

Schopenhauer e o pensamento universal

Sobre o problema da alteridade na Ética da Compaixão: considerações sobre a crítica de Byung-Chul Han¹ a Schopenhauer

On the problem of alterity in the Ethics of Compassion: considerations
on Byung-Chul Han's criticism of Schopenhauer

Leandro Chevitaese¹ 

UFRRJ, Departamento de Educação e Sociedade, Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFRRJ,
Seropédica, RJ, Brasil

RESUMO

Na filosofia de Schopenhauer, o fundamento da moral é a compaixão [*Mitleid*], que repousa na supressão da distinção egoísta entre minha pessoa e qualquer outro indivíduo. O filósofo contemporâneo Byung-Chul Han, em seu livro *Filosofia do Zen-budismo*, considera que “a compaixão (...) não se deve à identificação ou a se pôr no lugar do outro [*Einfühlung*]”. Ao analisar a filosofia de Schopenhauer, tendo em vista sua influência oriental e, em contraste com as concepções do zen-budismo, o autor afirma que sua ética da compaixão permanece condicionada à identificação entre o Eu e o Outro. O presente artigo pretende tratar desta crítica, considerando o problema da alteridade na Ética da Compaixão de Schopenhauer, de modo a rejeitar a ideia de que o fundamento da moral poderia ser compreendido em termos de uma identificação com a alteridade, mas compreendendo-o como uma experiência metafísica de *mesmidade do ser*. Por fim, pretende-se indicar qual seria propriamente o “lugar” da alteridade na obra de Schopenhauer, bem como apresentar, a partir de sua eudemonologia, os principais elementos da compreensão do autor sobre o tema.

Palavras-chave: Compaixão; Alteridade; Metafísica; Budismo

ABSTRACT

In Schopenhauer's philosophy, the foundation of morals is compassion [*Mitleid*], which rests on the suppression of the selfish distinction between myself and any other individual. The contemporary

¹ Estudou Filosofia na Universidade de *Friburg* e Literatura e Teologia na Universidade de Munique. Atualmente é professor de Filosofia e Estudos Culturais na Universidade de Berlim.

philosopher Byung-Chul Han, in his book *Philosophy of Zen Buddhism*, considers that “compassion (...) is not due to identification or to putting oneself in the other's shoes [Einfühlung]”. When analyzing Schopenhauer's philosophy, in view of his oriental influence, in contrast to the conceptions of Zen Buddhism, the author affirms that his ethics of conditioned compassion is conditioned to the identification between the Self and the Other. This article is about this criticism, considering the problem of otherness in Schopenhauer's *Ethics of Compassion*, in order to reject the idea that the foundation of morals could be understood in terms of an identification with otherness, but understanding it as an experience metaphysics of sameness of being. Finally, it is intended to indicate what would be the “place” of alterity in Schopenhauer's work, as well as to present, from his eudemonology, the main elements of the author's understanding of the subject.

Keywords: Compassion; Otherness; Metaphysics; Buddhism

INTRODUÇÃO

O presente artigo pretende investigar o problema da alteridade na ética da compaixão de Schopenhauer, partindo da crítica elaborada pelo filósofo contemporâneo Byung-Chul Han em sua obra *Filosofia do Zen-budismo*. Segundo o autor coreano-alemão, a compaixão em Schopenhauer permaneceria condicionada à identificação entre “o eu e o outro”, demandando ao agente moral a necessidade de “pôr-se no lugar do outro” [Einfühlung]. Pretende-se desconstruir tal interpretação a partir de um reposicionamento dos propósitos e condições da produção da obra *Sobre o Fundamento da Moral*, na qual tal formulação surge, em contraste com a fundamentação metafísica da compaixão apresentada em *O Mundo como Vontade e Representação*. Por fim, almeja-se ainda indicar o “lugar” próprio à questão da alteridade na obra de Schopenhauer, que se encontra em sua investigação eudemonológica acerca das possibilidades de relação com o outro, tendo em vista o problema da felicidade que nos é empiricamente possível.

O mencionado livro *Filosofia do Zen-budismo* [*Philosophie des Zen-Buddhismus*], originalmente publicado em 2002, apresenta-se como um estudo “comparativo” desta tradição oriental em relação às filosofias de Platão, Leibniz, Hegel, Fichte, Schopenhauer, Nietzsche e Heidegger. Diferentes aspectos da obra de tais filósofos são contrastados com intelecções filosóficas acerca do zen-budismo. O método comparativo empregado na obra é oferecido ao leitor como

desvelador de sentidos [*sinnerschließende Methode*]. Segundo o autor, trata-se de um filosofar sobre e com o zen-budismo, tendo em vista desdobrar conceitualmente a força filosófica inerente a tal tradição filosófica. Os capítulos apresentam os seguintes títulos: “Religião sem Deus”, “Vazio”, “Ninguém”, “Habitar lugar Nenhum”, “Morte” e “Afabilidade”. É neste último capítulo que encontramos uma consideração mais significativa sobre Schopenhauer, tratando da articulação entre metafísica e ética. Em sua interpretação, o autor compreende que a compaixão em Schopenhauer estaria condicionada à possibilidade de uma “identificação entre o eu e o outro”, ou seja, pressuporia a individuação a partir da qual seria possível o surgimento de uma experiência de identificação compassiva com o outro, com o diferente, com o *alter*. É precisamente tal interpretação que será neste artigo investigada e problematizada. O que está sendo aqui compreendido como “problema da alteridade” refere-se à interrogação sobre o “estatuto” do outro, do *alter*, na ética da compaixão de Schopenhauer. Em outras palavras, caberia formular a seguinte pergunta: do ponto de vista metafísico, a ética da compaixão de Schopenhauer poderia ser compreendida como uma experiência de identificação entre “o eu e o outro”? E se a experiência da compaixão não puder ser tomada em termos de uma identificação com o outro, qual o lugar da problemática da alteridade na obra de Schopenhauer e como compreendê-la?

A CRÍTICA DE BYUNG-CHUL HAN

Em seu livro *Filosofia do Zen-budismo*, no capítulo que trata da “afabilidade”, Byung-Chul Han investiga a compaixão presente nesta tradição, procurando distingui-la fundamentalmente de outras concepções que lhe seriam similares, mas que não a concebem a partir de uma ontológica insubstancialidade do “eu” presente no zen-budismo. Segundo o autor:

A compaixão que surge da afabilidade arcaica não se deixa compreender a partir da “compaixão” comum. Ela se aplica, em primeiro lugar, não apenas a outros seres humanos, mas ao ente em geral. Em segundo lugar, ela não se deve à identificação ou a se “pôr no lugar do outro” [*Einfühlung*]. A compaixão da afabilidade não conhece aquele Eu que se compadece ou se alegra com o outro por meio de um processo de identificação (HAN, 2019, p. 175).

Segundo o autor, pode-se afirmar que a compaixão se estende a todos os seres e, acima de tudo, não depende de qualquer processo de “identificação entre o eu e o outro”. A compaixão não seria um sentimento subjetivo, não poderia ser compreendida em termos de uma inclinação afetiva do agente moral e não promove qualquer satisfação consigo mesmo. Deste modo, estritamente falando, ninguém sente compaixão, ela apenas acontece a alguém. Esta seria, segundo o autor, a compreensão mais adequada da compaixão na tradição zen-budista.

Em sua análise sobre a Metafísica da Ética em Schopenhauer, o autor sinaliza sua proximidade com o zen-budismo, destacando a convergência da formulação de que a condição de possibilidade para a experiência da compaixão é a superação do egoísmo e da contraposição de minha vontade com as demais. Observa, adequadamente, que a vontade de vida não é propriamente suspensa, pois constitui o próprio em si do mundo, mas que na experiência da compaixão schopenhaueriana “se reconhece que o em-si do meu próprio fenômeno, a saber, a vontade de vida, também é o em-si do estranho” (HAN, 2019, p. 177). Deste modo compreende-se que a diferença entre “o eu e o outro” é apenas um fenômeno passageiro e enganoso, o véu de maya anunciado por Schopenhauer.

Byung-Chul Han reconhece ainda que a ética da compaixão de Schopenhauer encontra-se além de qualquer dever ou normatividade – mais um dos aspectos de convergência com o zen-budismo. Porém, caberia destacar, segundo o autor, em oposição ao zen-budismo, que a vontade ainda domina a relação com o outro, de modo que o outro surgiria como “o último fim de minha vontade”. Deste modo, em sua leitura, o querer que busca o bem-estar do outro faz-se presente pois este outro é tomado mais uma vez como o próprio “eu”. Isto implica que se conceba

que o compassivo reconhece no sofredor sua própria vontade, portanto, que vê a si mesmo neste outro, ou seja, identifica-se com ele. Sendo assim, afirma que “a ética da Compaixão de Schopenhauer ainda permanece presa à figura do Eu. Assim, ela tem de resolver o problema da identificação entre o Eu e o outro” (HAN, 2019, p. 178).

Para sustentar sua interpretação, o autor cita alguns conhecidos trechos do parágrafo 16 de *Sobre o Fundamento da Moral*, que reproduzo aqui na tradução brasileira de Maria Lucia Melo e Oliveira Cacciola.

Isto, porém, pressupõe necessariamente que eu sofra com o seu mal-estar, sinta seu mal como se fora o meu e, por isso, queira seu bem como se fora o meu próprio. Isto exige porém que eu me identifique com ele, quer dizer, que aquela diferença total entre mim e o outro, sobre a qual repousa justamente meu egoísmo, seja suprimida pelo menos num certo grau. Já que não posso entrar na pele do outro, então só através do conhecimento que tenho dele, isto é, da representação dele na minha cabeça, é que posso me identificar com ele, na medida em que minha ação anuncie aquela diferença como suprimida (E II, p. 135-136).

Caberia então perguntar: a ética da compaixão poderia ser adequadamente compreendida em termos de uma identificação do “eu com o outro”, de um “pôr-se no lugar do outro”, ou seja, de uma identificação com a alteridade? Ou seria necessário construir uma diferente perspectiva de análise, tendo em vista o conjunto da obra e, acima de tudo, a metafísica imanente da vontade de Schopenhauer? Vejamos então os propósitos inerentes à elaboração da referida obra, que supostamente sustentaria a interpretação proposta pelo autor.

SOBRE A DEMONSTRAÇÃO ANÁLITICA EM *SOBRE O FUNDAMENTO DA MORAL*

O ensaio intitulado *Sobre o Fundamento da Moral* foi produzido com o propósito de concorrer ao prêmio oferecido pela Sociedade Real Dinamarquesa de Ciências de Copenhague em 1840 que, como se sabe, lhe negou tal reconhecimento. O texto foi publicado no ano seguinte, em conjunto com seu

ensaio *Sobre a Liberdade da Vontade* premiado em concurso anterior da Sociedade Real Norueguesa de Ciências Drontheim, com o título: *Os dois problemas fundamentais da ética*. É tarefa crucial mapear o contexto da elaboração do referido ensaio *Sobre o Fundamento da Moral* para que possamos melhor compreender o problema que se apresenta em pauta no presente artigo. A argumentação apresentada acerca dos alicerces de toda a moralidade pelo filósofo neste ensaio pretendia responder à questão elaborada pela Sociedade Real Dinamarquesa de Ciências, a saber: *“a fonte e o fundamento da filosofia da moral devem ser buscados numa ideia de moralidade contida na consciência imediata e em outras noções fundamentais que dela derivam ou em outro princípio do conhecimento?”* (E II, p. 04). A formulação da pergunta trazia, obviamente, razoáveis dificuldades a Schopenhauer, para o qual toda filosofia, qualquer que seja sua concepção ética, deve ter seu fundamento necessariamente em alguma metafísica, ou seja, em uma explicação geral acerca do mundo e da existência. Considerando que a Sociedade Real solicitava que o fundamento da ética fosse apresentado em um texto curto, sem sua conexão necessária com um sistema filosófico e uma metafísica bem estabelecida, nas palavras de Schopenhauer, tal exigência *“deve não só dificultar a sua realização, mas até torná-la necessariamente incompleta”* (E II, p. 7).

Como bem observa Alain Roger, a questão formulada pela academia dinamarquesa *“incomodou Schopenhauer menos por seu tamanho e por sua complexidade do que por impor, segundo ele, um procedimento analítico que impediria uma demonstração a partir de uma fundamentação metafísica”* (ROGER, 1995, p. LIII). De fato, Schopenhauer ressentia-se de que sua explicação inevitavelmente permaneceria incompleta e precária diante das exigências estabelecidas que, no fundo, para ele configuravam um equívoco de formulação teórica. Uma adequada fundamentação da ética não poderia prescindir de uma apresentação metafísica prévia, que lhe serviria de alicerce e da qual a ética, na verdade, seria uma derivação sintética. Por isso, lamenta:

(...) tratando-se antes de metafísica, seria possível, partindo dela e procedendo sinteticamente, derivar a ética. Isto significaria, porém, estabelecer um sistema completo de filosofia, o que levaria a ultrapassar demais os limites da questão proposta. Sou, portanto, obrigado a responder à questão dentro dos limites que ela mesma traçou ao se isolar (E II, p. 09).

No desenvolvimento de sua demonstração analítica, buscando estrategicamente atender à questão formulada pela Sociedade Real, no âmbito do “estabelecimento e prova da única motivação moral genuína”, no capítulo 16 do referido ensaio, Schopenhauer constrói um argumento bastante objetivo, apresentado em nove passos. Tal demonstração pode ser facilmente reconstruída em suas linhas gerais. Vejamos. Toda ação acontece em função de um motivo suficiente e só deixaria de acontecer caso surgisse um contramotivo mais forte. O que move a vontade é o bem-estar ou o mal-estar e toda ação refere-se a um ser suscetível de tal coisa como seu fim último. Este referido ser é o próprio agente ou outro ser que participa passivamente da ação, seja para seu dano ou proveito. Caso o fim último seja o próprio agente, trata-se de uma ação egoísta, e isso vale para ações ou omissões. Por fim, considerando que egoísmo e valor moral se excluem mutuamente, pode-se afirmar que “a significação moral de uma ação só pode estar na sua relação com outros. Só com referência a estes é que ela pode ter valor moral ou ser condenável moralmente e, assim, ser uma ação de justiça e caridade” (E II, p. 133).

Encontra-se aqui a demonstração analítica da famosa frase de Schopenhauer: “a ausência de toda motivação egoísta é, portanto, o *critério de uma ação dotada de valor moral*” (E II, p. 124). Tal procedimento analítico, segundo o filósofo, parte dos fatos e daquilo que empiricamente surge à consciência como fenômeno, exatamente como demandado pelo concurso ao qual se propôs a concorrer. Todavia, tal explicação parece-lhe necessariamente parcial e precária, podendo apenas indicar sua relação com uma metafísica que, na verdade, lhe é fundamental.

A partir de uma metafísica dada e admitida como verdadeira atingir-se-ia o fundamento da ética pelo caminho sintético; assim, este seria construído a partir de baixo, e, conseqüentemente, a ética apresentar-se-ia apoiada firmemente. Em contrapartida, com a separação, posta nesta tarefa como necessária, entre a ética e a metafísica, nada mais resta senão o procedimento analítico, que parte dos fatos, quer da experiência externa, quer da consciência. (...). **Com isso toda explicação permanece meramente psicológica.** Pode-se, no máximo, indicar apenas de modo acessório sua ligação com alguma visão metafísica fundamental e geral (E II, p. 08-09, meus grifos).

Deste modo, pode-se observar que a argumentação apresentada no ensaio não premiado pela Sociedade Dinamarquesa de Ciências partia de uma perspectiva específica, um ponto de vista empírico, que para Schopenhauer pressupõe a ilusão do Véu de Maya, visando atender à questão formulada². Trata-se, portanto, de uma demonstração analítica, elaborada sem a adequada fundamentação metafísica, uma explicação apresentada do ponto de vista daquilo que surge à consciência empírica, enfim, uma explicação “**meramente psicológica**”.

Na verdade, Schopenhauer concebe o fundamento da moral como resultado de uma investigação metafísica, ou seja, de um esforço de “decifração do enigma do mundo”. Não se trata, portanto, de uma pregação intelectual da compaixão ou de um discurso que pretenda “aconselhar” os indivíduos a ações compassivas, ou de uma recomendação acerca do dever de empatia para com o “outro”. Para Schopenhauer, a compaixão só pode ser adequadamente compreendida do ponto de vista mais elevado, que é certamente para o filósofo o ponto de vista metafísico, como uma experiência advinda da visão intuitiva da essência comum que anima todos os fenômenos.

Uma moral sem fundação, portanto um simples moralizar, não pode fazer efeito, pois não motiva. Uma moral, entretanto, que motiva, só pode fazê-lo

² Cabe destacar que Schopenhauer apresenta o mesmo argumento no capítulo 47, do segundo tomo de *O Mundo como Vontade e Representação*, quando retoma a abordagem desenvolvida em sua obra *Os dois problemas fundamentais da ética*, que tem como parte integrante o ensaio *Sobre o Fundamento da Moral*. O filósofo afirma: “Resta-me aqui, pois, apenas um pequeno acréscimo de considerações isoladas que eu não pude fazer naqueles escritos, cujo conteúdo, no principal, era prescrito pelas academias, em especial, não fiz as considerações que requerem um ponto de vista mais elevado do que o comum, ponto de vista comum este no qual lá me encontrava e era obrigado a ficar” (*W II*, p. 703).

atuando sobre o amor próprio. O que, entretanto, nasce daí não tem valor moral algum. Segue-se assim que, mediante moral e conhecimento abstrato em geral, nenhuma virtude autêntica pode fazer efeito, mas esta tem que brotar do conhecimento intuitivo, o qual reconhece no outro indivíduo a mesma essência que a própria (W I, § 66, p. 468).

O que está sendo sugerido é, nos termos de Schopenhauer, uma superação do princípio de individuação por meio do conhecimento intuitivo, abandonando com isso o egoísmo implícito à separação espaço-temporal, pois “a justiça voluntária tem sua origem mais íntima num certo grau de visão através do princípio de individuação” (W I, § 66, p. 472). Tem-se aqui um conhecimento intuitivo que reconhece no fenômeno de qualquer estranho o mesmo ser que há em nós, ou seja, compreende-se que apesar de quaisquer distinções fenomênicas, apesar de qualquer suposta diferença entre “o eu e o outro”, na verdade, este “outro” em essência é o mesmo, e que o próprio “eu” é uma ilusão empírica, pois só há uma única essência do mundo. A virtude autêntica pode surgir apenas da apreensão da unidade fundamental da vontade, a visão de que, para além da suposta heterogeneidade de indivíduos, *somos* a mesma essência. Trata-se de uma “visão correta” do Mundo (JANAWAY, 1996, Cap. VII), uma experiência de superação das supostas idiosincrasias que nos distinguiriam, que se mostram presentes apenas no fenômeno encoberto pelo Véu de Maya.

É interessante observar que mesmo ao final de sua obra *Sobre o Fundamento da Moral*, ainda que elaborada a partir do ponto de vista empírico, Schopenhauer não deixa de indicar claramente tal interpretação, no capítulo 22, intitulado *Fundamento Metafísico*:

(...) a multiplicidade e a separabilidade pertencem somente ao mero fenômeno, e é uma e a mesma essência que se apresenta em todos os viventes. Assim, a apreensão que suprime a diferença entre o eu e o não-eu não é a errônea, mas sim a que lhe é oposta. Encontramos esta última indicada pelos hindus pelo nome de “Maja”, quer dizer, ilusão, engano, fantasma. Aquele primeiro aspecto é o que encontramos com o sendo aquilo que está no fundamento do fenômeno da compaixão e mesmo como a expressão real dele. Seria portanto a base metafísica da ética e consistiria no fato de que um indivíduo se reconhece a si próprio, a sua essência verdadeira, imediatamente no outro (E II, p. 217-218).

A experiência da compaixão fundamenta-se na supressão das supostas diferenças “individuais”, revela-se como o abandono das heterogeneidades que dizem respeito apenas ao fenômeno. Somente o espírito liberto do princípio de individuação pode perceber que algoz e vítima são a mesma vontade. Deste modo, pode-se melhor compreender que o fundamento da moral, a compaixão (*Mitleid*), é uma experiência metafísica da *mesmidade do ser*, jamais uma mera identificação do “eu com o outro”, pois não se trata de uma relação com a alteridade enquanto diferença ontológica. Em outras palavras, poder-se-ia ainda dizer que a alteridade permanece apenas do ponto de vista fenomênico, pois para a consciência empírica parece haver uma “identificação”, mas que do ponto de vista metafísico, considerando a “decifração do enigma do mundo”, na verdade consiste em uma compreensão da *mesmidade do ser*.

Cabe destacar que as frases previamente citadas, utilizadas por Han em sua crítica – tais como “isto exige porém que eu me identifique com ele”, “sinta seu mal como se fora o meu” – almejavam responder a uma pergunta, elaborada pelo próprio Schopenhauer como estratégia para responder à questão formulada pelos demandantes, que pressupunha a consciência imediata em sua formulação: “como é de algum modo possível que o bem-estar ou o mal-estar de um outro mova imediatamente a minha vontade, (...) tornando-se portanto diretamente o meu motivo?” (E II, p. 135).

Como se sabe, para Schopenhauer, nenhuma ação pode acontecer sem motivo suficiente. A compaixão enquanto ato, portanto, demanda um *motivo* para *expressar-se* empiricamente, o que se manifesta no caráter empírico, não sendo, inclusive por isso, um ato efetivamente livre, mas condicionado a tal motivo. Como bem observa Cacciola,

o ato compassivo, apesar de estar fundamentado metafisicamente no reconhecimento da essência comum, manifesta-se ainda por meio de um motivo que é a representação do outro e de seu sofrimento. Neste sentido, como manifestação do caráter empírico, a ação compassiva não é livre, mas condicionada por um motivo (CACCIOLA, 1994, p. 160).

A representação do sofrimento alheio opera como um motivo que, atuando sobre o caráter do indivíduo, desencadeia o ato compassivo. É importante ressaltar que a compaixão se *expressa fenomenicamente* pela supressão da distinção egoísta entre minha pessoa e qualquer outro indivíduo. Deste modo, pelo menos em certa medida, aos olhos da consciência empírica, eu me identifico com o outro, e “sinto com ele” seu sofrimento, embora não possa “estar em sua pele”. Mas trata-se aqui, na verdade, de uma experiência cujo fundamento metafísico repousa na unidade essencial da vontade que todos somos.

Sendo assim, o fato de que a compaixão demande um motivo para *expressar-se empiricamente* enquanto ato, e de que na perspectiva da consciência imediata isto apareça como um fenômeno de “pôr-se no lugar do outro”, em nada altera a compreensão de que a virtude autêntica surge apenas de uma intuição da unidade fundamental da vontade. Na metafísica imanente de Schopenhauer, a compaixão não pode ser adequadamente compreendida como uma experiência que, pressupondo a individuação e o estabelecimento de heterogeneidades ou idiosincrasias, caracterize-se como um fenômeno de afinidade, empatia ou identificação entre “o eu e o outro”. É apenas do conhecimento intuitivo da *mesmidade do ser* que advém a genuína virtude: “todo amor (*caritas*) é compaixão” [*Alle Liebe (caritas) ist Mitleid*] (W I, § 66, p. 476). E cabe enfatizar: “esta compaixão sozinha é a base efetiva de toda justiça livre e de toda a caridade genuína” (E II, p. 129).

Como o próprio filósofo destaca, o conhecimento abstrato não pode satisfatoriamente explicar, por meio de conceitos discursivos, a experiência da compaixão. Por isso, caracteriza-se como “uma ação misteriosa, uma mística prática” (E II, p. 210). Apesar de quaisquer de nossos esforços intelectuais, “toda a caridade totalmente desinteressada constitui *uma ação misteriosa, um mistério*: por esse motivo, a tentativa de justificá-la foi obrigada a se refugiar em muitas ficções (P II, § 115, p. 201).

Mas se a alteridade não pode ser efetivamente encontrada, do ponto de vista metafísico, na ética da compaixão, onde seria propriamente seu “lugar” na obra de Schopenhauer e como compreender a abordagem que o autor faz do tema?

A EUDEMONOLOGIA: O “LUGAR” DO OUTRO NA OBRA DE SCHOPENHAUER

Em sua Eudemonologia, apresentada no parágrafo 55 de *O Mundo como Vontade e Representação* e desenvolvida principalmente em *Aforismos para Sabedoria de Vida*, parte integrante de *Parerga e Paralipomena*, Schopenhauer dedica longas considerações à temática da relação com os outros, abordando o problema da alteridade do ponto de vista empírico. Cabe destacar que ao adotar explicitamente tal perspectiva de análise, o filósofo enfatiza que se trata de pressupor o princípio de individuação e a ilusão que lhe é implícita, investigando a partir deste ponto de vista que “felicidade nos é possível”, tendo em vista o caráter que temos e o mundo em que vivemos.

Ainda que Schopenhauer enfatize que “o primordial e mais essencial para nossa felicidade de vida é aquilo que somos, nossa personalidade, porque ela é constante e ativa em todas as circunstâncias” (A, p. 09), não se pode prescindir de uma análise acerca de nossas relações com os outros, no contexto em que estamos inseridos. Sem dúvida, é pelo conhecimento de nosso caráter, de nosso querer, que podem surgir os melhores esforços em direção a uma “vida menos infeliz”. Isto faz-se presente não somente em função de “empregar a personalidade, tal qual nos foi dada, para os maiores proveitos possíveis (...) escolher o estado, a ocupação, a maneira de vida que lhe forem adequados (A, p. 11), mas também no sentido de que o autoconhecimento nos oferece melhores elementos para lidar com a alteridade. Vejamos.

O quarto capítulo de *Aforismos para Sabedoria de Vida* trata daquilo que alguém representa, ou seja, o que alguém é na opinião dos outros. Schopenhauer considera que em função de “uma fraqueza especial de nossa natureza” (A, p. 61), em geral, concedemos grande valor para essa categoria, apesar de seu caráter supérfluo. Tal condição torna o homem particularmente suscetível à aprovação ou reprovação pública: os elogios e adulações assumem um grande impacto sobre sua vaidade pessoal, do mesmo modo que as críticas e injúrias podem feri-lo profundamente. O filósofo recomenda, então, que se modere o efeito da opinião dos outros sobre nós, “por meio de ponderação apropriada, apreciação correta do valor dos bens” (A, p. 62). O aprisionamento à opinião dos outros – essa “insensatez de nossa natureza”, essa “mania generalizada”, como Schopenhauer o denomina – alimenta no indivíduo “a ambição, a vaidade e o orgulho” (A, p. 70).

Na terceira seção do quinto capítulo de *Aforismos para Sabedoria de Vida*, que traz como título *máximas que concernem à nossa conduta para com os outros*, Schopenhauer destaca que para o bem-viver é preciso significativa “precaução e indulgência” (A, p. 199). A convivência com os outros nos exige um exercício contínuo de tolerância à diversidade: “para vivermos entre os homens temos de deixar cada um existir como é, aceitando-o em sua individualidade ofertada pela natureza, não importando qual seja” (A, p. 200). É interessante observar como o pessimismo metafísico de Schopenhauer mostra-se aqui claramente conjugado a uma lucidez positiva de enfrentamento da vida e das diferenças que são próprias à condição humana. Trata-se de *aceitar o outro*, o que significa se permitir vê-lo como de fato é, sem falsas justificativas que procurem ocultar sua natureza tal como se revela em seus atos. Tal lucidez cria melhores condições para um trato com a alteridade que possa evitar o sofrimento. Isso corresponde a *aceitar o outro tal como ele é*, aprendendo a lidar com cada indivíduo, compreendendo as dificuldades e riscos envolvidos em cada relação ou convivência. Isto não significa que o outro não possa mudar sua conduta no curso de sua vida, pois esta é precisamente a possibilidade ofertada pela Sabedoria de Vida, mas ele certamente

não pode modificar seu caráter inato, não pode deixar de ser o que é. Deste modo, é prudente que não se espere uma mudança de conduta do outro, ainda que ela possa eventualmente ocorrer. Na verdade, a compreensão metafísica do mundo como vontade deveria nos conduzir a nada esperar dos outros além do ordinário egoísmo que constitui a todos os nossos “companheiros de infortúnio”:

De fato, a convicção de que o mundo, e portanto também o homem, é algo que propriamente não deveria ser, é adequada a nos prover de tolerância uns em relação aos outros: pois o que há de se esperar de seres sob tais predicamentos? E mesmo partindo desse ponto de vista, poder-se-ia perguntar que o tratamento apropriado entre os homens, em lugar de Monsieur, Sir, etc., deveria ser “companheiro de infortúnio” [...]. Por mais estranho que possa parecer, corresponde à coisa, lança sobre o outro a luz apropriada e recorda o necessário, a tolerância, paciência, piedade, amor ao próximo, indispensável a todos, e portanto de que todos são devedores (P II, § 156, trad. Payne, p. 304; trad. Cacciola p. 225).

Tal entendimento da realidade traz consigo também a possibilidade de que recordemos a importância e o valor da tolerância, da paciência e da solidariedade em relação aos outros. No fundo incomodamo-nos ainda apenas como nós mesmos, ou seja, com a própria natureza humana que agora nos salta aos olhos pela ação dos outros. Como afirma Schopenhauer:

Com qualquer estupidez, falha, vício humano, deveríamos ser tolerantes, pensando que o que temos frente a nós é somente nossa própria estupidez, falha, vício: pois trata-se dos erros da humanidade, a que também nós pertencemos, possuindo em consequência também todas as falhas, mesmo aquelas que nos indignamos, apenas porque justamente agora não se manifestam em nós, pois não se encontram à superfície, mas repousam ao fundo, e se apresentarão ao primeiro motivo, precisamente como agora os observamos no outro; apesar de em um se ressaltar um certo tipo, em outro, um distinto, ou de não se poder negar que a medida total de todas as propriedades más em um é bem maior do que em outro (P II § 156a, trad. Payne, p. 305; trad. Cacciola p. 226).

É preciso paciência e tolerância para compreender também que não se pode esperar dos indivíduos uma clara visão acerca de seus semelhantes ou da realidade na qual estão inseridos. Cada ser humano só pode conceber e entender o outro na medida de sua própria inteligência: “ninguém pode ver acima de si” (A, p. 204). Sem dúvida, Schopenhauer considera que é inadequado lutar contra a opinião de

alguém, pois, se é extremamente fácil despertar mágoa e ódio, por outro lado, é quase impossível melhorar os seres humanos ou desfazer seus equívocos fortemente enraizados.

A análise que Schopenhauer faz da polidez é particularmente interessante: “a polidez é uma convenção tácita para ignorarmos a mísera condição moral e intelectual do ser humano e assim evitarmos acusá-la mutuamente” (A, p. 226). Ainda que não seja a atitude que nos é mais espontânea – crianças não têm qualquer polidez – e que sua realização demande educação e esforço, permitir dissabores ou criar inimigos por impolidez é uma prova de grande estupidez. Trata-se, certamente, de um exercício, pois a prática da polidez é a negação sistemática de nosso egoísmo grosseiro em relação às atividades cotidianas.

Em relação à amizade, Schopenhauer faz, simultaneamente, um elogio e uma advertência. A amizade autêntica é rara e talvez tenhamos dela, em nossa vida cotidiana, apenas alguns poucos grãos: “a amizade verdadeira e genuína pressupõe uma participação intensa, puramente objetiva e completamente desinteressada no destino alheio; participação que, por sua vez, significa nos identificarmos de fato com o amigo” (A, p. 220). É pertinente observar que aqui encontramos a noção de “identificação”, mas concebida em sentido bastante diverso, pois trata-se de uma participação intensa e desinteressada no curso de vida do “amigo” – o que efetivamente pressupõe o princípio de individuação e a distinção entre “o eu e o outro”.

Para o filósofo, no lugar da verdadeira amizade, o que realmente circula no mundo são apenas suas demonstrações exteriores, seus gestos simulados. Eis a razão de uma de suas frases célebres: “os amigos se dizem sinceros; os inimigos o são; deveríamos usar a censura destes para nosso autoconhecimento, como se fosse um remédio amargo” (A, p. 218). Se nem sempre podemos contar ou até mesmo reconhecer a amizade genuína, por outro lado, a sinceridade de nossos inimigos certamente não se deixa passar despercebida, e isso pode nos ser bastante útil.

Para a construção do caráter adquirido, muitas vezes precisamos de um espelho, para melhor nos enxergarmos. O autoconhecimento é uma tarefa árdua e, em geral, é muito mais fácil reconhecermos nossos próprios defeitos espelhados nos outros. Por isso, Schopenhauer afirma que “quem critica os outros trabalha em prol da própria melhoria” (A, p. 218). Se a natureza de nossos olhos é enxergar o que está fora de nós, pode ser uma boa estratégia tecer críticas severas ao que percebemos, desde que possamos compreender que se trata de uma crítica a nós mesmos.

A Eudemonologia de Schopenhauer, que pretende sugerir um caminho para a conquista da Sabedoria de Vida, consiste no exercício da liberdade de ser si mesmo, na busca por encontrar a melhor maneira de “ser o que se é” no mundo em que vivemos, o que não pode prescindir de uma reflexão sobre nossa relação com a alteridade. Exercer o seu melhor papel no mundo, em uma vida menos infeliz, traz como componente fundamental a qualificação de nossas relações interpessoais, em espaços socialmente compartilhados, configurando como um desafio nossa relação com a alteridade, com outro, com o estranho, articulada à possibilidade de uma contínua perplexidade diante de nós mesmos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em geral, quando pensamos em compaixão, ordinariamente, compreendemos tal fenômeno com um “pôr-se no lugar do outro”, ou seja, um processo pelo qual um indivíduo sensibiliza-se pelas dores que afligem a alguém que é *alter*, que é outro. Talvez, por isso, muitos entendam, precipitadamente, a ética de Schopenhauer como uma identificação com a alteridade. Essa é a interpretação proposta por Byung-Chul Han, que em sua crítica pretende distinguir a leitura schopenhaueriana da compaixão da concepção zen-budista, por permanecer condicionada à figura do “eu” e, portanto, dependente de uma identificação entre “o eu e o outro”. De fato, como vimos, há passagens em sua

obra, particularmente em seu ensaio *Sobre o Fundamento da Moral*, que parecem justificar tal interpretação. Todavia, em uma investigação mais cuidadosa foi possível observar o contexto e propósito em que foi produzida tal obra, tornando-se claro que sua elaboração partiu de uma perspectiva empírica, em uma demonstração analítica, visando responder a uma questão formulada pelo concurso em pauta, por meio de uma argumentação sem a devida fundamentação metafísica, caracterizando-se, por fim, como uma explicação “meramente psicológica”. Tendo em vista a fundamentação metafísica proposta por Schopenhauer em sua obra, conforme foi aqui apresentado, pode-se afirmar que a compaixão é uma experiência misteriosa, que não opera pela identificação com a alteridade, não depende da afinidade particular de um indivíduo com outro. Trata-se, na verdade, de algo que eclode da visão intuitiva da *mesmidade do ser* que nos constitui, por meio da superação do princípio de individuação, portanto, para além de toda heterogeneidade empírica. Na metafísica imanente da vontade, a compaixão não condiciona-se à qualquer esforço de superação das particularidades e diferenças de cada indivíduo por meio de um processo de empatia em relação a um outro que nos é estranho, pois advém da compreensão de que a própria individuação é uma ilusão fenomenal, visto que todos *somos a mesma vontade*.

Neste sentido, caberia afirmar que Schopenhauer parece estar muito mais em convergência com a fundamentação budista do que Byung-Chul Han estaria disposto a admitir. Em última análise, pode-se mesmo dizer que a compaixão em Schopenhauer é uma experiência da *mesmidade do ser* que se faz presente, acima de tudo, em nossa ausência.

Por fim, foi possível ainda considerar qual seria o “lugar” próprio ao outro, ou seja, a condição na qual de fato emerge a problemática da alteridade na obra de Schopenhauer, que é a eudemonologia elaborada pelo autor. Tratando da Sabedoria de Vida, o filósofo efetivamente aborda o problema de nossa relação com os outros, considerando a importância da precaução, da indulgência, da

tolerância, da aceitação do outro e da polidez nas relações humanas, bem como destacando o valor da genuína amizade. Somente na amizade, que pressupõe a individuação empírica, pode-se observar um acolhimento da alteridade, pela participação desinteressada no sofrimento do outro.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CACCIOLA, M. L. M. O. **Schopenhauer e a questão do dogmatismo**. São Paulo: Edusp, 1994.
- HAN, B. **Filosofia do Zen-budismo**. Petrópolis: Vozes, 2019.
- HAN, B. **Philosophie des Zen-Buddhismus**. Philipp Reclam jun. GmbH & Co. KG, Stuttgart, 2002.
- JANAWAY, C. **Schopenhauer**. New York: Oxford University Press, 1996.
- ROGER, A. "Atualidade de Schopenhauer", p. LIII, Prefácio. SCHOPENHAUER, A. **Sobre o fundamento da moral**. Trad. M. L. M. O. Cacciola. SP: Martins Fontes, 1995.
- SCHOPENHAUER, A. **Die Welt als Wille und Vorstellung**. Sämtliche Werke. Textkritisch bearbeitet und herausgegeben von Wolfgang Frhr. von Löhneysen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
- SCHOPENHAUER, A. **Le Monde comme Volonté et comme Représentation**. Trad. A. Burdeau (nouv. éd. rév. et corr. par R. Roos). Paris: Press Universitaires de France, 13^a éd., 1992.
- SCHOPENHAUER, A. **Sobre o fundamento da moral**. Trad. M. L. M. O. Cacciola. SP: Martins Fontes, 1995.
- SCHOPENHAUER, A. **Aforismos para a sabedoria de vida**. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- SCHOPENHAUER, A. **O Mundo como Vontade e como Representação**. Tradução de Jair Barbosa. SP: UNESP, 2005.
- SCHOPENHAUER, A. **O Mundo como Vontade e como Representação**. Tomo II. Tradução de Jair Barbosa. SP: UNESP, 2015.
- SCHOPENHAUER, A. **Parerga and Paralipomena**. Trad. E. F. J. Payne. Vol. I e II. New York: Oxford University Press, 2000.
- SCHOPENHAUER, A. **Parerga e Paralipomena**. Tradução de Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola. São Paulo: Nova Cultural. 1988. (Coleção Os Pensadores).

Contribuição de autoria

1- Leandro Pinheiro Chevitarese:

Professor do Departamento de Educação e Sociedade e do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFRRJ, Doutor.

<https://orcid.org/0000-0001-9599-7496> • leandrochevitarese@yahoo.com.br

Contribuição: Escrita – Primeira Redação

Como citar este artigo

CHEVITARESE, Leandro. Sobre o problema da alteridade na Ética da Compaixão: considerações sobre a crítica de Byung-Chul Han a Schopenhauer. **Voluntas Revista Internacional de Filosofia**, Santa Maria, v. 12, e16, 2021. DOI 10.5902/2179378667753. Disponível em: <https://doi.org/10.5902/2179378667753>. Acesso em: dia mês abreviado. ano.