

A DIFERENÇA ÉTICA DOS CARACTERES EM SCHOPENHAUER

André Luiz Simões Pedreira*

RESUMO

Este artigo tem como objetivo realizar um comentário sobre as teses da filosofia moral de Schopenhauer encontradas no texto intitulado *Sobre o fundamento da moral* de sua obra de 1841, para daí mostrar que o filósofo foi um cético com relação à moralidade, pois que não admite a possibilidade da educação moral dos indivíduos, uma vez que a diferença ética dos caracteres é inata e indelével, assentada primeiramente sob base metafísica.

Palavras-Chave: Educação Moral. Egoísmo. Maldade. Compaixão.

No fim sereis sempre o que sois, por mais que os pés sobre altas solas coloquês e useis perucas de milhões de anéis, haveis de ser sempre o que sois. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 199)

1 INTRODUÇÃO

Não é difícil perceber, ao se realizar uma leitura atenta da obra *Sobre o Fundamento da Moral*, que Schopenhauer é um cético com relação à moralidade. Em primeira instância, isso é perceptível quando o filósofo afirma freqüentemente, ao longo de todo o texto, que a maldade ou bondade de um indivíduo é inata, não podendo a Ética nada fazer para que os indivíduos venham a se tornar compassivos. Por conseguinte, a diferença ética dos caracteres que, por sua vez, permite classificar o indivíduo em egoísta, maldoso e compassivo, dado os diferentes modos de sua atuação, é inata e indelével, pois “*velle non discitur*”.¹ Tal constatação de Schopenhauer termina por reconhecer a impossibilidade de uma educação moral dos indivíduos.

Se a compaixão é a motivação fundamental de toda justiça e caridade genuínas, quer dizer, desinteressadas, por que uma pessoa e não outra é

* Mestre em Educação pela Universidade Federal da Bahia, Cachoeira/BA, Brasil. E-mail: andreluiz.pedreira@hotmail.com

por ela movida? Pode a ética, já que descobre a motivação moral, fazê-la atuar? Pode ela transformar um homem de coração duro num compassivo e, daí, num justo e caridoso? Por certo não; [...] A maldade é tão inata ao maldoso como o dente venenoso ou a glândula venenosa da serpente. Também como ela, ele não pode mudar. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 190)

Schopenhauer retoma uma série de afirmações feitas pelos filósofos da tradição, no intuito de tomá-los de empréstimo, para corroborar sua constatação acerca da imutabilidade do caráter dos indivíduos, ainda que as afirmações desses mesmos filósofos tenham registros específicos. Cita, portanto, Platão que no *Mênon* levanta uma discussão em torno da possibilidade ou não do ensino da justiça, que na perspectiva de Schopenhauer é o primeiro grau da compaixão, chegando à conclusão de que esta “virtude não é nem inata nem ensinável, mas é distribuída pela sorte divina e sem entendimento àqueles que foram sorteados.” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 191) Prosseguiu ainda a citar Sócrates, que afirmou não estar “em nosso poder sermos bons ou maus” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 191), Aristóteles ao ter dito que “todo o mundo admite, com efeito, que cada tipo de caráter pertence ao seu possuidor, de qualquer modo, por natureza: pois somos justos, temperantes ou fortes e assim por diante desde o momento de nosso nascimento.” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 191) O próprio Schopenhauer afirma nos *Complementos*, que sua filosofia fora resultado de sua observação atenta da realidade que, por sua vez, encontra um consenso significativo com filósofos que o antecederam na história da filosofia, naquilo que se refere à impossibilidade da educação moral. Porém, o fato de admitir a impossibilidade da educação moral em sua filosofia, não impediu que Schopenhauer reunisse uma série de proposições acerca do que pode a educação diante desse limite, sem contudo retirar a relevância das práticas que visam a melhoria dos indivíduos.

Schopenhauer pensa que muitas de nossas atitudes corriqueiras comprovam essa alegação: supomos não somente a identidade da pessoa como também a constância do caráter moral. Quando confiamos que alguém vai se comportar de uma dada maneira e no final nos desapontamos com ela, “nunca dizemos: “seu caráter mudou”, mas “eu estava enganado a seu respeito”. Por exemplo, dizemos dessa perspectiva, não que alguém costuma ser honesto e corajoso, mas agora é mentiroso e covarde, mas que o grau de sua desonestidade e covardia não tinha se evidenciado por completo até agora. Como prova adicional da constância do caráter, Schopenhauer cita o fato de reconhecermos pessoas como as mesmas depois de muitos anos a partir da maneira como elas agem, e o fato de sentirmos responsabilidade e vergonha por coisas que nós fizemos quarenta anos atrás. (JANAWAY, 2003, p. 85)

A diferença ética dos caracteres proposta por Schopenhauer encarrega-se de mostrar o como as três motivações morais nos homens, a saber, egoísta, maldosa e compassiva “estão presentes em cada um numa relação incrivelmente diferente” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 195) que, portanto, permite que suas ações possam ser igualmente avaliadas/classificadas em egoísta, maldosa e compassiva. E assim, cada caráter será inevitavelmente estimulado pelos motivos que estejam relacionados à sua significação íntima, ou seja, a sua qualidade essencial.

2 A MOTIVAÇÃO EGOÍSTA

O egoísmo é a expressão da Vontade, isto é, do querer-viver, sendo “a motivação principal e fundamental, tanto no homem como no animal”. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 120) Por ser a expressão mesma da vontade, o egoísmo tende para a realização de dois impulsos: a conservação da espécie e a procriação, o que equivaleria a dizer que esses impulsos são apenas a afirmação da vontade, ou seja, do corpo. A conservação seria todas as práticas realizadas para a manutenção do corpo, que portanto não incorrem em procriação, enquanto que a procriação seria um nível mais elevado de afirmação da vontade, que chega a exceder o próprio corpo individual, a partir da geração de um novo ser. Enquanto ser natural, o homem nada mais quer do que a realização desses dois impulsos.

O tema fundamental de todos os diferentes atos de Vontade é a satisfação das necessidades inseparáveis da existência do corpo em estado saudável, necessidades que já têm nele a sua expressão e podem ser reduzidas à conservação do indivíduo e a propagação da espécie. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 420)

Os órgãos genitais, segundo Schopenhauer, são o verdadeiro foco da Vontade, que os têm ao seu serviço e não do conhecimento, constituindo-se como polo oposto ao cérebro. São, portanto, os instrumentos que a vontade utiliza para manter a vida imortal da espécie, uma vez que o indivíduo não tem valor algum para ela. Porém, vale ressaltar que os outros órgãos do corpo também contribuem, ainda que em menor proporção, para a perpetuação da espécie, já que os genitais são parte da afirmação do corpo, não correspondendo, portanto, a totalidade desta.

Os genitais são o princípio conservador vital, assegurando vida infinita no tempo. Com semelhante qualidade foram venerados entre os gregos no *phallus* e entre os hindus no *linga*, os quais, portanto, são o símbolo da afirmação da Vontade. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 424)

Ao que parece, a satisfação desses impulsos não corresponde a um mal, pois assegurado pelo egoísmo de origem, o indivíduo busca o próprio bem, sem que nesse estágio da afirmação, tenha necessariamente que negar ao outro o direito de também se afirmar. Desse egoísmo de origem, que iguala todos os homens sem distinção, Schopenhauer se propôs a falar de outras motivações dele decorrente, a saber, a motivação maldosa e compassiva, dada a sua quantidade própria em cada caráter.

Porém, Schopenhauer não estabelece a classificação das motivações pela quantidade do egoísmo de cada caráter, mas na extensão do conhecimento que lhe é próprio, não mais ligado ao princípio de razão, que vai permitir a emergência dos tipos superiores de homens, encontrados nos escritos do filósofo, ao advertir que “o motivo movimenta a vontade [...] em conformidade com o grau de veemência dela e sua proporção com o conhecimento [...]”. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 420) Esse conhecimento se dá em dois níveis, a saber, pelo conhecimento da ideia na contemplação estética, no caso do gênio, e pela reconhecimento da identidade da vontade em todas as coisas, no caso do compassivo e do santo, que, portanto, não faz diferença entre a sua pessoa e as demais.

É, portanto, o conhecimento que irá fundar a distinção dos tipos superiores de homens com relação a maioria dos outros homens, ligados unilateralmente a afirmação da vontade, uma vez que se encontram voltados para a forma de conhecimento ligado ao princípio de razão, ou seja, ao conhecimento que afirma a vontade.

O homem vulgar, produto que a natureza fabrica por atacado, aos milhares por dia, é como dissemos, incapaz, ao menos de maneira seguida, da percepção completamente desinteressada em todos os sentidos, que constitui a verdadeira contemplação: só pode voltar à atenção para as coisas que mesmo muito indiretamente, tenham qualquer ligação com a sua vontade. (MANN, 1951, p. 145)

Há, na filosofia moral de Schopenhauer, duas condutas éticas básicas, sendo que uma afirma a vontade para além dos impulsos da conservação do corpo e da procriação, chegando, por conseguinte, à negação violenta do outro, ou seja, à prática da injustiça e da maldade, e a outra que nega a vontade, na medida em que a silencia e a suprime pelo viés do conhecimento, fazendo do sofrimento alheio o motivo para o seu agir. São, portanto, a maior ou menor extensão em conhecimento que irá permitir a classificação dos caracteres em maldoso ou compassivo, pois as disposições para essa aptidão são inatas. A educação não

pode ajudar os indivíduos a se decidirem acerca dessas duas possibilidades, pois a virtude não pode ser ensinada, conforme a perspectiva de Schopenhauer.

A virtude é tão **pouco** ensinada quanto o gênio; sim, para ela o conceito é tão infrutífero quanto para a arte e em ambos os casos deve ser usado apenas como instrumento. Por conseguinte, seria tão tolo esperar que nossos sistemas morais e éticos criassem caracteres virtuosos, nobres e santos, quanto que nossas estéticas produzissem poetas, artistas plásticos e músicos. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 353-54)

Consoante Schopenhauer, “os motivos que em geral podem mover os homens podem ser postos sob três classes superiores e bem gerais: 1) o bem próprio - egoísmo; 2) o sofrimento alheio; - maldoso 3) o bem alheio – compassivo”. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 160-61) Na primeira classe, portanto, o indivíduo apenas quer o seu próprio bem, em cada ação realizada, “por mais longínqua e indiretamente que seja” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 161), sem que isto implique em prática da injustiça para com os outros, uma vez que pode buscar o seu próprio bem sem necessariamente negar o outro. O egoísmo só se torna um entrave para a genuína ação dotada de valor moral, quando extrapola a conservação do corpo e a procriação, ao incorrer em práticas constantes de injustiça e maldade, ainda que nessas ações o motivo seja o de causar sofrimento a outrem. Nisso, portanto, está assentado o motivo de sua ação.

3 A MOTIVAÇÃO MALDOSA/ O MALDOSO

A outra motivação que mobiliza os homens para a ação refere-se a segunda classe, que visa o sofrimento alheio, sendo, portanto, de natureza maldosa. Quem é, pois, o maldoso? É aquele que possui um egoísmo sem limites, que chega até a matar o outro se este vem a se interpor ao seu fim desejado. Este padece, por natureza, de um déficit de conhecimento intuitivo, isto é, do conhecimento da identidade da vontade em todas as coisas, por este motivo, entende-se como única realidade, enquanto que os outros eus não passam de meros fantasmas, usando-os como objetos para a consecução dos seus próprios interesses. O maldoso está, pois, imerso no *princípio de individuação*, que é a forma de conhecimento ligado ao serviço da vontade, que faz com que cada indivíduo se conceba como diferente enquanto essência, pois só no tempo e no espaço é possível a pluralidade do que é um e mesmo, sendo, pois, esse egoísmo extremado, o ponto de partida para a luta dos indivíduos – *o bellum omnium contra omnes*.²

[...] para se libertar das aparências assim como do princípio de individuação, a ponto de se manter duro como o ferro na diferença que este princípio estabelece entre sua pessoa e todas as outras; é precisamente porque considera a essência das outras inteiramente estranha à sua, separada dela por um abismo, e porque nelas não vê, no sentido literal da palavra, mais que máscaras vazias, atribuindo-se, com a mais profunda convicção, a única realidade que exista. (MANN, 1951, p. 37)

O princípio de individuação é pensado a partir dos conceitos de espaço, tempo e consciência, que se constituem como elementos que distinguem, em termos de consciência, um indivíduo do outro, uma vez que duas pessoas não podem ocupar o mesmo *espaço* ao mesmo tempo, como também, em relação ao *tempo*, pois uma pessoa não pode ter duas gêneses, sendo essas duas formas, a saber, espaço e tempo, constitutivas da formação da consciência, que faz com que os indivíduos se entendam como separados entre si.

O maldoso encontra-se vinculado a esse princípio, pois vê o outro como peça de engrenagem para a realização dos seus desejos, não poupando esforços em matá-lo, se assim houver necessidade. “[...] Alguns homens seriam capazes de assassinar um outro só para engraxar suas botas com a gordura dele. Mas resta-me aí saber o escrúpulo de pensar se se trata verdadeiramente de uma hipérbole. [...]” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 124) O canibalismo seria, segundo o filósofo de Frankfurt, o grau mais elevado de afirmação da vontade, depois o homicídio e, por último, a mutilação intencional ou lesão do corpo alheio, ou qualquer outra modalidade de tortura. Assim, a afirmação da vontade, nesses níveis, termina por desembocar no processo de negação do outro, ou seja, na prática da injustiça, que nada mais é do que causar danos ao outro e utilizá-lo como instrumento para servir a própria vontade.

De fato, a vontade de um invade os limites da afirmação da vontade alheia, seja quando o indivíduo fere, destrói o corpo de outrem, ou ainda quando compele as forças de outrem a servir à SUA vontade, em vez que servir à vontade que aparece no corpo alheio, logo, quando, da vontade que aparece no corpo alheio, subtrai as forças desse corpo e assim aumenta a força a serviço da SUA vontade para além do seu corpo, por conseguinte afirma sua vontade para além do próprio corpo mediante a negação da vontade que aparece no corpo alheio. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 429)

O princípio de individuação exige do maldoso a consciência de que este participa de uma unidade essencial, que por sua vez, impõe a sua consciência, à exceção daqueles que possuem de modo inato uma aptidão para o conhecimento intuitivo da identidade da vontade na

pluralidade de seus fenômenos, aquela diferença que o separa dos demais, pois não percebe que “a vítima e o carrasco são uno,” enquanto essência. “Esse fundamento é a identidade metafísica da vontade além dos fenômenos. Fazer a menor diferença possível entre o eu e o não eu é, pois, o princípio de toda moral” (PERNIN, 1995, p. 167), caminho acessível aqueles que conhecem objetivamente a realidade, não voltados à afirmação da vontade.

Tudo lhe serve de meios para seus fins [...] O egoísta faz uma diferença absoluta entre o seu eu e o não eu, segundo as indicações da sua consciência individual [...] É por isso que os outros não são mais do que fantasmas para ele... Vamos mais longe. Tudo é coisa a ser possuída pela sua avidez, única realidade. (PERNIN, 1995, p. 155)

Aquele que nega o outro pratica a injustiça que, segundo Schopenhauer, pode se dar por duas vias: a primeira é física, onde se obriga o outro a servir a própria vontade pelo uso da força, violando o direito natural que o assiste de também ele se afirmar, e a segunda, por meio da motivação ou conhecimento, onde se utiliza da persuasão para enganar e submeter o outro da mesma maneira. A mentira, por sua vez, seria o exemplo característico de um modo de exercer influência sobre o outro, no intuito de manipulá-lo para o próprio serviço, ou lhe tomar a propriedade ou algum outro bem, que é fruto do seu esforço e trabalho.

Sem dúvida, nesses moldes, o praticante da injustiça, ao atacar não um corpo alheio mas uma coisa sem vida, totalmente diferente dele, invade do mesmo modo a esfera de afirmação estrangeira da vontade, pois as forças, o trabalho do corpo alheio, por assim dizer, confundem-se e identificam-se com essa coisa. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 430)

A maldade, portanto, tipifica-se como o modo de ação, por excelência, do maldoso, já que busca incessantemente a injúria e a dor alheia. Porém, é possível encontrar, nos textos de Schopenhauer, diferentes graus de sua manifestação. A inveja sendo “de origem inata no homem,” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 125) seria uns dos graus da maldade, tendo “a alegria maligna como o seu oposto” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 126), sendo aquele sentimento que surge ao se desejar o objeto pertencente ao outro. Diante da possibilidade de se adquirir um objeto também possuído pelo outro, ainda que sem tirar o que lhe pertence, a inveja não chega a se constituir em um grande mal, mesmo apesar de certos objetos desejados serem únicos para os indivíduos que os têm. O problema maior da inveja reside, justamente, quando é dirigida não as coisas ou objetos, mas “às qualidades pessoais, pois não resta ao invejoso nenhuma esperança e, ao mesmo tempo, é a mais vil, porque ele odeia o que deveria amar e

honrar.” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 125) Desta forma, ainda que teoricamente, ela se torna “implacável e venenosa.” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 125).

Schopenhauer também se ateu a dissertar sobre o conceito de alegria maligna, que seria outro grau da maldade, porém, ele a considerou diabólica, pois esta consiste na satisfação ilimitada frente às desgraças alheias. “Não há sinal mais inequívoco de um coração bem mau e de nulidade moral profunda do que um traço de pura e genuína alegria maligna. Deve-se pois fugir para sempre daquele na qual ela foi percebida”. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 126) Porém, a inveja e a alegria maligna, segundo o filósofo, são meramente teóricas, não se constituindo necessariamente em atos. Estas, por sua vez, tornam-se práticas quando se transformam em maldade e crueldade efetivas.

O egoísmo pode levar a todas as formas de crimes e delitos, mas os prejuízos causados a outrem são para si um mero meio e não um fim, aí entrando de modo apenas accidental. Em contrapartida, para a maldade e a crueldade o sofrimento e a dor de outrem são fins em si; alcançá-los é o que dá prazer. Por isso constituem uma alta potência de maldade moral. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 126)

A maldade, portanto, segundo Schopenhauer, surge da colisão dos egoísmos, isto é, da inveja estimulada pela felicidade alheia, pois

vê-se, então, cada qual não somente arrebatar a outro o que lhe apetece, mas ainda destruir a felicidade ou existência de seus semelhantes, apenas para se proporcionar um insignificante suplemento de bem-estar. Eis aí a mais alta expressão do egoísmo cujas manifestações sob esse aspecto só são ultrapassadas pelas da maldade propriamente dita, da que procura o prejuízo e a dor do próximo, por puro prazer, sem nenhum proveito pessoal. (MANN, 1951, p. 192)

Não há, pois, como esperar do maldoso ações dotadas de valor moral, já que suas ações seguem as disposições do seu caráter inteligível. Este se constitui como o extremo oposto daquilo que se considera como ação dotada de genuíno valor moral, sendo ao contrário, “a mais alta potência da maldade moral”. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 126) Assim, Schopenhauer reconhece ser difícil “encontrar uma motivação moral que possa mover o homem a um modo de agir oposto a todas aquelas tendências profundamente enraizadas na sua natureza [...]” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 129) Por conseguinte, o que resta como possibilidade para conter o tipo maldoso é a coerção provinda da lei, que é mantida pelo Estado. “Mas, sem essa coerção vinda da lei e a necessidade da honra civil,” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 118) as diversas formas de maldade ganhariam maior

visibilidade no âmbito das relações sociais, “e estariam na ordem do dia”, (SCHOPENHAUER, 2001, p. 118) sendo “preciso ler histórias criminais e descrições de situações anárquicas para saber o que é propriamente o ser humano no aspecto moral.” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 118).

Desejaria tanto quanto possível gozar de tudo, possuir tudo; não o podendo, quereria pelo menos dominar tudo: Tudo para mim, nada para os outros, é a sua divisa. O egoísmo é colossal, o universo não pode contê-lo. Porque, se dessem a cada um a escolha entre o aniquilamento do universo e a sua própria perda, é ocioso dizer qual seria a resposta. (SCHOPENHAUER, 1957, p. 154)

O mau caráter tem um modo de conhecer ligado, portanto, as disposições do seu caráter, que lhe impede de enxergar o outro como igual a si em essência, pois sua consciência estabelece uma extrema diferença entre sua pessoa e as demais, limitando-se apenas a ver a si próprio. E por se entender como único existente, nele não se torna possível que o sofrimento de outrem se constitua como móvel para sua ação, pois a compaixão é inata.

Esta diferença é bem grande aos olhos do caráter malvado, para quem o sofrimento alheio é um prazer imediato e que por isso o procura, mesmo sem maior vantagem própria. A mesma *diferença* é suficiente grande aos olhos do egoísta, pois ele, para conseguir uma pequena vantagem para si, utiliza a si mesmo como meio de grandes prejuízos a outrem. Para esse dois há portanto entre o *eu*, que si limita a sua própria pessoa, e o *não-eu*, que encerra o mundo restante, um abismo imenso, uma diferença potente: “Pereat mundus, dum ego salvus sim” [Pereça o mundo, mas que eu seja salvo] é a sua máxima. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 211-12)

O tipo maldoso ou o mau caráter nega o fundamento da moral, que é a compaixão, tanto na prática, visto que sua relação com o outro visa tão somente a maldade e a crueldade, como também em sua consciência, pois estando ligada ao princípio de individuação, não permite que o maldoso se entenda como pertencente a mesma essência daquele que tortura. E com isto nega o outro e, conseqüentemente, o fundamento metafísico da moral, que consiste no reconhecimento da Vontade, enquanto essência, em todas as coisas, modo de conhecimento próprio ao bom caráter, que em todos vê a si mesmo.

O bom caráter, ao contrário, vive num mundo exterior homogêneo a seu ser: os outros não são para ele nenhum não-eu, mas “eu mais uma vez”. Por isso sua relação originária com cada um é amigável. Ele se sente no íntimo aparentado a todo ser, toma parte diretamente no seu bem-estar ou mal-estar e pressupõe confiantemente neles a mesma participação. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 220)

Por conta dessa incapacidade inata de reconhecer no diferente a mesma essência que lhe é própria, o mau caráter vê na morte o seu aniquilamento, pois sua consciência fragmentada não lhe permite compreender que continua a existir nos outros eus. Aquilo que é revelado pelo sânscrito, na expressão “tat-tvam-asi” (isto é tu), lhe é completamente estranho, uma vez que se entende como pessoa separada dos demais, o que por sua vez, só reforça o sentimento de que sua morte equivale mesmo ao seu sucumbir definitivo. Ao contrário do bom caráter que vê a si mesmo em todos os seus semelhantes, logo, não teme a sua morte, pois sabe que continuará a existir em todos aqueles que ainda vivem.

4 A MOTIVAÇÃO COMPASSIVA/ O COMPASSIVO

A última motivação apresentada pelo filósofo, que impulsiona os homens para a ação refere-se à terceira classe, que tem como fim o bem alheio, mesmo às custas do próprio bem, sendo, por conseguinte, de natureza compassiva. A palavra compaixão, em seu sentido etimológico, significa sentir junto com o outro a sua paixão ou dor. No contexto cristão, a palavra misericórdia/misericordioso tem a mesmo significado de compaixão, sendo, portanto, aquele que tem o coração (*cordis*) voltado para a miséria dos outros, comprometendo-se em suavizar os seus sofrimentos. O tipo compassivo é aquele que não estabelece diferença entre sua pessoa e as demais, pois se reconhece, juntamente com o outro, como pertencente a uma mesma unidade essencial.

A história bem conhecida de uma empregada que, mordida por um cão raivoso à noite, em uma fazenda, considerando-se sem socorro e perdida, pegou então o cão e o arrastou para uma estrebaria, que ela fechou a chave, para que ele não fizesse outras vítimas. (PERNIN, 1995, p. 167)

A compaixão, segundo o filósofo, possui dois graus de manifestação, na medida em que o sofrimento de alguém pode se tornar o motivo para a ação. O primeiro grau seria a justiça, “que opondo-se a motivos egoístas e maldosos, impede-me de causar aos outros um sofrimento e, portanto, de dar lugar a ele – o que ainda não é torna-se causa do sofrimento alheio”. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 141) Porém, vale ressaltar que a justiça é teórica, já que o homem justo, embora não causando danos ou sofrimentos a outrem, não assume para si a tarefa de tomar partido, no intuito de ajudar, aqueles que sofrem. O que faz da justiça apenas uma potência para a ação, sendo esta, portanto, negativa, já que não se constitui em ato como na compaixão, que por este motivo é positiva.

A separação entre os assim chamados deveres de justiça e de virtude ou, mais exatamente, entre a justiça e a caridade, que em Kant surge de modo forçado, dá-se aqui por si mesmo e prova, com isso, a justeza do princípio; é a fronteira natural, evidente e nítida entre o negativo e o positivo, entre não ferir e ajudar. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 141)

As virtudes da justiça e da caridade estão enraizadas na compaixão, sendo, portanto consideradas “virtudes cardeais, porque delas provêm praticamente todas as restantes e teoricamente derivam delas”. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 141) Aqui, reafirmamos, mais uma vez, que a compaixão é inata e seus respectivos graus, a saber, a justiça e a caridade, não são resultados de uma adesão a ensinamentos morais ou princípios abstratos. A educação intelectual, mediante a faculdade de abstração, possibilita que a consciência fixe aquilo que a intuição sinalizou, em termos de ações, mas não é, por conseguinte, a fonte da moralidade, pois a cada ação, quando justo ou compassivo, já se sabe o que fazer, já que estes não carecem de uma intuição a cada ação a ser realizada, uma vez que o conteúdo moral de sua ação é imutável.

Pois, embora princípios e conhecimento abstrato não sejam de modo nenhum a fonte originária ou o primeiro fundamento da moralidade, são indispensáveis para levar uma vida moral, como sendo o depósito, o reservatório no qual está conservado a disposição nascida da fonte de toda moralidade [...]. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 144)

O segundo grau da compaixão é a caridade, que se separa, portanto, da justiça, por conta do caráter positivo de suas ações, estando sempre pronta a transforma-se em ato. Na compaixão, o outro se torna o meu motivo, isto é, seus sofrimentos e dores. Diferente da justiça que apenas me impede de causar o sofrimento a outrem, a compaixão me impele radicalmente a ajudá-lo, chegando mesmo ao sacrifício da própria vida em função do outro. Porém, isso só será de fato a genuína compaixão, se esta ação for desprovida de egoísmo e maldade. Se assim não for, não será uma ação dotada de valor moral.

Esta participação direta e mesmo instintiva no sofrer alheio é a única fonte de tais ações se elas *tiverem valor moral*, isto é, se forem puras de todos os motivos egoístas e, por isso mesmo, se despertarem em nós aquele contentamento íntimo que chamamos de consciência boa, pacificada e aprovadora. Tal participação deve também provocar no observador a aprovação, o respeito, a admiração e, até mesmo, um olhar de humilhação em relação a si próprio, fato que não pode ser negado. Tenha porém, ao contrário, uma boa ação qualquer outro motivo, então

ela só poderá ser egoísta, quando não for maldosa. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 160)

O próprio Schopenhauer reconhece a dificuldade a que alguns são acometidos, em compreender o fenômeno da compaixão, quando formula a questão: “como é possível porém que o sofrimento que não é *meu*, que não *me* diz respeito, possa, no entanto, levar-me diretamente a agir, como se fosse para mim o meu próprio motivo?”. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 162) Assim, o compassivo, ao contrário de ser compreendido como um fraco, por não afirmar o egoísmo de base que lhe é inerente, é sobretudo um forte, pois é aquele que mais conhece a identidade essencial de todas as coisas, não vendo diferença entre seu eu e os demais. É, portanto, essa identificação com o outro que permite ao compassivo, intuitivamente, sentir a dor e os sofrimentos dos outros como seus. Sente como seu os tormentos do outro não em si mesmo, mas nele.

Isso pressupõe, porém, que eu tenha me identificado com o outro numa certa medida e, conseqüentemente, que a barreira entre o eu e o não-eu tenha sido, por um momento, suprimida. Só então a situação do outro, sua precisão, sua necessidade e seu sofrimento tornar-se-ão meus. Só então não o olho mais como alguém que é para mim estranho e indiferente e totalmente diferente de mim, como é dado pela intuição empírica, mas eu sofro com ele *nele*, embora sua pele não encerre meus nervos. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 163)

O alvo objetivo do compassivo é o outro, enquanto que o alvo do tipo maldoso é o próprio bem e o sofrimento alheio, isto é, um alvo subjetivo, que se encontra voltado apenas para os próprios interesses. Assim, o compassivo é aquele que é dirigido pelo conhecimento objetivo, ou seja, daquele conhecimento que não está ligado à afirmação da vontade, mas sim à sua negação, ao reconhecer a unidade metafísica de todos os seres. Ele, ao contrário do egoísta e do maldoso, que estão ligados ao princípio de razão, não possui um déficit de conhecimento intuitivo.

Schopenhauer faz uma apologia veemente à compaixão, ao tomá-la como real e efetiva. Tratando-se, pois, de um sentimento/disposição natural, que brota do mais recôndito da natureza humana, não sendo resultado de uma abstração, ou de um algum imperativo categórico. Assim diz o filósofo:

Uma boa ação executada tendo em consideração apenas o princípio moral kantiano seria, no fundo, a obra de um pedantismo filosófico ou teria de ser atribuída ao autoengano, pois a razão do agente interpreta uma ação que talvez tivesse outras mais nobres motivações, como sendo produto do

imperativo categórico e do conceito de dever que não se fundamenta sobre nada. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 168)

A compaixão, sendo o fundamento da moralidade, torna-se “mais enérgica quanto mais intimamente *o animal espectador identificar-se com o animal que sofre*”. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 186) Esta só pode ser despertada no sofrimento, sendo a infelicidade a condição de sua emergência, pois que é um sentimento inato, como de modo exaustivo temos afirmado. E tal compaixão não vale apenas para a relação entre os homens, mas também inclui os animais, pois tanto o sofrimento de um homem como de um animal podem despertá-la.

Lembro-me de ter lido que um inglês que numa caçada na Índia matara a tiros um macaco não pôde esquecer o olhar que o animal lançou-lhe ao morrer e, desde então, nunca mais atirou em macacos. [...] Depois de haver matado seu primeiro elefante, que era fêmea, e procurado o animal morto na manhã seguinte, todos os outros elefantes tinham fugido do lugar, só o filhote do animal morto tinha passado a noite ao lado da mãe morta; esquecendo todo medo, este veio ao encontro do caçador, com a mais viva e clara demonstração de sua dor inconsolável, e enlaçou-o com a sua pequena tromba para pedir socorro. Nisto, diz Harris, ele foi tomado de verdadeiro remorso por sua ação e sentiu-se como se estivesse cometido um assassinato. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 179-80)

Ora, sendo consciente da identidade essencial que o liga a todas as coisas, já que a Vontade é uma, o compassivo não se vê como diferente dos animais e, por este motivo, não estabelece nenhuma barreira entre o eu deles e o seu eu. Na mesma intensidade com que se sente impelido a assistir a uma pessoa que sofre, assim também se sente inclinado com relação aos animais, pois

[...] a compaixão para com os animais liga-se tão estreitamente com a bondade do caráter que se pode afirmar, confiantemente, que quem é cruel com os animais não pode ser uma boa pessoa. Também esta compaixão mostra-se como tendo surgido da mesma fonte, junto com aquela virtude que se exerce em relação aos seres humanos. Assim, por exemplo, as pessoas sensíveis sentirão o mesmo remorso, o mesmo descontentamento consigo mesmas, ao ter a lembrança de que, num acesso de mau humor, esquentadas pela ira ou pelo vinho, maltrataram imerecida, desnecessária ou excessivamente seu cão, seu cavalo ou seu macaco, o que é sentido do mesmo modo que a lembrança da injustiça exercida para com os seres humanos, que se chama a voz da consciência punitiva. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 179)

Assim sendo, o compassivo a todos quer ajudar, já que o seu lema é: tornar os que sofrem livres de toda dor, sendo, portanto, a compaixão, um ato fundamentalmente real e afetivo, não sendo de modo algum, algo em abstrato. Trata-se, pois, de um sentimento que impele a ação de ajudar aqueles que sofrem, ou seja, é uma disposição natural e inata, que se contrapõe, por conseguinte, a moralidade kantiana, chamada por Schopenhauer de “moral sem tato”, que toma como fundamento da ação o conceito de dever.

Em contrapartida, para despertar a compaixão comprovada como a *única fonte de ações altruístas e por isso como a verdadeira base da moralidade*, não é preciso nenhum conhecimento abstrato, mas apenas o intuitivo, a mera apreensão do caso concreto, no qual a compaixão logo se revela sem maiores mediações do pensamento. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 184)

O compassivo vive em permanente estado de excelência moral, pois conhece o fundamento metafísico da vontade em todos os fenômenos, pois sabe que a vontade é una, estando em todos os seres. Ao contrário do maldoso, que vive sob o *Véu de Maia*³, acreditando na ilusão da vida individual ao ser vê como coisa separada entre as demais. O tipo maldoso opõe-se ao fundamento metafísico da moral, pois, o seu modo de conhecimento nega o fundamento metafísico da identidade da vontade, em todos os seus fenômenos. Nessa perspectiva, observamos que para fundamentar sua Ética, Schopenhauer buscou se apoiar na metafísica. Por conseguinte, a diferença ética dos caracteres não estaria assentada, pois, na quantidade de egoísmo peculiar a cada caráter, mas sim pela aptidão ao conhecimento metafísico da identidade da vontade em todos os fenômenos, que por ser inato, permite a emergência do caráter compassivo, que é o oposto do caráter maldoso. O maldoso, portanto, nega sua essência verdadeira ao negar o outro, já que todos são um.

Tendo em vista as teses aqui expostas acerca da moral em Schopenhauer, é possível constatar a impossibilidade da educação moral em seu sistema filosófico, na medida em que a bondade ou maldade são tomadas como inatas ao indivíduo, não sendo resultado de um processo de aprendizagem. O aprendizado seria apenas relevante para auxiliar os indivíduos na forma da manifestação das disposições inatas de seu caráter, em termos de ações, sem que isso implique na alteração da sua significação íntima.

ABSTRACT

This paper aims make a comment on the theories of moral philosophy of Schopenhauer found in the text entitled “On the basis of morality” of his work in 1841, then to show that the philosopher was a skeptic in relation to morality, because that does not admit possibility of moral education of individuals, since the difference of ethics is innate and indelible characters, based primarily on metaphysical basis.

Keywords: Moral Education. Egoism. Evil. Compassion.

¹ O querer não pode ser ensinado.

² Guerra de todos contra todos.

³ É uma expressão muito usada pelos orientais que designa a ilusão da vida individual. São, pois, os homens que estabelecem, do ponto de vista da consciência, uma diferença entre sua pessoa e as demais, entendendo-se como realidade separada. Estes homens, portanto, não se reconhecem como participantes de uma unidade essencial com todos os seres. Daí, a expressão envolvidos no Véu de Maia, que significa envolto na ilusão da vida individual.

REFERÊNCIAS

JANAWAY, Christopher. **Schopenhauer**. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

MANN, Thomas. **O pensamento vivo de Schopenhauer**. São Paulo: Martins, 1951.

PERNIN, Marie José. **Schopenhauer: decifrando o enigma do mundo**. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Sobre o fundamento da moral**. Tradução: Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. **O mundo como vontade e representação**. Tradução: Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2005.

_____. **As dores do mundo**. Salvador: Livraria Progresso, 1957.