, "(...) permite ao animal perceber a causa que age sobre o seu

corpo(...)". ( Schopenhauer, 2010, p. 43)

As modificações que qualquer organismo animal sofre são conhecidas e sentidas imediatamente, sendo *percepcionadas sensorialmente* pelo que a conclusão deste tipo de operação, de acordo com Schopenhauer, não é retirada de dados abstractos ou produto de qualquer reflexão ( Schopenhauer, 2010, pp.32-3 ).

O conhecimento tem a sua origem numa impressão do corpo senciente que lhe permite percepcionar o efeito a partir da causa.

De acordo com Schopenhauer os sentidos constituem o elemento base a partir do qual se torna possível percepcionar o mundo que nos circunda. No entanto, como a sensação que teve lugar no corpo é insuficiente para gerar a percepção ou a intuição do mundo " (...) a sensação qualquer que seja(...) ela não é mais do que uma sensação local, específica (...) não podendo, como tal, conter nada de objectivo (...) " ( Schopenhauer, 1983, p. 60) torna-se fulcral a contribuição da mente, isto é, do entendimento. Da união das sensações com a aplicação do princípio da causalidade se gera o conhecimento, designado como entendimento pelo filósofo.

Apesar da intelectualidade da teoria da percepção, ela dispensa o uso da razão ( Sousa, 2013, p. 43) pelo que todo o animal, e não unicamente o humano, pode entender (ainda que apresentando diferentes graus de compreensão <sup>2</sup>), isto é, relacionar o efeito a uma causa:

Há pouco tempo coloquei nas janelas do meu quarto umas cortinas que, por meio de um cordão, podem correr de um lado para o outro. Quando numa manhã ao despertar, fiz este gesto pela primeira vez, notei, com surpresa, que o meu inteligente cão, maravilhado, olhava de um lado para o outro procurando a causa do fenómeno(...) Na manhã seguinte sucedeu a mesma coisa (Schopenhauer, 1983, p. 83).

Elementar a posição, apresentada por Schopenhauer, de que a capacidade de relacionar o efeito a uma causa não ocorre como consequência de uma situação vivida habitualmente pelo animal. Se assim sucede devemos afastar a ideia de que a mesma

---

<sup>2</sup> No seu livro *O Mundo como Vontade e Representação* Schopenhauer refere existirem muitos e variados graus de compreensão no animal: uns superiores outros mais inferiores. Apesar de haver muitos animais que apresentam grau de compreensão superior, comparativamente ao ser humano será sempre inferior. Tal acontece porque neste último a presença do pensamento permite-lhe desenvolver complexas combinações de causas e efeitos ( Cf. Schopenhauer, 2010, pp.42-3)

será efectivada devido a um processo de interiorização do animal<sup>3</sup>.

Ainda, segundo o filósofo, devemos afastar a eventual possibilidade do animal reagir a uma situação pela sua habilidade meramente instintiva, constituindo um equívoco interpretar a faculdade de entendimento como instinto:

Na análise do entendimento animal, devemos evitar atribuir-lhe aquilo que é apenas uma manifestação do instinto; o instinto, que difere profundamente, na sua natureza, do entendimento e da razão, produz muitas vezes efeitos análogos à acção combinada destas duas faculdades (Schopenhauer, 1987, p. 35).

Daí que o filósofo, na obra *Quádrupla Raiz do Princípio da Razão Suficiente*, proporcione um outro exemplo ilustrativo desta sua posição: um pequeno cão recusa-se a saltar de uma mesa alta para o chão, devido à percepção que o mesmo apresenta da lei da causalidade, prevendo o resultado por antecipação, e não por instinto<sup>4</sup>.

Graças ao princípio de causalidade o animal, por exemplo, na iminência de um perigo, revela ser capaz de evitá-lo:

Por exemplo, surpreendemo-nos com a sagacidade daquele elefante que levado para a Europa e tendo já atravessado um grande número de pontes, recusou um dia contra o seu hábito atravessar uma, ainda que observasse o resto do grupo de homens e cavalos a atravessá-la. Porque, para ele, a ponte não lhe parecia suficientemente forte para suportar o seu peso. (Schopenhauer, 2010, p. 45).

Em algumas das suas obras o filósofo enumera alguns dos animais que considera mais inteligentes<sup>5</sup> e, portanto, com uma capacidade de entendimento superior a outros. Para além do cão, do elefante, do macaco, considerados por Schopenhauer como

---

<sup>3</sup> Como explica Arthur Schopenhauer (Cf. Schopenhauer, 1983, p. 83.) na sua obra *Quádrupla Raiz do Princípio da Razão Suficiente* " (...) o seu conhecimento da causalidade é verdadeiramente a priori e não provém do hábito de ver uma coisa suceder a outra."

<sup>4</sup> Um animal apresenta a capacidade de perceber a lei da causalidade por antecipação (Ibid., 83) como demonstra Arthur Schopenhauer neste mesmo livro : " Um jovem cão não salta de uma mesa alta porque ele prevê o resultado por antecipação."

<sup>5</sup> A inteligência em Schopenhauer, como sublinha Luís Aguiar de Sousa, "define-se pela presença do entendimento ou do cérebro. Deste modo os diferentes graus de inteligência correspondem aos diferentes graus de desenvolvimento do entendimento." ( C.f, Sousa, 2015, p. 42)

animais mais inteligentes, todos os mamíferos superiores<sup>6</sup> são contemplados pela capacidade de inteligência, e, igualmente, as aves de rapina como os mochos.

Os animais mais inteligentes mostram-nos (...) o que pode o entendimento sem a ajuda da razão, isto é, do conhecimento através de conceitos abstractos. ( Schopenhauer, 2010, p. 45).

Como resultado deste processo intelectual, designado como entendimento pelo filósofo, não apenas os homens, mas igualmente os animais, possuem uma percepção consciente dos objectos exteriores ao seu organismo. Por isso Janaway sublinha que em Schopenhauer " (...) outras criaturas podem ter uma percepção de coisas materiais (...) semelhante à nossa(...)" (Janaway, 2003, p. 35).

Assim ao considerar que os animais têm entendimento, Schopenhauer vem demarcar-se de Immanuel Kant. Se é verdade que a capacidade de perceber o mundo requer, para ambos os filósofos, a operação do entendimento, esta, no entanto, é compreendida em cada um deles de forma diferente, como frisa Luís Aguiar de Sousa, 2013, pp. 44-6 ). Arthur Schopenhauer, ao recusar a aplicação da razão e dos conceitos para conhecer um objecto, estende o entendimento aos animais, enquanto para Immanuel Kant a faculdade do entendimento consiste em pensar. Logo, ao necessitar da razão e dos conceitos, reserva a capacidade de entendimento unicamente ao ser humano. Para o filósofo intuição e conceitos constituem os elementos de todo o nosso conhecimento pelo que Kant sublinha: “pensamentos sem conteúdo são vazios, intuições sem conceitos são cegas.” ( Kant, 2001, p. 89).

O facto de homens e animais partilharem as faculdades perceptivas e dar pouco significado à razão levou a Janaway a defender que “Schopenhauer abre o caminho para uma estreita assimilação entre a mente humana e a de outras criaturas vivas.” ( Janaway, 2003, p. 46), designadamente os animais.

---

<sup>6</sup> Quer no livro *A Quádrupla Raiz do Princípio da Razão Suficiente* ( Schopenhauer, 1983, p. 72) quer no *Mundo como Vontade e Representação*, o filósofo cita exemplos de animais por si considerados como inteligentes ( Schopenhauer, 2010, p. 45).

Homens e animais compartilham, portanto, as representações intuitivas, ainda que em diferentes graus.

Por isso, pelo facto de possuir um cérebro e, portanto, ter a faculdade de entendimento, todo o animal, diferentemente dos vegetais, seres passivos e desprovidos de mente, apresenta a capacidade de realizar acções com consciência no sentido de concretizar os seus objectivos, permitindo-lhe reagir a situações que se lhe deparam, nomeadamente usando todo o seu corpo para procurar, intervir

mover-se segundo certos motivos, procurar (...) o seu alimento; as plantas, por seu turno, só se movem na sequência de estímulos básicos, e devem aguardar que estes as influenciem directamente, e sem os quais estão condenadas a enfraquecer, porque não podem ir atrás dele ou agarrá-lo [alimento]. ( Schopenhauer, 2010, p. 45).

Ausente de mente e sensibilidade, ainda que repleta de vontade, a vida vegetativa opera apenas por meio de excitação ou estímulos pelo que a satisfação das suas necessidades, devido à ausência de um cérebro, são muito menos complexas do que no animal.

Este pelo facto de

ser mais complexo e, por isso, com maiores necessidades, não pode já satisfazê-las por intermédio dos estímulos(...) mas tem que estar em condições de escolher, adoptar e, inclusivamente de procurar o meio de satisfação.

Por isso em seres como estes, em lugar de uma mera receptividade aos estímulos (...) apresentam uma receptividade para os motivos, isto é, uma capacidade de representação, um intelecto com inumeráveis gradações de perfeição que materialmente aparece como sistema nervoso e cérebro; e juntamente com ele a consciência(...) ( Schopenhauer, 2002a, p. 63)

Importante sublinhar que em Schopenhauer (Sousa, 2015, p. 42) cognição, percepção do objecto exterior ao organismo, representação, consciência são termos equivalentes. Deste modo, segundo Arthur Schopenhauer, aquilo que marca a diferença entre o animal e as plantas têm a ver com a sua falta de conhecimento e movimento. Segundo o filósofo, o movimento que leva os animais a deslocarem-se, procurarem, seleccionar é, de uma forma geral, condicionado pelo conhecimento (Schopenhauer, 2010, p. 142).

O motivo (Pernin, 1995, p. 53) relativo aos animais e aos seres humanos, como reforça Pernin, apresenta-se como uma forma de causalidade que só pode agir através do entendimento. Tal pressupõe seres com um grau de complexidade para receber os motivos e agir, serem actuantes (e não meros espectadores) a partir da simples percepção de um objecto. — como é o animal .

Daí que, como observa Pernin, a motivação seja diferente do fenómeno da excitação (reino das plantas):

A receptividade aos motivos só pode surgir entre os seres que atingiram um grau suficiente de complexidade porque não pode mais satisfazer as suas várias necessidades esperando do exterior as excitações; esses seres capazes de seleccionar e de procurar os meios para a sua satisfação, vão de alguma forma ao seu encontro, graças à sua inteligência, qualquer que seja o seu grau." (Pernin, 1995, p. 53)

Esta distinção estabelecida por Schopenhauer, entre animal e vegetal, dá-nos conta da importância do entendimento e das consequências manifestas na vida do animal.

Pelo facto do animal ter entendimento dispõe de um nível de conhecimento importante para outro tipo de funções e sensações inconcebível nas plantas: seres com vida, com vontade, mas sem consciência.

Todo o reino da natureza se relaciona com a realidade sob o princípio da causalidade (no reino inorgânico como causa no seu sentido mais estrito, como estímulo ou excitação no reino das plantas, reino animal e reino humano e como motivo nos seres humanos e animais).

A ausência de consciência no reino vegetal levou Schopenhauer a afirmar no seu livro *Sobre a Vontade na Natureza* que " não podemos dizer que as plantas percebam propriamente a luz e o sol; " ( Schopenhauer, 1947, p. 110).

Ainda nesta obra Schopenhauer explica a razão pela qual a planta não tem qualquer percepção:

(...) depende a inteligência do sistema cerebral (...). A planta não tem percepção alguma, porque não tem locomotividade, pois para que haveria de utilizar aquela se não poderia procurar o que lhe é bom, ou escapar do que lhe é mau não tendo percepção alguma para dirigi-lha? ( Schopenhauer, 1947, p. 87).

Por isso sustenta Christopher Janaway

As plantas se comportam de certas maneiras em reacção à luz, à umidade, à gravidade e assim por diante. Elas não realizam acções e seus movimentos e modificações não são causados pelos motivos, pela simples razão de não serem dotadas de um mente com que perceber. O fato da planta girar na direcção do sol é causado por um estímulo, não por um motivo. Mesmo assim, Schopenhauer considera esse comportamento vegetal como uma manifestação da vontade, pois julga que só o podemos entender como algo voltado para uma meta, ainda que ausência de uma mente que conceba essa meta. ( Janaway, 2003, pp. 59-60)

Deste modo o facto do animal possuir um cérebro, porque a constituição do seu corpo permite locomover-se, procurar o seu alimento levou Schopenhauer a exemplificar o tipo de acções que um animal demonstra ser capaz de realizar a partir do momento em que sai do ovo ou do ventre da sua mãe:

(...) quando o animal rasga o ovo e sai do ventre da mãe, onde vivia sem conhecimento, a comida deve ser por ele procurada e depois escolhida. Isto exige movimentos despoletados por motivos que exigem por sua vez conhecimento requerido neste grau de objectivação da vontade, como um meio auxiliar indispensável à conservação do indivíduo e da espécie. ( Schopenhauer, 2010, p. 175)

Por isso é que apenas as acções produzidas com consciência, seja no ser humano ou no animal, se desenvolvem a partir da motivação— no homem esta conjuga-se com o carácter individual e no animal, geralmente, com o carácter da espécie.<sup>7</sup>

O princípio da motivação requer que toda a acção do animal tenha de ser desencadeada previamente por um motivo (Sousa, 2013, p. 21) seja ele a percepção (no caso do animal e do ser humano) ou o pensamento (no caso do ser humano) .

Assim, por intermédio desta terceira forma de causalidade, a motivação, que tem sempre por mediador o conhecimento, podemos observar as acções conscientes dos animais através das quais demonstram a sua inteligência:

A terceira forma de causalidade é o motivo: (...) ele rege a vida animal (...) as acções exteriores conscientes (...). O factor intermediário dos motivos é o conhecimento: a sua receptividade exige uma inteligência. É por isso que a verdadeira característica do animal, é a faculdade de conhecer, de representar. O animal move-se sempre em vista de um objecto, de um fim , que deve ser sempre conhecido por ele; isto é que ele se apresente como algo diferente de si mesmo, tendo consciência deste algo (...) (Schopenhauer, 1983, p. 56).

A consciência animal permite-lhe uma melhor compreensão da situação que está a viver. Por exemplo, o animal poderá afastar-se ou aproximar-se do objecto de acordo com o entendimento que dele tem ou faz, oferecendo-lhe este confiança, ou não.

Ainda que todos os seres demonstrem inteligência, ou entendimento, no animal, tal como nos diferentes seres humanos, podemos observar diferentes graus de entendimento ou de conhecimento. Tal acontece porque uns reagem apenas ou mais por instinto e outros simultaneamente por instinto e motivação apresentando os primeiros uma ínfima consciência e os últimos uma muito maior consciência.

Na sua obra os Dois Problemas Fundamentais da Ética (Schopenhauer, 2002a, p.70)

---

<sup>7</sup> O filósofo, de uma maneira geral, refere-se aos animais do ponto de vista da espécie (cf. Schopenhauer, 1987, pp. 172-3. Porém, ele também reconhece e atribui uma personalidade individual a alguns animais, nomeadamente os mais inteligentes.

Arthur Schopenhauer exemplifica os insectos, nomeadamente a mosca, como animais que possuem uma consciência tão débil que o motivo apresenta-se muito mais de forma instintiva do que consciente. É esse instinto que lhe permite apenas perceber o seu alimento ou a sua presa apoderando-se dos mesmos de forma imediata.

Quanto à diferença de entendimento entre o animal e ser humano são, evidentemente, apenas de graus. Como este último tem mais conhecimento, devido à presença da razão, desenvolve o seu comportamento a partir de um maior número e uma maior complexidade de motivos ( intuitivos e abstractos) que lhe permitem, contrariamente ao animal, reflectir, ponderar sobre o passado, presente e futuro.

É esta capacidade de reflexão que permite aos seres humanos, diferentemente dos animais, travar os seus impulsos imediatos em nome do outro.

Daí a capacidade do sujeito ético (III) vir a potenciar os seus actos morais. Estes por si realizados de forma espontânea e desinteressada, juntamente com a colaboração da razão, resultarão em acções mais eficazes. Deste modo pelo facto de pensar, reflectir, ponderar tem uma capacidade de procurar e encontrar a melhor estratégia a implementar para ajudar, por exemplo, um ser em sofrimento. Será, também, essa mesma capacidade de reflectir que levará um ser humano de mau carácter a potenciar o seu egoísmo e a sua maldade efectivando os maiores actos de injustiça.

Da teoria da percepção podemos extrair algumas importantes conclusões iniciais, tanto do ponto de vista do animal, como do ponto de vista do relacionamento que o homem com ele enceta, ou venha a encetar.

Estas primeiras conclusões serão, também, importantes para o objectivo do nosso trabalho. Por um lado, o facto da faculdade de entendimento ser estendida aos animais, e não exclusiva da humanidade como defendia Kant.

De como, afinal, o entendimento, a consciência se constitui também como um argumento importante para constatar a existência de elementos, dentro do pensamento de Arthur Schopenhauer, que contribuem também para a dignificação do animal, aproximando-o também do ser humano.

Este entendimento, porque ao serviço da vontade, apresenta-se como uma particularidade importante para ajudar ainda mais a nortear a sua vida, contribuindo, deste modo, para o bem-estar do mesmo. Por isso, também, torna-se imperioso conjugar aptidão natural do corpo do animal, para fazer face à existência, com a sua consciência.

Deste modo, por intermédio das acções e comportamentos dos animais, que decorrem

também da sua capacidade de entendimento, pode o ser humano melhor compreender a importância que este assume na sua vida, e não apenas na vida do ser humano.

Se o entendimento se apresenta como uma faculdade fundamental, por outro lado, esta questão levanta uma dificuldade para a questão da moralidade no que diz respeito, evidentemente, ao ser humano.

O mesmo entendimento que faculta a percepção do mundo, é o mesmo entendimento que percebe o mundo na sua pluralidade, estabelecendo a diferença entre todos, oferecendo um conhecimento superficial do outro. Isto é, o sujeito do conhecimento só consegue apreender o mundo da representação (mundo que se apresenta dividido), o mundo das causas e dos efeitos, mas não a essência de tudo: a vontade que Schopenhauer estende a todos os seres do mundo.

Se esta divisão entre eu e o outro, resulta, naturalmente, do processo de conhecimento cuja função é dar a conhecer o mundo na sua pluralidade, e se ela, não deve ser, evidentemente, levada em conta no animal, incapaz de moralidade, ela, contudo, apresenta-se, por parte do homem, como um entrave para fundamentar a moral.

A percepção do mundo sustenta um paradoxo com consequências que virão a influir na relação que o ser humano estabelece com o animal. Embora se revele como um atributo fundamental, partilhado por ele e demais animais, as representações intuitivas demonstram a sua ineficácia ao impedirem o acesso do ser humano ao em si do mundo que dá sentido à vida. Vida a ser compreendida na sua vontade, na sua plenitude, na sua unidade, nunca na dicotomia que o conhecimento determina e perpetua.

O mundo da representação apresenta limites impedindo-nos, por isso, de alcançar a essência que existe igualmente em todos os seres — humanos e demais animais. Ora, toda a filosofia de Arthur Schopenhauer, como bem realça Fontenay, apela para “a essência íntima das coisas” (Fontenay, 1998, p. 803).

A impossibilidade de alcançar o mundo em si, por via do mundo da representação, bem como as consequências daí decorrentes, serão matérias de análise no próximo item.

## 1.2 As limitações do mundo da representação .

### 1.2.1 O mundo da pluralidade e da diferença

Abordar as limitações do mundo da representação, ou fenoménico, não significa negar a sua existência, ou pensá-lo como mera ilusão, mas antes a impossibilidade de alcançar a essência das coisas. Por isso afirma Schopenhauer sobre a realidade do que nos cerca: “ O mundo (...) é perfeitamente real e é absolutamente aquilo que parece ser .” ( Schopenhauer, 2010, § 5, p. 36).

Todavia, ao fazer depender a realidade empírica de um sujeito cognoscente a realidade fica cativa das formas de apreensão do seu cérebro responsável por distinguir os seres uns dos outros. Por intermédio dessas formas construímos o mundo como sublinha Pernin: " as formas a priori da sensibilidade são as intuições formais com as quais construímos o mundo(...)" (Pernin, 1995, p. 40)

O mundo da representação apresenta ao sujeito cognoscente uma primeira e única perspectiva relativa sobre o mundo, porque percebido e, portanto, condicionado pelas formas fenoménicas do princípio da razão: espaço e tempo.

Por estas duas formas de representação “obtemos a diversidade fenomenal”. ( Philonenko, 1989, p. 99).

Deste modo, o sujeito cognoscente capta apenas as coisas na sua manifestação, tendo como consequência a divisão, a pluralidade. Ora, “a pluralidade é condicionada pelo espaço e pelo tempo e apenas pensável no seio destes conceitos que designamos como princípio de individuação.”( Schopenhauer, 1987, p. 167).

Considerar as formas do espaço e do tempo, como princípio de individuação (*principium individuationis*), significa unicamente tomar a unidade pela pluralidade, dado as nossas representações lhe estarem subordinadas.

As consequências de um mundo que se apresenta na sua diferença, juntamente com o facto do animal humano ser detentor de uma vontade (II) que se manifesta fenomenicamente traz, inevitavelmente, consequências para a relação entre o homem e o animal, como observaremos no decorrer desta dissertação.

Mergulhado na inconsistência das individualidades, o sujeito do mundo pensa apenas em satisfazer as suas próprias necessidades, tendo unicamente capacidade de captar o outro na sua manifestação, como algo diferente, alheio, revelando-se incapaz de reconhecer que " o essencial e o principal é o mesmo no animal e no homem(...)

princípio que é a vontade ( Schopenhauer, 1995, p. 169)

Deste modo o sujeito cognoscente consegue, unicamente, alcançar o mundo da aparência traduzido na sua pluralidade.

A pluralidade faz com que percebamos o resto dos seres como distintos de nós.

Pelo contrário, a coisa em si, ou a essência do mundo, anula toda e qualquer diferença.

Será, portanto, necessário saber reconhecer no imanente a identidade dos seres. Considerar o imanente significa considerar aquilo que nos aparece e podemos experimentar. Ou seja, para compreender vontade enquanto essência de todos os seres, precisamos de partir da realidade:

A metafísica não ultrapassa, pois, a própria experiência: não faz mais do que abrir a verdadeira inteligência do mundo que nela se revela. Não é uma ciência estabelecida por meio de puros conceitos(...) nem sequer um sistema de deduções operadas sobre princípios *a priori* (...). Ela é um saber que tem por origem a intuição do mundo exterior real e as informações que a seu respeito nos revela o facto mais íntimo da nossa consciência, saber que depois é encerrado em conceitos precisos. É, por conseguinte, uma ciência da experiência(...) (Schopenhauer, 1939, pp. 66-7).

Compreender a unidade no imanente, significar compreender que, por detrás desse mundo dividido, espreado diante do sujeito, está a coisa em si, essência do mundo animal e humano.

À essência íntima dos fenómenos Schopenhauer denominou-a de vontade, identificando-a como uma.

Como consequência dessa unidade somos todos manifestação da mesma vontade, ainda que aquilo que caracteriza e impera no mundo da representação seja a diferença entre o sujeito e o objecto, entre eu e o outro. Como já afirmado, a condição natural do conhecimento acarreta, justamente, a dualidade, a separação.

Deste modo, vontade, ou a coisa em si, por ser uma “ existe independente da nossa percepção. É o que existe verdadeiramente” (Schopenhauer, 1974, p. 90).

A vontade, uma, indivisível, porque livre de todas as formas fenomenais do conhecimento que diferenciam o eu do outro, constituirá a face essencial do mundo.

(...) O mundo como representação não é a única face do universo, é, por assim dizer, apenas a sua superfície: há, além disso, a face interna (...) essência e núcleo do mundo e verdadeira coisa em si” (Schopenhauer, 1987, p. 45).

Essa essência, característica principal do ser humano é partilhada por ele e pelos animais.

Deste modo o ser humano em Arthur Schopenhauer deixará de existir apenas como ser exclusivamente racional, característica distintiva que serviu ainda para justificar a sua superioridade e a diferença com que se relacionava com os animais, permitindo-lhe, também por esse motivo, exercer todo o tipo de poder sobre os mesmos.

O ser humano surgirá, pois, na filosofia de Schopenhauer, como um ser da vontade. Como explica Simmel: “ Para toda a filosofia anterior a Schopenhauer, o homem aparecia como um ser da razão (...) Schopenhauer derrubou o dogma de que a razão constituía a mais profunda essência do homem” (Simmel, 1915, p. 50).

Será, por isso, a vontade, atributo principal em Arthur Schopenhauer, aquela que lhe dará por um lado, acesso ao verdadeiro conhecimento sobre si e sobre os demais, por outro, constituindo-se como o único atributo a considerar para avaliar um ser.

Por esta via abrir-se-ão as portas para considerar moralmente também as entidades não humanas como os todos seres sencientes onde se incluem os animais, as portas para uma moralidade que encontra no outro a sua própria configuração, a sua essência, evitando a absolutização de uns seres — os humanos —, porque dotados de capacidade racional e a relativização de outros — os animais —, maltratados e subtraídos ao ainda generalizado estatuto de “*coisa*”<sup>8</sup> porque desprovidos dessa mesma capacidade.

---

<sup>8</sup> Immanuel Kant considerou os animais como *coisas coisas* (Kant, 1992, p. 68) ao defender que “os seres cuja existência depende (...) da natureza têm contudo (...) apenas um valor relativo como meios e por isso se chamam coisas, ao passo que os seres racionais se chamam pessoas....”. Tal constitui para Schopenhauer uma posição inadmissível, como teremos oportunidade de verificar ainda neste capítulo. Actualmente são ainda muitos os filósofos que consideram os animais como coisas.

### 1.3 O carácter secundário da razão.

A valorização de um conhecimento que dispensa o uso da razão para perceber o mundo, permitindo ao animal desenvolver mecanismos para fazer face à sua sobrevivência constitui uma das ideias fundamentais do início deste capítulo (1.1)

Se o reino animal na filosofia de Arthur Schopenhauer apresenta uma percepção do mundo idêntica à do ser humano, sendo detentor de entendimento, carece, no entanto, de razão, de representações conceptuais.

O filósofo aponta as representações abstractas como marca para diferenciar os humanos dos demais animais, pelos primeiros serem dotados de um intelecto que lhe permite superar a sua condição meramente animal.

Ao ter a capacidade de trabalhar as representações intuitivas o ser humano organiza-as em conceitos.

Se as representações intuitivas permitem ao animal perceber, ter consciência, o ser humano acrescido de razão sabe, para além de entender. No fundo, a capacidade racional confere-lhe uma maior capacidade de organizar a sua vida e a dos outros com uma sofisticação e complexidade, impraticável no animal.

O ser humano, de acordo com Schopenhauer, tem uma linguagem<sup>9</sup>, sabe criar conceitos, opera julgamentos, reflecte, compreende o presente, o passado e o futuro, escolhe entre várias alternativas aquela que considera melhor.

O animal, por sua vez, limita-se a viver sob o momento presente, podendo apenas escolher entre os motivos do tempo oferecido pela intuição, circunscrito, deste modo, ao que percebe no momento.

---

<sup>9</sup> Ainda que não seja o objectivo desta dissertação tratar desta questão importa, contudo, sobre a temática da linguagem salientar: por um lado, como nos demonstra Cristina Beckert, a falta de veracidade e rigor que existe quando hoje ainda se afirma serem os animais destituídos de linguagem: “Hoje é sabido que cada espécie animal tem a sua linguagem própria que pode consistir em vocalizações, posturas corporais, complexos sistemas de sonares (algumas baleias como as orcas, golfinhos e morcegos) , mas também mutações cromáticas (lulas e chocos). (...) alguns, os mais próximos de nós, são capazes de comunicar com o ser humano (...)”. ( Beckert, 2012a, p. 17)

Por outro lado, acentuar a irrelevância da linguagem para considerar moralmente um ser. Para Bentham (citado por Reagan/Singer, 1989, p.26) que veio contrariar a tradição filosófica antropocêntrica assumindo uma nova perspectiva sobre os animais: “A questão não é: “Será que podem raciocinar?” nem “Será que podem falar?”, mas “Será que podem sofrer?”.

Também Peter Singer, (2002) que considera igualmente a capacidade de sofrimento como um critério fundamental para a consideração moral dos seres, afirma sobre a razão e a linguagem: “Mesmo que estas tentativas para traçar fronteiras entre os seres humanos e animais correspondessem à verdade da situação, não teriam ainda assim, qualquer peso moral.” ( Cf. Singer, 2002, p. 93)

Devemos, por isso, e em primeiro lugar, questionar: Qual o estatuto da razão no pensamento de Arthur Schopenhauer?

Que posição ocupa face ao conhecimento intuitivo?

Quais as consequências de um pensamento filosófico que valoriza um tipo de conhecimento e secundariza outro? Qual o papel da razão na concepção ética por si desenvolvida?

Sobre estas questões, importa, desde logo, reiterar o seu carácter secundário por diversos argumentos sustentados pelo filósofo.

O primeiro argumento insere-se na perspectiva de que a experiência intuitiva constitui a base do mundo. Só depois os raciocínios abstractos procedem à tarefa de elaborar e fixar conhecimentos, retirados do entendimento, transformando-os em conceitos fundamentais à sua vida, bem como à relação que este estabelece com o reino humano e outros reinos, entre eles, o dos animais.

Neste sentido o conceito pode ser útil. Mas não igualar o que se apreendeu, por exemplo, por via do toque. O conceito existe fora do objecto, constituindo apenas uma representação afirmada e pensada sobre o mesmo, daí resultando toda a impossibilidade de o tocar ou ver (Sousa, 2013, p. 55).

O conceito existe sempre por referência ao conhecimento intuitivo, daí argumentando o filósofo: “o conceito só têm conteúdo e significado pela sua relação com a representação intuitiva, sem a qual seria vazio e sem significado”( Schopenhauer, 1987, p. 127)

Quer isto dizer que a linguagem, os conceitos, a reflexão — apesar de produzirem ou resultarem em elaborações mais aprofundadas sobre o mundo — encontram-se sempre em relação com as representações da percepção intuitiva e sem a qual não existiriam, a elas, portanto, lhes devendo o seu conteúdo, o seu saber.

A existência dos conceitos deve-se, portanto, e antes de tudo, à existência de um corpo. Para a formulação de um conceito foi necessária a percepção de um determinado objecto particular que ocorreu graças à mediação do corpo.

A importância do conceito deve-se antes de tudo à intuição que o formou. Como sublinha José Barata-Moura: "a riqueza das intuições define o alcance dos conceitos que sobre elas se formam." ( Moura, 1970, p. 56).

Não faria qualquer sentido formular conceitos na ausência de percepções sensíveis. Por isso, de acordo com Schopenhauer, podemos interpretar os conceitos, a reflexão, como “ representação das representações”.<sup>10</sup>

No seu livro *Quádrupla Raiz do Princípio da Razão Suficiente* Arthur Schopenhauer sublinha como a *decomposição*<sup>11</sup> das representações conceptuais resulta numa perda de toda a sua perceptibilidade, de todo o seu valor intuitivo, significando tal que os conceitos apenas podem ser pensados, mas não sentidos, percebidos. O filósofo acentua ainda que os mesmos escapariam à consciência e ao pensamento não fossem os signos convencionais (palavras) que procedem à tarefa de os albergar e perpetuar . (Schopenhauer, 1983, p. 105)

Ao acentuar o carácter secundário da razão, Schopenhauer pretende sublinhar a insuficiência dos conceitos para a vida dos seres. Mesmo os mais elevados, “ são também os mais vazios e pobres, não são mais do que a parte superficial uma vez que correspondem a uma perda da razão intuitiva.” ( Schopenhauer, 1983, p. 104).

Por isso o filósofo no I livro da sua obra o Mundo como Vontade e Representação explica como a razão fica aquém da intuição: " (...) a razão pura é certamente necessária, mas pode estragar tudo, se consegue obter o domínio, isto é, se detêm a acção intuitiva, espontânea do entendimento, que nos faria encontrar e tomar imediatamente a boa decisão, e assim se conduz à indecisão." (Schopenhauer, 1987, p. 82)

Ainda que a razão adquira, também, suma importância na obra de Arthur Schopenhauer, o filósofo pretende, igualmente, advertir-nos contra os excessos da razão. Pernin de acordo com Schopenhauer sublinha a confiança excessiva nela depositada, operando continuamente, sem que o seja, como garante da *certeza*, da *verdade* e da *felicidade*, quer por parte da ciência, da filosofia e do homem comum:

Acalentados por essa esperança abusiva, os homens não hesitam em incumbir a razão de todas as tarefas que não lhe cabem, em estender sobre todas as coisas a sua jurisdição(...)os homens têm confiança na razão. A intenção de Schopenhauer (...) é abalar essa confiança(...)" (Pernin, 1995, p. 63)

---

<sup>10</sup> Cf., Schopenhauer, 1983, p. 104.

<sup>11</sup> Ibid, p. 105.

Ao confiar à razão todas as tarefas, os animais não foram poupados. É esta mesma razão que os desconsidera moralmente, fomentando a separação entre estes e o ser humano. Como consequência do seu poder, edificaram-se sistemas éticos antropocêntricos, refutados por Arthur Schopenhauer, como teremos oportunidade de analisar no próximo item.

A razão fomentadora da separação é igualmente a mesma razão que não consegue alcançar a essência do ser, a essência do mundo, como afirma Simmel:

A razão pode ordenar (...) todo o conteúdo da existência(...); a mesma razão que se nos apresenta como pensamento determina e ordena as coisas objectivas, porque caso contrário o nosso pensamento não poderia chegar à verdade das coisas. Mas essa forma de compreender que conforme a razão deriva e reúne, não serve se trata de aplicar ao ser mesmo ” (Simmel, 1915, p. 75).

Não obstante, e por outro lado, capacidade racional, a posse dos conceitos, exclusiva do ser humano, pode desempenhar um papel muito importante na consciência moral e nas respectivas acções morais. (2.5)

Os animais, ausentes de razão, realizam as suas acções circunscritas ao tempo presente, por isso “ o animal sente e percebe”. ( Schopenhauer, 1987, p. 53)

Por sua vez, o homem, “pensa e sabe” ( Schopenhauer, 1987, p. 53) mas, igualmente, sente e percebe. Na posse da razão, a “ nova consciência, espécie de conhecimento em segundo grau, distingue profundamente a inteligência do homem da dos animais seus irmãos e torna a sua conduta diferente” (Schopenhauer, 1987, p. 53), podendo, inclusivamente, conter o egoísmo (motivação principal de humanos e animais) e o desejo de dominar o outro, embora esta se ofereça impotente para mudar o carácter do ser humano, a sua vontade, pois como evidencia José-Barata Moura “*o moralizar conceptual é incapaz de mover a vontade*” (Moura, 1970, p. 57).

Por isso Schopenhauer sublinha: “um conhecimento abstracto dá apenas motivos(...) ora os motivos(...) podem mudar a direcção da vontade mas não podem mudar a própria vontade” ( Schopenhauer, 1987, p. 490).

Facilitadora do conhecimento, complementar e potenciadora das acções compassivas, sim, à razão, podemos, segundo Schopenhauer, atribuir-lhe essas características não

devendo, contudo, ser interpretada como uma faculdade superior capaz de alcançar a essência do mundo.

Porém, como já evidenciado, a razão exclusiva do ser humano eleva-o acima da consciência e das aptidões de qualquer outro ser existente no planeta.

Uma vez tomada a forma abstracta, as múltiplas representações permitem ao homem deliberar entre os vários motivos, tomar decisões, experimentar conscientemente o conflito entre as mesmas e decidir-se pelo melhor, mas também pelo pior, combinar e realizar planos e projectos concebidos antecipadamente para o bem, ou para o mal, agir em nome de ideais, tomar decisões com o objectivo de promover a paz ou a guerra.

De acordo com a posição de Arthur Schopenhauer, apesar da inúmeras vantagens da razão o paradoxo da “*escada rolante da razão*”<sup>12</sup>, o é capaz de produzir os efeitos mais nocivos. Experimentando os preconceitos, gerados pelos conceitos, albergados e difundidos pela linguagem, os homens, tomam, muitas vezes, as decisões menos acertadas para o mundo.

Por isso, como afirma Marie-José Pernin: " a razão (...) longe de retificar os erros iniciais, ela os comunica e transmite. Longo caminho que vai da doutrina ao preconceito, e depois aos crimes e às loucuras terríveis da humanidade!"

Entre essas loucuras encontra-se todo o género de violência e crime perpetrado e potenciado sobre os animais. Nos dias de hoje, de acordo com vários filósofos contemporâneos, assumiu novos contornos, tendo sempre como pano de fundo a barbárie.

Esses novos contornos têm a ver com vários aspectos relativos à vida do animal como referem Peter Singer ou Rosario Assunto. Deste modo foi reduzido " o gado a produto (...) mecanizado na reprodução e na alimentação: quantidade artificial simulando uma vida que não tem(...) Uma substituição da vida pelo mecanismo que prepara a abolição de cada vida(...)" ( Assunto, 2011, p. 365).

No seu livro *Ética Prática* Peter Singer ( Singer, 2002, pp. 81-9) revela o sofrimento do animal em vários aspectos da sua vida, nomeadamente os métodos de criação dos animais; o seu uso na alimentação. O filósofo observa o facto da sua carne ser

---

<sup>12</sup> A expressão é de Peter Singer. Embora distante em muitos aspectos de Schopenhauer, alerta para a ambiguidade do poder da razão: “A capacidade raciocínio é uma capacidade peculiar, podendo levar-nos a conclusões que não desejávamos. A razão é uma escada rolante sempre a subir , até perder de vista, uma vez entrados nela não sabemos onde ir parar(...)”. ( Cf., Singer, 2006, p. 391)

consumida como luxo, existindo os animais *para prazer e conveniência dos humanos*; as experiências laboratoriais a que são submetidos; o uso das suas peles para o vestuário dos humanos; a utilização dos animais para o entretenimento como circos, touradas e jardins zoológicos.

A introdução exclusiva das representações abstractas na vida do ser humano, parece constituir para Arthur Schopenhauer, como nos afirma Marie-José Pernin, mais desvantagens do que vantagens: “ O filósofo leva a pensar que direcção exclusiva da razão é mais perigosa do que benéfica para a conduta humana” (Pernin, 1995, p. 69). Além do mais, a razão demonstra-se incapaz de, uma forma geral, de fundamentar a moralidade. Demonstra-se incapaz de captar, experienciar o essencial, de ver desaparecer, por um processo desinteressado, a linha divisória, por si sustentada, que conduz à separação dos seres .

Deste modo, pela sua direcção exclusiva, nenhuma acção lhe poderá ser reconhecida como tendo valor moral.

Por outro lado, quando exercida, a razão, muitas vezes, pode conduzir-nos à *ansiedade*, à *especulação*, à *dúvida*, ao *erro*, podendo esse erro “*reinar durante séculos*”<sup>13</sup>, trazendo em si “*uma espécie de veneno*”.<sup>14</sup>

#### 1.4 Os erros da razão. A refutação dos sistemas filosóficos antropocêntricos.

Um dos erros do ser humano na posse da faculdade racional, erro que tem perdurado até aos dias de hoje, foi a edificação de sistemas éticos fundamentados na supremacia da razão, deles excluindo, por consequência, todos os seres desprovidos desta capacidade.

Deste modo Arthur Schopenhauer assinala a sua demarcação, comparativamente a alguns sistemas morais responsáveis por elegerem esta faculdade e as qualidades que lhe são inerentes como características fundamentais, superiores e exclusivas para considerar moralmente um ser.

Porque avaliada como o único requisito para fundamentar a moralidade, a razão confere ao ser humano toda a supremacia sobre as outras espécies.

---

<sup>13</sup> Cf., Schopenhauer , 1987, p.51.

<sup>14</sup> Cf., Schopenhauer , Ibid, p.52.

Os fundamentos racionais da ética tem justificado, por isso, o exercício permanente de superioridade do ser humano relativamente aos outros animais e a situação moralmente desfavorável em que se encontram, submetidos a todo o género de violência.

Apesar do filósofo não deixar de considerar os aspectos benéficos da razão no interior do seu sistema, considerando-a mesmo como um auxiliar fundamental no campo da moral ( 2.5), Schopenhauer conduz-nos por um caminho no qual reconhece outras características mais importantes a ter em conta para considerar moralmente um ser.

Deste modo, o filósofo refuta o pensamento racionalista kantiano, marcada por uma concepção especista que gira em torno da razão.

No século XVIII Immanuel Kant sustentou a ideia da exclusividade da razão como único atributo legítimo para considerar moralmente um ser.

Para o filósofo qualquer conceito moral só pode despoletar da razão: “Todos os conceitos morais têm a sua sede e origem completamente a priori na razão(...) que não podem ser abstraídos de nenhum conhecimento empírico(...)” ( Kant, 1992: 46) .

Os seres racionais apresentam a capacidade de elaborar leis, devido à sua vontade<sup>15</sup>, isto é, à faculdade de não eleger mais nada do que aquilo que a razão reconhece como necessário, só ele sabendo distinguir o bem do mal, daí resultando a acção moral.

---

<sup>15</sup> Os dois filósofos apresentam distintas definições de vontade . A vontade kantiana deriva apenas da razão, enquanto a de Schopenhauer deriva do corpo. A vontade deste último filósofo constitui a essência do mundo, está presente em todas as forças da natureza e não apenas no ser humano.

Esta vontade existe, para além dos limites da razão, constituindo o corpo o lugar para ter noção do representável e do irrepresentável, para chegar ao outro, ao sentir do outro, ao sofrimento do outro e alcançar também, por esta via, a liberdade. Em Kant, a experiência da liberdade deriva apenas da razão. Ainda que o mundo possa ser determinado, o homem postula-se livre, autónomo, apenas por intermédio da razão.

A vontade de Schopenhauer deriva assim da experiência tida por intermédio do nosso corpo que, em primeiro lugar, como seres desiderativos, e não como seres racionais, têm em si liberdade. Pelo meu corpo posso pelo argumento analógico, e verdadeiramente pelo processo da compaixão (processo intuitivo, misterioso que secundariza a razão) sentir intuitivamente a dor do outro, entrar nela, reconhecer o meu próprio ser no outro, ter acções livres, desinteressadas no intuito de anular ou, pelo menos, atenuar a sua dor.

Sobre a vontade kantiana, ironiza Arthur Schopenhauer na sua obra *Sobre o Fundamento da Moral*: “ (...) Vem daí todo o conhecimento intuitivo que, nesta medida, devia ser obscuro e confuso, ao passo que o abstrato, ao constituir-se a partir de conceitos deduzidos devia ser o claro! A vontade determinada, pois, por um conhecimento condicionado sensivelmente era a mais inferior e, muitas vezes, má: pois o seu querer era dirigido pelas excitações sensoriais; ao passo que aquele outro era um querer dirigido tão-só dirigido pela razão pura(...). De tal concepção proveio, finalmente, a doutrina kantiana da autonomia da vontade, que, tomada como voz da razão pura prática, é legisladora para todo o ser enquanto racional e conhece meramente razões formais de determinação, em oposição às materiais que, como tal, determinam apenas a faculdade de desejar inferior(...)” ( Cf., Schopenhauer, 1995a, pp. 61-2).

Assim, segundo Kant, apenas o ser racional pode considerar-se legislador devido à liberdade da vontade, tendo a capacidade de agir segundo a representação das leis porque só ele apresenta uma

Assim, não apenas a razão constitui o único critério a ter em conta para fundamentar a moralidade como apenas o ser racional, e nunca o animal, possa ser considerado moralmente.

O facto das acções morais se dirigirem, exclusivamente, aos seres com capacidade de *racionalidade* e *autonomia*<sup>16</sup> representará um problema para Schopenhauer. O filósofo criticou resolutamente a noção de dignidade humana de Immanuel Kant ao estabelecer a natureza racional como um *fim em si*. É deste modo que o homem se apresenta à existência. Como *fim em si mesmo*<sup>17</sup>, nunca pode ser usado como meio. No entanto, o homem pode usar tudo o resto para os seus próprios fins, incluindo os animais.

As definições de *fim em si*, a de o homem como *valor absoluto* e a ideia kantiana de que o homem só pode ter deveres para com o ser racional, traduz-se apenas na relação do homem para com o homem ou de uma relação para consigo mesmo. Neste sentido sublinha Pernin: “Schopenhauer observa que tratar o ser racional como um fim em si não visa nada mais do que rebaixar os animais à condição de utensílios, de simples meios.” (Pernin, 1995, p. 165).

Uma razão que durante muitos séculos, e ainda nos dias de hoje, apresenta no interior dos seus sistemas morais e institucionais todo o tipo de imperfeições que se estendem inclusivamente aos seres humanos.

A exclusão de deficientes mentais são um exemplo disso. Peter Singer observa como estes foram vítimas de preconceitos tão severos como os sofridos pelas minorias

---

vontade. Ora “a vontade é a faculdade de escolher só aquilo que a razão, independentemente da inclinação, reconhece como praticamente necessário, quer dizer como bom.” (Cf. Kant, 1992, p. 47).

Como explica Cristina Beckert: “esta dupla vertente da moral [racionalidade e autonomia] dá bem conta da intenção kantiana de emancipar a acção da esfera sensível, onde obedece às leis determinísticas da natureza, para a colocar no domínio do inteligível, onde impera a liberdade.” (Cf., Beckert, 2012 B, p. 30).

Por isso Simmel afirma: “Para Kant, a moral só pode pensar-se como a superação dos elementos inferiores, sensíveis do nosso ser. O homem considerado como conjunto, no seu fundamento natural uma criatura sensual, não só não é bom, como a razão tem de impor-se a cada momento em luta contra os elementos que o ligam à terra(...)” (Simmel, 1915, p. 245).

<sup>16</sup> “Autonomia é pois o fundamento da dignidade da natureza humana e de toda a natureza racional” (Cf., Kant, 1992, p. 79).

<sup>17</sup> “O homem, e, de uma maneira geral, todo o ser racional, existe como um fim em si mesmo(...)” (Cf., Kant, 1992, p. 68).

“O imperativo prático será pois o seguinte: Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio.” (Cf., Kant, 1992, p.69)

raciais. (Singer, 2002, p. 70-3). De como "os nazis mataram sob o *programa da eutanásia* milhares de pessoas com deficiências intelectuais que eram perfeitamente capazes de gozar a vida e que queriam viver."

O animal, tal como o ser humano, demonstra sensibilidade e consciência para experienciar aquilo que afecta as suas vidas, demonstrando o quão deseja o bem-estar das mesmas, apresentado a capacidade de ter prazer e sofrer.

Por isso, o sentido ético kantiano, de acordo com Schopenhauer “ fere a lógica, (...) a moral autêntica “[tal como] o facto de que os seres irracionais (portanto os animais) tenham de ser tratados simplesmente como meios (...) “ (Schopenhauer, 1995, p. 72) Quais as consequências práticas, para Schopenhauer, resultantes do imperativo categórico kantiano, isto é, de uma moral enaltecida da razão e do homem, afastado o animal para o estatuto de *coisa*<sup>18</sup>?

É uma moral que “ tal como a moral cristã não leva em consideração os animais. Estes estão de imediato também fora da lei na moral filosófica, são meras coisas, meros meios para fins arbitrários, por exemplo, para a vivissecção, caçada com cães e cavalos, tourada, corrida de cavalos, chicotadas até à morte diante de carroças de pedras inamovíveis etc. Que vergonha desta moral de párias, “ schandalas” e “ mletschas” que desconhece a essência eterna que existe em tudo o que tem vida e reluz com inesgotável significação(...) (Schopenhauer, 1995, p. 73).

Circunscrito aos seres racionais, o imperativo kantiano considera o homem racional como *valor absoluto*, pelo que os animais possuem um valor relativo ao serem considerados como um simples meio para toda e qualquer acção, em função do fim humano.

Cingindo ao estatuto de coisa, o animal foi, portanto, excluído do âmbito moral. A sustentação de uma outra ideia kantiana: “ maltratar os animais é contra o dever do homem para consigo mesmo, porque embota nos homens a compaixão quanto ao sofrer deles, por meio do que enfraquece uma bem útil disposição natural da moralidade em relação a outros homens. Portanto, deve-se ter compaixão para com os animais meramente para exercitar-se, e eles são, do mesmo modo, fantasmas patológicos para exercício da compaixão para com os homens (...)” (Schopenhauer,

---

<sup>18</sup> Ver nota 7.

1995, p. 72) causa indignação a Arthur Schopenhauer que considera estas frases " revoltantes e abjectas".

Estas mesmas frases inserem-se numa perspectiva antropocêntrica significando, tão somente, a obrigação de ter deveres para com os animais porque esses mesmos deveres poderiam pôr em causa o estatuto do ser humano. Por isso frisa Pernin " só o medo de nos tornar insensíveis aos sofrimentos humanos, habitando-nos a maltratar seres vivos deveria, segundo Kant, nos impedir de fazê-lo. " (Pernin, 1995, p. 165).

Posição semelhante defende Elisabeth Fontenay:

Schopenhauer constata que Kant coloca os animais fora da sua esfera de direito e que nega que o homem possa ter obrigações para com um outro ser que não o homem, de tal maneira que a crueldade para com os animais lhe aparece apenas como uma violação do dever do homem para consigo mesmo.( Fontenay, 1998, p. 823).

Ou seja, a justificação ética para não maltratar um animal reside, segundo Kant, no facto de tal tratamento pôr em causa os interesses, não do animal, mas do ser humano. Pôr em causa o seu estatuto, a sua reputação, a sua condição humana e a de si para o outro humano, tal como podemos ainda interpretar das afirmações kantianas proferidas no seu livro *Lições de Ética*<sup>19</sup>. Da obrigação de deveres indirectos se infere, portanto, a atitude antropocêntrica de Immanuel Kant. Como explica Pedro Galvão<sup>20</sup>, a perspectiva antropocêntrica assenta na ideia de que os deveres do homem

---

<sup>19</sup> No seu livro *Lições de Ética* afirma Kant: " (...) na medida em que não têm consciência de si "[ os animais] não temos portanto nenhum dever para com eles de modo imediato; os deveres para com os animais não representam senão deveres indirectos para com a humanidade(...). Segundo este princípio, quando alguém manda sacrificar o seu cão (...) ele não infringe o seu dever em relação ao cão, dado que o cão não tem capacidade para julgar esta atitude, mas a atitude atenta contra o próprio homem, contra o carácter de humanidade que ele deve ter em relação aos seres humanos. Para não erradicar os seus deveres humanos, tem de exercitar a generosidade, pois aquele que se comporta cruelmente com os animais, possui em si mesmo um coração endurecido para com os humanos." ( Cf., Kant, 1998, pp. 287-8) .

Assim a perspectiva kantiana representa nitidamente uma posição antropocêntrica , uma vez que os deveres do homem para com o animal residem apenas nos interesses e nos benefícios colhidos pelos seres humanos, nunca nos interesses dos animais.

<sup>20</sup> Sobre este assunto Pedro Galvão explica, muito claramente, a perspectiva antropocêntrica. " Os animais não têm estatuto moral. Os seus interesses, por muito fortes que sejam, não têm a menor importância ética por si mesmos. Não temos, portanto, quaisquer deveres para com os animais. Significa isto que podemos tratá-los como nos apetecer? É claro que não. Por exemplo, se um animal

para com o animal concretizam-se de acordo com os interesses e benefícios que o ser humano virá a colher em seu próprio proveito, não segundo os interesses dos animais. Daí que Janaway sublinhe a indignação de Arthur Schopenhauer face à perspectiva kantiana: “Schopenhauer fica ultrajado com a idéia kantiana de “dignidade do homem”(…). De modo mais significativo, Schopenhauer julga essa elevação da espécie humana a expensas dos outros animais “ revoltante e abominável”. Supõe-se que as outras espécies não sejam dotadas dessa dignidade, nem constituam fins em si, simplesmente por não serem elas dotadas de razão” ( Janaway, 2003, p. 112).

Deste modo, como veremos (capítulo III), será a compaixão, novo princípio de conhecer o outro no seu sofrimento, de sofrer o outro, de agir pelo sofrimento do outro, que virá em substituição da razão, só por ele sendo possível conferir estatuto ético aos seres.

Sendo o sofrimento a condição a ser elevada para considerar moralmente um ser, haverá outros contemplados para além dos humanos, nomeadamente os animais que sofrem tal como os homens.

Se a concepção kantiana racionalista de moral, que considera os animais como *coisas*, tem predominado na reflexão ética, a sua origem, segundo Schopenhauer, remonta ao cristianismo<sup>21</sup>.

Em algumas das suas diferentes obras Schopenhauer, salienta a separação antinatural entre o homem e o animal que conduziu a um fosso moral entre ambos, delegando no cristianismo a origem e a responsabilidade desta separação cujas as consequências se traduzem na ausência de direitos e nos maus tratos exercidos sobre os animais :

---

pertence a alguém, certamente seria errado mata-lo sem o consentimento do seu proprietário. Maltratar animais em público também pode ser condenável, dado que fazê-lo seria ferir a sensibilidade de muitas pessoas. Mesmo em privado, não devemos tratar os animais com crueldade. Agindo dessa forma estaremos a degradar o nosso carácter. Além disso, aqueles que se deleitam a maltratar animais tendem a tornar-se perigosos para os seres humanos. Temos, então, diversos deveres que envolvem animais, mas todos eles reduzem-se completamente a deveres para com os seres humanos.” ( Cf., Galvão, 2015, pp.65-6)

<sup>21</sup> Sobre este assunto consideramos relevante referir a posição de Lynn White. Este considera o cristianismo a religião mais antropocêntrica do mundo, salientando o seu papel, tal como Arthur Schopenhauer, para promover a separação entre os seres humanos e a natureza, ao construir a ideia de hierarquia das coisas naturais confiando ao ser humano o papel superior na cadeia natural, papel conferido por Deus. “Especialmente na sua forma ocidental, o Cristianismo é a religião mais antropocêntrica que o mundo conheceu. (...) Em absoluto contraste com o paganismo e as regiões da Ásia (...) não só apenas estabeleceu um dualismo entre o homem e a natureza, mas também insistiu ser vontade de Deus que o homem explore a natureza para os seus próprios fins (...)” (Cf., White, 1967, p. 1205.)

A pretendida ausência de direitos nos animais, a ilusão de que a nossa conduta para com eles não tem valor moral, ou, como se diz na linguagem da moral, de que não há deveres para com os animais, é uma crueldade e barbárie do Ocidente cuja fonte se encontra no judaísmo” (Schopenhauer, 2002a, p. 263).

Outro defeito fundamental do Cristianismo( ...) no qual todos os dias podemos ver as suas deploráveis consequências, é o facto de ter separado de forma antinatural o homem do mundo animal, ele que lhe pertence em essência, apenas admitindo o ser humano (...) considerando os animais (...) como coisas;( Schopenhauer, 1974, p. 370).

Por outro lado, veja-se a revoltante e atroz perfídia como os nossos povos cristãos tratam os animais, rindo enquanto os matam, mutilam ou atormentam sem finalidade alguma, e mesmo aqueles que são o seu sustento imediato, os seus cavalos, quando ficam velhos, cansam-nos até à exaustão, explorando-os até à medula dos seus pobres ossos, até os sucumbirem com os seus chicotes. (Schopenhauer, 1974, p. 371)

Os efeitos fazem-se sentir até aos dias de hoje e são, segundo Schopenhauer, consequência da criação ex-nihilo. Resgatada a natureza do nada e, portanto, também os animais, dependem eles inteiramente do acto do Criador. Responsável pela definição de hierarquias, Deus criará o homem à sua imagem, considerá-lo-á superior a toda a cadeia da natureza, nele delegando o domínio sobre todos os seres, entregando-lhes os animais ” para fazer com eles o que quiser”<sup>22</sup>.

Como considera Paulo Borges

(...) da narrativa bíblica se derivaram algumas das maiores justificações do antropocentrismo ocidental (...) e hoje — com a globalização capitalista, a explosão demográfica e o aumento exponencial do poder industrial e tecnológico —

---

<sup>22</sup> Schopenhauer aponta os abusos, os maus tratos, o uso do animal como produto fabricado para o homem, a prática da vivissecção entre outras atrocidades, como uma consequência do livro do Génesis e de toda a concepção judaica da natureza. O filósofo enuncia os capítulos de 1 a 9 do Génesis para atestar o papel protagonizado pelo cristianismo judaico que conduziu à separação entre o homem e a natureza, conferindo a superioridade ao ser humano para reinar sobre todos os seres. (Cf., Schopenhauer, 1974, p. 370. )

Dos nove capítulos do Génesis, enunciados por Arthur Schopenhauer, destacamos o primeiro capítulo: “ Deus, a seguir disse: Façamos o homem à Nossa imagem, à Nossa semelhança, para que domine sobre os peixes do mar, sobre as aves do céu, sobre os animais domésticos e sobre todos os répteis que rastejam pela terra. Deus criou o homem à Sua Imagem, criou-o à imagem de Deus; Ele os criou homem e mulher. Abençoando-os Deus disse-lhes: “Crescei e multiplicai-vos, enchei e dominai a terra. Dominai sobre os peixes do mar, sobre as aves do céu e sobre todos os animais que se movem na terra.” (Cf., Génesis, 1; 26-28).

resulta na devastação do planeta, na desconsideração dos animais não-humanos e na manutenção de dezenas de bilhões desses seres, com sensibilidade e sentimentos semelhantes aos nossos em campos de concentração, escravatura e tortura piores do que Auschwitz, para satisfazer a ganância das multinacionais da carne e a gula dos consumidores dos países ditos desenvolvidos (Borges, 2012, p. 26).

O erro do antropocentrismo tem levado continuamente o homem a estabelecer fronteiras crendo, de facto, serem os animais essencialmente distintos de si.

Arthur Schopenhauer delega, portanto, no cristianismo a origem da separação entre o homem e o animal. Estende, igualmente, à filosofia a responsabilidade na recusa dos direitos aos animais, designadamente a Kant — como já por nós referido. Também Descartes será responsabilizado: "No interior da filosofia [a ausência de direitos nos animais] baseia-se na total distinção, aceite apesar da evidência, entre o homem e o animal; distinção que, como é sabido, foi expressa de forma determinada e gritante em Descartes" (Schopenhauer, 2002a, p. 263.).

O filósofo francês rejeita não apenas a ideia destes possuírem uma vida mental consciente e, portanto, apresentarem capacidade de entendimento podendo, deste modo, perceber o mundo exterior, como a possibilidade de terem experiências sensoriais pelo facto de os considerar simplesmente como máquinas, destituídos de pensamento.

Neste sentido, Arthur Schopenhauer rompe também, relativamente à questão do animal, com o pensamento cartesiano como teremos oportunidade de analisar no segundo capítulo (2.7).

Compreendemos, então, que não apenas o mundo da representação em Arthur Schopenhauer nos conduz à distinção dos seres, impossibilitando-nos de ter acesso à essência do mundo, como se torna impossível fundamentar a moralidade a partir de éticas antropocêntricas: ao elegerem a razão como atributo essencial, estabelecem, potenciam e estimulam permanentemente a separação entre o homem e o animal.

Ora esta separação é, nada mais nada menos, consequência daquilo que o filósofo considerou como a ilusão da diferença. Abarca esta todos os seres humanos que ainda não souberam compreender a verdade primeira, última e única do mundo: a natureza autêntica que une homens e animais.

Permitirá esta ao ser humano por um lado, reconhecer como a sua natureza racional se esvai e se secundariza face ao primado das diversas dimensões afectivas que

preenchem o seu dia-a-dia, por outro lado, reconhecer o interesse essas mesmas dimensões afectivas no animal reconhecendo o seu interesse de bem-estar, tal como o ser humano, porque apto a sentir a dor, o prazer, acompanhados da busca de evitar o primeiro e desejar o segundo. Tais interesses decorrem, em primeiro lugar, não da razão, mas de uma outra característica identificada pelo filósofo como a essência do mundo.

Deste modo o caminho, segundo Arthur Schopenhauer, para a descoberta da grande verdade, da essência que une homem e animal e capaz de fundamentar a moralidade será, deste modo, a vontade e não a razão.

## Capítulo II

### **A vontade e o caminho para a superação da individuação: a sua manifestação nos animais e nos homens.**

2.1. O sujeito da vontade: o corpo, a autoconsciência: a revelação da essência íntima dos seres na sua individualidade.

Do capítulo anterior emergiram algumas ideias fulcrais para o desenvolvimento do nosso trabalho. Uma delas reside na certeza de que o animal apresenta a capacidade de perceber o mundo tal como o ser humano. A partilha do entendimento constituirá, no pensamento de Arthur Schopenhauer, por um lado, um primeiro elemento de fractura com o racionalismo, por outro, a tentativa de conferir dignidade ao animal.

Este entendimento, de que um animal é dotado, surge na filosofia de Schopenhauer como uma faculdade importante para o animal melhor realizar a sua vontade.

Apesar da importante constatação da partilha de entendimento, entre animais humanos e não-humanos, quer o conhecimento proporcionado pelo intelecto e ou pela razão, não revelam ao ser humano aquilo que é importante: o em si do mundo.

Também por esse motivo, nem o entendimento deverá ser alçado como uma característica fulcral a ter em conta para legar o estatuto moral a um ser, nem a razão deverá ser a característica a eleger, como sustentam as éticas racionalistas, para o considerar do ponto de vista moral.

Outra característica deve ser erigida para alcançar a essência dos seres, aquela "onde ouviremos bater o coração do mundo idêntico ao nosso" (Pernin, 1995 p. 72). O coração no qual a vontade se derrama por todos os seres humanos e não-humanos.

Deste modo, o presente capítulo tem como objectivo apresentar a proposta schopenhaueriana de que a vontade se manifesta em todos os seres, animais e humanos, constituindo a sua característica principal e essencial.

Esta especificidade inerente ao reino humano e animal iguala-os quer na vontade de vida, quer nas emoções, quer no sofrimento, quer ainda na vontade de superação do mesmo, quer se trate de um animal ou de um humano.

Relativamente à vontade a desenvolver, importa, desde já, sublinhar que apesar da vontade não ser representação é esta última que dá visibilidade à manifestação da

primeira, que outra coisa não é senão a *substância íntima*<sup>23</sup> do universo: a coisa em si. Ou seja, a vontade que constitui o mundo animal humano e não-humano aparece como representação. Deste modo a existência de ambos reinos manifesta o querer essencial. Ora compreende quando articulado com o conceito de representação.

O mundo da representação, principiado no primeiro capítulo, capta apenas a superfície das coisas — não a sua essência— porque subordinado às formas do princípio da razão suficiente. O plano da representação permite o encontro do sujeito com vários objectos. Esta multiplicidade de objectos individuais — consequência do princípio da individuação— diferencia os seres, idênticos na essência.

Questiona, no entanto, Pernin: " quem é o sujeito da representação(...)? Responde Pernin: " Enquanto estiver ligado ao seu corpo, esse sujeito é indivíduo(...) (Pernin, 1995, p. 72) .

O sujeito cognoscente enquanto indivíduo, experimenta-se de imediato ligado ao seu corpo, revelando-lhe a sua consciência a natureza de si próprio: a vontade.

Se para o sujeito cognoscente o corpo é uma representação intuitiva espaço-temporal como são os outros corpos exteriores a si, enquanto indivíduo ligado ao seu corpo, sente as suas volições, a sua vontade, sente " o seu si mesmo" (Sousa, 2013, p. 118)

O corpo é, portanto, em primeiro lugar vontade. Como sublinha Pernin " a vontade é o que liga o sujeito ao seu corpo (...) ao mesmo tempo, ela lhe proporciona a passagem de um mundo para o outro, do mundo como representação para o mundo como vontade (...) " (Pernin, 1995, p. 73)

Como indivíduo, o sujeito da representação entra em contacto, de certa maneira, com a essência do mundo, que é a vontade, por via do corpo — ainda que de forma particular.

O indivíduo contém, portanto, em si o segredo do ser: a vontade (Pernin, 1995, p. 72.)

A vontade constitui a base essencial de cada animal, de cada ser humano. A vontade deseja expressar-se. A vontade manifesta-se a todo o momento nos corpos do mundo em que vivemos. Seja o corpo humano ou animal.

Como afirma Philonenko "a significação do ser do fenómeno é sentida, experimentada, vivida. Há que compreender somente que o mundo não é unicamente representação, mas é força, vida, vontade". (Philonenko, 1989, p.113).

---

<sup>23</sup> Expressão que Schopenhauer utiliza para se referir à vontade como coisa em si. C.f Schopenhauer, 1987, p 145.

Se assim não fosse, o sujeito cognoscente seria apenas uma “cabeça de anjo alada sem corpo”. ( Schopenhauer, 1987, p.132). Tal, seria considerar o mundo apenas sob o ponto de vista da cognição e ou da consciência; tal, seria tomar tanto o corpo, como o universo, apenas como representação, exclusivamente conhecidos e condicionados pelo sujeito cognoscente, reduzido o seu conhecimento à ideia intelectual que o sujeito dele faz, reduzindo o mundo da experiência apenas a um fenómeno cerebral. Assim pelo corpo sentimos todo o tipo de volições. Entre elas encontram-se também as sensações agradáveis ou desagradáveis.

Por isso, devido ao facto de termos um corpo e sermos seres volitivos sentimos a dor, o sofrimento, entre outros sentimentos.

O corpo, porque constituído por um cérebro e sentidos, proporciona-nos também, de certa forma, conhecer aquilo que somos por via do nosso querer e que se traduz em determinados comportamentos e acções. Ou seja, o corpo constitui o lugar essencial para o sujeito do conhecimento compreender aquilo que move o seu ser, aquilo que o leva a realizar acções.

O meu corpo é a condição para eu conhecer a minha vontade. O que ela quer e o que não quer.

Se nos limitássemos a ser sujeitos cognoscentes não poderíamos descobrir que somos seres de vontade:

Quando olhamos para dentro do nós mesmos, descobrimo-nos sempre a querer. No entanto, este querer apresenta muitos graus, desde o mais ligeiro capricho, até à paixão(...) e não apenas todas as emoções, mas também todos os movimentos que nos agitam interiormente e que os subsumimos no conceito amplo de sentimento, são estados da vontade (Schopenhauer, 1983, p. 148).

A via a percorrer para alcançar a essência do mundo tem, portanto, como ponto de partida o corpo. Pelo seu conhecimento íntimo e imediato descobrimos a vontade. Pelo corpo o homem toma consciência de si como volente:

Ao observar a sua própria consciência, cada um perceberá que o objecto dela é sempre o próprio querer. Por este não se pode entender unicamente os actos da vontade decididos e levados imediatamente a efeito, assim como as decisões formais juntamente com as acções que delas resultam; mas que alguém que seja capaz de reter o essencial do interior nas diferentes modificações de grau e tipo, não hesitará em encontrar

também entre as exteriorizações da vontade toda a cobiça, aspiração, desejo, exigência, esperança, amor, alegria, júbilo; (...) e outras [exteriorizações da vontade, sentimentos] não em menor medida que o não querer(...) repugnar, abominar, fugir, temer, a ira, o ódio, a tristeza, a dor; em resumo, todos os afectos e paixões; porque esses affectos e paixões são agitações mais ou menos fracas ou fortes, ora violentas e impetuosas, ora suaves e ligeiras de uma vontade obstruída ou livre, satisfeita ou insatisfeita; e todas se referem, por meio das suas diferentes expressões, à realização ou não daquilo que é querido (...); elas são afecções enérgicas da mesma vontade que actua nas resoluções e acções. Mas também pertencem a ela os denominados sentimentos de prazer e dor: estes existem, certamente, numa diversidade de graus e tipos, estes podem reduzir-se a afecções de atracção ou repulsa, ou seja, a vontade que se torna consciente de si como satisfeita ou insatisfeita(...) isto estende-se, inclusivamente, às sensações corporais, agradáveis ou desagradáveis que se encontram entre esses dois extremos; porque a essência de todas essas afecções consiste em que irrompam imediatamente na autoconsciência de acordo com a vontade ou contrário a ela (Schopenhauer, 2002a, pp. 45-6).

As muitas manifestações da vontade como observa Pernin incluem, pois, não apenas os "atos voluntários" bem como "todo o espectro de movimentos involuntários, dos instintos aos reflexos." (Pernin, 1995, p.74).

Constatações importantes para compreensão de que afinal querer, sentir, todas as *agitações* da vontade não decorrem do pensamento ou da razão.

Por isso aquilo que em Descartes era compreendido sob a égide do pensamento (faculdade exclusivamente humana) nomeadamente o sentir, o querer,<sup>24</sup> é agora compreendido por Schopenhauer, de uma forma geral, como vontade.

Deste modo, os animais para além da capacidade de perceberem os objectos e de compreenderem as relações de causa e efeito, apresentam a capacidade de sentir. Os animais querem. Os animais têm sentimentos. Os animais têm dor. ( 2.7).

Os animais partilham, portanto, todas estas características principais e essenciais com o ser humano. Os animais querem. Os animais não querem. Os animais sentem.

---

<sup>24</sup> " Pela palavra pensamento entendo tudo quanto ocorre em nós de tal maneira que o notamos imediatamente por nós próprios; é por isso que compreender, querer, imaginar, mas também sentir, são a mesma coisa que pensar." ( Cf., Descartes, 2006, p. 31).

Constituirá a vontade a essência de ambos. Dela decorrem para ambos os sentimentos de dor ou de prazer, a capacidade de não querer sofrer, a capacidade de desejar bem-estar para as suas vidas.

Pelo facto de ser, antes de tudo, um animal da vontade, o ser humano toma consciência do seu interior ao ser tomado por estes sentimentos — afecções da vontade — . São estes que lhe proporcionam o bem-estar, o mal-estar, a alegria, a tristeza, a angústia, a raiva, a revolta, entre outros sentimentos.

A vontade apresenta-se como o dado imediato da consciência que permite ao ser humano afirmar: eu sinto, eu sinto dor, eu sinto tristeza, eu sinto alegria.

Por isso como observa Pernin " todas as acções exercidas sobre o corpo atingem directamente a vontade, seja favorecendo o seu ato — então é o prazer — seja desfavorecendo-o — então é a dor." (Pernin, 1995, p.74)

Quando tem dor ou sente tristeza o ser, humano ou não-humano, procura todos os meios que tem ao seu alcance para escapar a essa mesma dor ou tristeza. Por desejar o bem-estar procura todos os meios para satisfazer este objectivo.

Se os seres lhe procuram escapar ou ir ao encontro do que lhes oferece o bem-estar seria, portanto, erróneo considerar a dor e o prazer como meras representações. Como sublinha, Luís Aguiar de Sousa

o prazer e a dor não são meras representações de mim, não são algo que eu simplesmente constato (...) são graus de vontade afirmados ou negados; estas "representações" são intrinsecamente definidas por um estado volitivo que se traduz num querer ver-me livre delas, na fuga a elas, como sucede no caso da dor, ou, pelo contrário na sua perseguição, no querer mantê-las, como sucede no caso do prazer. (Sousa, 2013, p. 128)

Apesar de nos acharmos num momento em que a vontade é considerada por Arthur Schopenhauer como a coisa em si, ela, contudo, ainda se encontra circunscrita à consciência particular.

Deste modo o corpo constitui, ainda e apenas, a condição para o conhecimento da vontade particular do sujeito ( determinado ainda pelo tempo), mas não a vontade dos outros (porque subordinada a sua percepção do mundo que o circunda ao princípio da razão suficiente: espaço, tempo e causalidade). A vontade dos outros que permitirá a

determinados seres reconhecer o seu si mesmo em outros seres, considerando como seus os sofrimentos, designadamente o dos animais.

Se nesta fase o sujeito cognoscente conhece-se a si mesmo como sujeito da vontade continuando os outros ainda a ser olhados como um qualquer objecto exterior, será, portanto, fundamental chegar ao sujeito ético ( cap.III) .

Para além do sujeito estético sobre o qual não nos debruçaremos nesta investigação, e também do filósofo ( capaz de compreender por analogia o sentimento do querer dos outros) apenas o sujeito ético ( cap. III) demonstrará aptidão para "entrar " verdadeiramente na vontade do outro.

Será este sujeito compassivo capaz de sentir a identidade entre si e os outros, capaz de perceber que o outro não é diferente de si e ainda que o mundo no seu todo é sofrimento (porque constituído por vontade), sofrimento que abarca os animais.

Pelo facto do animal, na filosofia de Arthur Schopenhauer, apresentar a capacidade de sofrimento, deverá ser digno de consideração moral.

O sujeito ético, a partir do interior, sente, entra na dor do mundo que o envolve. Deste modo supera a pluralidade constitutiva do mundo fenoménico, compreende que na essência homens e animais são seres iguais: com vontade.

Se através do caminho íntimo do meu ser particularizado encontro a resposta para a minha essência, a vontade, não a razão, mais caminho terá, no entanto, de ser percorrido para superar estes primeiros passos centrados exclusivamente na individualidade corporal. Portanto, na possibilidade de nos identificarmos com as outras vontades corporais como as dos animais e, deste modo, respeitar a sua vontade. Respeitar a sua vontade, identificar-nos com a sua dor, fazer por suprimi-la, percorrendo apenas, por esta via, o caminho que nos levará espontaneamente e desinteressadamente a realizar actos morais para com os animais dignos de estatuto ético na filosofia de Arthur Schopenhauer.

Estatuto ético porque os animais, tal como os humanos, são considerados pela sua fragilidade e sofrimento (características que resultam de um mundo que se apresenta inteiramente como vontade) e não por aptidões decorrentes de qualquer tipo de faculdade inseparável da razão ou por esta veiculada e imposta.

Apesar da inacessibilidade ao outro, nesta fase do pensamento de Schopenhauer, o facto do corpo do sujeito particular manifestar aquilo que é a essência do mundo cremos (de acordo com o filósofo) constituir esta a condição fulcral para o sujeito vir a sentir e a compreender a vontade dos outros corpos iguais a si: com vontade.

Deste modo, vir a sentir, designadamente, o corpo do animal em sofrimento. Será esta circunstância, portanto, fundamental para assistirmos ao desfecho da mudança do paradigma ético, ditado anteriormente pela razão e não pelo corpo, pela diferença entre o ser humano e o animal e não por uma vontade que os iguala cujas diferenças a assinalar são apenas no mundo da representação.

Caracterizado, em parte, o estado volitivo do ser humano, e antes de nos aproximarmos do caminho que nos leva ao encontro do eu com o outro, importa, neste momento, compreender ainda duas realidades. São elas: por um lado, a origem e o porquê da afirmação do corpo humano na sua forma particular, por outro, as consequências dessa afirmação para a relação que enceta com o seu próximo.

## 2.2 A vontade de vida no ser humano

Se o ser humano se apresenta como um ser da vontade, importa sublinhar que a vontade schopenhaueriana surge também como sinónimo de vontade de vida.

A vontade quer viver. O mundo no seu todo — seres humanos e animais— quer viver.

Deste modo a vontade impulsiona o ser humano e o animal a conservarem a sua existência, a preservarem a sua espécie. Como defende Janaway, “ a noção de vontade-de-vida tem o efeito de negar à humanidade qualquer estatuto especial distinto do resto da natureza.” ( Janaway, 2003, pp. 61-2).

Além disso, essa força que impulsiona todos os seres da natureza e se traduz, tantas vezes, numa luta sem tréguas pela existência, produzindo o sofrimento em todos os seres, despoleta igualmente no homem.

Esta mesma vontade no ser humano, levada às últimas consequências, e, portanto, despida de moralidade, não olha a meios para atingir os fins. Dela resulta todo o tipo actos egoístas, injustos e vis exercidos sobre o animal.

O egoísmo e, conseqüentemente a injustiça, resultam da incapacidade de sentir o outro devido ao facto de me centrar exclusivamente na satisfação da minha individualidade, em última instância: da minha vida.

Como evidencia Philonenko: “o egoísmo nasce por estar preocupado com a minha existência.” ( Philonenko, 1989, p. 239).

O homem não escapa a essa preocupação, a esse impulso cego e irracional que o mantém preso a uma batalha infinda, cujo objectivo se traduz na satisfação das suas necessidades individuais. Por isso

cada indivíduo (...) não deixa de se tomar pelo centro de tudo, fazendo mais caso da sua existência e do seu bem-estar do que de tudo o resto, estando mesmo (...) pronto a aniquilar o mundo em proveito desse eu(...). Esse estado de alma é o egoísmo e ele é essencial a todos os seres da natureza (...).

Para ele, o seu próprio querer e a sua conservação existem antes de tudo o que existe no mundo. Quando a consciência atinge o seu mais alto grau, isto é, no homem, a dor e a alegria, por consequência o egoísmo, devem, como a inteligência elevar-se à sua suprema intensidade(...) é a vida dos grandes tiranos, do grandes facínoras, são as guerras que devastam o mundo

Aí vê-se cada um não só arrancar ao primeiro que aparece aquilo de que tem necessidade, mas, para acrescentar mesmo (...) o seu bem-estar, arruinar completamente a felicidade, a vida inteira de outrem ( Schopenhauer, 2010, p 358 ).

Quer, pois, se trate da vontade de vida ( respeitante a todos os reinos) quer se trate uma vontade inconsciente que abarca, igualmente, todos os seres, ou ainda uma vontade consciente — que se realiza por intermédio de motivos intuitivos (animais e seres humanos) e também abstractos ( seres humanos) a vontade apresenta-se como consubstancial ao ser humano, dominando grande parte da sua vida.

Por isso, para Schopenhauer, o intelecto humano, apesar da sua vertente racional surge sempre como um *orgão* submetido ao domínio da vontade.

Compreenderemos no próximo item que este poder da vontade (já anteriormente observado) não apenas naturaliza o ser humano e o coloca numa posição idêntica ao animal, como Schopenhauer reforça a natureza secundária das capacidades intelectuais. O filósofo observa ainda que o domínio da vontade, aliado à capacidade racional, contribuem para potenciar egoísmo que preenche a vida do reino humano.

### 2.3. O intelecto humano submisso à vontade

A vontade de vida iguala o ser humano e o animal.

Além disso, como temos vindo a referir de acordo com Arthur Schopenhauer, a vontade constitui-se como a característica primordial dos seres.

Tal como o intelecto do animal emerge como um recurso essencial para este melhor satisfazer a sua vontade, também no ser humano o intelecto está ao serviço da vontade.

Por detrás de uma acção meramente intuitiva, ou racional, está a vontade: seja ela inconsciente, desprovida de cognição, seja consciente, acompanhada as suas acções de motivos que dizem respeito ao momento presente (animais e seres humanos) ou aqueles nos quais a reflexão sobre o passado, o presente e o futuro veio em seu auxílio (seres humanos).

Afirma Schopenhauer, na sua obra *O Mundo como Vontade e Representação*, que tanto o conhecimento racional como o intuitivo derivam da vontade, tal como um qualquer órgão do corpo:

(...) o conhecimento, em geral, tanto o racional como o meramente intuitivo, procede, pois, da vontade e pertence à essência dos graus mais altos da sua objectivação, tão como um mero mecanismo, um meio de preservação individual ou das espécies, como um qualquer outro órgão do corpo (...). (Schopenhauer, 2010, p. 177)

A identidade entre todas as forças da natureza e o homem repercute-se no facto deste estar tão sujeito à vontade como um animal.

Na sua obra *Vontade na Natureza* afirma o filósofo: " No homem é onde se separa claramente o motivo e a acção, a representação e a vontade. Mas isto não extingue a servidão do intelecto à vontade". ( Schopenhauer, 1947, p. 117).

Como defende Luís Aguiar de Sousa ( Sousa, 2013, pp. 195-6) a vontade em Arthur Schopenhauer domina, consciente ou inconscientemente, toda a vida mental interior do ser humano, nomeadamente os pensamentos, a memória, a imaginação, a associação de ideias. De tal maneira a vontade domina que o intelecto é *coagido* por ela de forma *silenciosa*.

Como já tivemos oportunidade de referir, o intelecto apresenta-se como um meio importante para satisfazer a vontade de vida que tem como objectivo sobreviver, conservar a espécie tal como nos animais:

(...)todo o animal possui intelecto unicamente para descobrir e encontrar o seu alimento. Isto também determina a capacidade do seu intelecto. De facto, não é diferente com o homem; só que a maior dificuldade da sua conservação, a infinita possibilidade de multiplicação das suas necessidades, conduziu à necessidade de um intelecto mais desenvolvido. ( Schopenhauer, 1974, p.97).

Por se encontrar numa posição desfavorável, desprovido de armas naturais<sup>25</sup>, armas abundantes e ou diversificadas nas outras espécies animais que com ele coabitam —, o ser humano para resistir, de acordo com Arthur Schopenhauer, foi iluminado por um duplo conhecimento<sup>26</sup>: por um lado, a intuição simples e ou o entendimento, por outro, a razão, construindo por meio desta todo o tipo de raciocínios, relações e acções elaboradas, perseguindo os seus objectivos, concretizando os seus desejos de forma mais complexificada ainda que estes, directa ou indirectamente, decorram da vontade.

Esta complexificação dos desejos e dos objectivos do ser humano, devido à sua capacidade racional, é observada também por Schopenhauer como factor potenciador do egoísmo (motivação principal e originária dos membros da espécie humana):

Daí que:

O egoísmo de acordo com a sua natureza é sem limites: o homem quer incondicionalmente conservar a sua existência, quer ver-se incondicionalmente livre da dor à qual pertence

---

<sup>25</sup> “(...) a sua carência total de armas naturais e de cobertura natural e a sua força muscular relativamente mais débil(...) a sua incapacidade para a fuga(...) a sua lenta reprodução, infância e vida alargada larga exigem uma mais cuidadosa conservação do individuo. Todas estas grandes exigências tinham que ser compensadas por forças intelectuais, daí que sejam tão evidentes no homem, mas em todas as partes vemos o intelecto como secundário, ou subordinado, destinado não mais do que a servir a vontade. (Cf., Schopenhauer, 1947, p.88)

<sup>26</sup> “O homem, essa criatura complicada, maleável, extremamente cheia de necessidades que o expõem exposta a inúmeras afrontas, devia, para poder existir, ser iluminada por um duplo conhecimento; à intuição cognitiva devia ser adicionado, por assim dizer, um nível mais alto do conhecimento intuitivo, um reflexo deste: a razão como faculdade de conceitos abstractos.” ( Cf., Schopenhauer, 2010, p. 176 )

toda a penúria e privação, quer a maior soma possível de bem-estar, quer todo o gozo de que é capaz e procura, ainda desenvolver em si outras aptidões de gozo. Tudo o que se opõe ao seu egoísmo excita a sua má vontade, ira e ódio: procurará aniquilá-lo como a seu inimigo. Quer o quanto possível desfrutar de tudo, ter tudo. Porém, como isso é impossível, quer, pelo menos, dominar tudo... " Tudo para mim e nada para o outro" é a sua palavra de ordem. O egoísmo é colossal, ele comanda o mundo. ( Schopenhauer, 1995a ou pp. 114-5)

Assim, o ser humano foi, segundo Arthur Schopenhauer, o único ser que mais conseguiu subjugar todos os outros para satisfação das suas necessidades<sup>27</sup> devido ao facto de ter sido compensado pelas representações abstractas.

Apesar do intelecto mais desenvolvido do ser humano, o conhecimento, em geral, tanto o racional como o intuitivo procedem da vontade.

Intelecto intuitivo ou racional, deste surgindo todo o tipo de elaboração que potencia o egoísmo no ser humano, o importante é compreender, como Janaway sublinha, a intervenção do intelecto como participante da unidade do organismo animal. Ou melhor, como um instrumento ao serviço da vontade individual.

O intelecto, *orgão biológico*, como todos os restantes órgãos do corpo, tem sempre como objectivo primordial a conservação do indivíduo e a propagação da espécie:

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

---

<sup>27</sup> " Enfim a raça humana que conseguiu submeter todas as outras, considera a natureza como uma imensa fábrica que responde à satisfação das suas necessidades(...) ( Cf., Schopenhauer, 1987, p. 192)

Se na filosofia de Arthur Schopenhauer o ser humano tende a ser naturalizado, encontrando-se em pé de igualdade com o animal, no que concerne à vontade e à forma como esta se manifesta, como é compreendida por Schopenhauer a liberdade do ser humano? Como é caracterizada por Arthur Schopenhauer, a "liberdade" do ser humano comparativamente ao animal?

#### 2.4 A liberdade do ser humano face ao animal

O ser humano, tal como o animal, para além de agir inconscientemente, também age por motivos, resultando a sua acção da conjunção do carácter individual com um motivo. Contudo, a razão oferece-lhe a oportunidade de escolher entre diversos, porque capaz de reflectir, não se circunscrevendo a sua acção aos motivos presentes. Esta possibilidade exclusiva do ser humano confere-lhe alguma autonomia e “liberdade” face às representações intuitivas e comparativamente aos animais.

No entanto, Arthur Schopenhauer considera ser irrealizável a liberdade moral unicamente por intermédio das acções individuais que ocorrem no mundo físico ou empírico. Daí que Arthur Schopenhauer não hesite em definir a liberdade humana como “relativa” e “comparativa”.

Relativa porque o filósofo considera que o ser humano apresenta apenas alguma autonomia face às representações intuitivas. Por outro lado, Schopenhauer considera-a comparativa, porque o ser humano define-se como ser livre ao estabelecer a diferença entre ele e o animal. Este último é unicamente determinado pelas necessidades do presente como defende na sua obra *Os Dois Problemas Fundamentais da Ética*:

Todos os motivos são causas e toda a causalidade transporta consigo a necessidade. O homem (...) ele é capaz de deliberação e, graças a essa capacidade, tem uma eleição muito maior do que a do animal. Daí que seja relativamente livre, a saber, livre da coerção dos objectos intuitivamente presentes que actuam sobre a sua vontade como motivos a que o animal está estritamente submetido: ele, por sua vez, determina-se com independência dos objectos presentes que actuam sobre a sua vontade como motivos. Mas esta é, sem embargo, meramente relativa, ou seja, por referencia ao intuitivamente presente e meramente comparativa, isto é, por comparação com o animal; Com

ela altera-se unicamente a forma de motivação; mas a necessidade de acção do motivo não fica eliminada, nem tão pouco diminuída. (Schopenhauer, 2002a, p.67)

Assim qualquer possibilidade de liberdade parece tender a estabelecer-se em detrimento da racionalidade e à margem do princípio da razão suficiente.

É neste sentido que José Barata- Moura evidencia a ausência da autonomia da vontade fenoménica: “Convém também não esquecer que muito significativamente Schopenhauer critica a tese da autonomia da vontade, isto é, não há autonomia, porque todo o querer implica um motivo provocado por uma necessidade, logo não há liberdade.” (Moura, 1970, p. 148)

Igualmente Santa María sustenta esta posição:

A razão liberta o homem dos motivos presentes, mas não dos motivos como tais, nem tampouco das necessidades que eles comportam. Os motivos abstractos são, afinal de contas, motivos e estes são causas(...) o carácter abstracto da motivação humana não supõe menos necessidade, mas simplesmente uma complexidade maior que é justamente a responsável pela ilusão da liberdade (Schopenhauer, 2002a, p. XXI).

Esta posição de Schopenhauer levou-o a rejeitar uma concepção tradicional da liberdade na qual vários filósofos atribuíram liberdade às acções humanas ao alegarem a primazia da razão, constituindo o conhecimento aquilo que era primário no homem, sendo a vontade regulada a partir deste. Como afirma Luís Aguiar de Sousa: " uma vez que a nossa essência residiria numa alma de natureza racional, seria sempre possível por princípio, ela emancipar-se do corpo por via do seu conhecimento racional." (Sousa, 2013, p. 192)

A liberdade consistiria, portanto, no facto do homem decidir o seu comportamento a partir deste conhecimento. A vontade seria apenas a faculdade de escolher aquilo que a razão consideraria como correcto, ocupando esta o lugar primário e fulcral no interior do ser humano, sendo por sua via exercida a liberdade : " O homem graças a esta liberdade seria a sua própria obra, feito pelas suas mãos, à luz do conhecimento." (Schopenhauer, 1987, p. 386).

Assim, também por este motivo, a razão constituiria uma aptidão que distanciava o reino humano do reino animal. Este último, desprovido da faculdade racional, ficaria circunscritos aos apetites da vontade, à sua esfera sensível.

Pelo contrário o ser humano, porque dotado em primeiro lugar da razão, estaria apto, em virtude do seu conhecimento e da sua inteligência, a distanciar-se da vontade, ou a interpretar deste ou daquele modo, a agir num sentido ou noutro, a adoptar uma nova conduta e a tornar-se um *novo homem*, ao decidir-se por aquilo que razão consideraria como melhor. (Schopenhauer, 1987, p. 386)

Contudo em Schopenhauer constitui a vontade, e não a racionalidade, a essência do homem, tal como do animal.

O Homem quer primeiro. Só depois conhece e decide sobre aquilo que quer. Por isso como afirma Pernin : “ Toda a filosofia de Schopenhauer tenta tirar do homem a ideia de que ele possa conhecer antes de querer(...)” (Pernin, 1995, p. 30)

No ser humano normal, isto é, do senso comum, o intelecto tem sempre a função de estar ao seu serviço, por isso nos afirma Schopenhauer: “[o homem] ele é a sua própria obra ; antes de todo o conhecimento; o conhecimento vem depois iluminar o trabalho feito.” ( Schopenhauer, 1987, p. 386).

Quer a razão, quer o intelecto encontram-se ao

E ainda que não seja o desejo do filósofo compreender a natureza em termos antropomórfico, importante ressaltar uma humanidade sem qualquer estatuto especial relativamente à natureza , impelida pelas mesmas forças que os outros animais de acordo com o pensamento do filósofo.

Por um lado, diante desta constatação, questionamos poderá a humanidade rebelar-se contra a sua própria natureza ? Poderá a humanidade sair de si para o outro? Poderá a humanidade rebelar-se contra esse "impulso natural"<sup>28</sup> na expressão de Pilar López de Santa María, inscrito nas raízes da existência, responsável pelo sofrimento do mundo?

Por outro lado questionamos ainda: se Arthur Schopenhauer nos apresenta uma vontade edificada como sendo a característica principal dos seres, então, não constituirá este o motivo para impulsionar o ser humano a tomar consciência do sofrimento dos animais?

---

<sup>28</sup> “ ( Cf., Schopenhauer, 2002a, p. XIV)

Não constituirá esta uma razão da razão e do coração para o ser humano compreender e entrar na dor dos que sofrem, trabalhando compassivamente para o seu fim, realizando, desta forma, como salienta Fontenay “ a sua unidade ontológica, a passagem da teoria à prática”? ( Fontenay, 1998, p. 809)

E ainda que não tenhamos chegado ao momento compassivo, no qual o ser humano apresenta a capacidade de se dissolver na dor do outro, libertando-se da sua vontade, aí exercendo a verdadeira liberdade moral em nome do seu próximo, deve, ou não, o homem, diferentemente do animal, ser responsabilizado?

Qual o papel da responsabilidade no ser humano, face à dor do outro, designadamente no animal, dor tantas vezes provocada pelas acções do ser humano?

2.5 O carácter, a responsabilidade moral para com os animais, o autodomínio, o carácter adquirido nas acções humanas.

Em Arthur Schopenhauer todos os seres da natureza possuem vontade. A vontade constitui-se como a força intrínseca que move os seres, designadamente animais e humanos.

Os seres humanos e não-humanos possuem, portanto, um carácter inteligível que não se altera e se manifesta no dia-a-dia através dos seus comportamentos.

No reino humano o carácter manifesta-se no indivíduo em particular. Este constitui a sua identidade pessoal. Por ela podemos, de certa forma, compreender aquilo que cada ser é como indivíduo: por exemplo, o seu carácter nobre, ou egoísta ou perverso.

Já, por exemplo, no caso do reino animal o seu carácter ou ideia manifesta-se sobretudo na raça, embora certos animais possuam alguma individualidade. Também pelo seu carácter, revelado na forma como se comporta e manifesta por intermédio do corpo, descobrimos a sua vontade: satisfeita ou insatisfeita. Com ela a sua alegria. Com ela o seu temor. Com ela a sua raiva. Em última instância, compreendemos o seu carácter inteligível.

Se por intermédio do seu carácter temos acesso à " personalidade" do animal, não podemos, no entanto, conceber que este apresente, por exemplo, a capacidade de se conhecer a si próprio, de reconhecer o seu carácter, ou as consequências que decorram dos seus actos.

No entanto, relativamente ao ser humano, podemos equacionar a efectivação destas possibilidades.

A questão do carácter inteligível humano, contudo, levanta alguns problemas. Por um lado, porque o filósofo descreve este carácter como um acto da vontade, fora do espaço e do tempo e, portanto, inacessível ao conhecimento do indivíduo.

Por outro lado, Schopenhauer considera a possibilidade de o indivíduo se conhecer por intermédio das suas acções no tempo.

Apesar do problema suscitado, Schopenhauer tenta esclarecer que por intermédio do carácter empírico (acções e comportamentos), reflexo do carácter inteligível, pode o indivíduo de certa maneira descobrir-se; analisar as consequências dos seus comportamentos; reflectir sobre os seus erros, tentando rectificá-los.

Daí a relevância do papel da fenomenologia no campo da moralidade evidenciado por Philonenko (1989, pp. 232-6).

Deste modo se, de acordo com Schopenhauer, as regras prescritivas no campo da moralidade surgem desvalorizadas já "a descrição pode conduzir-nos, se a efectuarmos com seriedade, a modificar por nós mesmos a nossa concepção de vida e a descobrir (...) outra maneira de existir." (Philonenko, 1989, p. 233)

Logo, a partir do conhecimento de si próprio, apresentando deste modo a capacidade de descrever os erros do seu próprio eu, ainda que de forma incompleta, o indivíduo tenderá a tomar posições de responsabilidade.

Serão estas noções de responsabilidade, atribuídas por Schopenhauer ao ser humano, que marcam também a diferença entre este último e o animal.

Tal como ao acto do ser humano, ou ao ser humano em si, lhe podemos conferir nobreza ou egoísmo, também a ele, e só a ele, lhe podemos imputar responsabilidades. Seria impensável atribuir responsabilidades a um animal por um qualquer acto, seja ele qual for.

Da capacidade racional decorre a responsabilidade, característica distintiva do reino humano e, portanto depreendemos, também crucial para a relação que este estabelece com o reino animal.

A exclusividade da racionalidade, pertença do ser humano, confere-lhe a característica particular de reflectir sobre as consequências dos seus actos. Por isso, apenas o ser humano tem a capacidade de atribuir responsabilidade a si próprio aquando da realização de um acto que produziu, por exemplo, a dor a um animal.

Tal como afirma Cristina Beckert:

Para que não imponhamos a outras espécies aquilo que não gostamos que nos imponham a nós torna-se necessário um acréscimo de responsabilidade para com elas e para com o espaço que todos habitamos, responsabilidade essa que, afinal, representa o traço distintivo da nossa própria espécie. (Beckert, 2012c, p. 484)

Embora o carácter do ser humano (tal como no animal) se apresente imutável de acordo com a perspectiva schopenhaueriana e a sua conduta exterior possa ser diversificada dando a imagem de um *homem novo mas* que em nada altera o mais fundo do ser humano<sup>29</sup>; ainda que o " domínio" da razão possa levar os seres humanos, grande parte das vezes, a praticar erros cruciais com consequências duradouras e devastadoras; ainda que a razão não constitua a fonte de moralidade e a ética de Schopenhauer não possa jamais ser apelidada de uma ética de responsabilidade; ainda que a razão, como temos vindo a afirmar, se constitua como um mero instrumento ao serviço da vontade humana, este sim, elemento capital na sua filosofia, questionávamos, no final do item anterior, sobre o papel da razão, da responsabilidade do homem face à dor do outro.

Assim o filósofo virá a considerar alguns factores da consciência nas tomadas de decisão humana: a responsabilidade, o autodomínio.

A responsabilidade, consequência da faculdade da razão, tem o seu peso na filosofia de Arthur Schopenhauer, um peso importante. Pode esta travar, ou impulsionar, determinada acção, reforçando ou atenuando o domínio da vontade que tende, tantas vezes, a subjugar os outros, tendo como consequência, evidentemente, o reforço do bom ou do mau carácter inteligível inerente ao ser humano.

Nestes factores de consciência reside também a diferença entre o ser humano e o animal . " Todas estas grandes diferenças no modo de agir (...) do animal e do homem derivam assim da diferença que há entre os seus modos de conhecimento." ( Schopenhauer, 2010, p. 326-).

---

<sup>29</sup> Como sublinha Luís Aguiar de Sousa, de acordo com o pensamento de Schopenhauer, " (...) o carácter se pode manifestar de modo diferente em diferentes circunstâncias, mas é, em si mesmo, inato e imutável, a cultura só pode mudar o modo como a natureza se manifesta, mas não a própria essência da natureza. O carácter do ser humano permanece intocado pela cultura e, tanto quer dizer, pela história e pela política. ( Sousa, 2013, p. 277 )

Diferença depreendemos, de acordo com o raciocínio do filósofo, exigir, evidentemente, do ser humano a responsabilidade de evitar ou anular o sofrimento do animal.

Devido a esses factores de consciência o ser humano apresenta a aptidão para ascender a um plano mais elevado do conhecimento no domínio da moral. Constitui esta possibilidade uma marca indelével para a relação que o homem estabelece ou venha a estabelecer com os outros animais.

Apesar de Arthur Schopenhauer considerar, também, não se aprender a virtude distanciando-se e recusando mesmo todo o tipo de ética prescritiva<sup>30</sup>, como afirmámos anteriormente, a responsabilidade e ou o autodomínio, características decorrentes da razão, constituem um condicionador da moralidade. Isto mesmo salienta Santa Maria na introdução ao livro *Os Dois Problemas Fundamentais da Ética* de Arthur Schopenhauer:

A Razão não constitui de nenhum modo— nisto insiste Schopenhauer repetidamente — a fonte da moralidade. (...) mas a Razão condiciona a moralidade na medida em que, ao proporcionar ao homem a percepção do passado e do futuro que o animal carece, abre o caminho à possibilidade de afirmar ou negar a vontade. (Schopenhauer, 2002a, p. IX)?

Schopenhauer pretende, pois, evidenciar, ainda que atribuído um papel complementar à razão no interior do seu sistema, o peso condicionador da sua função. Segundo o filósofo, também os princípios assumem um papel revelante no sentido de travarem as três motivações antimorais (egoísmo, injustiça, maldade) no ser humano :

Pois, embora princípios e conhecimento abstrato não sejam de modo nenhum a fonte originária ou o primeiro fundamento da moralidade são, no entanto, 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 emissários. (...) Sem princípios firmemente tomados seríamos irrevogavelmente abandonados às motivações antimorais<sup>31</sup>,

---

<sup>30</sup> Arthur Schopenhauer considera a ineficácia das regras, prescrições e sistemas morais no que diz respeito à alteração do carácter humano. Ver MVR livro 4

<sup>31</sup> As motivações anti-morais para Schopenhauer são o egoísmo e a maldade. Consultar a obra *Sobre o Fundamento da Moral*, 1995a, pp. 114-122.

quando elas fossem estimuladas através de impressões externas(...) O fato de manter e seguir os princípios, a despeito dos motivos que agem em sentido contrário a eles, é o autodomínio. (Schopenhauer, 1995, p. 137)

A junção da faculdade que o ser humano manifesta de, simultaneamente, ter consciência de si e de ter a capacidade de ser responsável pelos seus actos revela-se como fundamental para tomar posições morais.

Portanto, devemos entender a responsabilidade schopenhaueriana, não tanto por aquilo que fazemos, mas por aquilo que somos e revelado em actos. Como sublinha Pernin "(...) o homem é menos responsável pelos seus atos do que pelo seu próprio ser. As ações valem pois moralmente como sinais, como traduções fenomenais de uma decisão da vontade." (Pernin, 1995: 153).

Apesar de possuímos um carácter inteligível,<sup>32</sup> intrínseco e inalterável, e sobre o qual se torna impossível o seu conhecimento a priori, existe a possibilidade do ser humano vir a conhecer-se, a si e aos outros, designadamente através da experiências das suas acções:

as nossas acções são sempre conformes ao nosso carácter inteligível: mas tal como não prevemos o destino, não temos a priori nenhuma luz sobre o nosso carácter; é a posteriori, por experiência, que aprendemos a conhecer-nos, a nós mesmos como aos outros. (Schopenhauer, 1987, p. 399) .

Assim a experiência por intermédio da razão, da reflexão, permitirá ao ser humano vir a compreender as consequências malélicas ou benéficas das suas acções:

É o sentimento, totalmente claro e seguro, da responsabilidade do que fazemos, da imputabilidade dos nossos actos, sentimento esta que se baseia na inabalável certeza de que somos nós mesmos os autores dos nossos actos. Em virtude desta consciência, não ocorre ao espírito de ninguém, nem

---

<sup>32</sup> Como já tivemos oportunidade de referir o carácter inteligível são as tendências determinadas no comportamento dos seres. No essencial essas tendências mantêm-se inalteráveis desde o nascimento até à morte. Pelo carácter inteligível conseguimos compreender aquilo que é característico e exclusivo de cada ser. Por isso, individualmente, os seres humanos apresentam fenomenicamente diferentes formas de actuar, enquanto no animal o seu carácter manifesta-se quase sempre de forma idêntica e na espécie.

mesmo daquele que está plenamente convencido da necessidade com que se produzem os nossos actos(...) alegar esta necessidade para se desculpar de qualquer desvio...<sup>33</sup>( Schopenhauer, 2002a, p. 123)

O determinismo não anula o sentimento de sermos responsáveis pelas nossas acções e das mesmas serem decisão nossas, isso mesmo defende Janaway: “ (...) a verdade do determinismo não anula esse “ sentimento nítido e certo” de sermos responsáveis por nossas acções, de que estas de certo modo são decisões nossas.” ( Janaway, 2003, p. 116).

Assim, os comportamentos humanos distinguem-se dos comportamentos dos animais porque os primeiros apresentam a capacidade de comprometimento e identificação com as suas acções que decorrem da vontade.

O homem apresenta-se como o único ser no planeta apto a tirar ilações dos seus actos, a compreender as consequências nocivas que decorrem dos mesmos, conferindo a si próprio a exclusiva responsabilidade pelo sofrimento causado a outros seres ( animais e humanos) .

Como evidencia Arthur Schopenhauer

a responsabilidade moral do homem refere-se, em primeiro lugar e ostensivamente, àquilo que ele faz, mas, no fundamento, àquilo que ele é(...). Mas o fato de que ele, como se prova a partir da ação, seja apenas uma tal pessoa e não outra qualquer, é isso que faz com que se sinta responsável." ( Schopenhauer, 1995, p. 92).

O homem apresenta-se como um ser singular. Para além do seu carácter inteligível, inato e do seu carácter empírico – forma visível como o carácter inteligível se manifesta na forma de acções — apresenta ainda a particularidade de beneficiar de um carácter adquirido. Foi-se o mesmo formando no decurso da sua vida, permitindo-lhe adquirir a experiência daquilo que forma o seu ser, diferente de outro ser. As experiências do seu ser ensinaram-no, de certa maneira, sobre o que quer, sobre o

---

<sup>33</sup> Também na sua obra *Sobre o Fundamento da Moral* afirma Schopenhauer " (...) ninguém (...) jamais terá a ideia de se desculpar e jogar a culpa nos motivos: pois ele reconhece claramente que aqui, de acordo com o que está em questão e as ocasiões (...) seria bem possível que acontecesse uma outra ação e, até mesmo, uma ação oposta, se todavia ele fosse uma outra pessoa. Mas o fato de que ele, como se prova a partir da ação seja apenas uma tal pessoa e não outra qualquer, é isso que faz com que se sinta responsável." ( Cf. Schopenhauer, 1995a, p. 92)

que pode, sobre o que fez, sobre as consequências das suas acções que decorrem do seu carácter.

Deste modo, a experiência adquirida terá obrigatoriamente interferência no comportamento, apesar da imutabilidade do seu carácter inteligível.

Conhecendo a sua vontade, sob a forma geral, o ser humano recusará os impulsos exteriores cultivando as suas disposições naturais mais notáveis. Caso contrário, ficará aquém daquilo que lhe coube como ser:

Por mais que apenas escute os desejos conformes ao seu carácter, não sente menos por isso, em certos momentos e em certas deliberações, despertarem desejos inconciliáveis com aqueles, contrários mesmo, e que ele tem de calar, se quer dar continuação aos outros. Sobre a terra, o nosso caminho é uma simples linha e não uma superfície; do mesmo modo na vida, se quisermos alcançar qualquer bem, possuí-lo, é preciso deixar uma infinidade de outros, à direita e à esquerda, renunciar a eles. (...) se estendemos as mãos como as crianças na feira, em direcção a tudo o que, à nossa volta, nos apetece, nós somos absurdos, queremos fazer uma superfície da nossa linha de conduta, e eis-nos a correr em zig-zag, a perseguir aqui, ali os fogos fâtuos; em resumo, não chegamos a nada. ( Schopenhauer, 1987, pp. 400-1).

Se assim é aquilo que fizer de mal, foi feito por ele (ser racional), não por outros.

Na consciência da sua responsabilidade reside a consciência de ser ele próprio o agente das acções com consequências sobre os outros, nomeadamente sobre os animais.

Se assim é, apenas o homem na sua individualidade, e nenhum outro ser não-humano do planeta, pode responsabilizar-se a si próprio pelas consequências do seu carácter. Responsabilizar-se e ser responsabilizado.

Deste modo seria injustificável atribuir a responsabilidade, ou autodomínio, a um animal, dada a sua incapacidade de elaborar qualquer tipo de pensamento ou demonstrar comprometimento com as acções do seu corpo:

No entanto o animal, sendo totalmente destituído de conhecimento racional ou abstrato, não tem aptidão para nenhum preceito, muito menos para um princípio e, portanto, para qualquer autodomínio, estando entregue sem defesa à impressão e afecto. Por isso mesmo ele não tem qualquer moralidade consciente, embora as espécies e também os

indivíduos nos géneros mais altos mostrem grandes diferenças de acordo com a bondade do carácter. ( Schopenhauer, 1995a, p. 138)

Deste modo destacamos a relevância da responsabilidade e do autodomínio em Schopenhauer no campo da moral, independentemente do momento da compaixão (III).

Ainda que os actos morais decorrentes da reflexão não devam ser avaliados como o verdadeiro momento ético schopenhaueriano — momento no qual "entramos" espontaneamente e "misteriosamente" no sofrimento do outro, tendendo de imediato e actuar com o objectivo de suprimir o seu padecimento — a capacidade reflexiva apresenta-se como marcante no campo da moral. Ela permitir-nos-á ponderar sobre o caminho a tomar, levar-nos-á a decidir por uma possibilidade em detrimento de outra, ajudar-nos-á a potenciar as acções despoletadas pelo bom carácter.

Como consequência desta faculdade realizar-se-ão também os actos conducentes à supressão do sofrimento alheio, compreendendo o ser humano que maltratar os outros, incluindo os animais — seres que apresentam a mesma capacidade de sentir e de sofrer tal como os humanos — é atentar contra a sua essência.

## 2.6 Os animais não-humanos e a vontade

A essência do mundo é a vontade. Através da sua manifestação no mundo empírico temos acesso às diferentes exteriorizações da vontade que preenchem a vida dos reinos: humano e animal.

A vontade, querer e ou sentimento interior, pertence, deste modo, a todos os animais que integram o nosso planeta. Sejam eles humanos ou não-humanos. Indivíduos terrestres, portanto, compostos de carne e sangue. Como assinala Philonenko: " se o mundo não é para nós um espectáculo desprovido de significação é (...) porque somos seres da terra. Vasta é a terra. O animal não é menos terrestre do que eu (...)" ( Philonenko, 1989, p. 114)

Homem e animal igualam-se, pois, não apenas na vontade de vida, como nas emoções, nos afectos, na capacidade de sentir dor e prazer, expressa em diferentes graus e formas.

Como defende Arthur Schopenhauer na sua obra *Sobre a Vontade na Natureza* :

(...) tem o animal os afectos todos iguais aos do homem: prazer, tristeza, temor, cólera, amor, ódio, ciúme, inveja, etc., (...)  
( Schopenhauer, 1947, p. 61)

Deste modo, o corpo apresenta-se como o elemento a partir do qual podemos compreender a vontade do que nos rodeia, nomeadamente a vontade do animal.

Por isso aquilo que animal e o ser humano revelam nas suas reacções corporais, nos seus comportamentos, deve-se ao facto da vontade ter querido dessa forma, demonstrando, por via desses mesmos comportamentos, satisfação ou insatisfação.

Tal como afirmámos (2.1) o ser humano por sentir dor procura todos os meios que tem ao seu alcance para lhe escapar. Por desejar o bem-estar, empenha-se para satisfação deste objectivo.

Satisfeito ou contrariado, aquilo que o ser humano quer ou rejeita, o corpo expressa: " as rápidas palpitações cardíacas no prazer ou no temor; o rubor na vergonha, a palidez no terror e no rancor dissimulado (...) a dificuldade de respirar e a precipitação da actividade intestinal na angústia (...) ". ( Schopenhauer, 1947, p. 60).

Com o animal não é diferente. Não só não é diferente como todas as reacções interiores e ou exteriores do seu corpo, dão sempre sinais francos e cristalinos, nunca falsos ou dissimulados, do seu bem-estar ou do seu mal-estar proveniente de uma vontade satisfeita ou insatisfeita.

Deste modo, por intermédio das suas reacções transparentes, pelo facto de um animal ter sido impedido de concretizar a sua vontade (seja ela qual for) podemos observar o seu transtorno, como faz questão de sublinhar Schopenhauer:

um cão irritado (...) pode comunicar a hidrofobia mordendo, sem estar atacado pela raiva canina, situação idêntica nos gatos e até nos galos irritados. " (Schopenhauer, 1947, pp.60-1)

Um gesto de hostilidade ou de afecto por parte, por exemplo, de um gato expressam a sua vontade enfurecida ou de ternura. Um cão, com a sua vontade satisfeita, pode abanar a cauda, erguer a cabeça. Pelo contrário, revela a sua vontade insatisfeita quando está triste ao pender a cabeça para baixo, afundando o corpo, baixando as orelhas ou a cauda. Tal como o medo lhe pode provocar tremuras. Podemos observá-las por intermédio da sua respiração mais rápida, do seu coração que bate mais depressa, entre outros sinais.

Todos estes sinais são demonstrativos da sua vontade saciada ou insaciada, da capacidade que o animal apresenta de reagir ao bem-estar e à dor.

Como explica Sônia T. Felipe a dor leva ao desencadear das emoções :

a subjectividade da dor não depende apenas do fato de ser sentida por dentro de um corpo, mas também do fato de que esse sentir desencadeia movimentos intensos nesse interior: emoções(...). Isso vale tanto para os humanos, quanto para os animais não-humanos. (Felipe, 2012, p. 531-2)

O desencadear de emoções devido a uma vontade, satisfeita ou insatisfeita, traduz-se de diversas formas, características da sua espécie ou da sua individualidade.

Se pretendermos conhecer a vontade num animal teremos, portanto, de atentar no comportamento do seu corpo, das suas reacções.

Como sublinha o filósofo no seu livro *O Mundo como Vontade e Representação* (Schopenhauer, 2010, p. 181) se for o nosso objectivo conhecer um animal teremos de observá-lo na vida do seu-dia-a-dia.<sup>34</sup>

Assim o principal e o essencial dos seres é partilhada quer pelos homens, quer pelos animais. Podemos observar o seu querer ou o seu não querer nas suas reacções, nos seus comportamentos, nos movimentos do corpo que expressam a sua vontade de conservar a vida; de afastar a dor; de satisfazer-se.

Alegria, tristeza, ternura, medo, raiva entre outros sentimentos, são, portanto, afecções da vontade.

Como salienta Arthur Schopenhauer os “*animais nos seus actos*”<sup>35</sup> “*na sua existência*”, “*configuração e organização*” “*são fenómenos da vontade*” manifestados quase sempre na espécie<sup>36</sup> (contrariamente ao homem que se manifesta no indivíduo) por meio, muitas vezes, de motivos intuitivos presentes no caso de animais com um cérebro mais desenvolvido.

É pelo facto da vontade ser o principal — no animal e no ser humano — que os corpos de ambos também foram contemplados com um intelecto, acrescidos da faculdade da razão no caso do segundo. Constitui a razão um elemento utilizado pela vontade para compensar a ausência de certas faculdades naturais e certas características do corpo que o animal tem e o ser humano não. Por seu intermédio pode este satisfazer a sua vontade de forma mais complexa. Como já evidenciámos (2.3) a vontade domina toda a sua vida mental interior, inclusive o pensamento.

---

<sup>34</sup> Cf. Schopenhauer, 2010, p. 181.

<sup>35</sup> Cf. Schopenhauer, 2010, p. 142

<sup>36</sup> A vontade nos animais objectiva-se na espécie e só esta apresenta um carácter particular, embora haja alguns animais mais desenvolvidos que, segundo o filósofo, possuem traços de individualidade. Por esse motivo vemos apenas a individualidade produzir-se de forma significativa e integral nos graus extremos da vontade: o caso do homem. Este possui um forte carácter individual, carácter que se traduz numa diversidade infinita de acções incomparável à do animal.

“ A individualidade está longe de atingir um grau tão elevado nos animais; eles apenas têm um ligeiro vestígio dela, mas, o que domina ainda absolutamente neles, é o carácter da raça; (...)quanto mais se desce na escala animal mas se vê dissipar qualquer traço de carácter individual. (...) Na espécie humana, pelo contrário, cada indivíduo requer ser estudado e aprofundado por si mesmo, o que é da maior dificuldade (...) visto que com o auxílio da razão, ele pode fingir um carácter que não tem.” (Schopenhauer, 1987, p. 172)

No animal também o intelecto, ou o cérebro, se apresenta como um meio importante para a vontade encontrar a sua própria satisfação. Se não houvesse entendimento seria mais difícil a um animal viver o seu dia-a-dia (já que o seu corpo foi contemplado com uma série de características que requerem a existência de um intelecto) nomeadamente perceber, sentir as sensações que ocorrem no seu corpo e actuar em função das mesmas.

Assim, a vontade no animal, para além do instinto, também entra em acção com a ajuda dos motivos, impelidos a partir de fora mas motivados sempre por um "impulso" interior designado como vontade. Esta conjugação da vontade com os motivos resultará quase sempre numa acção idêntica, de acordo com Schopenhauer. Só nos animais com um carácter mais individual podemos observar acções que envolvem alguma individualidade.

Como temos vindo a afirmar, seguindo a linha de pensamento de Arthur Schopenhauer, os animais não-humanos, de uma forma geral, são seres da vontade, providos de sensibilidade, entendimento, inteligência.

Os animais considerados pelo filósofo como mais desenvolvidos denotam um grau elevado de inteligência ( cap. I) Os seus corpos e a sua vida, repletos de vontade, são determinados por motivos que se apresentam à sua consciência.

Contudo, quer se tratem de animais, mais ou menos complexos, será sempre a vontade a dominar os seus comportamentos.

Daí que os animais com uma ínfima capacidade de entendimento, como é o caso da aranha, ou menor capacidade de entendimento ( relativamente a um cão ou a um elefante) como é o caso de um pássaro de tenra idade, embora não sejam orientados pelo conhecimento ou possuam menos grau de conhecimento, revelam a vontade que preenche inteiramente as suas vidas. Podemos observar esta vontade em todo o tipo de tarefa que é características da sua espécie:

A sua actividade não é regulada por um móbil, não é acompanhada de representação, e prova-nos claramente que a vontade pode agir sem nenhuma espécie de conhecimento. O jovem pássaro não tem nenhuma representação dos ovos para os quais constrói um ninho, nem a jovem aranha da presa para a qual tece a teia, nem o formigão, da formiga para o qual prepara uma cova(...) Neste acto particular destes animais, a actividade manifesta-se tão claramente como em todos os outros; só que se trata de uma actividade cega, que é

acompanhada de conhecimento mas não dirigida por ele .( Schopenhauer, 1987, p. 151)

Por isso estes animais, de acordo com a sua vontade, exercem instintivamente, uns mais, outros menos, as suas tarefas. Para os animais menos desenvolvidos uma motivação básica basta para a vontade entrar em acção.

Sejam os seus comportamentos desencadeados apenas por instinto, ou por diversos motivos, importa, nesta matéria, compreender que a vontade deseja permanentemente satisfazer-se apresentando-se continuamente como força impulsionadora das acções do animal.

Ora isto permite compreender duas questões importantes sendo a segunda consequência da primeira. Se por um lado a vontade domina a vida do animal, por outro, não será difícil compreender a sua importância capital para a concretização da vida deste ser que quando não satisfeita conduz ao sofrimento.

Então, Schopenhauer parece estar a abrir o caminho para algumas questões que estão hoje na ordem do dia. São estas mesmas essenciais e relevantes no debate ético filosófico contemporâneo relativamente ao animal: a capacidade que o animal tem de sofrer e a relação deste sofrimento com a impossibilidade do animal concretizar os seus aspectos biológicos, físicos, psíquicos, sociais que quando rompidos conduzem ao sofrimento. Como explica Sônia T. Felipe ( Felipe, 2012, p. 530 ) quando um equilíbrio se rompe a estabilidade do animal emerge e com ele a intensidade do sofrimento, ainda que subtil para os demais que o cercam<sup>37</sup>.

Vejam os: o que acontece a um pássaro — animal que mostra aptidão para conduzir a sua vida autonomamente, revelando satisfação e bem-estar nessa condução — se lhe vedada a possibilidade de efectivar a sua vontade? Como reagiria este animal ao sentir a obstrução da sua vontade biológica, física ou até social?

Se lhe vedada, por exemplo, a possibilidade de voar, sentir-se-á impedido de concretizar vários aspectos da sua vida, nomeadamente a procura do alimento para si

---

<sup>37</sup> Apoiada na obra *Linguagem das emoções* de Paul Ekman, a propósito do mutismo de alguns animais ser interpretado como insensibilidade à dor e ausência de emoções explica Sônia T. Felipe: " (...) apenas os animais que tem expectativa de socorro, quando estão feridos expressam a dor. Espécies animais, nas quais os indivíduos feridos não recebem socorro, não possuem formas de expressão da dor nas bordas da fronteira do corpo, pele, pêlos, músculos, vocalizações. Essa informação é fundamental para mudar a perspectiva em relação à inflicção de dor a qualquer tipo de animal. O Professor Donald Broom, da Universidade de Cambridge (...) alerta para o descaso humano em relação ao sofrimento das vacas, por exemplo, pois joga-se que o seu mutismo seja sinal de insensibilidade à dor." ( Felipe, 2012, p. 531)

e para os seus filhos ou, simplesmente, a materialização da sua alegria que decorre da sua vontade de voar.

É o próprio Schopenhauer que salienta a reacção emocional e física do pássaro, designadamente a raiva, a tristeza e o pânico. Numa palavra: a dor que toma conta de si, porque impossibilitado de satisfazer a sua vontade de voar:

O pássaro, cuja constituição lhe permitia percorrer o mundo, é preso em espaço exíguo, onde morre cantando em lenta agonia: o mal-estar é o humor do pássaro enjaulado. Ele canta, não de alegria, mas canta apenas por raiva. (Schopenhauer, 1974, p. 297).

Como observa Cristina Beckert ( Beckert, 2004, p. 37) os animais para além de serem capazes de sentir dor e prazer, não devem ser reduzidos a *coisas* ou *bens manipuláveis* já que apresentam *necessidades próprias biológicas e sociais*<sup>38</sup>. Da satisfação ou insatisfação destas necessidades resulta o bem-estar ou o sofrimento. Ora este tipo de sentimento decorre de uma vontade satisfeita ou contrariada.

A ausência da razão no animal não o impede de entender o mundo que está à sua volta de forma a actuar em nome da sua sobrevivência, decidindo-se por aquilo que melhor concretizará a sua vontade.

Convém, ainda, salientar ainda a importância da relação entre a sensação e a consciência para a vida no animal. O conhecimento no animal apresenta-se como uma ferramenta essencial para melhor satisfazer a sua vontade.

Que utilidade teria para os animais os sentidos, as sensações, o corpo constituído por diferentes membros que lhes permitem locomover-se, sem uma inteligência apta a compreendê-los, a utilizá-los para fazer face à sua sobrevivência, à satisfação da sua vontade, ao melhor entendimento da sua dor? Inútil e cruel com toda a certeza de acordo com o filósofo. Por isso afirma Schopenhauer que " (...) uma sensação sem inteligência seria um presente da natureza, não apenas inútil, mas cruel ." ( Schopenhauer, 1983, p.83) .

---

<sup>38</sup> No seu artigo *Interesses e Direitos. Duas Perspectivas sobre a Ética Animal* Beckert demonstra como não é indiferente para uma galinha ficar sem penas no seu corpo. Pelo facto de se apresentar como um ser com necessidades próprias biológicas e sociais e, igualmente, capaz de sentir dor e prazer, tal colocará em causa o seu bem-estar a sua integridade em vários domínios, nomeadamente o psíquico e social. ( Cf. Beckert, 2004, p. 38 )

Se a capacidade racional contribui para o aumento da dor no ser humano, também a consciência que os animais possuem está relacionada com a dor. A função do cérebro, como já afirmado, não se esgota na sua capacidade de perceber e de ir ao encontro daquilo que lhe poderá oferecer os meios para a sua sobrevivência. O cérebro também se apresenta como importante para a capacidade de sentir.

O animal, porque tem entendimento, pode melhor compreender o que se está a passar com o seu corpo, produzindo alterações ao bem-estar do mesmo aquilo que vai contra a sua vontade provocando a dor. Por isso é que Schopenhauer considera o ser humano aquele que mais tem capacidade de sofrer.

Na multiplicidade de diferentes formas de sentir, de “affectos” e “paixões”<sup>39</sup>, como o prazer ou a tristeza, ou ainda a cólera, o medo, o ódio e também o ciúme, compartilhados por homens e animais, existem apenas diferenças de graus.

Igualmente nos animais que apresentam uma capacidade cerebral mais desenvolvida, sendo as suas acções dirigidas por um maior conhecimento e ou mais entendimento, o pânico e a dor, de acordo com o pensamento do filósofo, serão, depreendemos, mais dolorosos, dado demonstrarem um maior entendimento da circunstância que estão a viver.

Por outro, a ausência da razão não o impede de sentir as sensações do seu corpo e reagir, deste modo, ao sofrimento transmitindo as suas emoções que decorrem da vontade de forma mais explícita ou menos.

Serão também para Charles Darwin as diferentes modalidades da vontade como os affectos, as paixões, a ternura, o amor, a tristeza, a dor, a felicidade, e outros distintos sentimentos, que provam as semelhanças ao nível emocional entre o homem e o animal.<sup>40</sup>

---

<sup>39</sup> Cf. Schopenhauer, 1947, p. 60.

<sup>40</sup> Nos vários capítulos da sua obra *A Expressão das Emoções no Homem e nos Animais* Darwin aponta vários exemplos de emoções nos animais nos homens e animais, incluindo até os animais inferiores: “ Mesmo os insectos expressam raiva, terror, ciúme e amor através das suas estridulações. “ (Cf., Darwin, 2012, p. 323).

Afirma ainda Darwin sobre as reacções dos animais à dor: “ Quando os animais sofrem dores muito fortes, costumam retorcer-se em horríveis contorções, e os que normalmente se servem da voz emitem

Ainda no campo dos afectos, Schopenhauer adianta mesmo e também a possibilidade de “uma bondade de carácter”<sup>41</sup>, presente nalgumas espécies e indivíduos animais (apesar de “*incapazes de moralidade consciente*”), tal como é possível de acontecer no ser humano.

Charles Darwin no seu livro a *Origem do Homem*<sup>42</sup> evidenciou a ideia do sentido moral nos animais, não sendo, portanto, apenas uma característica dos homens. Também Jean-Jacques Rousseau, a que Schopenhauer recorre,<sup>43</sup> evidencia a bondade natural e a piedade, sentimentos compartilhados pelos homens e pelos animais. Posição corroborada por alguns filósofos contemporâneos.

Peter Singer, por exemplo, refere ser relativamente fácil encontrar entre os mamíferos

---

então gemidos ou gritos penetrantes.(...) Em tais circunstâncias, o homem pode apertar com força os lábios, ou então- o que é mais comum- retrai-los e cerrar os dentes, ou fazer com que raspem uns nos outros. (...) eu cheguei a escutar o ranger dos molares numa vaca que sofria vivamente com uma infecção intestinal. (Cf., Darwin, 2012, pp. 68-69)

<sup>41</sup> Cf., Schopenhauer, 1995a, p. 138.

<sup>42</sup> “ (...) um animal qualquer que ele seja, dotado de instintos sociais bem marcados, incluindo as afeições parentais e filiais, viria inevitavelmente a adquirir um sentido de moral ou consciência(...) porque os instintos sociais levam o animal a sentir prazer na companhia dos seus semelhantes, a sentir uma certa compaixão por eles e a prestar-lhes diversos serviços.” ( Cf. Darwin, 2009, p.122).

<sup>43</sup> Schopenhauer oferece como exemplo Jean-Jacques Rousseau filósofo para o qual bondade e piedade se erigem como sentimentos naturais que tomam o lugar da razão. São estes sentimentos naturais que levam os seres a socorrerem naturalmente os outros e a identificarem-se com os que sofrem. Afirma Rousseau na sua obra *Discurso sobre a Origem e Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*: “ Falo da piedade, disposição que convém a seres tão fracos e sujeitos a tantos males como nós o somos; virtude tanto mais universal (...) e tão natural que os próprios animais(...) dão sinais sensíveis dela. Sem falar da ternura das mães pelos seus filhos e dos perigos que enfrentam para os proteger, todos os dias se pode notar a repugnância que têm os cavalos em pisarem com os pés um corpo vivo; um animal não passa sem inquietação junto doutro animal (...) que esteja morto; existem alguns que até dão aos mortos uma espécie de sepultura; e os tristes mugidos do rebanho ao entrar no matadouro anunciam a impressão que recebem do horrível espectáculo que os choca.” ( Cf. Rousseau, s.d, p. 45.)

sociais comportamentos que demonstram ser tudo menos egoístas<sup>44</sup>. Cristina Beckert sugere mesmo a existência de uma “*ética dos animais*”<sup>45</sup>.

Vontade, consciência, dor e até alguma bondade de carácter — que outra coisa não é senão vontade — eis algumas das características que os animais partilham com o ser humano.

Se é verdade que a *extensão do conceito de vontade* aos outros, por analogia, presente no segundo livro do *Mundo como Vontade e Representação* ainda não é ética, como

---

<sup>44</sup> “ Os golfinhos precisam de vir à tona da água para respirarem. Se um golfinho estiver de tal modo ferido que não consiga nadar para vir à tona da água pelos seus meios, os outros golfinhos reúnem-se em grupo, à volta do companheiro ferido e empurram-no para cima até à superfície da água. Se necessário fazem isto durante muitas horas (...) “. Singer dá outros exemplos, como os dos lobos, cães, chimpanzé, aves, gazelas : “ Os animais sociais também partilham. Os lobos e cães selvagens trazem comida para os membros da alcateia que não estavam presentes na caçada(...) Os chimpanzés (...)indicam uns aos outros as árvores que têm frutos maduros. Quando um grupo inteiro de chimpanzés se encontra numa árvore boa, produz um som alto e ressonante que atrai outros chimpanzés num raio de um quilómetro. Os animais sociais avisam-se reciprocamente do perigo. Quando há aves de rapina a sobrevoar a zona, os melros e os tordos emitem chamamentos de advertência ajudando outros membros do bando a fugir(...) . Sobre a gazela de Thomson revela Peter Singer: “Quando uma gazela se apercebe da proximidade da matilha, afasta-se aos saltos num curioso passo de patas hirtas conhecido como “ stotting”. Isto parece constituir um sinal de aviso: todas as outras gazelas fogem de imediato. Mas o passo de advertência é mais lento do que a corrida normal e, por isso, a gazela que avisa as restantes atrasa-se perigosamente de forma a avisar as outras do perigo eminente.” ( Cf. Singer, 2006, pp. 165-7)

<sup>45</sup> “ As descobertas recentes, na área da fisiologia e do comportamento animal, conduzem à percepção, cada vez mais clara, de que a relação que nós, humanos, encetamos com as outras espécies animais, deve ser pautada por princípios éticos que corroborem aquilo que muitos já experimentam no plano afectivo, a saber, a comunhão de emoções, desejos, anseios e comportamentos, os quais justificam a sua pertença à comunidade ética (...).

Porém, continuam a ser os outros animais que não deixam de nos surpreender e de nos dar “ lições de moral” ao franquear as barreiras da espécie. Um hipopótamo que perde a progenitora num cataclismo ambiental e é adoptado por uma tartaruga gigante; (...) uma cadela, Ginny, que percorre incansavelmente as ruas de Nova Iorque, recolhendo gatos feridos e trazendo-os ao dono a fim de serem tratados . Estes e outros mais são exemplos de compaixão animal que indicia a existência de uma ética dos animais e não apenas de uma ética para os animais, da nossa exclusiva responsabilidade” ( Cf. Beckert, 2012a, pp. 22-3)

evidencia Luís Aguiar de Sousa<sup>46</sup> é possível revelar empiricamente a objectivação da vontade pelo corpo que transmite as suas diferentes sensações de agrado e desagrado. E, se assim é, constituirá este o ponto de partida em Schopenhauer para que o ser humano venha a compreender a essência do homem e do animal. Venha a compreender o quanto partilhamos e nos aproximamos nas emoções, na dor e no prazer.

Esta coisa em si que se revela em primeiro lugar no corpo é a essência do mundo, contempla animais e seres humanos.

Sendo esta lógica que preside o pensamento Arthur Schopenhauer, então, só pela compaixão e amor desenvolvida de forma espontânea pelos seres sencientes, aquando da dor provocada pela vontade que nos iguala, podemos libertá-los do sofrimento, como o sujeito ético da sua filosofia estará em condições de o fazer (cap. III)

Só este caminho conduzirá à anulação da diferença que o mundo fenoménico comporta, por ele podendo o ser humano vir a reconhecer a sua identidade nos demais animais.

De acordo com a exposição de Arthur Schopenhauer sobre uma vontade que abarca todo o macrocosmos, uma coisa é certa: não há como negar que a vontade em Arthur Schopenhauer constitui a característica principal dos animais e dos homens. Não há como negar que uma vontade contrariada produz a dor.

Se a consciência consiste na capacidade de perceber o objecto e de vê-lo como distinto de si, uma das outras funções da consciência tem a ver com a capacidade de sofrimento.

Foi essa capacidade que levou Schopenhauer a estabelecer uma relação entre a consciência e a dor.

Por isso, os animais de complexidade inferior, isto é, com menor capacidade de percepção e sensibilidade, apresentam uma menor aptidão para a compreensão do sofrimento, segundo o filósofo.

Entre os animais vertebrados, com sistema nervoso completo, a sua capacidade de sofrimento atinge níveis de sofrimento muito ou pelo menos mais elevados.

---

<sup>46</sup> " (...) quando vivida (...) a extensão do conceito de vontade aos outros corpos, é ética, mas cremos que não é essa a extensão vivida, intuitiva, que esteja em causa no segundo livro. A extensão do conceito de vontade aos outros corpos tem um estatuto lógico-abstracto, uma vez que é realizada através da reflexão, isto é, da razão." ( Cf., Sousa, 2013, cap. IV, p. 153)

## 2.7 A consciência e a dor.

Constatámos no decorrer desta dissertação que a percepção consciente não constitui uma característica exclusiva do ser humano de acordo com Arthur Schopenhauer.

Assinalámos a importância da existência de um cérebro ( cap. 1 e 2.4 ) no animal diferentemente das plantas. Estas últimas, segundo Schopenhauer, não possuem mente nem sensibilidade. Logo, como evidencia Alexis Philonenko, não apresentam capacidade de sofrer pois “ ( ... ) não possuem sensibilidade reflexiva e quando cremos que uma planta não sofre, sem dúvida temos razão” ( Philonenko, 1989, p. 289).

Pelo facto de Arthur Schopenhauer relacionar a consciência e a dor, o cérebro constitui-se como um poderoso auxiliar que oferece ao animal uma melhor percepção ou consciência do sentir, da dor do seu corpo e que se traduz em diversas emoções.

O animal apresenta diversos tipos de emoções. O animal sente a dor e o prazer. Sentir é também compreender aquilo que altera o bem-estar do seu corpo e vai contra esse mesmo bem-estar.

A palavra emoção, sustenta António Damásio na sua obra *O Sentimento de Si* , “traz (...) à mente uma das seis emoções ditas primárias universais: alegria, tristeza, medo, cólera, surpresa, aversão”. ( Damásio, 2000:71-2). Praticamente as mesmas, já por nós evidenciadas, atribuídas por Schopenhauer aos animais na obra *Sobre A Vontade na Natureza* ( 2.4).

Refere ainda Damásio que existem muitas outras emoções como a vergonha, o ciúme, a culpa ou o orgulho, designadas como *secundárias*, ou as *emoções de fundo* como o bem-estar,<sup>47</sup> o mal-estar, a calma ou a tensão. A dor e o prazer constituem ainda,

---

<sup>47</sup> No seu artigo *Interesses e Direitos – Duas perspectivas sobre a Ética Animal* – Cristina Beckert demonstra não ser indiferente o bem-estar e a integridade psicofísica para os animais que têm necessidades próprias e são capazes de sentir dor e prazer. Trazendo o exemplo de um investigador que criou um novo tipo de galinhas sem penas, Beckert demonstra o quanto perturbante se torna esta realidade para a galinha sob todos os pontos de vista: “ (...) o observador mais desatento reconhecerá que um animal como a galinha não é uma coisa, mas um ser vivo, com necessidades próprias, tanto estritamente biológicas como sociais, e capaz de sentir dor e prazer. Por outras palavras, não é indiferente para o bem-estar destas aves possuir ou não penas(...) uma pele desprotegida é mais atreita a infecções e que o reconhecimento social depende, justamente, do revestimento do corpo com penas, criando a ausência destas grande desorientação nos animais e perturbação na organização hierárquica

segundo o neurologista, *constituintes da emoção*. De acordo com António Damásio a função biológica das emoções é dupla e consiste: “na produção de uma reacção específica para a situação indutora. Por exemplo, num animal a reacção pode consistir na fuga ( flight), na imobilização (freenzing), no ataque de um inimigo ( fight), ou no adoptar de um comportamento agradável. Nos seres humanos as reacções são essencialmente as mesmas (...)” ( Damásio, 2000, p. 75) .

A existência da consciência no animal é importante em Schopenhauer não apenas para o animal conservar a sua sobrevivência e a espécie , designadamente procurar a sua fonte de alimento, escapar daquilo que o possa pôr em perigo, como também, e ainda, para sentir as sensações do seu corpo, designadamente a sua dor.

Deste modo se infere que Schopenhauer está a defender que a consciência se constitui como um elemento importante para ampliar o impacto das emoções e dos sentimentos, e, inclusivamente, o aumento da dor, tal como defende Damásio.

Por isso mesmo Schopenhauer associa também a capacidade de sentir dor e prazer ao conhecimento, ao cérebro.

Neste sentido, um animal face a uma situação de dor presente tenderá a sua reacção a ser de pânico, repulsa, entre outros comportamentos que demonstram a sua vontade de não querer sentir dor, de desejar escapar-lhe.

Como evidencia Darwin “ uma dor intensa obriga qualquer animal(...) a empreender os mais vivos esforços para se libertar da causa desse sofrimento” (Darwin, 2012, p. 70). O cérebro, a sua consciência constituem-se como auxiliares importante para que o animal possa desenvolver estratégias que venham a permitir-lhe libertar-se desse sofrimento.

Deste modo, mais uma vez, pelo seu tipo de comportamento, como por exemplo, uma reacção sua a algo que lhe produz dor podemos ter, por vias directas ou mais indirectas, sinais da sua vontade. O que a vontade quer, ou não quer. Concretamente, neste caso: pôr fim à dor.

Embora pela observação do comportamento de um animal não –humano, estejamos incapacitados de “ entrar” directamente no seu interior, sentir as suas dores próprias,

---

da comunidade(...). Além disso, acrescenta Beckert: “ Podemos , no entanto ir ainda mais longe e considerar que não só o bem-estar conta, mas também a integridade psicofísica, isto é, mesmo que fosse possível, erradicar todos os malefícios que pudessem advir da ausência de penas(...) ainda assim, estar-se –ia a desrespeitar os animais ao retirar-lhes aquilo que constitui uma das características fundamentais do ser galinha, em nome de interesses alheios.” (Cf. Beckert, 2004, pp. 37-8)

como nossas, como assinala Cristina Beckert<sup>48</sup> tal não significa que estejamos impossibilitados de compreender o que se está a passar de desagradável com os seus corpos, mediante a interpretação de certos sinais exteriores. Os sinais levam-nos a inferir a existência de dor no outro, quer se trate do humano ou não, posição igualmente sustentada por Peter Singer e Sônia T. Felipe<sup>49</sup>.

---

<sup>48</sup> “ Quando reconheço que outro ser humano está em sofrimento, faço-o mediante a interpretação de sinais exteriores como, por exemplo, a expressão facial, a palidez, tremores, choro, gritos, etc., que indicam uma emoção ou um sentimento e que me habituei a classificar como dor ou sofrimento, mas, na realidade, não sei por experiência directa, o que, de facto, essa pessoa está a sentir. Poderia até dar-se o caso de estar a experimentar o mesmo que eu quando me sinto satisfeita e feliz, pois não tenho meio de aceder à sua experiência interior, tal como não posso saber ao certo se o amarelo que vejo é a mesma cor que outra pessoa vê, um vez que a minha sensação visual “ amarelo” pode corresponder à sua sensação de verde, a que ambos convencionamos chamar amarelo. (...) Querirá isto dizer que não posso aceder, de modo algum, às experiências de outrem? Não, posso sempre aceder-lhes indirectamente. ( Cf. Beckert, 2012c, pp.. 480-1).

<sup>49</sup> Sobre este assunto questiona Singer: “ Os animais que não os humanos sentem dor? Como sabemos? Bem, como sabemos se alguém humano ou não humano, sente dor? Sabemos que nós próprios sentimos dor. Sabemos isso pela experiência directa da dor que temos quando, por exemplo, alguém nos queima as costas da mão com um cigarro aceso. Mas como sabemos que os outros sentem dor? Não podemos experimentar directamente a dor de outrem, quer esse “outrem” seja o nosso melhor amigo ou um cão vadio. A dor é um estado de consciência, um “acontecimento mental” e, como tal, nunca poderá ser observado. As contorções, os gritos ou o afastamento da mão do cigarro aceso são comportamentos que não constituem a dor em si; nem constituem os registos de actividade que um neurologista poderá efectuar nas observações cerebrais da própria dor. A dor é algo que se sente, e só é possível inferir que os outros a sentem através da observação de várias indicações externas.” (Cf., Singer, 2008, p. 9)

Defende Felipe: “[A dor] embora seja uma experiência universal a todos os seres sencientes, a dor é sentida no interior da fronteira do corpo do indivíduo, provenha ela de agressão externa, ou de danos internos. Por ser subjectiva, do ponto de vista emocional, a dor é uma experiência cognitiva sofrida numa espécie de isolamento mental. Ninguém pode mostrar ao outro sua dor. Mas, as expressões particulares, desenhadas nas bordas ou limites que involucram o animal sensível, podem ser mostradas, permitindo ao outro a leitura do quadro doloroso sofrido por alguém. Assim a solidariedade evocada no outro, quando alguém sofre dor, não se dá por um conhecimento da dor alheia, mas pela empatia em relação ao estado de privação produzido pela dor. Privação do prazer, privação do movimento, da interacção, do autoprovimento, da independência, da actividade.” ( Cf., Felipe, 2012, p. 531)

Daqui podemos entender que os animais em Arthur Schopenhauer, de acordo com a sua própria natureza volitiva e cognitiva, ao serem colocados em situações hostis ao seu bem-estar, sentem dor, sofrem e possuem a consciência desses estados. Nessas mesmas situações dão-nos indicações do seu sofrimento por intermédio dos seus actos e reacções, demonstrando o quão desejam escapar dos mesmos. Como revela o filósofo: “o animal comunica as suas sensações e o seu humor através de movimentos e gritos”.( Schopenhauer, 1987, pp. 53-4).

Arthur Schopenhauer chega mesmo, em circunstâncias específicas, a colocar em patamares semelhantes a dor do ser humano — nomeadamente das mulheres, a quem os filhos lhe foram retirados — e a do animal, como é o caso das ovelhas quando lhes retirados os seus cordeiros<sup>50</sup>, concluindo, a partir desta analogia, que há uma vontade, essência do mundo, que nos iguala.

Contudo, de uma forma geral, será sempre o ser humano, segundo Schopenhauer, a ter uma maior capacidade de sofrimento pelo facto do seu grau de consciência ser superior a todos os outros animais:

Nas plantas ainda não há sensibilidade, e, por conseguinte, não há sofrimento: ele está presente em graus fracos ou com um ligeiro despontar de sofrimento nos animais como os

---

<sup>50</sup> Arthur Schopenhauer oferece, como exemplo, as imagens retratadas num quadro do pintor alemão Tischbein (1751-1829). Pelo facto dos animais terem consciência, as imagens explicitam a dor das ovelhas quando lhes retirados os seus filhos, tal como a das mães humanas quando o mesmo lhes acontece, atitude considerada pelo filósofo como uma “cruel tortura”.

Explica o filósofo: " esta relação precisa entre o grau de consciência e o sofrimento foi expressa de um modo extremamente belo e intuitivo numa pintura notável do pintor filósofo ou do filósofo pintor, Tischbein. A metade superior do seu quadro representa as mulheres cujos filhos lhe estão sendo retirados, mulheres que em diferentes grupos e atitudes, expressam a sua profunda dor maternal e sofrimento, angustia e desespero em diferentes formas; a parte inferior do quadro mostra em agrupamento ovelhas às quais lhe estão sendo retiradas os seus filhos; cada cabeça humana, cada posição humana na parte superior do quadro corresponde na parte inferior e analogamente ao mundo animal (...)" Acrescenta Schopenhauer dirigindo-se aos humanos: " cada um saberá encontrar a mesma coisa na vida do animal, somente expresso em graus mais ou menos fortes, mas o sofrimento inerente à vida." ( Schopenhauer, 2010, p. 337)

Como veremos no III capítulo, constitui esta identidade, entre o sofrimento do outro e o seu, a revelação da coisa em si que leva o Homem a actuar desinteressadamente em nome do bem do outro. (Cf. Schopenhauer,1987, p. 410)

infusórios ou os radiários. Mesmo nos insectos a aptidão para sentir e sofrer é ainda muito restricta: só aqueles que têm sistema nervoso completo, como os vertebrado, apresentam um alto grau de sofrimento que aumenta à medida do maior desenvolvimento do intellecto. O aumento do sofrimento está directamente correlacionado com o aumento da clareza do conhecimento e o aumento da consciência; consequentemente o sofrimento atinge o seu mais alto grau nos seres humanos; e este continua a crescer proporcionalmente ao conhecimento e inteligência (...)" ( Schopenhauer, 2010, p. 336)

Facilmente somos levados, perante as afirmações do filósofo, a constatar um maior sofrimento no ser humano. Embora a capacidade de sofrimento do animal possa ser de grande intensidade, ela será sempre menor em relativamente ao ser humano. Segundo o filósofo o aumento do sofrimento deste último decorre da sua capacidade racional, tal como assinala no seu livro *As Dores do Mundo*: “no homem é onde a capacidade de sofrer aumenta proporcionalmente com a inteligência e, portanto, atinge, no homem o seu mais elevado grau.” ( Schopenhauer,1995b, p. 33)

Sobre esta matéria consideramos importante revelar os argumentos de Peter Singer. Para o filósofo contemporâneo nem sempre devemos considerar que tal ocorre deste modo. Apesar do maior desenvolvimento intelectual do ser humano, devido à presença da razão, tendo como consequência o aumento do seu sofrimento relativamente aos outros seres, o filósofo australiano defende uma posição cautelosa e alerta para a imprecisão quando se alega, no caso do ser humano consciente, um sofrimento mais difícil de suportar do que nas outras espécies:

A angústia mental torna a posição do ser humano muito mais difícil de suportar mas nem sempre é assim. No entanto estas diferenças (maior angústia mental devido à capacidade racional superior] não apontam todas para um sofrimento acrescido por parte do ser humano. Por vezes, os animais podem sofrer mais devido à sua compreensão limitada. Se, por exemplo, estivermos a fazer prisioneiros em tempo de guerra, podemos-lhe explicar que, embora se tenham de sujeitar à captura, ao interrogatório e à reclusão, não sofrerão outros agravos e serão postos em liberdade uma vez terminadas as hostilidades. No entanto, se capturarmos animais selvagens, não lhe podemos explicar que não ameaçamos as suas vidas. ( Singer, 2002, pp. 80-1)

Apesar da importância da posição do filósofo australiano que partilhamos, não constitui o nosso interesse, na presente dissertação, discutir o tema.

Revela-se contudo, importante, nesta matéria, acentuar o facto de Arthur Schopenhauer estabelecer uma relação entre a consciência e a dor do animal.

Constitui esta uma posição revolucionária relativamente à doutrina cartesiana que assegurou ao animal um mero estatuto de autómato.

## 2.8 O animal e a dor: a tese cartesiana

Considerado como máquina, para René Descartes, o animal apresenta-se incapaz de sentir as sensações do seu corpo. A ausência da linguagem no filósofo francês é sinónimo de ausência de pensamento, pelo que sem pensamento não existe consciência.

Deste modo os animais estariam impedidos, segundo este, de ter experiências subjectivas como as dores ou as emoções. Compostos apenas por matéria funcionariam segundo os princípios mecânicos tal como um relógio:

(...) Pode também conhecer-se a diferença que existe entre os homens e os animais (... ) é a natureza que neles actua (animais), segundo a disposição dos seus órgãos, como se adverte que um relógio, composto apenas de rodas e molas, pode contar as horas(....) (Descartes, 1979, pp. 96-8).

Ausente de pensamento, o animal comparado a uma máquina demonstra-se, portanto, incapaz de sentir o prazer ou a dor: aquilo que de bom ou mau e deplorável se passa no seu corpo. De acordo com Descartes apenas o pensamento, exclusivo do homem, permite a capacidade de sentir, imaginar tal como assinala Philonenko: “Descartes abarcava sob a alçada da palavra pensamento não somente a operação intelectual pura, mas também o acto de imaginar, de sentir.” ( Philonenko, 1989, p. 290).

Por isso, e ainda de acordo com Alexis Philonenko, a teoria do animal-máquina apresenta-se como a responsável por " excluir a dor e a desgraça do resto do mundo inteiro, salvo do coração e do espírito do homem." (Ibid)

É neste sentido que também Singer sustenta a contribuição do desenvolvimento da teoria mecanicista de Descartes para ideia dominante, na filosofia moderna e em geral nos nossos dias, do animal máquina, privado de consciência e, portanto, de dor:

Eles são, afirma Descartes, meras máquinas, autómatos. Não experimentam prazer, nem dor, nem nada. Embora possam guinchar quando são cortados por uma faca ou contorcer-se na tentativa de escapar ao contacto com um ferro quente, isto não significa que eles sintam dor nestas situações, afirmou Descartes. São regidos pelos mesmos princípios que regem o funcionamento de um relógio(...) ( Singer, 2008, p. 187).

De acordo com a perspectiva cartesiana, dado mostraram-se incapazes de consciência, o que inviabiliza a capacidade de sentir para Descartes, seria impossível, portanto, considerar a possibilidade de conceber um estatuto moral aos animais como defende Pedro Galvão

(...) a perspectiva cartesiana, se fosse verdadeira, tornaria muito difícil acreditar que os animais têm estatuto moral. As razões que teríamos para nos preocupar com o que lhe fazemos não seriam muito diferentes das nossas razões para nos preocuparmos com as máquinas. E é de presumir que as máquinas (...) não têm estatuto moral.” (Galvão, 2011, p. 4) .

Assim, de acordo com a posição cartesiana, não existem deveres para com os animais, e, portanto, comportamentos morais a ter para com eles.

Por isso eles tornaram-se vulneráveis à soberania, ao desprezo, aos maus tratos por parte dos humanos.

O filósofo responsabiliza Descartes, e outros nomes no campo da filosofia, pelas diferenças existem entre o homem e o animal:

Na filosofia ela repousa “[a moral] sobre a total diferença, admitida a despeito de toda a evidência, entre o homem e o animal, que foi, como se sabe, expressa o mais decidida e vivamente por Cartesius [ Descartes] como uma consequência dos seus erros (...) Então os filósofos inquietados pela sua consciência intelectual, tiveram de procurar apoiar a sua psicologia racional por meio da empírica e, por isso, esforçar-se para abrir entre o homem e o animal um abismo

monstruoso, uma distância incomensurável (...)  
(Schopenhauer, 1995a, p. 167)

Estas diferenças antropocentradas advêm de um desconhecimento da realidade, da insensibilidade ao sofrimento por parte de Descartes e outros filósofos, como assinala Fontenay:

As mais belas inteligências ocidentais ter-se-iam deixado paralisar e bloquear pela ideia judaica fundamental. Teremos já compreendido que esta paralisia vem, para Schopenhauer, de uma anestesia de origem antropocêntrica. O desconhecimento da realidade e a insensibilidade à universalidade do sofrimento atingem o seu clímax na maneira como os Judeus — a Bíblia, ou seja, Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Hegel — tratam os animais (...). (Fontenay, 1998, p. 824).

Agravado esse desconhecimento pelo facto do filósofo ter chegado a conclusões que não tiveram por base a observação dos comportamentos animais nos seus habitats naturais, tal como o fez Darwin, como revela Sônia T. Felipe acerca da análise que Singer<sup>51</sup> faz do pensamento de René Descartes.

As consequências do pensamento cartesiano traduziram-se no pensamento e na prática, até aos dias de hoje, no uso dos animais sem qualquer preocupação pela sua dor, pela sua natureza intrínseca, pela sua vida. Pelo uso do seu ser. Pelo uso da sua vontade. A difusão ampla do conceito *animal-máquina*, conduziu aos “horrores das

---

<sup>51</sup> “ Darwin, realizou investigações sobre inteligência, consciência, emoções, sentimentos, linguagem e razão em diferentes espécies animais, comparando-as com as mesmas manifestações em humanos, tendo por base a observação dos seres vivos em seu habitat, não em salas de estudos, laboratórios, gaiolas e similares. Descartes, dois séculos antes, quis determinar tais características, ou melhor, a ausência das mesmas nos animais, com o uso exclusivo do raciocínio, esclarecido por poucos conhecimentos oriundos da observação doméstica dos animais, separados dos seus pares e do contexto social que determina a especificidade de todas aquelas habilidades em diferentes espécies.

Singer considera Darwin um marco definitivo no estudo dos animais, restando para Descartes, por não ter observado os animais em seu próprio meio natural e social, a imensa responsabilidade pela cultura especista que caracteriza a relação dos homens com os animais desde o século XVII. “ ( Felipe, 2003, p. 57)

*vivisseções*<sup>52</sup>, práticas condenadas por Schopenhauer nas suas obras *Parerga e Paralipomena* (§ 177) e *Sobre o Fundamento da Moral* (§19) e ainda no *Mundo como Vontade e Representação* (livro IV). Enunciando alguns nomes da ciência, como biólogos, médicos, entre outros, que cometeram estas atrocidades questiona o filósofo:

Como se pode dormir em paz quando se têm animais inofensivos, amamentados pelas suas mães, enjaulados, obrigando-os a morrer de fome, de forma lenta e cruel? (...) Que crime terá feito por todo mundo o pobre e indefeso cão para que o usem e o sacrifiquem à tortura, deixando-o morrer lentamente de fome? (Schopenhauer, 1974, p.375)

As fortes linhas divisórias traçadas entre os seres humanos e os animais justificaram segundo Arthur Schopenhauer, as práticas da caça, o uso de animais, a domesticação, os animais enjaulados, entre eles as aves e também os cães, já referidos, produzindo estes comportamentos forte indignação ao filósofo:

O pássaro, cuja constituição lhe permitia percorrer o mundo, é preso em espaço exíguo, onde morre cantando em lenta agonia: o mal-estar é o humor do pássaro enjaulado. Ele canta, não de alegria, mas canta apenas por raiva. O mesmo sucede ao cão, tão inteligente e o mais fiel amigo do homem que vive preso a correntes! Não consigo ver um cão preso sem experimentar uma imensa compaixão por ele e uma profunda indignação contra o seu dono(...) (Schopenhauer, 1974, p. 297).

A consequência da desconsideração moral pelos animais — impulsionada pelo pensamento judaico-cristão, pelo pensamento cartesiano e por toda a filosofia antropocêntrica — deixou, igualmente, sequelas na língua. Para um mesmo acto, quer a língua alemã, quer a inglesa, empregam diferentes palavras para o homem e para o animal:

Encontramos a peculiaridade de muitas línguas, especialmente a alemã, que tem palavras próprias para o comer, o beber, o engravidar, o parir, o morrer e para o cadáver dos animais, para não ter de usar as palavras que indicam aqueles actos feitos pelos seres humanos e para esconder, sob a diversidade

---

<sup>52</sup> Cf., Schopenhauer, 1974, p. 373

das palavras, a completa identidade das coisas. (...) Na língua inglesa(...) todos os animais são do “generis neutrius”, devendo por isso ser representados pelo pronome “it” coisa sem vida. (Schopenhauer, 1995a, pp. 168-9).

Às posições antropocentradas se fica a dever a tese da superioridades dos seres humanos, apoiando-se no argumento de que só a razão, faculdade exclusivamente humana, oferece aos seres a capacidade de sentir e de sofrer.

Uma coisa é certa, se em Descartes a propensão para sentir se encontrava vinculada ao pensamento, à linguagem, tendo como consequência o desprezo moral por todos os seres desprovidos destas características, em Schopenhauer, sentir apresenta-se como uma condição natural do animal humano ou não-humano, como tão bem evidencia o filósofo de Danzing. ( Cf. 2.4)

Além disso, como já referido nesta dissertação, eles são ainda capazes de sentir amor, medo, raiva, orgulho, alegria, tristeza, sentimentos desvinculados da racionalidade.

O animal não-humano não tem razão, mas o seu comportamento não é automático. O animal não é uma máquina complexa com impulsos e reflexos, privado de vontade, sentimento, consciência, conhecimento.

O animal não tem razão, mas nunca foi privado de conhecimento, conhecimento que lhe permite melhor compreender o que se passa à sua volta, usando esse mesmo conhecimento para fazer face à sua existência e preservar o seu bem-estar, a sua vontade.

O animal não tem razão, mas nunca foi privado de sentir as dores do seu corpo, porque a capacidade de ter dor não advém da racionalidade.

Desta forma o corpo do outro, em Schopenhauer, não é diferente do meu .

O que faz a vontade racional dos seres humanos em geral? Vive ancorada no egoísmo não reconhecendo a dor do corpo dos outros.

O que pode o sujeito ético, diferentemente do animal, e dos restantes homens? Pode chegar a uma plena consciência da sua vontade, alcançar o conhecimento da vontade em essência; alcançar um claro e completo conhecimento do seu carácter individual, do seu ser e do ser do outro, reconhecendo-se a si mesmo no objecto.

Quais as consequências desse conhecimento? Decidir-se por continuar a afirmar a sua vontade, da mesma forma que o fazia antes de conhecer o seu carácter e ou as consequências das suas acções — e continuar sem compreender, ou sem querer

compreender, a *futilidade dos prazeres da posse*<sup>53</sup> — ou, pelo contrário, decidir-se por suprimir a sua vontade, identificar-se com a vontade do outro.

Tal acontecerá quando, graças ao privilégio do conhecimento obtido, o ser humano venha a compreender que “há um lugar para a sabedoria daquele que conhece os limites do seu carácter, que não quer mais procurar o que os outros homens procuram(...)” (Pernin, 1995, p. 152), silenciando naturalmente o seu querer em nome do outro, silêncio isento de prescrições e regras. Silêncio em nome do outro que sofre, independentemente da ausência de capacidade racional nesse ser, contrariando, desta forma, as concepções especistas que sustentam essa mesma capacidade como condição para respeitar um ser.

De uma forma geral na moralidade schopenhaueriana, está excluída qualquer forma de discriminação. Por isso as teorias morais, baseadas na razão, que restringem a moralidade ao ser humano, são consideradas imorais para o filósofo.

---

<sup>53</sup> Cf. Pernin, 1995, p. 152

## Capítulo III

### **A afirmação da vontade. A identificação com a vontade do outro: a ética da compaixão e os animais.**

#### 3.1 A afirmação e a supressão da vontade humana

A ideia que preside a este capítulo reside na capacidade do ser humano compreender a essência do outro. A ilusão da pluralidade, acrescida de egoísmo, ignora a identidade e a essência íntima dos seres humanos e dos animais, essência que se manifesta fenomenicamente. Esta ilusão da pluralidade sustenta as diferenças entre o reino humano e animal.

No final das considerações anteriores constatámos haver duas formas possíveis do ser humano reagir ao tomar conhecimento da sua vontade em essência: afirmá-la ou ir de encontro à vontade do outro, suprimindo a sua vontade.

Quando afirmada, em muitas das vezes<sup>54</sup>, desabrocha o egoísmo uma vez que o indivíduo trava contacto apenas com a sua vontade individual, considerando os outros seres desprovidos de vontade. Olha-os o egoísta apenas como representação.

Quando suprimida, surge a compaixão, o altruísmo, forma de conhecimento intuitivo que se manifesta numa preocupação profunda em promover o bem-estar de outrem, sofrendo e participando, desinteressadamente, do sofrimento alheio.

Por isso, também, como já afirmado, apesar da vontade dominar toda a vida do homem, incluindo a mental, nem sempre o intelecto está submisso à vontade.

Em momentos excepcionais, e em homens excepcionais, a inteligência humana tem a capacidade de dela se desvincular.

---

<sup>54</sup> Sobre a afirmação da vontade consideramos importante revelar as considerações de Luís Aguiar de Sousa : “A afirmação da vontade por via da satisfação do instinto sexual estende-se já para lá dos limites da vida individual. No entanto, esta afirmação não vai ao ponto de negar a vontade dos outros indivíduos. A reprodução , tal como mera conservação do corpo próprio não tem uma carga moral necessariamente negativa. Por causa do egoísmo ilimitado que a caracteriza, a afirmação da vontade tende, no entanto, a extravasar aqueles limites e a usar os outros indivíduos, ou melhor, a vontade deles, por via do seu corpo para satisfazer a vontade própria.” ( Cf. Sousa, 2013, p.275).

Além do estado estético<sup>55</sup> (fora do âmbito da nossa abordagem) — etapa em que o conhecimento se separa da vontade — a via ética leva o ser humano a penetrar o princípio da individuação, a constatar de que não há diferença entre o eu e o tu, entre o homem e o outro homem, entre o homem e o animal. Como afirma Simmel

o homem plenamente moral não faz diferença alguma entre si próprio e os demais. Se não teórica, pelo menos na prática, reconhece a profunda unidade metafísica de todo o existente, frente à qual a particularização individual não é mais do que uma aparência enganosa, a consequência das nossas formas de concepção subjectivas (Simmel, 1915, p. 22).

Contudo, os comportamentos humanos, na sua maioria, tendem a afirmar a vontade que se manifesta como vontade de viver sob a forma do tempo, do espaço e da causalidade tendo por consequência a individuação. Os comportamentos tomados sob este princípio provocam a separação entre os seres e, muitas vezes, o desrespeito pelo outro. São esses comportamentos, fomentadores de injustiça, que iremos analisar no próximo item.

### 3.2 A afirmação da vontade : o egoísmo e a crueldade

As condutas humanas regem-se por três motivações principais de acordo com o pensamento de Arthur Schopenhauer: o egoísmo, a maldade, a compaixão.

A compaixão, como evidencia José Barata-Moura, radica " na negação ontológica da fractura entre o eu e o não eu, isto é, na negação do carácter absoluto da individuação." ( Moura, 1970, p. 54). Como consequência desta negação a compaixão procura o bem-estar alheio, aliviar o seu sofrimento quando, de imediato, o agente se identifica com a dor de outrem em vez de a ignorar. Por isso a compaixão

---

<sup>55</sup> Os génios, ou sujeitos puros do conhecimento, são alguns dos poucos seres humanos que através do momento excepcional da contemplação estética se libertam da condição de indivíduos, isto é, da servidão da vontade, ao terem a capacidade de conhecer as ideias. Nesse momento, cessa todo o sofrimento, cessa todo o tipo de juízos, cessa toda a vontade, cessa toda a dualidade que distingue o sujeito do objeto, o eu do outro, findando numa diluição entre o eu e o outro. ( Cf. Schopenhauer, 1987, livro II)

expressa sentimentos intuitivos como a bondade de carácter, a virtude não-egoísta, a pura nobreza de carácter. Para " o homem bom (...) o bem de cada um é o seu próprio bem." ( Schopenhauer, 1987, p. 497)

A crueldade assenta no desprezo pelo bem-estar do outro, sempre no intuito de o prejudicar. De tal maneira que Schopenhauer considera o homem “ (...) o único animal que causa dor aos outros sem qualquer fim ulterior. Os demais animais nunca o fazem excepto para satisfazerem a sua fome ou no furor de uma luta. (...) Nenhum animal jamais atormentará por atormentar, mas, sim, o homem o faz (....)". (Schopenhauer, 1974, p. 214)

Crueldade e egoísmo apresentam-se, desta forma, como duas potencias anti-morais. Motivos, portanto, inválidos para qualquer acção moral.

A moralidade em Schopenhauer implica que o outro seja o fim último da vontade daquele que pratica a acção , sendo este capaz de sentir o bem e o mal alheios como seus próprios.

Contudo, em geral, as acções humanas são despoletadas na sua maioria, segundo Arthur Schopenhauer, pelo egoísmo. “ A motivação principal e fundamental tanto no homem, como no animal é o egoísmo, quer dizer o ímpeto para a existência e para o bem-estar.” ( Schopenhauer, 1995a, p. 114).

Por natureza, o egoísmo não tem limites, porque corresponde à sofreguidão da vontade no seu esforço de individuação. “ Se fosse dado pois a um individuo escolher entre a sua própria aniquilação e a do mundo, nem preciso dizer para onde a maioria se inclinaria o homem.” (Schopenhauer, 1995a, p. 115). Deste modo o ser humano, antes de tudo, pensa em si e no seu próprio interesse.

A conservação da sua existência, a perpetuação da espécie ocupam a vida do ser humano e a do animal. Acrescem, contudo, ao primeiro, como já tivemos oportunidade de evidenciar, outras necessidades mais elaboradas, criadas e ou potenciadas pela razão<sup>56</sup>. Estas necessidades, despoletadas pela capacidade de reflexão, levam o ser humano, grande parte das vezes, a introduzir na sua vida tramas de toda a espécie, procurando desenvolver em si todo o tipo de gozo supérfluo,

---

<sup>56</sup> Se a razão, segundo Schopenhauer, como já tivemos oportunidade de afirmar, permite ao ser humano concretizar as melhores acções que visam beneficiar a vida de todos os seres no planeta; se a razão permite resistir às solicitações do mundo sensível que poderiam pôr em causa a vida de todos; se a razão pode antecipadamente calcular as grandes linhas de actuação do futuro para o bem de todos, ela, também pode produzir o inverso, cedendo aos preconceitos veiculados pelos conceitos e por todos os absurdos causados pela introdução das representações abstractas. Estes preconceitos tornar-se-ão determinantes nas acções da maioria dos homens segundo Arthur Schopenhauer.

fazendo uso dos outros para os seus fins. Como consequência desta atitude cresce a diferença absoluta entre o eu e o não eu, limitando o ser verdadeiro à individualidade empírica.

Foi a diferença, como evidencia Georg Simmel, que levou os homens a considerarem “ que a Natureza inteira é destinada para o seu consumo, e entre eles cresce — mal dissimulada, só serenando em momentos de trégua —a luta de todos contra todos.” (Simmel, 1915, p. 71

O ser humano ao reconhecer apenas a sua própria vontade, prisioneiro que se encontra do princípio de individuação, produz o sofrimento no outro, entra na vontade alheia, usa e abusa dela, praticando, deste modo, a injustiça sobre o outro humano, ou não-humano. Explica Schopenhauer:

a injustiça é o carácter próprio da acção de um indivíduo que estende a afirmação da vontade enquanto manifestada pelo seu próprio corpo, até negar a vontade manifestada pela pessoa do outro. ( Schopenhauer, 1987, p. 448)

A vítima do acto injusto sente dolorosamente. A injustiça cometida por um não pode deixar de ser sentida, sofrida pelo outro.

Um animal enjaulado, sentir-se-á privado da sua vontade de liberdade, sentindo raiva, temor. Um animal espancado sentirá a dor compreendendo, de uma forma mais ou menos evidente, de acordo também com o seu grau de consciência, o que lhe está a acontecer. Neste sentido, Schopenhauer ao evidenciar a capacidade de sentir no animal, tece na sua obra *Sobre o Fundamento da Moral*<sup>57</sup> uma longa crítica à Europa, aos Estados Unidos, e, de uma forma geral, a todos os seres humanos que torturam e cometem delitos contra os animais, servindo estes para a sua utilidade e deleite.

Outras críticas estendem-se ao estado, às leis, a qualquer tipo de esforço normativo. Todos eles se revelam impotentes para Arthur Schopenhauer.

O contrato social que surgiu para evitar as consequências do egoísmo, não o extinguiu. A dominação do eu, por via de artificios externos, revelou-se um fracasso. Como afirma Arthur Schopenhauer " a lei civil pode coagir no máximo à justiça , mas não à caridade e ao bem agir." (Schopenhauer, 1995a, p. 103).

---

<sup>57</sup> Cf. , Schopenhauer, 1995a , pp. 167-174.

Assim, incapazes de resolverem o problema do egoísmo, limitaram-se estes, por um lado, a contemplar basicamente os membros da espécie humana. Por outro lado, as instituições do direito positivo e o Estado orientam-se, de acordo com Schopenhauer, por acordos calculistas. Mediante os mesmos o ser humano cede exclusivamente por dever, pelo interesse próprio e temor quando pratica a justiça: " (...) a lei apenas pode ter um objectivo: desviar cada um, pelo temor, de toda a violação do direito do outro, visto que é para estar ao abrigo de toda a agressão injusta que cada um dos contratantes se uniu aos outros no Estado(...)" ( Schopenhauer, 1987, p. 461)

Os homens aprenderam apenas, por dever, a respeitar-se entre si, no intuito de defenderem os seus próprios interesses. E se assim é, ainda que a lei contemplasse os animais, poderíamos depreender da atitude do ser humano para com eles a mesma expectativa de ganho pessoal de acordo com a perspectiva de Schopenhauer?

As acções praticadas por dever contrariam o espírito das acções morais schopenhauerianas uma vez que estas últimas se exercem de forma desinteressada em nome do outro e nunca de si próprio.

O incentivo de uma acção moral não reside para o filósofo no interesse próprio, mas apenas no interesse alheio do que sofre, procurando suprimir o seu mal-estar e a situação de injustiça de que é alvo. Por isso, só as acções apoiadas na justiça espontânea e na caridade desinteressada podem ser consideradas dotadas de valor moral. Nelas nenhum ser humano se aproxima do outro, *interesseiramente*, não procura qualquer vantagem para si e considera sempre o direito dos outros. Na verdadeira acção moral o homem aproximar-se-á de um animal que sofre porque sentiu a sua dor como sua, porque a partilhou, tudo fazendo por suprimi-la.

Por isso ética e política distam uma da outra. Daí considerar o filósofo: “ Para fundar um Estado perfeito, seria preciso começar por fazer seres a quem a sua natureza permitisse sacrificar totalmente o seu bem particular ao bem público” ( Schopenhauer, 1987, p. 455).

Nenhuma das instituições mediante os seus acordos, implícitos ou explícitos, eleva os homens à moralidade — a lei apresenta apenas uma função preventiva<sup>58</sup>. Da utilização das medidas coactivas se infere a ineficácia e incapacidade de promover a justiça ou a moralidade.

---

<sup>58</sup> Afirma Marie- José Pernin “ A instauração do direito penal corresponde pois apenas à intenção de prevenir os erros futuros, pelo terror do castigo. (...) Assim o Estado conta apenas com o medo para dissuadir os indivíduos de exercer a sua injustiça.” ( Cf. Pernin, 1995, p. 158).

Se o mundo da representação reside na fractura entre o eu e o não eu; se a vontade de viver, tantas vezes extravasada, se revela egoísta e se apodera da vontade dos demais conduzindo à injustiça; se o ser humano não abandona o egoísmo por intermédios de leis positivas ou do Estado, incapazes que se apresentam estes mecanismos e instituições de exercer a verdadeira justiça, de promoverem acções morais que tenham como critério fundamental a exclusão dos motivos egoístas e, portanto, de interesse próprio; se estas instituições protegem apenas os membros da espécie humana; se o egoísmo se apresenta como a motivação anti-moral e principal no ser humano; se a moral cristã deixa os animais sem direitos<sup>59</sup>; se a base da teoria cartesiana assenta na ideia do animal-máquina, animal incapaz de experienciar a dor, segundo Descartes, o que inviabiliza a possibilidade de conceber um estatuto moral para os animais ( 2.7); se a perspectiva kantiana, abordada no primeiro capítulo ( 1.4), erige uma moral com base na razão, pelo que apenas os seres humanos podem exclusivamente ser dignos de consideração moral; se Arthur Schopenhauer se distancia de imperativos categóricos, regras e prescrições considerados por si inúteis para erigir uma verdadeira moral o que resta, então, de acordo com o pensamento de Schopenhauer?

Qual a base para considerar moralmente um ser?

Qual o verdadeiro fundamento da moral?

O que resta de modo a que o ser humano se prive de praticar uma acção que venha a causar sofrimento a um animal?

O que resta para considerar o estatuto ético do animal? O carácter moral da vontade metafísica, ou seja, a supressão da vontade fenomenal do ser humano, penetrando, deste modo, o principio da individuação, sendo capaz de ir além da sua própria individualidade, deixando de fazer uma distinção entre si próprio e o animal, nele reconhecendo a mesma essência.

### 3.3 A moral e a compaixão pelos animais.

Arthur Schopenhauer nas suas diversas obras, incluindo, evidentemente, o seu livro *Sobre o Fundamento da Moral* afirma, explicitamente, integrar na moral por ele defendida os animais: "A motivação moral por mim estabelecida confirma-se (...)

---

<sup>59</sup> “ Ela ( moral cristã) tem uma grave e fundamental imperfeição limitando os seus preceitos (morais) aos homens e deixando o mundo animal sem direitos.” (Cf., Schopenhauer,1974, p. 371)

como genuína pelo fato de que ela toma sob a sua proteção também os animais, que são tão irresponsavelmente cuidados(...) . ( Schopenhauer, 1995a, p. 167).

Pela primeira vez na tradição filosófica os animais serão integrados moralmente, como sublinha Elisabeth de Fontenay<sup>60</sup> .

O critério para considerar moralmente um ser reside na capacidade que o mesmo tem de sofrer, de ser vítima de um mundo cuja existência é sofrimento.

Considerar um estatuto ético para os animais significa, em Arthur Schopenhauer, tomar um novo rumo, encontrar um caminho original. Tal implica rasgar o véu da ilusão, penetrar o princípio da individuação, rumar em direção ao outro. Daí uma moral que abre para a metafísica, franqueando as suas portas para uma unidade integradora dos sencientes não-humanos.

Penetrar o princípio da individuação significa sentir e compreender que aquilo que importa num ser não é a sua capacidade racional como defendem as éticas racionalistas.

Ultrapassar o princípio da individuação tem como consequência a determinação da compaixão como o único motivo eticamente válido. Por isso, ela tem apenas em conta o sofrimento, a miséria, a angústia de todo o vivente, a dor indiferenciada : humana ou não-humana. Como evidencia Elisabeth de Fontenay: “ a metafísica que ultrapassa o véu de Maya ensina a piedade e o respeito por todos os seres vivos sobre os quais pesa uma idêntica dor”. ( Fontenay, 1998, p. 812).

Por isso, penetrar o princípio da individuação consiste em sentir, compreender que, afinal, a separabilidade, que distancia o homem do animal, pertence apenas a um fenómeno do cérebro, incorrendo em erro todos os que acreditam e fomentam essa separação. O único caminho para a superação da individuação reside, para Schopenhauer, na constatação de que todos somos em essência iguais: queremos. Pelo facto de querermos, sofremos. O outro sofre, como eu sofro. O animal sofre, como eu sofro. Ele sofre e eu sou, eu sofro e somos. Sentir o outro em si significa torná-lo tão próximo que o outro se torna idêntico a si:

Só então não o olho mais como alguém que é para mim estranho e indiferente e totalmente diferente de mim, como me é dado pela intuição empírica, mas eu sofro com ele nele (...). (Schopenhauer, 1995a, p. 155)

---

<sup>60</sup> “Assim, pela primeira vez na tradição filosófica , os animais vão receber o direito de cidadania.” ( Cf. Fontenay, 1998, p. 810)

A moralidade reside na capacidade de nos identificarmos com aquele que sofre. Este é o único fundamento do valor moral de um acto para Arthur Schopenhauer, tendo como consequência a supressão da barreira que separa o eu do não-eu, deixando por isso de viver em função de uma vida individual, deixando de obedecer aos meus motivos. Compreendendo que nosso verdadeiro eu não reside unicamente na minha pessoa mas em tudo o que vive e sofre.

Da constatação de que o nosso ser em si não reside na nossa pessoa, mas no animal que vive e sofre " resulta uma espécie de igualdade e mesmo uma serenidade da alma". ( Schopenhauer, 1987, p. 497)

Só o bem de outrem, e não o do próprio agente, constitui o motivo da minha acção.

Desejar o bem de outrem e por ele praticar actos de justiça não resulta para Schopenhauer de uma processo de reflexão, de uma atitude racional. O sujeito ético percebe intuitivamente a identidade entre a sua vontade e a do animal, saindo de imediato de si para ele. A este caminho de sair de si, identificando-me com o outro, denomina-se compaixão “ *processo misterioso*<sup>61</sup> que implica a superação fenomenal do querer particular. Este processo ocorre de forma imediata, intuitiva. Por ser resultado da intuição, não requer um desenvolvimento superior do intelecto.

Apesar disso, como vimos (2.3.2), o uso da racionalidade nos momentos compassivos ( ou mesmo na ausência dos mesmos) suscita a responsabilidade no homem nobre ou bom — meio caminho andado para a alteração das suas acções, no presente e no futuro. Além disso, a racionalidade permitir-lhe-á potenciar a acção a realizar com aquele que sofre.

A compaixão, apesar de não constituir a principal motivação no homem, surge como um sentimento que, segundo Schopenhauer, pode ser vivenciado por todos os seres humanos, ainda que em diferentes graus, consequências dos seus caracteres, alcançando por ela o verdadeiro conhecimento: a identidade dos seres, reconhecendo a vontade na sua unidade.

Consideramos a compaixão em Schopenhauer, apesar do seu estágio intermédio para a abnegação completa da vontade fenoménica, um grau fundamental e suficiente para

---

<sup>61</sup> “Como é possível porém que o sofrimento que não é meu, que não me diz respeito, possa, no entanto, levar-me directamente a agir, como se fosse para mim o meu próprio motivo? (...) Isto pressupõe, porém que eu me tenha identificado com o outro (...). Este processo é, repito, misterioso, pois é algo que a razão não pode dar conta directamente(...)” ( Cf., Schopenhauer, 1995a, p.155.).

a ética animal. A compaixão apresenta a particularidade de abolir grande parte do egoísmo que repousa no íntimo do ser humano, permitindo-lhe abdicar daquilo que ocupa a sua vida: o empenho cego pela sua existência individual, não olhando a meios para atingir os fins.

Permite esta que o agente reconheça o seu próprio ser no outro.

Deste modo, o ser compassivo participa imediatamente na dor do outrem fazendo tudo para a sua supressão, no desejo de restituir a felicidade, a satisfação, o bem-estar daquele que sofre, participando activamente na grande verdade do mundo: “cada um deve considerar como suas todas as dores que existem no universo(...)” (Schopenhauer, 1987, p. 469).

Se o primeiro momento da compaixão implica participar na dor do outro, o segundo momento leva, em face da dor, à actuação do ser compassivo, praticando a justiça<sup>62</sup> e desenvolvendo a caridade o que significa não se cingir a participar passivamente no sofrimento de um animal. Por isso, o segundo momento implica a prática activa da justiça e da caridade, actuando em nome do que sofre, tudo fazendo para suprimir a dor do ser em questão.

Quem assim actua expressa a total ausência de motivação interessada, um amor puro pelo que sofre.

Deste modo, a moral, o caminho para o amor, para a diluição, nunca poderá ser o da conduta racional, porque o silenciamento do nosso querer não se aprende, acontece intuitivamente como salienta Arthur Schopenhauer :

(...) a bondade sincera, a virtude desinteressada, a verdadeira nobreza, não têm a sua origem no conhecimento abstracto; têm-na, contudo, no conhecimento, mas este é imediato, intuitivo (...) como não é abstracto não se transmite, é preciso que cada um o encontre por si mesmo”. ( Schopenhauer, 1987, p. 491 )

---

<sup>62</sup> “ Digamos, portanto em poucas palavras que se denomina justo quem (...) nunca vá, na afirmação da sua própria Vontade, até à negação da mesma Vontade num outro indivíduo.. Portanto, para aumentar o seu próprio bem-estar, nunca irá infligir sofrimentos ao outro (...) o seu olhar fura o princípio de individuação, o véu de Maya: ele coloca o outro em pé de igualdade com o seu; não lhe faz mal.” ( Cf., Schopenhauer, 1987, p. 493)

O caminho em que cada um encontra em si o verdadeiro conhecimento (conhecimento que reconhece no animal a mesma identidade) constitui a razão pela qual, segundo Arthur Schopenhauer, o ser humano nunca torturará um animal :

Ele conhece de modo imediato e sem raciocinar, que a realidade escondida atrás do fenómeno que ele é, é a mesma nele e no outro, visto que ela é essa Vontade de viver, que constitui a essência de todas as coisas, e que vive em todo o lado; sim, em todo o lado, visto que ela reina igualmente nos animais, e na natureza inteira; e é por isso que ele nunca torturará um animal.” ( Schopenhauer, 1987, p. 495)

Apesar destas afirmações, da defesa de uma moral que contempla os animais, de uma crítica ao egoísmo que usa o corpo do outro, a compaixão pelos animais não é incondicional. O filósofo considera várias possibilidades nas quais o ser humano pode decidir sobre a vida do animal, nomeadamente matá-lo, se tal constituir uma justificação para minorar o sofrimento do homem. Nas suas obras *Sobre o Fundamento da Moral* ou ainda *No Mundo como Vontade e Representação*, Schopenhauer não defende o vegetarianismo, nem condena o uso do animal como força de trabalho. Mais, justifica esse direito de dispor do animal pelo facto do homem, ao ser privado de carne, sofrer mais do que um animal quando morto ou usado para trabalhar:

Que de resto, a compaixão para com os animais não tenha de levar tão longe a ponto de, como os brâmanes, abstermo-nos da nutrição animal, baseia-se no facto de que, na natureza, a aptidão para sofrer caminha passo a passo com a inteligência. Por isso o homem, pela privação da nutrição animal, principalmente no norte, sofreria mais do que sofre o animal por meio de uma morte rápida (...) Schopenhauer, 1995a, p. 174)

O direito que o homem tem de dispor da vida e das forças dos animais repousa unicamente sobre o facto de que, onde a clareza da consciência aumenta, a dor aumenta na mesma medida; deste modo o sofrimento que o animal experimenta ao morrer ou ao trabalhar, nunca é tão grande como seria a o do homem ao ser privado de carne ou do trabalho dos animais. Por conseguinte, o homem pode levar a afirmação da sua existência até negar a do animal, e a Vontade de viver sofre menos. Assim está determinado ao mesmo tempo o limite<sup>63</sup>

---

<sup>63</sup> A determinação de limites, sempre que os mesmos sejam injustificáveis, diz respeito à *vivissecação*, prática considerada horrenda e condenada por Arthur Schopenhauer como já tivemos oportunidade de

do uso que o homem pode fazer, sem injustiça, da força dos animais (...) ( Schopenhauer, 1987, p. 495)

Apesar de condenar a vivisseccção, Arthur Schopenhauer não deixa de defender a morte nas circunstâncias referidas. Consideramos problemáticas as suas posições mesmo sob o argumento de que o homem sofrerá mais do que o animal se privado de carne na sua alimentação, defendendo o filósofo, nestes casos, a morte indolor do animal<sup>64</sup>. Impõe-se, então, a questão: se a privação de algo no corpo do animal (mas existente no corpo humano) lhe produzisse um sofrimento maior do que no ser humano, Arthur Schopenhauer equacionaria a possibilidade de matar o ser humano por processo indolor, com vista a colmatar o sofrimento desse animal não-humano? Julgamos que não, tendo em conta os argumentos do filósofo de Danzing nos quais considera o homem o ser que mais sofre do que qualquer outro animal pelo facto de ter capacidade racional.

Se aceitarmos as posições de Peter Singer, designadamente, o facto da posse da razão no ser humano nem sempre ter como consequência o aumento do seu sofrimento comparativamente ao animal (1.3.1) outra pergunta se impõe: Quando Arthur Schopenhauer redigiu as suas obras, desconhecia a possibilidade de que nem sempre o sofrimento do ser humano é mais difícil de suportar do que no animal quando privado do seu bem-estar ?

Esta posição de Arthur Schopenhauer, em relação ao vegetarianismo, defendendo a morte do animal para alívio do ser humano, foi veemente criticada pelo filósofo australiano:

Arthur Schopenhauer foi outro a aceitar o erro confortável de que temos de matar para viver. (...) Nem Schopenhauer, nem Bentham

---

referir : “ Quando estudava em Gottingen, Blumenbach (...) falou-nos com muita seriedade acerca dos horrores das vivisseccções(...). Ninguém está legitimado a praticar a vivisseccção se não sabe e não compreende tudo o que encontrou nos livros sobre a questão da investigação”. (Cf. Schopenhauer, 1974, pp. 373-5)

<sup>64</sup> “ (...) pois então a morte de tais animais dever-se-ia fazer totalmente imperceptível mediante a utilização de clorofórmio acertando com rapidez num ponto letal (...) Todos os animais que vão ser sacrificados deveriam primeiro ser cloroformizados; isto constituiria um procedimento nobre a seguir e que honraria os homens. Aqui o conhecimento superior científico do Ocidente poderia dar as mãos com a moral superior do Oriente (...) “ ( Cf. Schopenhauer, 1974, pp. 375-6)

consideraram o sofrimento necessariamente envolvido na criação e abate dos animais a nível comercial. (...) Na altura em que Schopenhauer e Bentham escreveram, o abate era uma atividade ainda mais horrível do que hoje. Os animais eram obrigados a cobrir grandes distâncias a pé, conduzidos ao matadouro por homens cujo única preocupação era chegar ao destino tão rapidamente tanto quanto possível; depois, podiam passar dois ou três dias nos pátios dos matadouros, sem comida e talvez sem água; e, de seguida, eram mortos, através de processos bárbaros, sem que antes tivessem ficado inconscientes. ( Singer, 2008, pp. 195-6).

Acrescentamos ainda o facto de a questão do vegetarianismo não ser discutida profundamente nas obras a que tivemos acesso, considerando o filósofo brevemente a questão, tal como defende também Peter Singer <sup>65</sup>.

Assim, apesar da defesa da mesma essência no homem e no animal, este último será sacrificado, de acordo com Schopenhauer, com vista a aliviar o sofrimento do homem, tendo em conta o facto deste apresentar uma maior capacidade de sofrimento, capacidade que lhe advém da razão.

A questão do vegetarianismo, constitui, quanto a nós, um questão problemática na obra de Arthur Schopenhauer.

Contudo, ela não anula a importância da ética de Arthur Schopenhauer marcada pela abolição das formas de dualidade, dela ressaltando a capacidade de ultrapassar o mundo da individuação do qual o ser humano se apresenta prisioneiro e que sustenta o eu e o não eu, a superação dos preconceitos da espécie humana baseados na razão, transpor a ineficácia e as barreiras da lei, suplantando os obstáculos das éticas prescritivas impotentes para promoverem a alteração dos comportamentos humanos conduzidos, quase sempre, pelo egoísmo.

---

<sup>65</sup> “ Schopenhauer foi importante na introdução das ideias orientais no Ocidente, e, em várias passagens, contrastou as atitudes “revoltantemente cruéis” para com os animais prevalecentes na filosofia e na religião ocidentais com aquela dos budistas e dos hindus. A sua escrita é contundente e desdenhosa e muitas das críticas mordazes que dirige às atitudes ocidentais são ainda hoje pertinentes. Contudo, após uma passagem particularmente corrosiva, Schopenhauer considera apenas brevemente a questão de matar para comer. ( Cf. Singer, 2008, p. 195 )

Deste modo, a ética da compaixão de Arthur Schopenhauer representa a tentativa de superação de uma tradição filosófica que relegou os animais para um estatuto inferior porque desprovido de razão.

Considerar moralmente um ser pela sua capacidade de sofrimento é compreender que os animais não são coisas e, portanto, como seres sencientes, apresentam a capacidade de sentir dor e prazer.

Ser compassivo é ver no outro a sua própria essência que transparece na diversidade dos animais, ser capaz de padecer com o sofrimento destes.

É por esta razão que todos os seres sencientes, e não apenas os humanos, são incluídos na esfera da consideração moral.

## Conclusão

Se quisermos extrair da filosofia de Arthur Schopenhauer um pensamento no qual podemos encontrar os elementos constitutivos essenciais para a defesa de um estatuto ético no animal não-humano, objectivo que motivou a feitura da nossa dissertação, devemos, evidenciar, como ponto de partida e de chegada, a raiz de toda a sua filosofia – a vontade: essência do mundo humano e animal.

A valoração de um pensamento que coloca ênfase no conhecimento intuitivo, como o entendimento, conferindo por isso, dignidade ao animal, e por outro, na vontade, (essência do seu pensamento e da sua ética) remete-nos, de imediato, para as afinidades essenciais existentes entre o homem e o animal, quer observemos o mundo do ponto de vista fenoménico, lugar onde se manifesta a vontade, quer do ponto de vista da unidade da vontade, entendida como coisa-em-si.

Deste modo a ética de Arthur Schopenhauer constitui um ponto de partida para o ser humano vir a reflectir com o coração sobre a sua própria essência, articulando-a com a essência dos outros seres, formando com ela a aproximação, a unidade inerente ao mundo.

Desta articulação surgirá o reconhecimento do outro como igual ao seu eu, como a verdadeira coisa em si que se repete igualmente por todos os seres. Como resultado dessa articulação emergirá, ainda, a capacidade de sentir o sofrimento do outro que sofre pelas mesmas razões que o seu próprio eu, abandonando, deste modo, a ilusão da separação.

Pela sua ética chegamos à constatação imediata de que homens e animais partilham a vontade, quer do ponto de vista da vontade-de-vida, quer do ponto de vista dos afectos, das emoções.

Por ela chegamos à constatação imediata do sofrimento universal dos corpos, marcados pela dor.

Unidos pelo sofrimento, a dor não constitui uma característica exclusiva da condição humana, mas, antes, da existência, aproximando humanos e animais.

Ergue-se, deste modo, uma concepção do mundo na qual ser humano e animal se apresentam iguados por uma e mesma vontade, em oposição à tradição racionalista — que desenvolveu os seus sistemas éticos centrada exclusivamente na razão, motivo

pelo qual os animais, desprovidos desta faculdade, se distinguem dos humanos, considerados os primeiros como inferiores, encontrando-se ainda subjugados ao domínio dos segundos.

Se o pensamento de cariz racionalista nos apresenta uma ética dirigida exclusivamente à humanidade, conferindo à razão mais do que o elemento primário, o único critério a ter conta para considerar moralmente os seres, a ética schopenhaueriana encaminha-nos para um outro tipo de horizonte moral ao erigir-se sob o primado da vontade — elemento primordial, essencial, principal, que une homem e animal.

Separa-os, de uma forma geral, a razão, faculdade exclusiva do ser humano. Esta capacidade, no entanto, ocupa um papel secundário no pensamento do filósofo. Revela-se incapaz, por si própria, de captar o essencial dos seres; de efectivar relações de harmonia e desinteressadas com os seres de outras espécies que, conjuntamente com o homem, partilham a dor; dor que resulta da sua dimensão volitiva — essência consubstancial à vida. Por todos estes motivos a razão demonstra a sua incapacidade de fundamentar a moralidade.

A influência da razão no ser humano comum revela-se, não poucas vezes, como força potenciadora da crueldade e egoísmo humanos, sustentando e reforçando a distinção entre os seres — distinção produzida pelo nosso aparato cognitivo que toma a unidade pela pluralidade.

Por outro lado, Arthur Schopenhauer não descarta o papel da razão. Ele emerge na sua filosofia com um peso condicionador, dando ao ser humano a possibilidade de reflectir, conferindo-lhe sentido de responsabilidade.

A capacidade que ele apresenta de comprometimento com as acções do seu corpo, permitir-lhe-á compreender as consequências dos seus actos de vontade sobre o outro, potenciando, por intermédio da capacidade reflexiva, as acções compassivas.

Com um papel significativo, a razão tem também por função melhor compreender o mundo da vontade, as afinidades essenciais que existem entre o homem e o animal.

Aquilo que à primeira vista podemos compreender como distinto ou marca da individualidade ( no caso do homem), ou da espécie ( no caso do animal), apresenta na realidade a mesma essência quer num, quer noutro: a vontade.

Desde logo, encontramos a primeira afinidade essencial entre o homem e o animal no que diz respeito à satisfação das suas necessidades básicas.

Schopenhauer apresenta-nos o animal e o ser humano iguados pela sua natureza essencialmente volitiva, desempenhando, a consciência de ambos, o papel de servir as necessidades do organismo, a sua vontade- Deste modo, o seu querer fenoménico assenta numa lógica de vida reveladora da supremacia das funções biológicas, ou da vontade, cujo objectivo reside na satisfação das suas necessidades básicas.

Se a existência de uma consciência no animal, humano, ou não-humano, aproxima ambos, ela apresenta-se igualmente fundamental para melhor compreender, em maior ou menor grau, o sofrimento e uma diversidade de modalidades da vontade, como são as emoções.

Em Schopenhauer o animal é contemplado pelas emoções, revelando sentir o prazer e também a dor. A sua capacidade para o sofrimento, para sentir e compreender aquilo que altera o bem-estar do seu corpo, rivaliza com a nossa humana.

Deste modo, Schopenhauer não apenas se distancia das éticas antropocêntricas kantiana ou cartesiana, como, ao desenvolver um pensamento no qual tentou demonstrar a identidade que aproxima ser humano e animal, toma posições sobre o utilização dos animais por parte dos humanos. Arthur Schopenhauer condenou as práticas de vivissecção, a caça, o enjaulamento dos animais e outro tipo de maus tratos.

A ética de Schopenhauer toma a dor como critério de consideração moral.

O ser humano tomado pelo estado compassivo, compreende, não apenas a identidade entre a sua vontade e a do outro, humano ou animal, como se mostra capaz de suprimir o seu egoísmo em nome do outro. Será unicamente o bem de outrem aquilo que lhe importa e o move, desenvolvendo, nesse sentido, acções de justiça e caridade para com o animal.

A ética de Arthur Schopenhauer convida-nos à capacidade de nos superarmos, abandonando o egoísmo, a violência e optando pelo amor. Por um lado, porque temos a possibilidade de tomar a consciência da nossa condição egoísta responsável pelo sofrimento no mundo. Por outro lado, porque compreendemos que existem possibilidades de saída desta condição, ao constatarmos o sofrimento do mundo e nos identificamos com o seu padecimento — nomeadamente o do animal que apresenta uma dor semelhante à nossa, levando-nos a abolir o nosso egoísmo e a praticar acções que atenuem ou suprimam o seu sofrimento.

Conferir um estatuto ético ao animal é aproximá-lo naquilo que de comum este tem com o ser humano: a sua vontade, a sua capacidade de sofrer.

A ética de Schopenhauer aponta, deste modo, para a elevação do ser humano a um patamar de conhecimento tão grandioso e fundamental que só podia gerar, inevitavelmente, o respeito e o amor pelo animal.

## Referências Bibliográficas

### Bibliografia Primária:

#### Obras de Arthur Schopenhauer:

**Schopenhauer**, Arthur (1939). *Da necessidade Metafísica* (trad. Lôbo Vilela). Lisboa: Editorial Inquérito.

**Schopenhauer**, Arthur (1947). *Sobre la Voluntad en La Naturaleza* (trad. Miguel de Unamuno). Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte.

**Schopenhauer**, Arthur (1966) *Critique de Philosophie Kantienne*. In: *Le Monde Comme Volonté et Comme Représentation*, (Traduit par A. Burdeau). Paris: Presses Universitaires de France.

**Schopenhauer**, Arthur (1974). *Parerga and Paralipomena*, Volume II (translated from the German by E.F.J.Payne), Oxford: Clarendon Press.

**Schopenhauer**, Arthur (1983). *De La Quadruple Racine du Principe de Raison Suffisante*, ( Trad. J. Gibelin). Paris: Libraire Philosophique J. Vrin.

**Schopenhauer**, Arthur ( 1986) *Textes Sur la Vue et Sur les Couleurs* (Trad. et notes Maurice Elie). Paris: Libraire Philosophique J. Vrin.

**Schopenhauer**, Arthur (1987). *O Mundo como vontade e representação*(apresentação e tradução M.F. Sá Correia). Porto: Rés-Editora.

**Schopenhauer**, Arthur (1995a). *Sobre o fundamento da Moral* (Pref. de Alain Roger, trad. e notas de Maria Lúcia M. O. Cacciola). São Paulo: Martins Fontes.

**Schopenhauer**, Arthur (1995b). *Dores do Mundo* (Trad. Mário Augusto Guedes). Lisboa: Hiena Editora.

**Schopenhauer**, Arthur (2002a ). *Los Dos Problemas Fundamentales de La Ética* (Traducción, introducción y notas Pilar López de Santa María). Madrid: Siglo Veintiuno de España Editores.

**Schopenhauer**, Arthur (2002b). *Contestação ao Livre-Arbitrio*, (Trad. Lurdes Martins). Porto: Rés-Editora.

**Schopenhauer**, Arthur (2010). *The world as will and representation* (translated and edited by Norman J., Welchman A., Janaway C; with an introduction by Christopher Janaway ). New York: Cambridge University Press.

### **Outros autores:**

**Descartes, René** (1991). *Discurso do Método*, ( Trad: João Gama; Introd e notas: Étienne Gilson) Lisboa: Edições 70.

**Descartes, René** (2006). *Princípios de Filosofia*. Lisboa: Edições 70.

**Fontenay de, Elisabeth** (1998). *Le Silence des Bêtes*. Paris: Libraire Arthème Fayard.

**Janaway, Christopher** (2003). *Schopenhauer*,(tradução de Adail U. Sobral) São Paulo: Edições Loyola.

**Kant, Immanuel** (1992). *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (Trad. Paulo Quintela). Lisboa: Edições 70.

**Kant, Immanuel** (1998). *Lecciones de Ética* ( Notas, tradução: Roberto Rodríguez Aramayo). Barcelona: Editorial Crítica.

**Kant, Immanuel** (2001). *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

**Pernin, Marie-José** (1995) *Schopenhauer*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

**Philonenko, Alexis** (1989) *Schopenhauer: Una filosofía de la Tragedia*. Barcelona: editorial Anthropos.

**Simmel, Georg** (1915). *Schopenhauer Y Nietzsche*. Madrid: Francisco Beltrán, Librería Española y Extranjera.

**Sousa, Luís Francisco Aguiar** (2013). *O Autoconhecimento da vontade. Um estudo sobre o conceito de subjectividade no sistema filosófico de Schopenhauer* ( Tese de doutoramento em Antropologia Filosófica não editada) Lisboa: Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa.

### **Bibliografia Secundária:**

**Assunto, Rosario** (2011) *A Paisagem e a Estética* in *A Filosofia da Paisagem* ( Coord. Adriana Veríssimo Serrão). Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, pp.339-375)

**Beckert, Cristina** (2004) *Interesses e Direitos: Duas Perspectivas sobre a Ética Animal* in *Ética e Políticas Ambientais* (Coord. Cristina Beckert e Maria José Varandas). Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, pp. 37-58.

**Beckert, Cristina** (2012a). *O Espelho Invertido. Reflexões sobre a relação do ser humano com os outros animais* in *Revista Philosophica n.º40 – Ética Animal e Ética Ambiental* (Org. e Coord. Maria José Varandas e José Gomes André). Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, pp. 9-23.

**Beckert, Cristina** (2012b) *Ética*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.

**Beckert, Cristina** (2012c) *Ratos e Homens – Uma relação ambivalente* in *Ética – Teoria e Prática* – (Coordenação: Cristina Beckert, Manuel João Pires, Sara Fernandes, Teresa Antunes). Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, pp. 477-487.

**Borges, Paulo** (2012) *Quem é o meu próximo? Senciência, Empatia e Ilimitação* in *Revista Philosophica n.º40 – Ética Animal e Ética Ambiental* (Coord. Maria José Varandas e José Gomes André). Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, pp. 25-40.

**Damásio, António** (2004) *O sentimento de Si*. Lisboa: Europa América.

**Darwin, Charles** (2009) *A origem do Homem e a selecção sexual* (Trad. Susana A.M. Varela). Lisboa: Relógio d' Água.

**Darwin, Charles** (2012) *A Expressão das Emoções nos Homens e nos Animais* (Trad. José Miguel Silva). Lisboa: Relógio d' Água.

**Felipe, Sônia T.** (2003) *Por uma questão de princípios alcance e limites da ética de Peter Singer em defesa dos animais*. Florianópolis: Fundação Boiteux.

**Felipe**, Sônia T. (2012) *Direitos Emocionais dos Animais* in *Ética – Teoria e Prática* —(Coord: Cristina Beckert, Manuel João Pires, Sara Fernandes, Teresa Antunes ). Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, pp 529-544.

**Génesis**. In: Bíblia Sagrada, Lisboa: Difusora Bíblica, 1981.

**Galvão**, Pedro (2015) *Ética com razões*. Lisboa: Fundação Francisco Manuel dos Santos.

**Galvão**, Pedro (Org. e tradução) (2011) *Os animais têm direitos? Perspectivas e argumentos*. Lisboa: Dinalivro.

**Moura**, José Barata (1974) *Schopenhauer e a Fundamentação da Ética* (tese de licenciatura em filosofia). Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

**Regan**, Tom/ **Singer**, Peter (1989) *Animal Rights and Human Obligations*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

**Rousseau**, Jean-Jacques (s.d.) *Discurso sobre a Origem e Fundamentos da Desigualdade entre os Homens* (trad de M. de Campos). Lisboa: Europa- América.

**Singer**, Peter, (2002) *Ética Prática*, (trad: Álvaro Augusto Fernandes. Revisão científica: Cristina Beckert e Desidério Murcho). Lisboa: Gradiva.

**Singer**, Peter (2006) *Como havemos de Viver - a ética numa época de individualismo* - Lisboa: Dina livro.

**Singer**, Peter (2008) *Libertação Animal*, (tradução de Maria de Fátima de St. Aubyn). Porto: Via Óptima.

**White**, Linn (1967) *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*, Science, 155 (1967), nº 3767, pp 1205-7.

