

A SOLIDARIEDADE A PARTIR DE ARTHUR SCHOPENHAUER¹**SOLIDARITY FROM THE PERSPECTIVE OF ARTHUR SCHOPENHAUER**Luis Ignacio Moreira Lima²

Resumo: No presente artigo buscamos delinear e problematizar um conceito de solidariedade a partir do pensamento de Arthur Schopenhauer. Para tal movimento, partimos tanto da leitura de Vilmar Debona, como de Max Horkheimer. Desdobramos o objetivo em três momentos: (1) descrever aspectos fundamentais da sua metafísica da vontade, essa que consolida o mundo como dor e sofrimento, tanto quanto, brevemente, esboçar a sua tríplice caracterologia; (2) analisar o mistério da compaixão e as suas virtudes cardeais: a justiça e a caridade; (3) indicar e delimitar o que seria a solidariedade em tal solo filosófico, isto é, “onde” e “a partir do que” ela poderia se situar na filosofia do autor, tanto quanto sugerir, inicialmente, uma diferenciação hipotética entre solidariedade direta e indireta. Finalmente, apontamos que a solidariedade poderia operar como um dispositivo adjunto às virtudes cardeais, fazendo morada na chamada pequena ética e contribuindo, através dos artificios da razão, na redução dos danos causados pelos sofrimentos sociais.

Palavras-chave: sofrimento, compaixão, solidariedade

Abstract: *This paper aims to outline and problematize the concept of solidarity through the lens of Arthur Schopenhauer. To this end, we draw on the works of Vilmar Debona and Max Horkheimer. The objective is unfolded in three main steps: (1) to describe fundamental aspects of Schopenhauer's metaphysics of will, which portrays the world as pain and suffering, and briefly sketch his triple characterology; (2) to analyze the mystery of compassion and his cardinal virtues: justice and charity; (3) to indicate and delimit what solidarity might represent within this philosophical framework — that is, “where” and “from what” it could be situated on the author's philosophy, while also initially proposing a hypothetical differentiation between direct and indirect solidarity. Finally, we suggest that solidarity could function as an auxiliary device to the cardinal virtues, making its household on the so-called little ethics and contributing, through the artifices of reason, to mitigating the harms caused by social suffering.*

Keywords: *suffering, compassion, solidarity*

¹ O presente artigo foi realizado com o apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), por intermédio de bolsa PIBIC vinculada à Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), sob orientação do Prof. Dr. Vilmar Debona.

² Mestrando em Filosofia no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina (PPGFIL/UFSC). Bacharel em Filosofia pela mesma instituição. Email: luismoreira.ad@gmail.com.

Uma leitura herética

Poderíamos considerar a negação da vontade como o ápice da moral schopenhaueriana. Um quietismo asceta que, gradualmente, se desfaz não só de si, como do próprio mundo — tais são as indicações dadas no quarto livro do *Mundo*³. Contudo, ao debruçarmo-nos por outras obras do autor, ou até pelos meandros desse quarto livro, o vemos atribuir uma gradualidade àquilo que considera as possibilidades de agires morais, justos ou bons; gradualidade que vai do ascetismo à moral compassiva, passando pelos “desvios”⁴ dos seus *Aforismos*⁵, possibilitando toda uma gramatura de ações. Tais leituras que exploram as nuances éticas de sua filosofia tem consolidado aquilo que Durante (2018) nomeou de “a esquerda schopenhaueriana”⁶. Essa vertente hermenêutica busca nos textos do autor:

[...] uma interpretação que acaba por privilegiar as questões sociais, fugindo ao cânone — e emergiram debates sobre aspectos mais específicos, e muitas vezes negligenciados — da filosofia schopenhaueriana, como a sua filosofia prática e aspectos pertencentes ou relacionados a ela [...] (Durante, 2018, p. 139).

Dentro de tal vertente hermenêutica, dois autores incentivaram esta pesquisa: Horkheimer (2018a; 2018b), enfatizando em suas leituras heréticas a contribuição de Schopenhauer para pensar, entre outros elementos, uma solidariedade que não justifique, de forma alguma, o sofrimento social; tanto quanto as leituras de Debona (2015; 2020; 2022) que, amplamente inspiradas por tais vertentes, nos permitem investigar os textos do autor através da divisão do que seria uma grande ética e uma pequena ética. A pequena ética, âmbito que nos interessa, se torna o polo para o qual aponta a solidariedade que buscaremos sulcar neste trabalho. A discussão ético-moral tem uma profunda importância na obra de Schopenhauer, levando-o a anunciar que não se pode evitá-las, mas que deve ser tomada “[...] como a mais séria de todas, pois concerne às ações do ser humano, objeto que afeta de maneira imediata cada um de nós, e a ninguém pode ser estranho ou indiferente” (Schopenhauer, 2015a, p. 313). Como também, em linhas gerais, trata-se de uma abordagem ampla

³ Abreviamos o primeiro tomo da obra magna de Schopenhauer (2015a), *O mundo como Vontade e como Representação*, por o *Mundo*.

⁴ “Não obstante, para poder abordar o tema, tive de desviar-me totalmente do ponto de vista superior, ético-metafísico, ao qual conduz a minha filosofia propriamente dita. Por conseguinte, toda a discussão aqui conduzida baseia-se, de certo modo, numa acomodação, já que permanece presa ao ponto de vista comum, empírico, cujo erro conserva.” (Schopenhauer, 2016, p. 1-2). Os “desvios” não são próprios da sua eudemonologia, mas também ocorrem, por exemplo, nas concepções sobre política e direito (Schopenhauer, 2012).

⁵ Abreviamos por *Aforismos* os *Aforismos para a sabedoria de vida* de Schopenhauer (2016).

⁶ Para esclarecimentos sobre tal termo ver Durante (2019).

que vai das diversas ações que afirmam a vontade, até aquelas que a negam (Cartwright, 1989, p. 56). Aquele campo que buscaremos ater-nos é o da pequena ética, campo onde operam uma afirmação da vontade de vida consciente de seus perigos. Ambos autores contribuem para uma leitura anti-quietista e anti-imobilista da filosofia schopenhaueriana, isto é, para pensar a afirmação da vontade enquanto aquela que mantém sempre em vista os seus perigos. Voltaremos a tais tópicos no decorrer do texto.

Na compaixão (*Mitleid*), descrita por Schopenhauer (2001, §16)⁷ como o fundamento, se desvenda, para Debona (2015), duas dimensões do fazer ético-moral humano: a grande ética e a pequena ética. Em tal leitura, aquilo que configura a grande ética seria uma atividade gradual de renúncia. Renunciar-se-ia ao mundo após a nítida visão, não só da sua miséria, mas de como a nossa vontade de vida (*Wille zum Leben*) contribui para tal estado de coisas. O belicismo generalizado dos entes pela matéria, que Schopenhauer aponta em sua metafísica da vontade, ressoaria constantemente na grande vontade una que já todos somos em parcelas e, por isso, a dor que ressoa em tal grande vontade, ressoa, também, no epicentro do que somos. Na grande ética, definida sobretudo em termos de ascetismo, levar-se-ia a cabo uma renúncia à vontade de vida, desdobrando-se num quietismo cada vez mais extenso em relação às minúcias do viver. Ela seria a ética dos poucos ascetas, anacoretas e budas que, em suas solidões, chegam a um nada que os acaba por devorar. Por outro lado, teríamos a via de uma compaixão não mais imediata, mas mediada pelo intelecto. Teríamos uma pequena e laboriosa ética que, tomando os remanescentes daquele arrebatamento compassivo, os maquina pelos artifícios de uma razão prático-pragmática⁸ a se consolidarem em ações de justiça ou caridade que vão ao encontro da redução do sofrimento alheio. A pequena ética performa uma dimensão anti-quietista da compaixão, pois se é verdade que na filosofia do autor o arrebatamento compassivo, pelo menos o primeiro arrebatamento que se dá numa pessoa, não pode ser induzido ou ensinado, uma vez ocorrido, ele pode ser, pelos artifícios dessa pequena ética cotidiana, tomado como participação ativa na supressão do sofrimento alheio (Debona, 2015, p. 53). Apontamos, neste trabalho, que essa pequena ética seria favorável à disseminação de uma atmosfera de solidariedade, operando como uma persistente atividade intramundana que buscaria amenizar as dores o máximo que se pudesse.

⁷ Seria preciso, também, observar a importância atribuída por Schopenhauer à consciência moral no que diz respeito ao fundamento da moral já que, como ele mesmo anuncia, “A significação ética do agir é um fato inegável. Nós possuímos uma consciência moral, uma consciência moral em sentido estrito” (Schopenhauer, 2024, p. 20). Consciência que nos sinalizaria atos, exercidos ou sofridos, que prejudicam a vontade, isto é, os corpos.

⁸ “A razão prática schopenhaueriana, no sentido estrito do termo, designa não apenas a capacidade humana de formular conceitos, mas de aplicar a abstração no âmbito prático das ações” (Debona, 2020, p. 211). Para Schopenhauer (2015a, p. 73), as três principais vantagens conferidas pela razão ao ser humano seriam a linguagem, a ciência e a ação planejada.

A intenção deste trabalho é apontar esse dispositivo de ação social planejada contra o sofrimento, o que nomearemos, por ora, como a hipótese da solidariedade⁹. Para situar a solidariedade em relação à filosofia schopenhaueriana nos parece preciso percorrer certos elementos centrais da sua filosofia, permitindo-nos situá-la da forma mais adequada possível. Assim, o primeiro tópico aponta para a relação da metafísica¹⁰ da vontade com a caracterologia, buscando evidenciar a dinâmica que se dá entre as motivações (*Triebfeder*) fundamentais e os motivos¹¹, processualidade¹² fundamental para a pequena ética. Num segundo momento, atemo-nos a apresentar a compaixão como a única motivação moral, impulso cotidiano que habita a condição humana e que se desdobra nas suas duas virtudes cardeais: a justiça e a caridade. Num último momento, a partir de tal cartografia da filosofia schopenhaueriana, situamos a solidariedade e tentamos apontar no que ela se apoia para justificar-se, tanto quanto o que ela poderia vir a mobilizar na sua ética. Esse percorrido, evidentemente, não esgota nenhum desses tópicos — se é que seria possível esgotá-los —, mas, antes, tenta mapear essa nova dimensão da solidariedade como campo a explorar.

1. Metafísica da vontade: caracterologia, motivação e motivos

A filosofia de Schopenhauer repousa sobre os fundamentos da sua metafísica da vontade, e ela é, segundo Cartwright (1989, p. 55), primariamente ética. Isso exige, de certa forma, que percorramos alguns dos seus aspectos para poder discutir aquilo que nos concerne.

Para o autor, haveria uma grande vontade, uma vontade una, que se esfacela no mundo fenomênico através do processo denominado de princípio de individuação (*principium individuationis*). Isso já nos levaria a conceber, em sua filosofia, que “[...] a multiplicidade e a separabilidade pertencem somente ao mero *fenômeno*, e é uma e a mesma essência que se apresenta

⁹ Este trabalho é fruto do estado atual da pesquisa. Daí que nos ocupamos mais com situar a solidariedade a partir de Schopenhauer, relacionando-a com aquilo que os comentadores apontam que seriam as suas características gerais. A sua possível semântica própria, tanto quanto seus desdobramentos, só serão possíveis às custas de vindouras pesquisas e escritos. Assim, aqui se apresenta uma parte de uma pesquisa em andamento.

¹⁰ “Arthur Schopenhauer foi também o pensador que insistiu na defesa de que nenhuma ética seriamente pensada poderia ser concebida sem a pressuposição de uma metafísica” (Debona, 2015, p. 36).

¹¹ Para Schopenhauer, “motivação” é um conceito diferente de “motivos”. As motivações são motivações de todas e quaisquer ações que venham à tona. Intimamente relacionadas com o caráter inteligível, são impulsivas, constitutivas e contínuas. Embora sejam predominantes no indivíduo, e cada indivíduo com a sua predominância própria, elas estão em oscilações. Já os motivos são ocasionais, são a razão suficiente que se apresenta a um caráter e faz a ação acontecer. A *Triebfeder* (motivação) se caracteriza por três domínios impulsivos principais - egoísmo, maldade e compaixão.

¹² Utilizamos o termo “processualidade” devido a que o próprio autor utiliza-o (Schopenhauer, 2001). Tal termo nos remete à probabilidade que se faz presente no jogo dos motivos a tentar persuadir as motivações; jogo não linear, propenso a falhas, imprevistos etc, já que, a atividade do intelecto é, na filosofia do autor, subserviente à da vontade. O processo, então, é o próprio diálogo que se dá entre ambas as condições.

em todos os viventes” (Schopenhauer, 2001, p. 217, grifos do autor). O humano também estaria situado nesse processo, sendo, assim, a vontade sua verdadeira essência (Schopenhauer, 2015b, p. 243), pois ele mesmo é, como todo o resto dos entes do mundo, uma objetividade da vontade (*Objektivität des Willens*)¹³. O seu organismo vem a ser a manifestação primária e imediata de tal individualização da vontade, tendo como manifestação emergente e secundária o intelecto (*Ibidem*). A predominância da vontade sobre o intelecto acaba por circunscrever-lhe limites¹⁴. Tal vontade constitutiva seria a afecção de todo esforço que nos habita, agitação que modificaria o querer e o não querer que percorreria o nosso corpo. Atos da vontade que nos tomam de forma súbita, que emergem sem prévios avisos: desejos, temores, ódios, amores; tudo o que remete ao próprio bem-estar e mal-estar, ao prazer e desprazer. A isso circunscreve-se, primordialmente, o impulso da vontade no ser humano. Esse querer fulminante que é um corpo, seria um querer sem fundamento (*grundlos*), já que a própria vontade una, o fundamento da representação, quer, mas não sabe o que quer, daí que também as suas objetividades anseiam incessantemente, oscilando entre satisfações, que levam ao tédio, ou insuficiências, que levam à dor. Assim dá-se o pandemônio schopenhaueriano, confeccionado, principalmente, às custas do egoísmo:

É o conflito da vontade consigo mesma, que aqui, desdobrado plenamente no grau mais elevado de sua objetividade, entra em cena de maneira aterrorizante. Esse conflito se torna visível no sofrimento da humanidade, em parte produzido pelo acaso e pelo erro, que se apresentam como os senhores do mundo e que, por causa de seus ardis que adquirem a aparência de intencionalidade, são personificados como destino; em parte esse sofrimento advém da humanidade mesma, por meio dos entrecruzados esforços voluntários dos indivíduos e da maldade e perversão da maioria. Em todos, o que vive e aparece é uma única e mesma vontade, cujas aparências, entretanto, combatem entre si e se entredevoram (Schopenhauer, 2015a, p. 293).

A individualidade do humano, isto é, o seu caráter inteligível, seria uma composição única do que o autor considera as três motivações fundamentais: o egoísmo, a maldade e a compaixão (Schopenhauer, 2001). Essas agitações naturais seriam reflexos de uma vontade de vida que busca conservar-se, oscilando entre o mal-estar e o bem-estar de um organismo que seria sempre a sua manifestação. Assim é que, para o autor, embora toda pessoa carregue uma mistura exata de tais

¹³ Segundo Pilar López de Santa María (2009, p. 18), na introdução de *El mundo como voluntad y representación I*, Schopenhauer não “antropomorfiza” a natureza, mas naturaliza o humano, atribuindo-lhe uma identidade essencial com o resto dos entes, a saber, a vontade.

¹⁴ O que não nos permite qualificar a filosofia do autor como “irracionalista”. Como veremos ao longo do trabalho, Schopenhauer delimita a razão ao que ela pode e ao que ela não pode, apontando para a sua importância fundamental dentro daquilo que lhe é possível. Uma das principais qualidades, que iremos abordar, é a de artífice de motivos, com seu caráter de persuasão e planejamento.

motivações, acarretando em uma infinidade de arranjos possíveis, o impulso do egoísmo seria aquele que predomina em tal ânsia conservativa¹⁵.

O egoísmo seria o impulso de conservação, de priorizar a si ante quaisquer outro, enxugando-lhes possibilidades de existência não com a intenção estrita de vê-los sofrer, embora sofram de uma forma ou outra em tal movimento egoísta, mas com o intuito de conservar-se. Em tais ações, o sofrimento alheio seria, muitas vezes, sequer percebido. Esse impulso para o próprio bem-estar assumiria o papel da principal motivação, tanto nos animais, como nos humanos (Schopenhauer, 2001, p. 120). Outra motivação fundamental vem a ser a maldade, consistindo numa expansividade da própria vontade de vida em direção a outro ente com o único intuito de vê-lo sofrer. Haveriam diversas gradações da maldade, indo de uma extrema crueldade, que aterroriza o viver humano, até práticas miúdas e cotidianas como, por exemplo, as difamações (*Ibidem*, p. 124). A última motivação que compõe o caráter inteligível seria a moral por excelência: a compaixão. A compaixão quer o bem-estar alheio e não duvida em tomar-lhe as dores como se fossem as suas, indo ao seu auxílio e fazendo a sua existência tão importante quanto a própria. Aí se teria uma descentralização da órbita autocentrada do egoísmo, deslocando o eixo da existência para um lugar em comum entre esse eu e não-eu.

Segundo Debona (2019, p. 59), a caracterologia schopenhaueriana, o estudo do que é peculiar à espécie humana, tanto quanto a cada indivíduo, não se esgota no caráter inteligível, pois há mais duas faces do caráter: o empírico e o adquirido. A cognoscibilidade parcial do caráter inteligível, aquilo que já se é, seria o caráter empírico que, por meio de ações¹⁶, se manifesta e dá a conhecer o seu caráter inteligível não só a si, mas também aos outros que com ele convivem. A experiência do viver, o caráter empírico, vai desvelando o caráter inteligível, e seria vivendo que descobrimos o que somos. E se na caracterologia schopenhaueriana a vontade é a parte constituinte do humano, que emerge tomando-lhe posse e exigindo-lhe ações, o intelecto vem a constituir o

¹⁵ Aqui faz-se importante uma ressalva: Schopenhauer fala de impulsos fundamentais. O termo “impulso”, ou seus correlatos, alude a ações que emergem espontaneamente, isto é, sem qualquer premeditação da reflexividade. Isso não implica, como veremos, que já somos simplesmente isso: o intelecto cumpre a sua função na *possibilidade* de re-arranjo das direções iniciais de tais impulsos. Permite desvios e persuasões ao que se é. É em tal viés, também, que utilizamos o termo “processualidade”. E também não se pode esquecer que, embora o autor aponte para a predominância do egoísmo, a compaixão *também* é um impulso fundamental cotidiano. Vale ressaltar que as ações devem sempre ser reconduzidas a uma das motivações, embora duas delas possam agir juntas (Schopenhauer, 2001, p. 138).

¹⁶ O caráter de uma pessoa se daria a conhecer, para Schopenhauer, no que ela faz. Assim é que o autor retoma a expressão escolástica *Operari sequitur esse*, cujo significado é a síntese daquilo que ele denomina caráter inteligível e empírico, a saber: as ações seguem-se do ser. O caráter adquirido viria, de certa forma, a flexibilizar a unilateralidade de tal dinâmica. Tal dar-se a conhecer no caráter empírico não passaria de recortes daquilo que se é, dado que o caráter inteligível seria a coisa em si que somos, e o empírico a sua manifestação fenomênica parcial. Assim, poder-se-ia dizer que não só não se faz possível saber a totalidade do que se é, como sempre perdura a questão: *o que pode o nosso caráter?*

humano como um artífice que se esforça por forjar motivos¹⁷ para lidar com tais impulsos (Schopenhauer, 2015b, p. 255). A metáfora que o autor utiliza para explicitar a relação entre a vontade e o intelecto, entre as motivações e os motivos, “é a do forte cego que carrega nos ombros o coxo que vê” (*Ibidem*, p. 253). A vontade andaria em seu vigor, mas andaria a qualquer lugar, pois seria cega, sem fim, sem fundamentos. Restaria ao intelecto, sem poder abandonar os ombros de tal vontade, a persuasão sobre o que ela não vê, persuadi-la sobre outras possíveis direções às das suas ânsias que causam sofreres¹⁸. O nóculo de tal conflito vem a ser o eu, este ponto mediano entre uma vontade impulsiva e um intelecto consciente (Debona, 2019, p. 61).

Em tal campo conceitual se instaura o caráter adquirido, a faceta do caráter que provém do “comércio com o mundo” (Schopenhauer, 2015a, p. 350). Como nos indaga Debona (2019, p. 123): se o caráter empírico, mediante atos, nos revela o caráter inteligível que somos e que em essência não muda, o que nos resta fazer? Nos restaria aprender, mediante as planificações objetivas de uma razão prático-pragmática, a lidar com as intransigências dessa vontade que percebemos ser — tarefa que nos ocuparia um viver todo, não só podendo vir a atenuar o sofrer do nosso viver, como também dos que nos circundam, pois ser tomado recorrentemente pelos impulsos da vontade, sem quaisquer atividades do intelecto, nos levaria a atos desmedidos e nocivos (Schopenhauer, 2015b, p. 260). Essa terceira faceta do caráter possibilitaria deliberar, objetivamente, planos de ação que iriam além da mera expressão da vontade. Se não fosse possível decidir o nosso ser mais íntimo, inclinações e gostos pessoais, ao menos poderíamos direcionar, persuadir ou encaminhar tais impulsos que somos através da instrução do intelecto. Para o autor, tal persuasão é, em grande parte, uma aposta, um tentar, pois a condição subalterna do intelecto o deixa à mercê da vontade e muito bem ela pode desviá-lo, ignorá-lo ou contradizê-lo.

Assim, poderíamos dizer que a relação entre as motivações e os motivos, entre aquilo que pertence à vontade e aquilo que pertence ao intelecto, apontam para uma ética que não seria capaz de melhorar o caráter inteligível, a vontade particular que cada um é, mas que, segundo o autor, poderia vir a persuadi-la a outras ações mediante um conhecimento de circunstâncias, mediante motivos específicos (Schopenhauer, 2015b, p. 270). Os motivos seriam a única linguagem que o intelecto possui para tentar negociar com o despotismo da vontade. O caráter que se adquire durante

¹⁷ Para Schopenhauer (2023, pp. 93-94), toda ação tem, necessariamente, um motivo, estando os sujeitos cientes ou não do mesmo.

¹⁸ Para Schopenhauer (2015b), se trata de persuadi-la, induzi-la, e não de mudá-la, pois “O que se opõe ao coração [vontade], a cabeça não admite” (*Ibidem*, p. 263). Debona (2020) apropria-se de tal máxima e a modifica de uma forma fortuita a este trabalho: a cabeça se ilumina, mas o coração permanece sem melhoras.

a existência coloca em jogo, constantemente, uma razão¹⁹ prática-pragmática para, mediante motivos e contra-motivos, persuadir as motivações fundamentais que nos compõem, criando, por assim dizer, atmosferas propícias para tentar desviar-nos de certas atitudes. Uma sociedade, sobre certa atmosfera de motivos justos, poderia vir a tornar-se mais justa, persuadindo seus integrantes a agir de formas justas, nas diversas gradações, tornando o viver menos sofrido. As questões expostas pela dinâmica dos motivos e das motivações, dinâmica que percorre as três faces do caráter schopenhaueriano, deixam um lastro semântico muito rico para pavimentar um caminho que buscaremos percorrer neste artigo, nos dando amparo conceitual para tratar de atmosferas solidárias que antecipem e realizem reduções de danos²⁰.

2. Compaixão: o grande mistério da moral e suas virtudes cardeais

Frente às dores da existência, que estariam fundadas primordialmente na predominância de um egoísmo que leva cada pessoa a se ver como totalmente distinta de tudo ao seu redor, e que, entre o eu e o não-eu parece irromper um poço intransponível, é realmente um grande mistério (*großes Mysterium*) deste mundo que um dia qualquer, num impulso súbito, a compaixão nos tome ao defrontar-se com um sofrer alheio e que, em tal momento misterioso, se veja que o binômio entre o eu e o não-eu pertencem somente ao véu de Maya que circunscreve-nos no mundo da representação. Nos daríamos conta, então, que somos todos aquela mesma grande vontade²¹ que, ao sofrer, faz-nos a todos sofrer juntos. Para Schopenhauer, esse misterioso processo da compaixão,

¹⁹ A razão, para Schopenhauer, é aquilo que nos permite não só ouvir o outro, mas percebê-lo. Perceber-lhe ao outro as suas razões (Schopenhauer, 2023, p. 68). Tal comunicação se dá através de representações abstratas que forjam conceitos, esses designados e fixados em palavras. Os conceitos viriam a condicionar a linguagem, o pensamento e a consciência, levando-nos a perceber de determinada forma aquilo que se nos apresenta. Como diz-nos o autor: “[...] e por meio disso tudo condicionam também, por sua vez, a memória clara, a prudência, a precaução, a intenção, a cooperação planejada de muitos, o Estado, a indústria, as artes, as ciências, as religiões e as filosofias [...]” (*Ibidem*). Os conceitos, em tal movimento, são considerados motivos que agem sobre as vontades dos envolvidos. Tal maleabilidade, a de poder ver-se condicionado por conceitos da razão, é o que, para o autor, lhe atribuiria certa liberdade ao humano em relação ao animal: “[...] isto lhe confere uma liberdade relativa, nomeadamente em comparação ao animal. Pois o ser humano não é determinado, como o animal, pelo entorno intuitivo, presente, mas por seus pensamentos extraídos de experiências anteriores ou recebidos por meio de instrução” (Schopenhauer, 2023, p. 69). Os conceitos, atuando como motivos sobre as vontades, são como “fios mais finos e invisíveis”. Faz-se importante, também, ressaltar os perigos da razão, aos quais o autor nos alerta: “Racional e vicioso podem muito bem ser combinados; e, de fato, somente por sua combinação são possíveis crimes grandes e de longo alcance.” (*Ibidem*, p. 71). Assim, os motivos podem suggestionar tanto atmosferas favoráveis ao bom convívio e à redução de danos, como a projetos desenfreadamente egoístas e maldosos.

²⁰ Como diz-nos Debona (2015, p. 47): “Um ‘reservatório de experiências’, advindo tanto de experiências de vida quanto de conhecimentos teóricos, poderia sugerir motivos ao caráter, com o que seria possível notar uma espécie de ‘ética sugestiva’ que orientaria a exposição dos caracteres imutáveis em uma diversidade de circunstâncias”.

²¹ Para Cartwright (2008, p. 304), seria possível manter a sua moral da compaixão sem tal fundamento metafísico. Recorrendo, assim, ao que ele considera uma defesa da compaixão schopenhaueriana a partir de leituras sociobiológicas (*sociobiology*) e/ou teorias evolucionárias (*evolutionary theory*).

uma vez ocorrido, nos marcaria por toda a vida, tornando-nos suscetíveis aos motivos compassivos, permitindo-lhe tal sugestão ao intelecto.

A compaixão é, então, a única motivação genuinamente moral. Os requisitos schopenhauerianos para que uma ação seja moral são bem rigorosos, dado que muitas seriam as ações que, mesmo se mostrando justas e boas, acabariam sendo fruto de motivos egoístas. E qualquer que venha a ser a mancha egoísta que paira numa ação, isto é, que remeta ao nosso próprio bem e não ao do outro, viria a esvaziar o genuíno valor moral das ações (Schopenhauer, 2001, p. 129). Contudo, haveriam pessoas que muitas vezes são justas com o único propósito de combater uma injustiça que assola ao outro²²; pessoas cujos motivos seriam propriamente desinteressados. Nas palavras do autor:

[...] que não buscam incondicionalmente a própria vantagem, mas que também consideram os direitos dos outros e que, por deveres reciprocamente aceitos, vigiam não apenas para que seja *dado* ao outro o que é dele, mas também para que este *receba* aquilo que é seu, pois essas pessoas lealmente não querem que aquele que trata com elas fique para trás (Schopenhauer, 2001, p. 130 grifos do autor).

Poder-se-ia dizer, então, que em tais ações compassivas aquilo que efetua a diástole do coração seria a necessidade alheia, e se em tal diástole há um diagnóstico desse sofrimento, um percebê-lo que viria a expandir o nosso coração numa potência de ação, seria na subsequente sístole que se efetuaría um ato genuinamente moral, indo de encontro a tais injustiças. É como se o próprio mundo tivesse gestado um escasso, mas forte remédio para as suas dores crônicas. As características próprias das ações morais são a exclusão de qualquer motivo de interesse próprio²³, o “aplausos da consciência” como sentimento íntimo que advém após tal feito moral genuíno e, finalmente, o reconhecimento daqueles que o testemunham como condição acidental, mas verificativa de tal ato moral (*Ibidem*, p. 131).

Para o autor, a compaixão não só é o fundamento das ações morais genuínas, como também da ética que delas se estende (Schopenhauer, 2001, p. 132). Ela constituiria a natureza humana, tanto quanto as motivações antimorais (egoísmo e maldade), fazendo-se valer em todos os povos e

²² Segundo Cartwright (2008, p. 296), é a imediata participação no sofrimento do outro que conforma o núcleo da compaixão na filosofia schopenhaueriana.

²³ Para além dessas condições que constituem o valor moral genuíno de uma ação, há uma gradação ética de ações que conformam atmosferas *em direção* a tal compaixão originária, daí que os motivos não morais que compõem uma ação lhe diminuem seu valor moral, assim como motivos mais justos e bons, aproximam o ato à compaixão genuína: “[...] Por isso a descoberta de um motivo interessado, mesmo que fosse único, suprimiria totalmente o valor moral de uma ação, ou, mesmo agindo de modo acessório, o *diminuiria*” (Schopenhauer, 2001, p. 131, grifo nosso). Dado que o jogo dos motivos se dá pelo conhecimento, não poderíamos falar de uma compaixão espontânea e moralmente genuína, mas, antes, de motivos interessados acessórios que buscam re-lembrar os lastros semânticos de tal experiência compassiva genuína, levando-nos, por aproximação, a colocar o outro como motivo do nosso agir. Um egoísmo esclarecido, uma redução de danos, assim acreditamos, também estariam em tal esteira, como aponta Durante (2024).

tempos. Nesse sentido, todo e qualquer lastro egoísta, pelo fato de ter a si próprio como medida da ação, careceria de valor moral²⁴. Assim é que uma ação (ou omissão) compassiva é aquela que faz algo aos outros, considerando suas necessidades como, imediatamente, seu motivo. Teríamos, no processo moral schopenhaueriano, um deslocamento do eu ao outro, descentrando a órbita egoísta, o que leva o agente a conceber, não mais ele mesmo, mas o outro como o seu motivo. Em alguns casos, tal processo implica que o próprio bem-estar do agente seja menosprezado (*Ibidem*, p. 135). Daí que deslocar o eu, em tal compassividade, seria também descentralizar-lhe as mesquinhas auto conservativas, seus excessos e luxos, sua ânsia de vontade de vida, que transborda de si em violência aos outros. Essa identificação com o outro utiliza como meio o conhecimento que tenho dele (*Ibidem*, p. 136). Aquela súbita intuição compassiva se ramificaria, descentralizando-se do seu ímpeto inicial, em motivos de conhecimento capazes de produzir ações cotidianas de compaixão. Em suma, o processo da compaixão seria de um potente caráter combativo contra o sofrimento social, dado que ele se daria nos seguintes termos:

[...] a participação totalmente imediata, independente de qualquer outra consideração, no sofrimento de um outro e, portanto, no impedimento ou supressão deste sofrimento, como sendo aquilo em que consiste todo o contentamento e todo o bem-estar e felicidade. Esta compaixão sozinha é a base efetiva de toda a justiça livre e de toda a caridade genuína (Schopenhauer, 2001, p. 136 grifos do autor).

Aquilo que se configura como o motivo específico da compaixão é a positividade do sofrimento alheio. As dores são imediatas, ao passo que a felicidade ou o bem-estar não são mais que as ausências de tais agonias da carne, carências suprimidas ou dores aquietadas. Daí que “só o sofrimento, a falta, o perigo e o desamparo do outro despertam diretamente nossa participação” (*Ibidem*, p. 139), chegando a diversos extremos: desde o santo que recusa o viver, pois nota que cada ato da vontade de vida implica sofrimento generalizado²⁵, até àquela pessoa que se sacrifica em prol do auxílio ante um sofrer iminente de outro. Mas, se há tais ápices compassivos, existiria também a regularidade compassiva que se desdobra no cotidiano, uma “zona obscura” que paira entre os extremos do ascetismo e da sabedoria de vida, que compõe as pessoas a todo momento, em todas as esquinas da cidade, nos tantos momentos de seus dias. As ações éticas que se erigem,

²⁴ Mesmo as ações boas e corriqueiras, por assim dizer, se almejam algum bem longínquo para si, se buscam fama, simpatias ou respeitos dos que contemplam o feito, seriam esvaziadas de valor moral, pois estariam centradas na recompensa do agente e não na necessidade do passivo, do outro ou da outra (Schopenhauer, 2001, p. 134).

²⁵ Para Cartwright (2008), tal solução ascética seria, em linhas gerais, egoísta; e se não egoísta, ao menos autocentrada e individualista a um ponto que em nada cooperaria contra a redução do sofrimento. Ela teria aquele conhecimento imediato do sofrimento no mundo, e de todos os males que a vontade engendra, mas, mesmo assim, optaria por ausentar-se numa negação da própria vida que, para o comentador, em nada interfere na dor alheia que dispara a compaixão. Assim, o comentador sugere a necessidade de uma solidariedade que permanece na afirmação da vontade, no mundo, lidando com os sofreres e, dentro do possível, exaurindo-os.

cotidianamente, a partir do lastro de suscetibilidade a motivos compassivos que remanesce, permitindo que com tal linguagem se forje, por exemplo, instituições como o Estado e suas leis, ações sociais, prudências, precauções, cooperação planejada de muitos, etc. (Schopenhauer, 2023, p. 68).

Nesse sentido, o próprio autor aponta que se dependermos da imediatividade da compaixão para cada injustiça que a solicita, estaríamos, na maior parte das vezes, atrasados (Schopenhauer, 2001, p. 143). Tendo feito sofrer e/ou tendo sofrido, a máxima da compaixão torna-se, como já apontado, um conhecimento adquirido de uma vez por todas²⁶; tal determinação total se dá pela fixação que a reflexão racional elabora de observar os direitos de todos, de evitar ofensas a tais direitos, de evitar ser a causa do sofrimento alheio e “de não lançar sobre os outros, por meio da violência ou da astúcia, a carga e o sofrimento da vida que as circunstâncias impõem a cada um” (*Ibidem*, pp. 143-144), enfim, não dobrar o sofrimento alheio. Mesmo que a ação da motivação independa do conhecimento, o mesmo seria imprescindível para um viver ético, pois em tais motivos abstratos se fixa, como reservatório de conceitos, aquele impulso originário e natural que vem a ser a compaixão - e em tal dinâmica possível é que jaz a pequena ética²⁷. Schopenhauer sintetiza tal relação moral entre vontade e intelecto em sua icônica metáfora fisiológica: “a vesícula é necessária como reservatório do produto do fígado e em muitos casos semelhantes” (*Ibidem*, p. 144)²⁸. Sem essas cristalizações de motivos abstratos, que tecem uma atmosfera que nos incitaria a certos atos premeditados, nos veríamos à mercê das motivações antimorais; manter-se em tal processo, confeccionar constantemente a atmosfera solidária através dos resquícios mnemônicos das poucas vezes que a motivação compassiva nos arrebatou o espírito, seria uma tarefa que exigiria *autodomínio* (*Ibidem*), podendo-se dizer, então, que uma pequena ética apoiada numa razão prático-pragmática não pode prescindir de algum tipo de esclarecimento e autonomia²⁹, exigindo,

²⁶ “Noutros termos, o que foi conhecido intuitivamente, *in concreto*, a razão permite que se conheça abstrata e universalmente” (Schopenhauer, 2015a, p. 62 grifos do autor).

²⁷ “Já a pequena ética poderia ser identificada principalmente na medida em que, centrada na ideia de ‘melhoria’ do intelecto e no papel deste mesmo intelecto como ‘sugestionador’ de motivos às ações, reconhecesse o lado ativo e ‘sugestionável’ da própria compaixão” (Debona, 2015, p. 38-9).

²⁸ Segundo a tese de Debona (2020), a pequena ética schopenhaueriana seria, apoiada em tal metáfora, a vesícula biliar da moral: “Diria respeito ao âmbito dos princípios, das reflexões e do conhecimento abstrato, estes que representariam o ‘depósito’ da moralidade, tal como a vesícula é o depósito da bile do fígado. O intelecto e as abstrações não deixariam os caracteres em suas disposições naturais à mercê de motivos” (Debona, 2020, p. 265).

²⁹ Em *Educação após Auschwitz*, T.W. Adorno (2022) retoma uma educação que vá além da frieza frente a dor alheia, frieza que, entre outros fatores, teria permitido as atrocidades nazistas. Tal incapacidade de se identificar com o outro ou a outra foi, para o autor, “a condição psicológica mais importante para tornar possível algo como Auschwitz em meio a pessoas mais ou menos civilizadas e inofensivas” (*Ibidem*, p. 145). Assim, para o autor, seria preciso retomar a percepção compassiva dos outros, tanto quanto difundir um esclarecimento racional muito similar ao que aqui consideramos como uma razão prático-pragmática que, se não é capaz de dissolver por completo os mecanismos

para tais condições, uma educação pública em sentido amplo, isto é, tanto nas instituições públicas, como no convívio diário.

Quando falamos de atmosfera³⁰ apontamos para uma certa condição de oxigênio, para dizer metaforicamente, que permita aos motivos compassivos sobreviverem numa sociedade. Como extensão de tais motivos compassivos, faz-se possível, assim acreditamos, confeccionar e manter uma atmosfera de solidariedade cotidiana. E quanto mais coesos e elaborados tais motivos compassivos, mais fértil poderia vir a ser a vida no interior de tal atmosfera. A atmosfera compassiva não irromperia pronta, ela precisaria, como as coisas do mundo, de ser feita. Ela se apropriaria dos impulsos esporádicos da compaixão e, a partir desses lastros semânticos compassivos, que permanecem em nossa consciência, em nossa memória, e até em nossa imaginação, se poria a erigir, detalhe a detalhe, tentar a tentar, a *condição*³¹ da sua atmosfera. Se é certo que não haveria atmosfera solidária sem o núcleo da motivação compassiva, é certo também que somente tais impulsos não seriam capazes de sistematizar uma atmosfera: seria das mãos do artesanato de uma razão prático-pragmática³² que se confeccionariam as condições de possibilidade das reduções de danos, podendo ser fixadas em máximas reticulares que permitem, por exemplo, articular leis, tanto quanto operar na situacionalidade das práticas cotidianas.

2.1 As virtudes cardeais: a justiça e a caridade

A máxima latina: *Neminem laede, imo omnes, quantum potes, iuva!*, sentença que pode ser traduzida por “Não prejudiques a ninguém, mas ajuda a todos quanto puderes!” (Schopenhauer apud Debona, 2015, p. 37), sintetiza a moral schopenhaueriana. A mesma contém duas sentenças das quais, respectivamente, o filósofo da compaixão deriva as suas virtudes cardeais: a justiça e a caridade, virtudes que se estendem a partir da motivação da compaixão, fonte de todas as virtudes, buscando combater os meandros cotidianos do sofrimento social.

inconscientes que nos predispõe às violências, ao menos tornaria possível um fortalecimento pré-consciente de determinadas instâncias de resistência, “ajudando a criar um clima desfavorável ao extremismo” (*Ibidem*, p. 147).

³⁰ No início da segunda metade do século XVII, acreditava-se que as exalações “de todas as partes de todos os tipos de corpos” (*from every part of all sorts of bodies*) da terra constituíam a atmosfera (Martin, 2015, p. 51). Se lá a composição da atmosfera era fruto dos processos físico-químicos, aqui a atmosfera solidária derivaria dos atos humanos. Para ver a rica trajetória do conceito de “atmosfera”, ver Martin (2015).

³¹ Condição que pode oscilar, levando-nos ao credo de que não basta confeccionar atmosferas solidárias, mas é preciso, também, um exercício de manutenção das mesmas.

³² “Todavia, não se deve negar que, na observância de uma vida virtuosa, o emprego da razão é necessário, *embora ela não seja a fonte da virtude*, mas sua função é subordinada, ou seja, manter as decisões tomadas, providenciar máximas para resistência contra fraquezas do momento e para conservação da conduta” (Schopenhauer, 2015a, p. 68 grifo nosso).

A justiça³³ seria o primeiro grau de efetividade pelo qual o sofrimento do outro se tornaria o meu motivo, buscando repelir os impulsos egoístas ou maldosos que poderiam causar-lhe sofrimento. Para Schopenhauer, a justiça seria a virtude que busca, primordialmente, não ferir (Schopenhauer, 2001, p. 141). Nesse sentido, o seu caráter de ação é negativo e antecipatório. Seus motivos de negação são motivos de detenção:

[...] me deterá onde e quando eu possa empregar o sofrimento alheio para alcançar meus fins: tanto faz que este sofrimento sobrevenha instantaneamente ou um pouco mais tarde, direta ou indiretamente, mediado por um termo médio. Consequentemente, agredirei tão pouco a propriedade quanto a pessoa do outro, tão pouco causar-lhe-ei sofrimento, seja espiritual, seja corporal, e portanto não me absterei apenas de toda ofensa física, mas também de, por via espiritual, causar-lhe dor, através de humilhação, inquietação, desgosto ou calúnia (*Ibidem*, p. 143).

A justiça interfere nas ações dos indivíduos através de princípios³⁴ que operam, para o autor, como um potencial repertório de negação a possíveis atos antimorais. E quando os princípios do repertório se esvaziam, é preciso forjar novos motivos compassivos, isto é, motivos que viriam a lembrar, ao que se precipita a cometer injustiças, do sofrimento que daí advém, persuadindo-o a retomar caminhos justos. Isso nos leva a enfatizar que, pela sua própria condição de virtude cardeal, ela é um dispositivo adjunto da única motivação moral schopenhaueriana, que é a compaixão. Assim é que, seja para re-afirmar-se, estabilizar-se ou recuperar-se, sempre lhe seria possível, aos motivos justos, enfatizar sua menção em argumentos compassivos, sendo a compaixão aquela que lhe propicia a própria vida à justiça, já que, não havendo a mesma, não haveria justiça ou caridade, pois, na filosofia do autor, “também a justiça como uma virtude genuína e livre tem, certamente, por menos que pareça ao primeiro olhar, sua origem na compaixão” (*Ibidem*, p. 146).

O Estado seria a extensão mais sólida de tal virtude. Contudo, ele não cumpriria funções de uma instituição moral ou quaisquer outros “projetos jesuíticos”³⁵, como diz Schopenhauer, mas, antes, se dedicaria a manter a vigência do lema da justiça schopenhaueriana: não prejudiques a

³³ Aqui fala-se de justiça no sentido de virtude cardeal, dadas as diversas semânticas da justiça em Schopenhauer: “[...] o conceito de *Gerechtigkeit*, o qual traduzimos por justiça, é empregado pelo filósofo Arthur Schopenhauer em três sentidos diversos ao longo de sua obra, a saber, o termo é empregado como uma virtude cardinal (*freiwillige Gerechtigkeit*), como justiça temporal (*zeitliche Gerechtigkeit*) e como justiça eterna (*ewige Gerechtigkeit*)” (Durante, 2021, p. 2). E mais: “A justiça temporal tem sua sede no Estado, e a doutrina do Estado, enquanto conjunto dos dispositivos institucionais e normativos de combate e tentativa de prevenção de atos injustos, refere-se à pura doutrina do direito, ao direito moral, que tem no justo e no injusto por natureza seu padrão objetivo de medida; e o justo e o injusto referem-se aos limites da afirmação da vontade para vida. Essa forma de conceber o Estado faz com que essa instituição não possua nenhum status moralizador ou função ética” (*Ibidem*, p. 4).

³⁴ Para Cartwright (2008, p. 306 e nota de rodapé 24), tais princípios que retomam o justo seria um dos pontos que permitiriam, na filosofia de Schopenhauer, discutir uma teoria normativa que direcionasse os produtos da motivação compassiva.

³⁵ Para Schopenhauer, torcer o Estado numa instituição de moralidade seria, entre outras coisas, consolidá-lo como uma máquina religiosa e tal caminho seria o que levou, outrora, a inquisições e guerras santas (Schopenhauer, 2001, p. 147).

ninguém, não tires de ninguém aquilo que é seu (*Ibidem*, p. 147). Tal instituição defenderia os indivíduos das violências dentro do seu próprio território, tanto quanto de outros Estados. Se, como veremos, a caridade vem a ser aquela virtude que nos mobiliza ao encontro de um sofrer que se impregna num corpo, a justiça é aquela que mantém o campo social fértil, isto é, repleto de potências que amenizam as dores do mundo. De certa forma tem-se que o Estado, como materialização da virtude da justiça, antecipa, prevê, conserva. Se sua função primordial é a de salvaguardar o social do sofrimento, haveria certas ações que, na sua própria ausência, fariam com que os indivíduos sofram. Assim é que, se pensarmos no dever do Estado de prover, por exemplo, uma estrutura de saneamento básico, que a população venha a padecer de tal estrutura seria já um ato de injustiça. Contra tais exemplos, nos quais a mera omissão implica em injustiça, o autor diz-nos que o Estado deve erguer o seu baluarte como lei positiva, tendo como objetivo que ninguém sofra (*Ibidem*, p. 149). A concepção schopenhaueriana de dever, que sustentaria o Estado e outros acordos, seria a de um contrato bilateral explícito que sustenta uma obrigação e um privilégio entre as partes, levando a que ferir tal cumprimento seria já instaurar uma injustiça. Daí que, sendo o saneamento básico um direito constitucional, contratual, a sua ausência representaria uma injustiça, pois todo dever não concretizado é uma injustiça ao sofredor³⁶.

Haveria outros tipos de injustiças que seriam não menos nocivas para a sociedade, entre elas, a via de exemplo da dinâmica entre a motivação e os motivos, podemos ressaltar a astúcia. Para o autor, a mentira é o instrumento utilizado pela astúcia para persuadir alguém a realizar o que tal indivíduo, sem tal atmosfera de motivos astuciosos, não se veria impulsionado a realizar. Dado que a lei da motivação postula que, quando se quer o feito em questão, ele é irresistível, ao vir a ser persuadida pelos motivos mentirosos da astúcia, se dá que há uma “coerção por meio da motivação” (*Ibidem*, p. 153) — e o que nomeamos persuasão, nesse exemplo, é exatamente o já apontado processo de persuadir a motivação com motivos. Assim ter-se-ia que a possibilidade de persuasão das motivações pelos motivos dá-se tanto para potencializá-las, como para limitá-las. Para além das especificidades da mentira e dos seus percalços no viver social, temos que tal exemplo não só demonstra como o autor está a operar constantemente com a dinâmica da motivação e dos motivos, da vontade e do intelecto, como também elucida-nos o vindouro uso da mesma como fundamento

³⁶ O autor divide as injustiças em duas perspectivas de análise, os qualitativos e quantitativos. Para Schopenhauer, qualquer dano a outrem é qualitativamente igual, mas quantitativamente há diferenças. Assim, como lucidamente nos diz: “[...] quem, estando próximo de morrer de fome, rouba um pão comete um ato injusto, mas quão pequena é sua injustiça diante da de um rico que, de alguma maneira, priva um pobre de sua última propriedade.” (Schopenhauer, 2001, p. 150). Já, no que diz respeito ao dever, ele se torna uma obrigação contraída e, no caso de um governo não cumpri-las, isso já representa, para o autor, uma negligência do dever entre o “príncipe e o povo” (*Ibidem*, p. 152), levando a uma falta, uma injustiça.

da pequena ética, sendo esse o solo crucial das solidariedades, nos permitindo apontar que se existe qualquer discussão ética na filosofia de Schopenhauer, é porque há tal possibilidade de persuasão. Possibilidade de que se siga outro rumo para além do vórtice do egoísmo, já que se toda motivação tem a sua possível atmosfera de motivos que a excitam e guiam, haveria também contra-motivos que *tendenciam* outras excitabilidades em direção a outras motivações, podendo vir a mudar o curso das ações e das disposições. Nessas atmosferas e contra-atmosferas de motivos, tornar-se-ia possível às vontades tomarem rumos justos, pensados e diversos daqueles pré-fixados pelos seus caracteres inteligíveis.

A segunda virtude cardeal, a caridade, seria o grau mais alto da compaixão e não só me impediria de fazer a outra sofrer, como me levaria a ajudá-la. Ela é prioritariamente positiva, indicando a necessidade de ajudar a todos tanto quanto se puder. E se a justiça seria a virtude cardeal mais predominante, no seu combate incessante ao egoísmo a caridade se mostra um pouco mais rara, embora não deixe de existir “prática e faticamente em todos os tempos” (Schopenhauer, 2001, p. 159). A sua ação não se circunscreve somente àqueles que nos são queridos. Ela deve operar indiscriminadamente com aquele que sofre ante nós (Cartwright, 2008, p. 305), seja conhecido, desconhecido ou, até mesmo como pregado pelo cristianismo, àqueles que são “inimigos”. Já que fazer-lhe bem somente aos que se quer bem talvez seja a mais simplória tarefa humana e em nada atinge a complexidade do sofrimento social.

A caridade transformaria o sofrimento alheio em meu próprio³⁷: daí que o processo da compaixão “não apenas me impede de causar dano a outrem, mas também me impele a ajudá-lo” (Schopenhauer, 2001, p. 160); revelando outra potência ética-moral da filosofia schopenhaueriana: ser movido a tomar o sofrimento do outro como nosso e a auxiliá-lo de forma efetiva. Podendo inculcar em algum grau de sacrifício das “minhas forças corporais ou espirituais, da minha propriedade, da minha saúde, da minha liberdade e, até mesmo, da minha vida” (*Ibidem*). A máxima da caridade é *omnes, quantum potes, iuva*, a saber, “ajuda a todos quanto puderes”. Contudo, efetuar um ato de auxílio almejando a admiração da plateia, a salvação em outro mundo ou acreditando que tal ajuda aos outros irá retornar em dobro ao próprio agente, não é aquilo que o autor considera como caridade. Para Schopenhauer, a caridade é “o puramente *objetivo*, em que ajudo o outro para tirá-lo de sua necessidade e dificuldade e por querer sabê-lo livre de seu sofrimento - e nada além disso!” (*Ibidem*, p. 161 grifos do autor). Portanto, na maior parte das vezes a caridade aconteceria em sigilo, pois o único que a motiva é a necessidade alheia, e não os recorrentes méritos que se

³⁷ Para uma discussão de tal condição, com suas ambiguidades e ganhos, ver Cartwright (2008).

autodenominam méritos³⁸. O objetivo da caridade seria reduzir de forma ativa e efetiva o sofrimento alheio, e somente isso.

A processualidade da caridade, suprimindo a distância entre o eu e não-eu, me permitiria ver com precisão a necessidade do outro que me toma como se fosse minha. Esse sofrer com ele, através da mediação do intelecto (*Ibidem*, p. 163), já seria um diagnóstico do sofrimento que habita o mundo, especificamente naquela pessoa. Tal movimento seria cotidiano, isto é, “todos o vivenciaram muitas vezes em si mesmos, e até mesmo aos mais duros de coração e egoístas ele não foi estranho” (*Ibidem*). Essa difusão das experiências caridosas em todos os integrantes do cotidiano nos permitiria pensar, dentro da filosofia do autor, o estabelecimento de uma referencialidade à vivência difundida, o estabelecimento duma estrutura organizada de discurso que viria a bombardear motivos em prol de ações que efetivamente diminuam o sofrimento social. O que se aposta aqui é que na base de um discurso social seria mais viável para o reduzir do sofrer que se fale e se efetue auxílios, e não escárnios, escrutínios e outras disposições nocivas. Tal atmosfera solidária seria aquela que, de uma forma ou outra, nos lembraria dos sofreres alheios e nos impeliria a ações de redução de danos.

3. A hipótese da solidariedade

Como nos lembra Hayashi (2018, p. 261), a compaixão schopenhaueriana não é o produto de qualquer doutrina ética, pois, em sua condição de motivação fundamental, ela já seria parte do que o autor concebe como a natureza humana. Assim, aquilo que se racionaliza seriam as suas formas possíveis, seus desdobramentos empíricos. Kossler (2024, p. 10) também aponta que haveria em Schopenhauer uma “[...] importante função de uma disposição de ânimo ética (*sittliche Gesinnung*), pelo qual a vida em comum na sociedade é possível não apenas sob a permanente coerção externa, mas é regrada por uma convicção subjetiva adquirida pela educação e pelo costume”, inicialmente nos parece que a solidariedade, como buscaremos delinear, inclui-se em tal disposição de ânimo ética, sendo uma das suas formas possíveis.

Para tal feito tomamos como referência o já apontado por Max Horkheimer, pioneiro em conceber, a partir da moral da compaixão, uma solidariedade laica. Fundamentalmente, o autor destaca dimensões sociais e mesmo políticas, como aquelas das relações diplomáticas entre países,

³⁸ Para além de uma ação moral genuína, é possível pensar na filosofia do autor uma atividade que, mesmo com remanescentes egoístas, coaduna com a redução do sofrimento social, compondo, assim, uma das gradações éticas em direção ao núcleo compassivo, como apontamos acima. É o caso do egoísmo esclarecido. Um egoísta persuadido de que, auxiliando os outros, ganhará algo para si. Assim, é possível pensar na redução de danos sociais mesmo na ausência de ações dignamente morais. Ver Durante (2024).

o sofrimento de alguém ou até mesmo a condição geral de desamparo do humano. Tal solidariedade careceria de uma justificativa metafísica (“o enganoso fundo dourado”), teológica, punição ou recompensa daquele ou daquela que se compadece. Frente às crueldades, essa solidariedade não buscaria justificá-las à luz de alguma engenharia social, e muito menos as aceitaria numa resignação teológica, se trataria de uma solidariedade cuja posição se dá de tal forma que, enquanto houver miséria e fome na Terra, para aquele que as percebe, não haveria sossego (Horkheimer, 2018a, p. 200). Dadas as condições pandemônicas do existir, tal solidariedade se configuraria como uma incessante atividade ou como diz-nos o autor: “[...] os que demonstram empatia não conseguem se furtar à luta contra o terror até o fim de suas vidas” (*Ibidem*)³⁹. O desamparo geral da humanidade, junto à injustificabilidade de qualquer sofrimento que acomete os outros, seriam os motivos fundamentais da sua solidariedade. Se trataria de uma resistência cotidiana, de uma solidariedade que se, por acaso, não se faz capaz de avançar em relação à redução do sofrimento social, certamente estanca os pés e se recusa a retroceder. Ou, apontando um dos traços fundamentais da sua solidariedade compassiva, insiste Horkheimer:

Quanto mais sublime, quanto menos cristalizado é um caráter, tanto mais indiferente é para ele a proximidade ou a distância em relação ao próprio eu, tanto menos ele diferencia entre aquilo que é o mais distante e o que é o mais próximo ao trabalhar em ambos, trabalho que ele não é capaz de abandonar, ainda que se iguale ao de Sísifo. Ficar ao lado daquilo que é temporal, contra aquilo que é impiedosamente eterno, é o que significa moral no sentido schopenhaueriano (*Ibidem*, p. 205).

Essa solidariedade de fundo schopenhaueriano seria não só laica, mas austera, pois tal esforço em prol do auxílio do outro não prometeria nenhuma recompensa ou alívio, além de, possivelmente, livrar o outro da dor que o acomete. Seria possível combater, por exemplo, nacionalismos virulentos, tão impregnantes da época de Horkheimer (e que nos assolam novamente), contra os quais as teorias de justiças transcendentais, segundo o autor, não conseguiriam êxito, mas turvariam o olhar de tal prática solidária⁴⁰.

Adjunto ao movimento de Horkheimer, localizamos a solidariedade como submersa naquilo que Debona (2020) concebe como pequena ética. A pequena ética seria propriamente a sua morada. É que a justiça e a caridade estariam ainda muito atreladas à grande ética. Elas ainda teriam que cumprir o papel da transição, ficando em parte dentro da grande ética e em parte na pequena ética.

³⁹ Nos textos em questão de Horkheimer parece haver um sinônimo entre os termos “empatia” e “solidariedade”, seria vindouro buscar discernir o que é próprio a cada termo nas próximas investigações.

⁴⁰ Como diz-nos Ramos (2008, p. 101): “Essa experiência do pessimismo não contradiz a convicção no caráter socialmente condicionado do bem-estar humano, pois também o sofrimento é causado por relações sociais e como tal deve ser combatido. Nesse sentido, o pessimismo também se compreende como socialmente condicionado, pois diz respeito a uma sociedade em que a solidariedade com aqueles que ela exclui, com os pobres e injustiçados, é negada: o pessimismo é, portanto, negação da solidariedade negada”.

Assim, a solidariedade, essa forma possível da compaixão, ao nascer, faz o mesmo que as virtudes cardeais fizeram migrando ao território contíguo daqueles de suas progenitoras, pois se as virtudes cardeais surgem da processualidade da compaixão, e dela jamais se libertam, mesmo atadas conseguem esticar um pouco tais limites, abrindo concessões às confecções de motivos prático-pragmáticos, possibilitando as atmosferas⁴¹. É tal exemplo migratório, ou de desvio, como diria o próprio Schopenhauer (2016, pp. 1-2), que a solidariedade mimetiza. Ela estaria inteiramente na pequena ética, e se é parente distante da compaixão, pois tudo emana de tal núcleo, dá-se que só se lembra de seus parentescos nos eventuais contatos com a justiça e a caridade genuína. É que a solidariedade já não opera em momentos imaculadamente compassivos, nessa metade de grande ética que ainda reluz nas virtudes cardeais ela é, antes, uma incansável recolhedora de destroços, lastros, restos, de tais momentos deslumbrantes e, como que analisando-os, encaixando-os aqui e ali, vendo o que serve e o que não, olha as urgências de seu tempo e os resquícios que tem a disposição para acomodar os dias àquilo que se lhe mostra mais vindouro. É assim que reconstrói imagens-motivos que, mesmo no abandono das virtudes cardeais, mantêm-nos contra o sofrer e a favor de certos princípios. Ela seria, portanto, uma artesã incansável de atmosferas e contra-atmosferas que anseiam pela redução de danos.

Cartwright (2008, p. 305) aponta para outra condição importante de uma solidariedade schopenhaueriana: a prática solidária confecciona, em sua atividade, um âmbito de hospitalidade. Ela construiria, gesto a gesto, uma comunidade, evitando o “isolamento moral” (*Ibidem*) daqueles que se soterram em seus egoísmos ou mantêm vínculos somente a vias de deferir violências. Para além dessa exclusão, propiciada pelas ações antimorais, Cartwright aponta que tal solidariedade nos salvaguarda de sermos estrangeiros em nossos próprios dias, mantendo uma concepção generalizada de auxílio mútuo entre as pessoas, evitando que o mundo se conforme, e solidifique, às formas da hostilidade. Tal boa disposição solidária, se por um lado mantêm-se nas vias do combate horkheimeriano às injustiças, por outro se dedica a um processo de manutenção das relações interpessoais que constituem os dias, podendo⁴² vir a tornar o cotidiano um âmbito de hospitalidade.

⁴¹ Na leitura de Hayashi (2018), poderíamos dizer que a compaixão, como mistério e motivação, estaria situada no âmbito transcendental, ao passo que as suas formas derivadas, a justiça, a caridade e, aqui, a solidariedade, estariam na operatividade empírica.

⁴² Faz-se importante, ao pensar desdobramentos éticos a partir da filosofia de Schopenhauer, manter em vista sempre a *possibilidade* dos feitos, devido a que o autor concebe a dimensão humana como uma complexidade composta por diversos elementos que impediram uma visão linear e progressiva ao que consideraríamos uma boa ventura do mundo. Se trataria, antes, de uma atividade incessante. Ramos (2008, p. 104) aponta tal espírito na leitura horkheimeriana de Schopenhauer, e que aqui nos serve de ilustração: “É assim que Horkheimer, em especial a partir dos anos 60, insiste, contra Hegel e contra qualquer espécie de idealismo, na inadequação essencial entre o conceito e seu objeto. O espírito deve cobrar consciência de que o mundo vive dominado pela contradição e pela dor, mas, ao chegar a esse ponto, deve sucumbir, e não erigir-se em sistema de pensamento capaz de salvar a positividade do absoluto, nele incluindo a tortura

3.1 Breves considerações sobre uma possível bifurcação da solidariedade

Poderíamos definir a solidariedade schopenhaueriana como um já dispor-se aos outros, que mantêm um espaço que lhes pertence em nós, dilatando o espaço público numa hospitalidade permanente que considera os outros em cada detalhe que compõe as nossas cotidianidades. Espaço que se (re)faz em argumentos abstratos, mapeando possíveis sofreres a advir de certos feitos ou nos mantendo preparados, numa atmosfera de motivos solidários, para flexibilizar o egoísmo que, insistentemente, nos acompanha nos dias. Seria uma constante observância do que se faz e do que se diz; das próprias ações, tanto quanto da dos outros. Seja tendo-os conhecido, sabendo-lhes os rostos e os detalhes dos sofrimentos, seja num sentimento mais amplo que, de antemão, se predisporia a ir de encontro aos sofreres que vierem a eclodir. Tal solidariedade cotidiana, munida de motivos elaborados e revisados⁴³, nos artificios da razão prática-pragmática schopenhaueriana, desprezaria qualquer tipo de privilégio de identificação, amizade ou confiança para mostrar-se em ação: ao contrário, seria um ir ao encontro a qualquer outra, pelo viés compassivo da indistinção de quem ou como a gente ajuda. Seria uma predisposição para diagnosticar as efetividades do sofrimento social no epicentro dos dias, isto é, desde uma pessoa que cai na rua, até um bairro que precisa de saneamento básico ou uma cidade com alto índice de desigualdade social e pobreza etc. É uma predisposição, planejada e ampla, de ir ao encontro do outro para amenizar-lhe os sofrimentos. Um estar pronto a consolar, apoiar, auxiliar, defender e acompanhar aquele que sofre, tanto quanto vigiar a si mesmo para não fazer os outros sofrerem.

Contudo, tal predisposição solidária não existiria sem um diagnóstico pessimista. Só se é solidário em relação a algum sofrimento já diagnosticado⁴⁴, mapeado, descrito. A solidariedade

e a morte. Estabelece-se então a tarefa da filosofia, de dar voz ao sofrimento, e a recusa de conciliar a dor com qualquer falsa totalidade. A filosofia deve expressar, portanto, uma experiência, e essa experiência é a do sofrimento, pois somente a contemplação do mal pode fundar a solidariedade e o impulso de pôr-lhe fim”.

⁴³ Uma das características de uma prática artesanal é a ocasionalidade de seu feito. A singularidade de cada produção, daí que, o âmbito da solidariedade, exige uma constante produção, manutenção e revisão dos princípios prático-pragmáticos que pautam suas ações, movimento incessante que não faz mais do que acompanhar e tentar lidar com o sofrimento do mundo que está, não diferente, a transmutar.

⁴⁴ Como o faz o próprio Schopenhauer em diversos momentos: “Pobreza e escravidão são portanto apenas duas formas, pode-se mesmo dizer dois nomes, da mesma coisa cuja essência consiste em que as forças de um homem são empregadas em grande parte não para ele mesmo, mas para outros; do que resulta para ele em parte sobrecarga de trabalho, em parte escassa satisfação de suas necessidades. Pois a natureza deu ao homem apenas a força necessária para adquirir seu sustento da terra através de um uso moderado dela, não a deu em grande excesso. Se uma porção considerável do gênero humano é desincumbida do fardo comum da manutenção física da existência, então a parte restante será excessivamente sobrecarregada e estará na miséria. Daí surge primeiramente aquele mal que, ora com o nome de escravidão, ora de proletariado, afligiu a maior parte do gênero humano. Porém, a causa mais remota deste mal é o luxo. Para que uma minoria possa ter o dispensável, supérfluo e coisas refinadas, e mesmo satisfazer necessidades artificiais, uma grande parte das forças humanas existentes deve ser empregada na produção dessas coisas e alijada da produção do que é necessário e indispensável. Ao invés de construir cabanas para si próprios, milhares constroem mansões para poucos; ao invés de tecer malhas grosseiras para si próprios e para os seus, eles tecem malhas finas ou de

seria o ir ao encontro, mediante ações, de tal diagnóstico. Esse é, por assim dizer, o motivo pelo qual se é solidário. O pessimismo, em tal caso, é pessimismo a partir de um certo ponto de vista, seja metafísico, sociológico, econômico, político, entre outros; é um pessimismo que deriva de determinadas configurações de sofrimento as quais, pelas vias de nenhuma justificativa, podem ser ignoradas, transmutadas em discursos otimistas ou silenciadas. Seria preciso diagnosticá-las e incorporar o pessimismo que ousa ir ao encontro das suas particularidades, afinal, quem diagnosticaria uma miséria em ares otimistas? Tal atitude comportaria, de certa forma, uma cumplicidade. A solidariedade schopenhaueriana precisaria de tal diagnóstico para poder descrever o sofrer em suas “circunstâncias e relações” (Schopenhauer, 2015b, p. 261) e, em tal nítido circunscrever das dores, tornar-se-ia possível mobilizar a razão prático-pragmática para ir ao auxílio, formulando, em motivos abstratos, os contornos do sofrimento em questão. As dores do mundo voltariam sobre nós como diagnósticos do intolerável. É porque há dor que há diagnóstico, e porque se fala de um diagnóstico de tal dor, se fala de um diagnóstico pessimista, isto é, que não a mascara em justificativas, mas que, se às vezes se livra da dor ou às vezes não, em todos esses contatos persiste a evidenciá-la como o injustificável sofrimento que é.

Se da compaixão se bifurcam as virtudes cardeais da justiça e da caridade, sugerimos que das mesmas haveria mais uma ramificação: a da solidariedade indireta e direta⁴⁵. Daí que as concebemos como dispositivos auxiliares, operantes, profundamente mundanos, que buscariam manter a coerência daquilo que compõem as esferas negativas e positivas das virtudes cardeais. A direta operaria como um dispositivo de redução de danos associado à caridade na sua positividade de ir ao encontro das especificidades do sofrimento que se apresenta em nosso cotidiano⁴⁶. Nesse viés, ela é direta, pois se ocupa do sofrer em suas condições *hit et nunc*, em seus detalhes. A solidariedade direta, metaforicamente, seria como um sapateiro que, analisando um pé específico, faz-lhe um sapato nas medidas mais exatas que pode. Sapato excelente para aquele pé, mas somente para aquele pé. Já a solidariedade indireta se adjunta como dispositivo de ação à justiça schopenhaueriana e, se é indireta, é porque não está relacionada à singularidade de algum sofrer em suas condições específicas, mas, antes, opera combatendo condições genéricas de sofrimento.

seda, ou mesmo rendas para os ricos e confeccionam milhares de objetos de luxo para entreter os ricos [...]. Ademais, muitos são retirados da agricultura para servir à construção de barcos e à navegação para a importação de açúcar, café, chá etc. A produção dessas coisas supérfluas se torna então a causa da miséria de milhões de escravos negros que são violentamente arrancados de sua terra natal para produzir com seu suor e seu martírio aqueles objetos de prazer” (Schopenhauer, 2010, p. 90-91 apud Debona, 2015, p. 53).

⁴⁵ Se a justiça e a caridade são as virtudes cardeais da compaixão, a solidariedade indireta e direta são as virtudes teologais dessas virtudes cardeais. Auxiliares das auxiliares, isto é, dispositivos da linha de frente, e por isso não tão reluzentes ou perceptíveis, contra o sofrimento social.

⁴⁶ Isso não o reduz a uma concepção que aborda somente o sofrimento singular, pois os sofreres de uma cidade, de um país, que se vivem diariamente, também os compõem.

Condições genéricas que foram extraídas das experiências de sofrimento, tanto quanto dos exercícios da imaginação que buscam antecipar os possíveis sofrimentos que nos podem vir a acometer. A solidariedade indireta se dá como os sapatos de uma loja: servem a muitos, mas não servem, exatamente bem, a cada um deles. É a face da solidariedade que parte do pressuposto de que, se o mundo é dor e sofrimento, e se o humano sofre aos montes nas ânsias de seus egoísmos, seria possível pensar em condições sociais específicas que aliviaríamos as dores, até mesmo solucionando algumas, interpessoais que constituem os dias, *podendo*⁴⁷ vir a tornar o cotidiano um âmbito de hospitalidade.

4. Considerações finais

Apontamos que uma máxima fundamental da solidariedade schopenhaueriana possa ser a inaceitabilidade e injustificabilidade do sofrimento social, almejando não só reduzi-lo, mas, sempre que possível, exauri-lo. Em suma, acreditamos que seja impossível falar de como a solidariedade se dá na filosofia do autor sem remontar à sua caracterologia e, conseqüentemente, à sua metafísica da vontade. A partir de tais fundamentos é que se faria possível esclarecer a dinâmica entre as motivações e os motivos, entre a vontade e o intelecto; binômios que para o autor jazem latentes no ser humano. É em tal reduto que se apresenta a pequena ética e, na mesma, conforma morada a solidariedade. Esse seria um possível itinerário do conceito a ser levado adiante em vindouros estudos. Teríamos, também, que se a grande ética prefigura um fim, um quietismo que anseia o nada, a pequena ética, em contrapartida, assume um incessante fardo, o de lidar com a vontade de vida, e seria nessa atividade que reside a sua grandiosidade e consistência.

“[...] a pequena ética poderia ser considerada como algo de objetivamente possível. Tratar-se-ia, afinal de contas, de uma dimensão da ética que não visaria a produção ou a fundamentação de virtudes, mas que se limitaria ao âmbito da práxis de vida e à esfera da legalidade” (Debona, 2015, p. 53-4).

⁴⁷ Faz-se importante, ao pensar desdobramentos éticos a partir da filosofia de Schopenhauer, manter em vista sempre a *possibilidade* dos feitos, devido a que o autor concebe a dimensão humana como uma complexidade composta por diversos elementos que impediram uma visão linear e progressiva ao que consideraríamos uma boa ventura do mundo. Se trataria, antes, de uma atividade incessante. Ramos (2008, p. 104) aponta tal espírito na leitura horkheimeriana de Schopenhauer, e que aqui nos serve de ilustração: “É assim que Horkheimer, em especial a partir dos anos 60, insiste, contra Hegel e contra qualquer espécie de idealismo, na inadequação essencial entre o conceito e seu objeto. O espírito deve cobrar consciência de que o mundo vive dominado pela contradição e pela dor, mas, ao chegar a esse ponto, deve sucumbir, e não erigir-se em sistema de pensamento capaz de salvar a positividade do absoluto, nele incluindo a tortura e a morte. Estabelece-se então a tarefa da filosofia, de dar voz ao sofrimento, e a recusa de conciliar a dor com qualquer falsa totalidade. A filosofia deve expressar, portanto, uma experiência, e essa experiência é a do sofrimento, pois somente a contemplação do mal pode fundar a solidariedade e o impulso de pôr-lhe fim”.

As solidariedades se ocupariam de forjar motivos, de uma construção artesanal das atmosferas de persuasão que permitem reduzir o sofrimento social, mantendo-se fiel à leitura de Horkheimer que, assim se poderia dizer, inicia tal campo de estudos. Nela operaria uma razão prático-pragmática que sugere a educação como fonte de motivos, os quais formam tais atmosferas de redução de danos e incitam à solidariedade, resgatando a importância da educação, nos diversos sentidos que a compõem, para um vindouro desenvolvimento social (Debona, 2020, p. 211). Caberia buscar compreender quais as particularidades de uma educação solidária em tais moldes. E se por um lado a solidariedade poderia forjar motivos que abordam a singularidade de um sofrer, por outro poderia lidar com motivos mais genéricos. Em suma, o que nos parece ser essencial à solidariedade é que a mesma seria uma morada do outro e da outra em nós. Morada já sempre acompanhada de uma atenção justa e caridosa, em termos schopenhauerianos.

Enfatizamos também que o movimento que se perfaz neste artigo é “a partir” de Schopenhauer, e não “em” Schopenhauer. Isso se deve a que o autor não tratou, especificamente, da solidariedade. Contudo, o movimento de buscar as formas que emanam da compaixão, dessa fonte das virtudes, ocupa comentadores e comentadoras que buscam forjar conceitos inspirados por certos fundamentos da filosofia schopenhaueriana. Em tal movimento buscamos inserir-nos⁴⁸.

Finalmente, consideramos que a solidariedade não só habita nos dias, mas, muito importante, habita as suas atualidades: a linha de frente. Se há dores, há solidariedades; há possíveis ações de redução de danos: essa é a máxima que deve guiar o desdobramento dessa hipótese.

Referências bibliográficas

ADORNO, T. W. Educação após Auschwitz. Em: ADORNO, T. W. **Educação e Emancipação**. São Paulo: Paz e Terra, 2022.

CACCIOLA, M. L. **Schopenhauer e a questão do dogmatismo**. Florianópolis: Editora UFSC, 2023.

CARTWRIGHT, D. Schopenhauer as Moral Philosopher: Towards the Actuality of his Ethics. **Schopenhauer-Jahrbuch**, 1989.

CARTWRIGHT, D. Compassion and Solidarity with Sufferers: The Metaphysics of Mitleid. **European Journal of Philosophy**, v. 16, n. 2, p. 292–310, 2008.

⁴⁸ Janaway (1989, p. 12) sugere que não seria adequado conceber a filosofia de Schopenhauer como um sistema monofásico e estável. As questões em sua filosofia tenderiam a diversas fases, exigindo ao leitor que observe o balanceamento de tensões que jaz entre as diferentes perspectivas que o autor toma. Esse viés de análise da sua filosofia nos permite conceber alguns de seus tópicos como um campo de disputas hermenêuticas, de re-interpretações, atualizações, dissidências; tanto quanto permite percursos hermenêuticos específicos que coloquem outras questões a partir do seu pensamento.

- DEBONA, V. A Grande e a Pequena Ética de Schopenhauer. **Revista ethic@** - Florianópolis, Santa Catarina, Brasil, v. 14, n.1, p.36-56, 2015.
- DEBONA, V. **Schopenhauer**. São Paulo: Ideias & Letras, 2019.
- DEBONA, V. **A outra face do pessimismo**. Caráter, ação e sabedoria de vida em Schopenhauer. São Paulo: Edições Loyola, 2020.
- DEBONA, V. Schopenhauer's great and small ethics: on the mysteriousness, (im)mediacy, and (un)sociability of moral action. **Schopenhauer-Jahrbuch**, 2022.
- DURANTE, F. A esquerda schopenhaueriana no Brasil. **Voluntas**, Santa Maria, v. 9, n. 1, 137–147, 2018.
- DURANTE, F. Esquerda e direita na interpretação da filosofia Schopenhaueriana: Aspectos introdutórios para dissolução de eventuais mal-entendidos. In: BAVARESCO, A. et al (Org.). **Hegel e Schopenhauer**. São Paulo: ANPOF, p. 62-70, 2019.
- DURANTE, F. Justiça, Punição e Vinganças na Filosofia de Arthur Schopenhauer. **Voluntas**, Santa Maria, v. 12, n. 04, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.5902/2179378665932>. Acesso em: 17 fev. 2024.
- DURANTE, F. Por uma pedagogia do egoísmo ou sobre as limitações do conceito de compaixão na filosofia prática de Arthur Schopenhauer. **Voluntas**, Santa Maria, v. 15, n. 1, p. 01-13, 2024. Disponível em: <https://doi.org/10.5902/2179378688447>. Acesso em: 17 fev. 2024
- FERREIRA, T.; DEBONA, V. Schopenhauer e a fome. **Voluntas**, Santa Maria, v. 14, n. 1, p. 1-24, 2023. Disponível em: <https://doi.org/10.5902/2179378686368>. Acesso em: 17 fev. 2024.
- HAYASHI, Y. A estrutura da Ética da Compaixão de Schopenhauer em relação à Filosofia Transcendental. **Revista de Filosofia Aurora**, v. 30, n. 49, 2018.
- HORKHEIMER, M. A atualidade de Schopenhauer. Trad. Lucas Lazarini Valente. **Voluntas**, Santa Maria, v. 9, n. 2, pp. 190-208, 2018a.
- HORKHEIMER, M. Schopenhauer e a sociedade. Trad. Thiago Souza Salvio. **Voluntas**, Santa Maria, v. 9, n. 2, pp. 180-189, 2018b.
- JANAWAY, C. **Self and the World in Schopenhauer's Philosophy**. New York: Oxford University Press, 1989.
- KOSSLER, M. Abelhas ou Porcos-Espinhos? Hegel e Schopenhauer sobre Direito e Estado. **Voluntas**, Santa Maria, v. 15, n. 1, p. 01-14, 2024.
- MARTIN, C. The invention of atmosphere. **Studies in History and Philosophy of Science**, v. 52, p. 44-54, 2015.
- RAMOS, F. C. Horkheimer leitor de Schopenhauer: uma tradução e um breve comentário. **Cadernos De Filosofia Alemã: Crítica E Modernidade**, v. 12, p. 99-113, 2008.
- RUGGIERI, D. The metaphysics of conflict: some reflections on Schopenhauer's politics. **Voluntas**, v. 7, n. 1, p. 140–154, 2016.

- SCHOPENHAUER, A. **Sobre o fundamento da moral**. Tradução de Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- SCHOPENHAUER, A. **El mundo como voluntad y representación I**. Traducción de Pilar López de Santa María. Madrid: Editorial Trotta, 2009.
- SCHOPENHAUER, A. **Sobre a ética**. Tradução de Flamarion Caldeira Ramos. São Paulo: Editora Hedra, 2012.
- SCHOPENHAUER, A. **O mundo como vontade e como representação, Iº tomo**. 2.ed. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Editora Unesp, 2015a.
- SCHOPENHAUER, A. **O mundo como vontade e como representação, IIº tomo**. 2.ed. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Editora Unesp, 2015b.
- SCHOPENHAUER, A. **Aforismos para a sabedoria de vida**. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2016.
- SCHOPENHAUER, A. **Tratado sobre o fundamento da moral**. Tradução de Milton Camargo Mota. Rio de Janeiro: Vozes, 2023.
- SCHOPENHAUER, A. **Metafísica dos costumes**. Tradução de Eli Vagner Francisco Rodrigues. São Paulo: Editora Unesp, 2024.