

SCHOPENHAUER E O VEGETARIANISMO

EDUARDO FERRAZ FRANCO - Mestrando em filosofia pela Universidade Federal de Goiás (UFG).
Email: eferrazfranco@hotmail.com

Resumo: *O tradutor e comentador brasileiro das obras de Arthur Schopenhauer, Jair Barboza, afirma que há, em relação à ética animal presente na filosofia do pensador alemão, uma radicalização cronológica das conclusões em direção a uma maior coerência com sua filosofia da Vontade. A extensão da consideração ética aos animais é apresentada na obra principal, O mundo como Vontade e representação e desenvolvida posteriormente em Sobre o fundamento da moral e Parerga e paralipomena. O objetivo desse trabalho é discutir essa radicalização das conclusões acerca da ética animal por parte de Schopenhauer, confrontando suas conclusões relativas ao vegetarianismo com a extensão da consideração ética para o reino animal, presente já em O mundo...*

Palavras-chave: *Vontade. Animais. Vegetarianismo.*

O filósofo alemão Arthur Schopenhauer afirmou ser um pensamento único a sua filosofia que, “por mais abrangente [...], guarda a mais perfeita unidade” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 19), e que, para ser comunicada precisa ser decomposta, porém cada parte conserva o todo. Nosso interesse aqui é a fundamentação da ética schopenhaueriana, mais especificamente a relação entre humanos e outros animais em sua filosofia, mas, como veremos, a ética de Schopenhauer está ancorada em sua concepção metafísica.

Na base do pensamento de Schopenhauer está uma harmonização de sua leitura de três diferentes filosofias: a de Platão, a de Kant e os escritos bramânicos *Upanixades*; resultando em uma metafísica sem céu com consequências éticas, estéticas e epistemológicas.

Em linhas gerais, Schopenhauer conserva de Kant a distinção entre fenômeno e coisa-em-si: o mundo tal qual aparece ao sujeito é uma representação do mundo, é um fenômeno, é o mundo platônico das aparências, é o mundo como um objeto para um sujeito do querer, mediado por seu aparato cognitivo que, para Schopenhauer é o entendimento das intuições sensíveis, a capacidade que todo ser que representa, todo animal, tem de organizar os dados sensíveis em espaço, tempo e causalidade.

Concordando com críticas feitas por filósofos como Schulze, Novalis e Jacobi – dirigidas à Kant, de que o filósofo de Königsberg deduziria a coisa-em-si da categoria de causalidade, ou seja, a partir do aparato cognitivo de origem subjetiva, exigindo uma causa externa para o mundo – Schopenhauer afirma que Kant chega à “conclusões corretas a partir de premissas falsas” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 626).

A coisa-em-si que habita no mundo, o que o mundo é além de um fenômeno, de uma representação para um sujeito do querer; habita também nesse sujeito. Enquanto eu represento o mundo, o eu também é um objeto de representação, também é um corpo entre corpos. O reconhecimento da participação do sujeito do querer na coisa-em-si abre uma brecha para se aproximar dela por outras vias que não as representativas: enquanto, por um lado, eu sou objeto entre objetos, agindo segundo o princípio da causalidade, no espaço e no tempo; reconheço em mim uma força que me leva a agir e não pode ser explicada por princípios racionais: meu querer, minha vontade.

Por meio de um argumento analógico Schopenhauer reconhece que esta vontade que move o eu é também a que move todo o mundo que aparece para o eu. Este é um momento muito delicado na filosofia de Schopenhauer. O filósofo se propõe a traduzir o que o mundo é em-si, o que ele é para além da representação para um sujeito, para além do que a racionalidade nos permite conceituar. A tradição filosófica ocidental, sempre tão confiante na razão, é incapaz de ultrapassar essa barreira e, para Schopenhauer, quem mais próximo chegou dessa tradução foi Platão e as Ideias, que seriam intermediárias entre o mundo fenomênico e a coisa-em-si.

Schopenhauer recorre aos brâmanes hindus orientais para nos auxiliar a compreender o mundo como Vontade: essa força que age em mim e no mundo, mas que não pode ser traduzida racionalmente sem se tornar uma representação para um sujeito.

Para os hindus o mundo tal qual nos aparece é uma ilusão, nossa visão é turvada pelo Véu de Maia e por isso vemos inumeráveis indivíduos diferentes do eu, mas quando atingimos momentos de iluminação conseguimos romper esse Véu de Maia e reconhecemos *Tat twan asi!* (“Isso és tu!”), tal seria o fundamento da moral, para Schopenhauer. “O homem nobre nota que a diferença entre si e outrem, que para o mau é um grande abismo, pertence apenas a um fenômeno passageiro e ilusório; reconhece imediatamente, sem cálculos, que o Em-si do seu fenômeno é também o Em-si do fenômeno alheio, a saber, aquela Vontade de vida constitutiva da essência de qualquer coisa, que vive em tudo” (SCHOPENHAUER, 2005, 473-4).

O fundamento para a existência de ações morais, segundo Schopenhauer, estaria em um conhecimento, não em um conhecimento abstrato, mas em uma iluminação, em um conhecimento intuitivo de que na essência todos somos uma só Vontade buscando continuar sua existência, lutando para perpetuar-se e se expandir, e com isso causando inumeráveis sofrimentos à outras manifestações da mesma Vontade que “devora faminta a própria carne” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 474).

A ilusão de que somos diferentes individualidades se dá por estarmos turvados pelo Véu de Maia, nosso aparato cognitivo, que nos apresenta o mundo sob o *principium individuationis*, a partir do entendimento que organiza os dados em espaço, tempo e causalidade, dividindo as manifestações da Vontade em fenômenos espaço-temporais atuando segundo o princípio da causalidade.

Os diferentes graus de ações morais, que para o filósofo vão da justiça à caridade chegando até à negação da Vontade objetivada no eu, como reconhecimento de esta ser a fonte dos sofrimentos no mundo; dependem da proporção em que se “ESTABELECE MENOS DIFERENÇA DO QUE A USUALMENTE ESTABELECIDADA ENTRE SI MESMO E OS OUTROS” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 473), e esta diminuição do abismo entre o eu e o não-eu se daria no fenômeno da compaixão, que consiste em que eu, ao ter a representação de outro indivíduo que sofre, “sinta esse sofrimento, embora me seja dado como algo externo, meramente por meio da intuição ou por notícia, que eu o *sinta por simpatia*, o sinta *como meu* e, no entanto, não *em mim*, mas *num outro*” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 162).

O fundamento das ações morais, segundo Schopenhauer se dá pelo reconhecimento do sofrimento alheio, na percepção de que a essência dos sofrimentos é a mesma. Por isso, a consideração moral extrapola o reconhecimento apenas dos seres racionais como dignos de consideração, e abrange todos os seres capazes de sofrer: “sim, que ela se estende até mesmo aos animais e a toda natureza, logo, ele também não causará tormento a animal algum” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 474). Com isso a fundamentação moral de Schopenhauer, além de trazer para a discussão o tratamento dos humanos em relação aos demais animais, denuncia o descaso dos sistemas filosóficos ocidentais para com estes, “que são tão irresponsavelmente malcuidados nos outros sistemas morais europeus” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 174-5).

A questão da extensão da consideração ética aos animais em Schopenhauer é desenvolvida, principalmente em três obras: *O mundo como Vontade e como representação*, *Sobre o fundamento da*

moral e Parerga e paralipomena. Mesmo havendo em Schopenhauer um pensamento único, o filósofo sempre se esforçou em complementar o seu pensamento, buscando sempre uma maior coerência. Como afirma o comentador e tradutor brasileiro de muitas obras de Schopenhauer, Jair Barboza:

Nota-se em suas obras [de Schopenhauer] uma paulatina radicalização das conclusões na direção do estabelecimento de uma coerência interna de seu pensamento ético com o *Mundo como Vontade e como representação*, de 1818, na qual os animais são concebidos mais sob a lupa da teoria do conhecimento, no sentido de possuírem entendimento tanto quanto o homem. Com isso, já em *Sobre o fundamento da moral*, de 1840, a compaixão é estendida aos animais e, na obra tardia *Parerga e paralipomena*, de 1851, encontra-se uma refinada arqueologia do preconceito judaico-cristão contra os mesmos que marca não só a visão fria da ciência experimental, mas também a posição teórica dos sistemas morais europeus (BARBOZA, 2012, p. 140).

Um aspecto da consideração ética schopenhaueriana extensiva aos animais chama atenção: o direito de o homem se alimentar de carne animal sem cometer uma injustiça. Há também uma radicalização das conclusões em torno da discussão sobre o vegetarianismo, presente em Schopenhauer, que se torna cada vez mais crítica, mas o filósofo não afirma em nenhum momento ser moralmente injusto se alimentar de carne animal, mesmo que, em *Parerga e paralipomena* ofereça as premissas para que o leitor o faça.

Antes de nos atermos à questão do vegetarianismo em Schopenhauer é importante esclarecermos alguns aspectos de sua fundamentação moral.

Como já dissemos, a ação de valor moral surge de um conhecimento, mas não de um conhecimento abstrato que pode ser comunicado. A moralidade surge de uma espécie de iluminação, de um conhecimento intuitivo de que em essência todos os seres são manifestação da mesma Vontade, e que a multiplicidade é uma ilusão de Maia. Com isso, não se pode ensinar a moralidade, não se pode comunicá-la racionalmente, e a filosofia moral não pode ser prescritiva. O alcance da filosofia, para Schopenhauer, está na tradução abstrata do que é o mundo, na expressão em conceitos do que o mundo é além do que nos aparece. Para a tradução do fenômeno da conduta moral, “partiremos tão somente das ações, exclusivamente mediante as quais ele se torna visível, e referiremos tais ações como sua única e adequada expressão, a qual somente podemos apontar e interpretar, ou seja, dizer abstratamente o que ali ocorre” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 471).

Também foi dito de passagem que as condutas morais variam em graus e que vão da justiça, que é negativa: não causar dano; à caridade que é positiva: ajuda e renúncia de gozos visando amenizar sofrimentos alheios. Justo é aquele que “jamais, na afirmação da própria vontade, vai até a negação da vontade que se expõe em outro indivíduo” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 471). No benevolente, no caridoso, “a forma do fenômeno não mais o enreda tão firmemente, mas o sofrimento visto em outros o afeta quase tanto como se fosse seu; procura, então, restabelecer o equilíbrio: renúncia aos gozos, aceita privações para aliviar o sofrimento alheio” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 473).

Na obra principal de Schopenhauer, *O mundo como Vontade e como representação* a extensão da consideração moral aos animais se dá apenas a partir da benevolência, da caridade. O homem bom, aquele que “reconhece a si mesmo, à sua vontade, em cada ser” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 474),

renunciará a certos prazeres e “não causará tormento a animal algum” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 474). Mas Schopenhauer ainda não vê como uma questão de justiça o bom tratamento direcionado aos animais, os animais ainda não tem direitos naturais, como defenderá em outras obras.

Por isso a questão do vegetarianismo ainda não é discutida tão a fundo nesta obra. Apesar de aproximar o homem dos outros animais, dizendo que todos são uma única e mesma essência; pelo fato de o homem ser capaz de pensamento abstrato, de direcionar seu pensamento ao passado e ao futuro, seu sofrimento e suas necessidades são infinitamente maiores, ele precisa sacrificar animais para se aliviar. Schopenhauer dedica uma nota de rodapé à questão do vegetarianismo e do uso da força animal no trabalho:

O direito do homem à vida e à força dos animais baseia-se no fato de que, com o aumento da clareza de consciência, cresce em igual medida o sofrimento, e a dor, que o animal sofre através da morte e do trabalho, não é tão grande quanto aquela que o homem sofreria com a privação de carne ou da força do animal. O homem, pois, na afirmação de sua existência, pode ir até a negação da existência do animal, e a Vontade de vida no todo suporta aí menos sofrimento que no caso inverso (SCHOPENHAUER, 2005, p. 474 [nota]).

De acordo com Clement Rosset, “Schopenhauer foi o *primeiro* filósofo a ter ordenado seu pensamento em torno de uma ideia genealógica” (ROSSET, 1996, p. 183). Na obra *Sobre o fundamento da moral* podemos identificar os primeiros traços de uma genealogia do preconceito especista, onde o filósofo denuncia o judaísmo, o cartesianismo, as línguas modernas europeias e a ciência como responsáveis pelo abismo criado entre humanos e animais não-humanos no Ocidente. Mas não seria nesta obra, destinada a responder uma pergunta sobre o fundamento da moral, lançada pela Sociedade Real Dinamarquesa, que Schopenhauer desenvolveria tais questões.

Mas a questão do vegetarianismo, ainda que mencione alguns elementos que só serão desenvolvidos posteriormente, recebe uma maior atenção por parte do filósofo nesta obra. Em primeiro lugar, Schopenhauer começa a falar em direitos dos animais, ampliando a consideração ética em relação a estes para as ações justas, e não apenas caridosas: “A suposta ausência de direito dos animais, a ilusão de que nossas ações em relação a eles sejam sem significação moral ou, como se diz na linguagem da moral, que não há qualquer direito em relação aos animais, é diretamente uma crueldade e uma barbárie revoltantes do Ocidente” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 175).

Em *O mundo...*, o filósofo afirmou ser grande a diferença entre o sofrimento humano pela privação de carne e o sofrimento do animal abatido; por isso não cogita a hipótese do vegetarianismo como uma questão ética. Mas na mesma obra o filósofo apresenta um contra argumento empírico: “na ética dos hindus [...] vemos prescritos: [...] abstenção completa de alimentação animal” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 492). Se os praticantes da religião mais antiga do mundo, segundo Schopenhauer, prescrevem e se abstêm de carne animal, não seria um exagero afirmar que “a dor, que o animal sofre através da morte e do trabalho, não é tão grande quanto aquela que o homem sofreria com a privação de carne” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 474 [nota])?

É por isso que em sua segunda menção ao vegetarianismo, em *Sobre o fundamento da moral*, Schopenhauer revê o argumento:

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 fato 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 e sempre imprevista, que, todavia, dever-se-ia aliviar ainda mais mediante o clorofórmio (SCHOPENHAUER, 2001, p. 183).

Da constatação de que os brâmanes hindus vivem sem a nutrição animal, Schopenhauer revê a afirmação de que o homem não possui forças para viver sem carne animal, e afirma que os homens do norte não viveriam sem esse tipo de alimento, mas nessa obra o filósofo não desenvolve a questão.

Cabe ainda mencionar o surgimento de uma grande preocupação para que a morte do animal seja indolor e sem o menor conhecimento prévio, o que indica que Schopenhauer reduz a diferença entre o sofrimento do animal humano e o animal não-humano, consequência da faculdade reflexiva exclusiva do primeiro. A afirmação indica que há em alguns animais a possibilidade de prever acontecimentos que escapam ao presente, capacidade delegada totalmente ao homem e sua faculdade reflexiva. Mas o fato é que o grande sofrimento humano decorrente de sua abstração e reflexão já não está tão distante do sofrimento do animal não-humano, preso ao presente.

Parerga und Paralipomena, obra tardia de Schopenhauer, pode ter o título traduzido por “Suplementos e crônicas”. Nesta obra o filósofo se dedica a interpretar os mais diversos fenômenos à luz de seu pensamento único. É nesta obra, em um ensaio intitulado *Sobre a religião* que a genealogia do preconceito especista, operada por Schopenhauer, alcança seu desenvolvimento definitivo. No mesmo ensaio Schopenhauer afirma categoricamente que: “Não é piedade, mas justiça aquilo que se deve aos animais” (SCHOPENHAUER, 2012, p. 250).

É também no ensaio *Sobre a religião* que Schopenhauer apresenta um rico parágrafo sobre a questão do vegetarianismo. Ele começa: “Infelizmente é verdade que o homem que foi empurrado ao norte, e foi por isso tornado branco necessita da carne dos animais” (SCHOPENHAUER, 2012, p. 254). No §. 92 do ensaio *Sobre filosofia e ciência da natureza*, o filósofo apresenta sua teoria para o surgimento da raça branca e explica porque o homem branco do hemisfério Norte necessitaria de carne animal.

Schopenhauer afirma que a espécie humana surgiu entre os trópicos, como indica a dificuldade de nossa espécie em se adaptar ao frio, pois originalmente não possuía instrumentos para sobreviver nessas regiões; e povos tropicais têm, naturalmente, a pele escura. A medida que o ser humano se expandiu pelo mundo, pelas adversidades do clima e da natureza, foi se degenerando fisicamente e se tornando branco, e, por isso, necessitava de instrumentos e técnicas para sobreviver longe de seu habitat. A nutrição por carne animal foi uma dessas técnicas de sobrevivência: “Assim como a cor escura da pele, a alimentação vegetal é natural ao homem. Mas somente em um clima tropical ele

permanece fiel a ambas” (SCHOPENHAUER, 2010, p. 213).

Continuando seu parágrafo sobre o vegetarianismo, Schopenhauer apresenta um contra exemplo parecido com o que o fez mudar de concepção em *Sobre o fundamento*: “se bem que há *vegetarians* na Inglaterra” (SCHOPENHAUER, 2012, p. 254).

Se a nutrição por animais foi uma técnica de sobrevivência utilizada por humanos banidos de seu habitat; a existência de vegetarianos no hemisfério Norte indica que as adversidades climáticas não exigem mais a adoção dessa técnica, pois existem outros modos de sobrevivência sem que causemos sofrimento e dor; sem que cometamos injustiça para com outros seres que sofrem, sentem e representam o mundo; pois os animais não são fantasmas patológicos, como já afirmado por sábios filósofos. Precisamos reconhecer: *Tat twan asi!* (“Isso és tu!”).

Porém, Schopenhauer nos apresenta essas premissas mas não efetua os cálculos. Se contenta em reivindicar uma morte menos dolorosa aos animais abatidos:

mas deve-se então tornar a morte de tais animais inteiramente imperceptível por meio do cloroforme e um rápido golpe no ponto letal; não por “piedade” como se diz no Antigo Testamento, mas pela enorme culpabilidade com respeito à essência eterna que vive, como nós, em todos os animais. Dever-se-ia cloroformizar antes todos os animais que serão abatidos. Esse seria um procedimento nobre que honraria a humanidade, em que a ciência superior do Ocidente e a moral superior do Oriente se dariam as mãos (SCHOPENHAUER, 2012, p. 254).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARBOZA, Jair. “A mitleidsethik e os animais ou Schopenhauer como precursor da ética animal”. In: **Lampejo** [on line], nº 02, Ano 01, Fortaleza, Apoená, 2012. Disponível em <<http://revistalampejo.apoenafilosofia.org/>> Acessado em 15 de dezembro de 2012.

ROSSET, Clement. “Schopenhauer, o filósofo do absurdo”. Trad. Maria Marta Guerra Hussein. (Org.) MELO, Lia Alcoforado de. In: **Princípios**, [on line], nº 04, Ano 03, Natal, UFRN, 1996. Disponível em <<http://principios-ufrn.blogspot.com.br/2009/06/vol-3-n-4-jandez-1996.html>> Acessado em 02 de maio de 2013.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como Vontade e como representação**. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005, 1º tomo.

_____. **Sobre a ética**. Trad. Flamarion C. Ramos. São Paulo: Hedra, 2012.

_____. **Sobre a filosofia e seu método**. Trad. Flamarion C. Ramos. São Paulo: Hedra, 2010.

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