

A compaixão como superação e novo sentido da justiça eterna em Schopenhauer

The compassion as overcoming and new sense of the eternal justice in Schopenhauer

José Fernando da SILVA

Mestre em Filosofia

Doutorando em Filosofia - UNICAMP/SP

E-mail: fernandobandolim@bol.com.br

Resumo

Este trabalho pretende estudar a relação que se estabelece no pensamento de Schopenhauer entre as noções de compaixão e justiça eterna. Pretendemos desenvolver a seguinte hipótese: não apenas há entre os termos uma relação de necessidade lógica, mas esta se mostra necessária a partir de dois aspectos distintos. Assim, se por um lado a percepção da existência de uma justiça eterna a pairar sobre o mundo é ponto de partida para a experiência mística que conduz o homem à compaixão, por outro lado, aquele que é capaz de alcançar este patamar metafísico (moral) instaura um novo sentido para justiça eterna.

Palavras-chave: compaixão, justiça eterna, vontade, pessimismo, egoísmo, punição.

Abstract

This paper intends to study the relationship between the concepts of pity and eternal justice in the Schopenhauer's thought. We intend to develop the following hypothesis: not only is there a necessary relationship between the concepts, but also this necessary relationship is shown in two different aspects. On one hand, if a conception of eternal justice above to the world is the beginning of a mystical experience and it conducts the man to pity, on the other hand the one who is able to reach the metaphysical (moral) stage constructs a new sense to eternal justice.

Keywords: pity, eternal justice, will, pessimism, egoism, punishment.

1. A justiça eterna

Do ponto de vista schopenhaueriano, desde Sócrates o principal problema da filosofia tem como escopo a busca de uma ordem moral para o mundo, constatação que nos conduz à seguinte percepção: “investigações a respeito do campo moral são incom-

paravelmente mais importantes que aquelas a respeito do campo físico, estando, em geral, acima de todas as outras” (Schopenhauer 1966b, p.589). É desta perspectiva que devemos compreender o célebre pessimismo que Schopenhauer manifesta em relação ao mundo: ele decorre de uma visão metafísica e moral do mundo. Crê Schopenhauer que, contem-

plado de uma perspectiva isenta, ou seja, destituída de qualquer mistificação compensatória ou ilusão justificadora daquilo que é observado, constatamos que: primeiro que o sofrimento reina sobre o mundo; segundo que este manto que paira sobre tudo que existe é algo que não resulta do acaso¹, mas, ao contrário, constitui-se como efetivação de uma *justiça eterna*, uma grande balança em que pende, de um lado a *culpa*, e do outro lado a *punição*. Vejamos de perto estes dois pólos.

Começemos pela *culpa*. Contemplar o mundo é como se colocar diante de um grande rio em cujo leito escorre, fluindo sem propósito ou finalidade, um caldo formado pelas dores e lágrimas de tudo que existe. Sabemos que para Schopenhauer, a vida é “no todo um *disappointment, nay, a cheat*, em outras palavras, porta o caráter de uma grande mistificação ou mesmo de uma fraude” (Schopenhauer 1974, p.299). Personificada num devir incessante que a tudo e a todos arrasta continuamente, constatamos, atônitos, que vivemos uma vida que não paga o preço de ser vivida: não obstante observarmos a presença de um fluxo incessante em que tudo se revela movido por uma finalidade, a vida não passa de uma ilusão sob a forma de um paradoxo.

O paradoxo: no mundo tudo parece cumprir uma finalidade e, no entanto, nem o mundo nem todos os atores que nele desempenham um papel têm qualquer finalidade real: a vida “reduz-se a um esforço sem alvo, sem fim” (Schopenhauer 1966a, p.321). Eis a ilusão escondida no paradoxo: toda finalidade é, na verdade, mera aparência, mistificação. Uma imagem elucidativa: vislumbremos a imagem de um ratinho correndo desesperadamente numa esteira rolante no encalço de um pedaço de queijo, pendurado logo acima da parte inicial da esteira. A quimera do bichinho torna-se maior ainda se imaginar-

mos o suposto pedaço de queijo como mero pedaço de isopor, aromatizado com o mais sedutor odor de queijo. Toda vez que o ratinho consegue morder o queijo, este não sacia sua fome. Este fato, porém, não o faz cessar o ávido movimento, pois permanece o ratinho constantemente iludido pelo aroma embriagador. A imagem do ratinho nos ensina que nossa própria vida não difere do constante movimentar uma esteira, animados por uma infinidade de metas, objetivos, ou se preferirmos, movidos por todo um conjunto de faltas ou carências que procuramos suprir. Ocorre que, uma vez alcançadas nossas metas ou supridas nossas carências, estas se revelam meras ilusões. Estas ilusões, no entanto, não nos conduzem a “descer da esteira”, mas nos levam a substituí-las por novas ilusões (mascaradas no formato de novos objetivos) que, obviamente, resultam em processos que uma vez findados sempre deixam uma sensação de engodo. Este movimento circular repete-se até o findar de toda existência. Além disso, quando olhamos com isenção, sentimos que este vazio é abissal no homem: “cada *vida humana* revela as qualidades de uma tragédia em que vemos, como uma regra, que a vida é um vazio, uma série de esperanças desapontadas, planos frustrados e erros reconhecidos posteriormente” (Schopenhauer 1974, p.312). Dito de outro modo: como o ratinho que jamais se sacia, - pois persegue a um queijo que jamais lhe aliviará a fome - a vida é sempre um buscar objetivos cuja consolidação positiva pede, já no momento seguinte, a substituição por nova meta, ou melhor, por nova quimera, pois uma vez alcançada a meta nossa ânsia permanece a mesma. Toda existência é, neste sentido, escrava de tendências que conduzem ao vazio!

Todos os seres vivos, do mesmo modo que toda matéria inanimada, são movidos por uma força cega, que, incondicionalmente, os impele neste fluxo

(1) Schopenhauer descarta tanto a resposta teísta quanto a formulação panteísta sobre o mistério do mundo. Segundo o filósofo alemão, a percepção do mundo como campo em que impera a dor e o sofrimento nos conduz a eliminar a possibilidade deste ser fruto da ação de um Deus, ou seja, de um ser magnânimo infinitamente dotado do supremo poder e da mais alta sabedoria (cf. Schopenhauer 1974, p.101). Já o panteísmo é rejeitado por duas razões: Schopenhauer denuncia primeiro o caráter meramente tautológico da simétrica justaposição dos termos *Deus e mundo*, ato vazio incapaz de acrescentar qualquer informação nova ao problema, portanto algo que apenas limita-se a fornecer um novo sinônimo para *mundo* (cf. Schopenhauer 1974, p. 99); segundo que, dada a perene e irresoluta presença do sofrimento no mundo, “muito mais correto seria identificar o mundo com o demônio” (Schopenhauer 1947, p. 101).

imponderável e, portanto descabido. Schopenhauer designa *vontade* esta energia que a tudo subsume. A propriedade característica da vontade é o *egoísmo*, motivação ilimitada que arrasta a cada ser vivo ao autoprivilégio do querer, do bem-estar, sempre desconsiderando os interesses ou motivações alheias. Mote que precede e constitui toda existência, o egoísmo impulsiona tudo que existe a buscar o acúmulo de substância, a ininterrupta apreensão de matéria alheia em benefício próprio: “cada grau de objetivação da vontade luta pela matéria, o espaço e o tempo do outro” (Schopenhauer, 1966a, 146-7).

Schopenhauer enxerga o mundo delineado por uma dupla face: este pode ou ser visto como *representação*, portanto como multiplicidade fenomênica sujeita ao princípio de razão, ou como *vontade*, ou seja, como força que uma vez desmistificada de sua aparência múltipla revela-se como essência única e cega, cuja manifestação se faz sob a forma de um devir incompreensível e multifacetado. Dito de outro modo: podemos conhecer o mundo ou como *multiplicidade fenomênica* ou como *coisa-em-si*. Podemos apreendê-lo em toda sua densa variedade de manifestações fenomênicas sujeitas às leis naturais, e também podemos apreendê-lo em sua essência, ou seja, como magna força, energia eruptiva que Schopenhauer nomeia por *vontade* e que seria a responsável por tudo que constitui o mundo fenomênico. A primeira possibilidade de conhecimento delineia-se como conhecimento científico e, por mais que este se revele cada vez mais complexo e apurado, guarda sempre um elemento residual que nos direciona à busca de uma complementaridade metafísica que apenas a percepção da coisa-em-si pode preencher.

Neste ponto Schopenhauer denuncia a singular contradição que acompanha o homem moderno: “quanto mais as ciências físicas e naturais o tornam familiar com o mundo que habita, íntimo de suas relações e das causas que presidem suas modificações, mais este mesmo mundo naufraga (*sombre*) na contingência” (Rosset, p.75). A ilusão do progresso que erigimos a partir da incontestável eficácia da atividade científica afasta-nos de nossa essência, a saber, da per-

cepção do homem como o único animal metafísico. Para Schopenhauer apenas no homem se dá o espanto diante do mundo e seu devir incessante, espécie de intuição que desperta-nos a capacidade de se colocar face a face com a morte, assim como também a percepção da inutilidade de todos esforços praticados por qualquer ente existente (cf. Schopenhauer 1966b, p. 160).

A pluralidade de possibilidades e efetividades que apreendemos no reino fenomênico é a forma sob a qual a vontade se manifesta, modalidade que perfaz um estado de luta sem fim: não há vida sem combate, de sorte que, na natureza as formas superiores de objetivação da vontade apenas se concretizam ao conseguirem submeter graus de objetivação inferiores. Esta submissão não significa aniquilação, pois no interior de cada ser complexo habita toda uma infinidade de seres microscópicos travando incontáveis batalhas com o objetivo de obtenção de mais matéria, espaço e tempo. Eis porque o mundo é essencialmente sofrimento: devir louco e sem justificação, todo ser vivo experimenta sofrimento a fim de subjugar aos seus desejos uma outra porção de matéria (que no caso do homem em geral se efetiva sob a forma de interesse contrário ao interesse de outro ser humano), meta cuja realização denota um auto-sofrimento que apenas se realiza, na maioria das vezes, com a contrariedade da vontade de outro vivente, destarte, através do sofrimento alheio. Toda existência é, deste modo, sempre um efetivar de diferentes formas de egoísmo, insaciável satisfação que apenas se dá em detrimento de um querer alheio, portanto sempre impingindo sofrimento a outrem. Schopenhauer conclui que *existir é trazer a culpa pelo sofrimento no mundo*: à medida que existimos somos culpados pela dor e sofrimento que produzimos em todos os demais seres vivos que se antepõem aos nossos impulsos.

Contemplemos a noção de *punição*. Culpa pelo sofrimento no mundo, todo ser vivo recebe como punição uma existência cujo grau de dor e sofrimento a que se submete mantém proporção direta com o sofrimento que causa. O sofrimento constitui-se em propriedade interna da efetivação da vontade

no mundo: a manifestação do querer-viver se dá com a superação de obstáculos cuja contraposição apenas pode ser superada com dor, sofrimento e infelicidade, tudo isto acrescido da perpétua frustração resultante da ausência de sentido nas metas que alcançamos. Neste ponto Schopenhauer assume tese radical: a negatividade é, em geral, propriedade da felicidade, enquanto pertence à dor e ao sofrimento o manifestar-se positivo. Vejamos isto mais de perto.

“... não sentimos a saúde de nosso corpo, mas tão somente o ponto onde o sapato aperta” (Schopenhauer 1974, p. 291). A perfeita condição física que cotidianamente retemos nunca é por nós saudada, enquanto um simples corte de faca no dedo que descasca despreocupadamente uma laranja é motivo de imenso muro de lamentações. Implacável verdade: Schopenhauer chama-nos a atenção sobre o quanto a juventude e sua intrínseca propriedade da saúde são, costumeiramente, fato irrelevante, tesouros que constantemente negligenciamos; num sentido oposto, a debilidade que os anos depositam sobre todos é facilmente notada, ou seja, a velhice e os diversos infortúnios físicos que com ela advém não passam indiferentes diante de nossos olhos. Positivos, o mal e a dor nunca passam despercebidos; negativos, o prazer e a felicidade apenas são notados pela ausência, por exemplo, quando perdemos os incommensuráveis tesouros da juventude e da saúde.

A direta proporcionalidade entre a culpa e a punição atinge seu grau máximo no homem. Grau mais avançado de manifestação do querer-viver, ao homem cabe o papel de Atlas a sustentar nos ombros, senão o mundo, ao menos a mais alta cota de punição por existir. Schopenhauer sempre enfatiza que o sofrimento e a dor guardam uma direta proporcionalidade com a consciência: “na proporção em que o conhecimento ilumina e a consciência se eleva, também cresce a desgraça” (Schopenhauer 1966a, p.310). Assim é que no reino vegetal “não há ainda sensibilidade, por conseguinte não há dor”

(Schopenhauer 1966a, p.310). A dor cresce com o aumento da complexidade do ser vivo, “aparecendo no mais alto grau com o sistema nervoso dos vertebrados, e no mais alto nível, dado o maior desenvolvimento da inteligência” (Schopenhauer 1966a, p.310). Destarte, ponto máximo da manifestação da vontade, a inteligência humana instaura o reino da linguagem, e com ele a abstração conceitual do tempo. Capaz de vislumbrar a ilusão do devir, o homem sofre muito mais que todos os outros seres vivos: ao contrário dos outros seres vivos cuja existência se dá sempre num plano imediato, sofre o homem com as recordações do passado, com as constantes ansiedades em relação ao futuro, e, principalmente, com a percepção da morte prévia e definitivamente anunciada, ainda que temporalmente indeterminada. Neste sentido, para Schopenhauer a vida só é possível como legitimação de um perpétuo estado de culpa, acompanhado por uma perene punição. Estamos todos condenados, não à morte, conforme poderíamos supor, mas à vida: a simples existência lança-nos, inexoravelmente, na roda de Ixion, tornando-nos, sem qualquer apelação, submetidos à justiça eterna.

Segundo Schopenhauer, o homem é a mais perfeita de todas as formas geradas pela vontade, pois apenas na humanidade “a vontade pode chegar a uma plena consciência dela mesma, a um conhecimento claro e exaustivo de sua própria natureza, tal como esta se reflete na totalidade do universo” (Schopenhauer 1966a, p.288). Ao mesmo tempo, Schopenhauer faz a seguinte afirmação depreciativa em relação ao valor dos homens: “se queremos saber o valor do ser humano no sentido moral da palavra, considerado em geral e no conjunto, devemos considerar o seu destino em conjunto e no geral. Eis esse destino: necessidade, miséria, lamentos, dor e morte” (Schopenhauer 1966a, p.352). Cabe, neste ponto, a seguinte interrogação: como é possível compreender que o homem - o mais alto grau de manifestação da vontade, ou seja, a Idéia² mais sofisticada e complexa em que a vontade se mostra - possa

⁽²⁾ Schopenhauer postula a objetivação da vontade no mundo mediada pelas Idéias de Platão, arquétipos eternos que não estão submetidos ao princípio da razão suficiente, e que se constituíram na “objetividade imediata da coisa-em-si” (Schopenhauer 1966a, p.174).

já estar condenada *a priori* à esfera mais elevada de males e dores que se possa vislumbrar?

1. A objetivação do caráter no homem

Procuraremos a compreensão e superação desta aporia a partir de duas dicotomias presentes no pensamento de Schopenhauer, a saber, *liberdade e caráter e egoísmo e moralidade*. Começemos com a relação dos termos *liberdade e caráter*.

Não há liberdade no mundo fenomênico. Tudo que está submetido ao *devir*, encontra-se preso a um determinismo rígido, absoluto, manifesto através da conduta determinada de cada ser vivo. As coisas se movem a partir de motivações características, qualidades cuja rigidez e impossibilidade de alternância designam o caráter inalienável que rege a cada ser vivo. Schopenhauer pensa a liberdade como algo negativo, ou seja, enquanto inexistência de impedimento. Em sua visão, a liberdade é propriedade exclusiva da vontade, isenta de qualquer possibilidade de constrangimento por parte do princípio da razão suficiente. Apenas o ser humano, numa situação excepcional que em breve exporemos, pode igualar-se ao querer-viver, assumindo o estatuto de *livre*.

“Toda coisa no mundo tem suas qualidades e suas forças, que a cada solicitação de uma espécie determinada respondem através de uma reação também determinada: estas qualidades constituem o seu caráter” (Schopenhauer 1966a, p.287). No mundo fenomênico, portanto, não há escolha nas qualidades manifestas por um ser determinado, nem tampouco no agir contingente a estes atributos. As qualidades que norteiam a cada ente lhes são constitutivas de modo *a priori*. O conjunto das mani-

festações empíricas do ente expressa seu caráter empírico, fator que revela-nos, por extensão, seu caráter inteligível, ou seja, “a vontade em si da qual ele é um fenômeno” (Schopenhauer 1966a, p.287). Todo ser vivo reage direcionado por seu caráter às mais variadas composições factuais. Com isso, todos os entes tão somente obedecem a uma programação que lhes é própria, elemento determinante que reduz todo existir à efetivação de um plano previamente delineado. Assim, a árvore repete sempre o mesmo esforço de ascensão no crescimento de seu tronco, ramos, hastes, folhas, frutos e flores (cf. Schopenhauer 1966a, p.289). Similarmente, o comportamento dos animais expressa sempre um caráter, um conjunto de qualidades incessantemente repetido no fluxo temporal por cada indivíduo da espécie.

Se nos animais o caráter se manifesta na espécie (portanto, nunca no indivíduo)³, o mesmo não ocorre no homem. No homem as motivações de caráter se revelam nas propriedades de cada indivíduo da espécie, manifestando-se à medida que motivos exteriores estimulam o aparecer destas motivações. Viver é efetivar a determinação de nosso caráter. Assim como tudo que faz parte da natureza, também o ser humano não tem liberdade. Tudo que temos é uma ilusão da liberdade. Constantemente somos colocados diante de caminhos bifurcados, leques de ações distintas que em nós alimentam a ilusão de que escolhemos dentre as opções colocadas o caminho que desejamos percorrer. Ledo engano. “Normalmente elevam-se duas vozes: a da reflexão racional, e que vê longe, e a do instinto, que visa diretamente ao seu fim” (Schopenhauer 1966a, p.291). Erramos ao conceber como igualmente viáveis ambas as possibilidades, pois é a constituição íntima de nosso ser que determina o que, em última análise, efetivamente fa-

⁽³⁾ Poder-se-ia questionar esta concepção schopenhaueriana alegando uma certa incompatibilidade entre ela e aquilo que constatamos em nosso convívio com animais de estimação. Estes, em geral, apresentam comportamentos idiossincráticos que não estão presentes nos outros membros da mesma espécie. Ocorre que, os traços gerais, portanto mais essenciais à espécie, estão nele presentes, resultando suas particularidades aos traços residuais produzidos por sua humanização, ou seja, a assimilação de características apreendidas do convívio com seres humanos. Se de fato estes resíduos têm uma certa unidade, ou seja, revelam uma individualidade, é porque são derivados do contexto humano em que vivem estes animais e, na verdade, em nada obstruem o caráter do animal. Podemos afirmar que tais resíduos assinalam um subterfúgio que permite ao caráter destes entes a efetivação de seu querer-viver no contexto em que habitam. Assim, a suposta “idiossincrasia” expressa apenas uma possibilidade contida no caráter inteligível do animal para a efetivação da vontade.

zemos. Assim, se determinado desejo pertence ao âmago de nosso caráter então ponderação alguma é capaz de evitar que busquemos sua realização.

Schopenhauer menciona três tipos de caracteres que o entendimento pode apreender: o caráter inteligível, o caráter empírico e o caráter apreendido. Sobre o caráter inteligível e o caráter empírico temos que “o primeiro é tão somente a vontade como coisa em si, manifesta num indivíduo determinado em um grau definido; o último é este mesmo fenômeno em si que se expressa nas ações do indivíduo, em função das leis do tempo e do espaço a que está sujeita a estrutura física do indivíduo (Schopenhauer 1966a, p.289). Ou seja: o caráter inteligível é anterior ao tempo e constitui-se em determinação da vontade, sendo, portanto, de cunho necessário. O caráter inteligível impõe às nossas ações uma *única* determinação. Constitui-se ele numa espécie de elemento mediano entre a vontade única e indivisível e a pluralidade fenomênica em que esta se revela no mundo. A emaranhada teia social em que nos envolvemos obscurece ao nosso intelecto a percepção desta *não ambígua* determinação de nosso caráter; porém, tal confusão reside em nossa capacidade de assimilação, não no caráter inteligível. O caráter empírico é a objetivação no mundo do caráter inteligível.

Por fim, Schopenhauer alude ao *caráter adquirido*. Esta expressão remete “ao que se forma na vida pela prática do mundo; é deste que se fala quando se louva um homem por ter caráter, ou quando se o censura por não ter” (Schopenhauer 1966a, p.303). Este é obtido apenas como resultado da vivência, ou seja, do conhecimento que adquirimos do mundo (as diversas motivações que ele coloca diante de nós) e conseqüentemente de nós próprios. O caráter adquirido é resultado de nossas vivências, construção que torna possível que, racionalmente, sejamos capazes de orientar nossas ações em conformidade com nosso caráter (empírico). “Tomamos claramente consciência da conduta que a nossa natureza individual nos impõe, fazendo provisão de máximas que estão sempre à nossa mão, graças ao que agimos com reflexão, como se a nossa própria conduta fosse

um efeito de nosso pensamento” (Schopenhauer 1966a, p.305). Podemos, portanto, dizer que o caráter adquirido permite-nos uma realização mais eficaz de nosso caráter empírico. O caráter adquirido vai como que tateando, sob a forma de erros e acertos, em busca do melhor caminho à plena manifestação de nosso caráter empírico. Importante notar que, a partir de nossas vivências mudamos a direção de nossos esforços, porém jamais alteramos a essência daquilo que efetivamente queremos. A experiência, a educação, enfim as motivações exteriores podem mostrar à vontade que ela usa mal os recursos de que dispõe à efetivação de seu querer, mas “fazer-lhe querer algo diferente daquilo que ela queria de início, isto é impossível” (Schopenhauer 1966a, p.295).

Retornemos à contradição levantada. Apesar de constituir-se no grau mais alto da manifestação da vontade, o homem permanece preso às determinações de caráter que a vontade lhe impõe *a priori*. Ao contrário do que se poderia supor, justamente por ser a grande obra-prima da natureza, a mais perfeita objetivação da vontade, o homem está condenado ao mais alto grau de punição por seu existir: pintadas em suntuoso alto-relevo, fruto de nossa percepção do tempo, no homem não apenas as gradações de dores alcançam os mais sofisticados índices, mas também é o homem quem suporta o fardo de único ser vivo a ter consciência da morte. Ao contrário dos demais animais que, instintivamente, revelam o temor que a vontade guarda em relação à morte nos atos de autoproteção, o homem *sabe* que vai morrer, e luta desesperadamente contra esta constatação, seja no aprimoramento de técnicas e recursos que prolonguem ao máximo a existência, seja na elaboração de metafísicas consoladoras, “antídoto que a razão, por força de suas reflexões, fornece contra a certeza da morte” (Schopenhauer 1966b, p.463). A antítese entre a vontade à vida e o temor à morte ganha proporções avassaladoras no homem, mascarando-se sob a forma de inúmeros artifícios que, ao final, apenas prolongam o vazio constitutivo da vida.

Resta, não obstante, uma esperança ao homem: apesar da presença deste manto que a tudo recobre

se mostrar presente de modo muito mais intenso sobre ele, Schopenhauer lança a possibilidade do homem ser o único ente que pode alcançar a libertação efetiva do jugo da vontade: se o sentido da vida é moral, – personificado na presença de uma justiça eterna que paira sobre tudo que existe – um ser com uma consciência plena dos contornos do mundo, pode ser capaz de instaurar uma ordem moral que anule a vontade e seu perpétuo ímpeto cego e desenfreado, abrindo uma janela em que se finde o egoísmo. Tal possibilidade legitimaria um outro sentido à expressão *justiça eterna*. Passemos à relação dos termos *egoísmo e moralidade*.

2. A motivação moral e o homem

Conforme foi anteriormente mencionado, crê Schopenhauer que o caráter se manifesta individualmente apenas nos homens. A espécie humana é a única que desenvolveu uma inteligência abstrata, instrumento que lhe permitiu a criação de um complexo cenário em que infindáveis variáveis animam a manifestação da vontade. Além disso, o domínio do raciocínio abstrato torna-lhe possível o desenvolvimento de um grau de consciência capaz de conduzi-lo à intuição da essência do mundo, e, conforme veremos, à possibilidade de supressão da vontade. Colocado este quadro, poderíamos ser tentados a questionar porque Schopenhauer jamais especifica o caráter individual no homem como algo resultante de peculiaridades de sua existência social. Dito de outro modo: por que ele jamais se permitiu a hipótese que atribui os contornos de nosso caráter à posse de uma linguagem? Ou mesmo ao desenvolvimento que impingimos à razão? Ou ainda, por que Schopenhauer jamais considerou a possibilidade de atribuir a cada cultura ou sociedade historicamente constituídas a responsabilidade pela elaboração de uma essência diversificada entre os homens? Que motivos impedem Schopenhauer de assumir qualquer uma destas hipóteses? Vejamos esta questão de perto.

Schopenhauer defende, fervorosamente, que todo caráter é sempre uma deliberação inata da von-

tade. A possibilidade de escolhas e alternativas que se manifestam no homem não passam de contrafações, aparências que escondem o que efetivamente compõe nosso ser: a vontade. A especificidade e magnanimidade da espécie humana fazem com que surja um complexo emaranhado de fenômenos dentro da esfera das relações humanas, fator que torna a manifestação de nosso caráter refém destas intrincadas circunstâncias. Isto não apenas contribui para uma maior dificuldade na eclosão de nosso caráter inteligível, como também fomenta-nos a ilusão do querer como produto legitimado por nossas escolhas, destarte como uma construção resultante dos acontecimentos que vivenciamos.

Schopenhauer contempla a questão do caráter originário do homem de duas perspectivas: aquela que observa sua origem metafísica, ou seja, como uma manifestação da vontade, e como manifestação moral, ou seja, o caráter visto como manifestação de um impulso que afirma ou nega uma vivência moral. Inspeccionemos a dicotomia *egoísmo - moralidade*.

Do ponto de vista da moralidade, Schopenhauer afirma que...

“... há, em suma, apenas *três motivações fundamentais* das ações humanas, e só por meio do estímulo delas é que agem todos os outros motivos possíveis. Elas são:

- a) Egoísmo, que quer seu próprio bem (é ilimitado);
- b) Malvadez, que quer o mal alheio (chega até a mais extrema crueldade);
- c) Compaixão, que quer o bem-estar alheio (chega até a nobreza moral e a generosidade)” (Schopenhauer, 2001, p. 137).

Todas as ações humanas derivam de uma destas motivações e, dentre estas potências, o egoísmo é a mais poderosa e atuante sobre o homem. Impulso vital, ilimitado, é ele que conduz o homem a querer conservar indefinidamente sua existência. O egoísmo revela-nos toda sua imensa força quando observamos

aqueles indivíduos que, já que moribundos e muitas vezes vivendo em pleno estado de invalidez, se agarram a todo fio de esperança que lhes possibilite prolongar sua absurda e débil existência. Do ponto de vista moral, o egoísmo caracteriza-se como a legítima motivação antimoral: ela engendra a postura do indivíduo se colocar como centro do mundo, prioridade de todos os esforços e, portanto, força que o leva a agir sempre buscando apenas aquilo que satisfaz a si próprio, ou seja, buscar sempre apenas aquilo que lhe beneficia.

O egoísmo não é, contudo, o único impulso antimoral que gera nossas ações. Há em segundo lugar a malvadez, motivação que expressa um prazer mórbido, uma certa alegria maligna em causar o mal a outrem. Aqui estamos diante de um tipo de motivação em que o agente coloca seus interesses em segundo plano, podendo, portanto, realizar uma ação que no futuro próximo ele sabe que se voltará contra si. Tudo que realmente importa ao indivíduo que age motivado por esta força, é o pespegar mal a outrem; causar dor e sofrimento a outro ente é a maneira com que ele satisfaz o querer de seu caráter.

Por fim, temos a compaixão, designada por Schopenhauer como o impulso moral por excelência. Esta se expressa na seguinte máxima: “Não prejudiques a ninguém, mas ajuda a todos quanto puderes” (Schopenhauer, 2001, p. 140). De acordo com a máxima, portanto, a compaixão divide-se em dois momentos: um primeiro momento negativo, a *justiça*; um segundo momento positivo, o exercício da *caridade*. Vejamos de perto cada um destes dois momentos.

Do ponto de vista das ações humanas, a justiça é uma virtude negativa, o que significa que, em geral, positivo é sempre o ato injusto. A injustiça caracteriza-se como o resultado do egoísmo, que, sendo por definição sem limites, constantemente faz com que um indivíduo invada os limites de outrem com o

objetivo de satisfazer seu querer que, neste caso, coincide com algo que pertence à vítima que tem os limites invadidos. O caráter negativo da justiça se segue do caráter positivo da injustiça, pois, na ausência de qualquer ato que viole os limites de posse ou de atuação de um indivíduo, defrontamo-nos com um quadro justo. Em outras palavras, encontramos diante da justiça sempre que ocorre a ausência de dano de um indivíduo em sua relação com o outro. Para Schopenhauer, os princípios de *justiça e injustiça* “têm de fato uma origem empírica, desde que surgem por ocasião do conceito de *dano*” (Schopenhauer, 2001, p. 148). Delineia-se, aqui, uma espécie de “direito natural schopenhaueriano”: concebe o filósofo alemão uma doutrina de direito que independe da regulação positiva, ou seja, do direito delineado no seio de uma religião positiva ou do direito produto da deliberação de um legislador no interior do Estado.

Vejamos o que Schopenhauer entende por exercício da *caridade*. A caridade é a segunda parte da máxima que acima mencionamos: “... ajuda a todos quanto puderes”. A caridade se caracteriza como aquela ação *espontânea* em que participamos de modo ativo do sofrimento alheio, abrindo mão de nossos próprios interesses, agindo apenas com o intuito de diminuir a dor de outrem. Ela forma com a justiça, ou seja, a ausência de qualquer ação danosa a outrem⁴, o corpo da compaixão. Por seu papel ativo ela é mais importante que a justiça.

Assim, do ponto de vista de nossas motivações morais, Schopenhauer alude a três impulsos básicos: o egoísmo, a malvadez e a compaixão. No primeiro prevalece o bem próprio, no segundo o sofrimento alheio e no último, o bem alheio. O primeiro dos impulsos é majoritário em nossas vidas, o que não impede que, em doses aleatórias, os seres humanos manifestem os outros dois impulsos. Devemos salientar que Schopenhauer fala aqui das motivações humanas

⁴ Há um tipo de ação em que encontramos também a noção de *justiça*, a saber, quando agimos por *dever*. Sempre que assumimos um compromisso com outrem, a *ausência* de ação é que caracteriza a presença de uma injustiça, enquanto que a ação que legitima o contrato torna efetiva a presença da justiça. Schopenhauer menciona como exemplo desta idéia o dever que os pais têm em relação aos cuidados com os filhos, pois, da ausência destes na vida de seus filhos resulta a própria morte precoce destes, o que, portanto, caracteriza este tipo de omissão em grave manifestação de injustiça.

que delimitam a moralidade, ou seja, impulsos antimorais (egoísmo e malvadez) e impulso moral (a compaixão), portanto aborda ele algo que antecede a qualquer racionalidade. O pensamento de Schopenhauer fundamenta as ações morais sobre algo que é substancialmente derivado da natureza inata dos indivíduos, o que significa que ele descarta qualquer sistematização racional da moral.

Expressão da moralidade por excelência, a compaixão legítima a visão schopenhaueriana que aproxima a moralidade e a metafísica, pois, conforme acabamos de assinalar, a origem da compaixão, ou melhor, da motivação à compaixão no homem, se dá de modo inato. Lembremos que esta manifestação moral se dá de modo fortuito, pois não temos como determinar porque determinado indivíduo age movido por este impulso e não pelo impulso soberano, o egoísmo. Curiosamente, é a própria vontade que coloca em alguns indivíduos a motivação da compaixão, impulso que nega o egoísmo - a motivação própria da vontade no mundo. Uma vez que se coloca de modo totalmente antitético à presença e à proliferação do egoísmo e de sua extremada decorrência (a malvadez), a compaixão constitui-se - na esfera do caráter inato de alguns indivíduos - em instância que se sobrepõe à vontade.

Há, contudo, na visão de Schopenhauer, uma outra possibilidade, no plano moral, de se superar o egoísmo da vontade, possibilidade esta também caracterizada como *compaixão*, porém com uma gênese não mais inata ao caráter do indivíduo, mas como resultado de uma experiência metafísica da vida.

5. Relacionando a compaixão e a justiça eterna

A outra possibilidade moral de superação da vontade⁵ pode, segundo Schopenhauer, se dar em

⁽⁵⁾ Segundo Schopenhauer é também possível, ainda que por um breve período, além da superação moral do querer-viver, a superação da vontade na experiência estética *sub specie aeterni*. Tal experiência pode ocorrer na contemplação de um pôr-do-sol ou na realização de uma obra de arte. Dentro desta segunda possibilidade, o artista expressa sua pura percepção da natureza dos objetos, comunicando à humanidade as Idéias que objetivam a vontade no mundo. Assim, quando o gênio da pintura esboça a imagem de um cavalo, mostra-nos não o retrato de um cavalo qualquer, mas a própria Idéia de cavalo que dá forma a todos os cavalos que nos aparecem como representação.

qualquer ser humano, caracterizando-se como algo que pode incidir não apenas sobre o soberano caráter egoísta, mas também sobre sua manifestação mais extremada, a malvadez. Ela é, portanto, capaz de anulá-los. Esta superação metafísica do querer-viver se assenta sobre a constatação da inevitabilidade do egoísmo no mundo, e na constatação desta inevitabilidade se caracteriza como um grande erro. Sigamos os passos de Schopenhauer e tentemos compreender como ele concebeu esta possibilidade.

Vimos que o egoísmo é a forma como a vontade revela-nos sua presença em tudo que existe no mundo, força cega que arrebatava a tudo que existe à realização de propósitos essencialmente vazios de finalidade. O egoísmo revela-se, portanto, como o princípio que gera e alimenta uma guerra eterna no mundo, colocando nos graus de objetivação mais elevados da vontade um nível diretamente proporcional dos resultados danosos desta luta incessante.

A forma de manifestação da vontade no mundo se mostra na oposição entre o que podemos chamar de "microcosmo" e "macrocosmo". O princípio de individuação engendra uma infinidade de entes absolutamente separados entre si, pluralidade que traz como unidade oculta a vontade que a todos anima. Deparamo-nos, assim, com uma realidade que abriga uma infinidade de microcosmos, cuja existência é a efetivação de um estado de guerra contra tudo que se antepõe ao seu querer ou ânimo vital. Cabe recordar, que, a essência de cada um destes incontáveis microcosmos coincide com o macrocosmo: a vontade.

Contemplemos este ponto de outra perspectiva. Chegamos a este mesmo prisma quando analisamos o papel epistemológico que o sujeito ocupa no pensamento de Schopenhauer. O sujeito do conhecimento empírico ocupa em relação ao mundo um lugar similar ao olho relativamente ao campo de vi-

são, a saber: assim como o olho enxerga tudo que se coloca em seu horizonte sem fazer parte do seu campo de visão, do mesmo modo o sujeito cognoscente é pressuposição ao nosso conhecimento do mundo, sendo “aquele que conhece todas as coisas sem ser jamais conhecido” (Schopenhauer 1966a, p.5). O sujeito instaura as formas do espaço e do tempo e escapa a estas formas. Conhecemos, é verdade, nosso corpo, objeto que, do mesmo modo que todos os demais, cai sob uma série de leis e é também objeto de representação. Ocorre que, o sujeito que reconhece seu corpo como objeto imediato - e como tal também dependente da razão suficiente - observa que, os movimentos e ações dos outros corpos são a ele produtos compreensíveis apenas graças ao paradigma engendrado por seu próprio corpo. O sujeito cognoscente se reconhece também como sujeito que quer, ou seja, revela-se a ele que o conhecimento que ele tem de sua vontade permite-lhe conhecer seu próprio corpo, direcionando-o, necessariamente, à efetivação de seu querer. À descoberta de que se possui uma alma que é essencialmente movida pelo egoísmo, o indivíduo também se dá conta de que tudo que está à sua volta é também movido por esta força. Segue-se desta constatação que, ainda que ínfimo em relação à incomensurável dimensão da natureza, o indivíduo também é centro do mundo. A descoberta de si como sujeito volitivo que instaura o mundo como representação torna-o “um microcosmo perfeitamente equivalente ao macrocosmo” (Schopenhauer 1966a, p. 332).

Enfrentemos agora a seguinte questão: por que a inevitabilidade do egoísmo seria um grande erro? Eis uma resposta atraente: “de um ponto de vista mais profundo é um erro colocar-se como centro do mundo” (Janaway 1989, p.281). Todos os homens estão presos ao Véu de Maya, ou seja, todos os seres humanos (como de resto todo ente existente) são reféns do princípio de individuação. Se as coisas se passam assim, então todo indivíduo está sempre radicalmente separados de todos os demais indivíduos. O princípio de individuação que a todos subjuga é mote do egoísmo. É prerrogativa do egoísmo que o indivíduo se veja radicalmente distinto

daquilo que ele não é. Eis o grande erro: no fundo todos somos produtos da mesma motivação, ou seja, somos todos filhos da vontade, mãe ingrata que ao nos conceder a existência nos condenou a viver num redemoinho de sofrimentos e dores. O grande erro decorre da aparência, da ilusão do mundo como representação. É o véu de Maya que nos oculta, sob o manto do princípio de individuação, nossa indiferenciação em relação aos outros indivíduos.

Somente quando conseguimos atravessar as cortinas do Véu de Maya, deixando para trás o fragmentado e multiforme mundo fenomênico, é que somos capazes de instaurar uma ordem moral (a única que Schopenhauer admite). Apenas quando contemplamos o mundo como totalidade, ou seja, quando não mais vemos as coisas do mundo sob o prisma do princípio da individuação, sendo capazes de nos percebermos como idênticos a tudo que está à nossa volta, é que estamos aptos a escapar aos grillhões do querer-viver. É quando enxergamos nossa essência como vontade, como querer-viver, vislumbrando que o sofrimento expressa-se claramente durante toda a existência humana como o seu verdadeiro destino (Cf. Schopenhauer 1966b, p.635), é que engendramos nossa liberdade do jugo da vontade. Neste ponto destaca-se a seguinte questão: o que, afinal, nos conduz à esta percepção do mundo como totalidade? Que novo contorno ganha nossa existência quando adquirimos tal percepção do mundo?

“A genuína bondade de disposição, a virtude desinteressada e a mais pura nobreza de caráter não têm sua origem no conhecimento abstrato; decorrem, contudo, do conhecimento. Mas este é conhecimento direto, intuitivo, e o raciocínio não tem nada a ver com ele, nem a favor nem contra; um conhecimento que por não ser abstrato, não pode ser transmitido, e deve ser buscado dentro de cada um de nós” (Schopenhauer 1966a, p. 387-8).

Eis, portanto, que o descortinar da ilusão do princípio da individuação se faz graças a alguns re-

quisitos: não é algo que possa se dar dentro dos domínios da razão, sendo, portanto um conhecimento de origem intuitiva; é, portanto, algo que se dá apenas na esfera do indivíduo. Vejamos estes dois pontos mais de perto.

Schopenhauer guardou sempre a convicção de que a moral não diz respeito ao domínio de máximas religiosas transmitidas através do costume, nem tampouco, conforme acreditava Kant, está ligada à faculdade da razão. A razão e o corpo do conhecimento abstrato que ela engendra ocupariam papel secundário na escalada da vida. Por isso, de acordo com Schopenhauer, constantemente nos deparamos com situações em que, por mais salutar que possa ser a intervenção da razão, ela se revela totalmente impotente diante da cólera do querer-viver. Todo processo de aculturação é apenas um caminho que o egoísmo encontra para melhor realizar sua meta. Todas as máximas ou mesmo todas as ponderações e abstrações que aprendemos no seio de nossa comunidade apenas são válidas quando não interferem com o caráter inteligível que em cada um de nós está depositado. Assim, a superação do querer-viver não poderia jamais partir do conhecimento abstrato. A superação da vontade é algo não apenas individual como também incomunicável, pois reside fora do alcance dos conceitos.

Vejamos como Schopenhauer concebe o aparecimento da intuição no indivíduo. Não nos esqueçamos que o sujeito que conhece o mundo como representação também é espelho do mundo, ou seja, também se coloca fora dele enquanto sujeito cognoscente. Assim, que circunstâncias possibilitariam a este sujeito escapar do âmbito fenomênico e captar o mundo em seu sentido mais amplo, destituído de toda sua individuação? A superação moral da vontade deve se dar no indivíduo através de uma intuição. Isto se dá quando ele consegue se colocar acima de suas motivações, contemplando o mundo como totalidade. Em outras palavras: a superação moral apenas pode se dar quando o sujeito é capaz de se colocar como limite do mundo, fora do fluxo temporal, apreendendo a unidade que abarca a tudo que existe, destarte enxergando o real sentido da vida

que esta unidade impõe a todos os objetos imediatos.

Quem é o sujeito capaz de efetivar esta experiência metafísica? Aquele que pode vivenciar no sentido pleno uma paz e alegria celestial, aquele que pode assumir um radical ascetismo e tomar como mote o misticismo, ou seja, a consciência da identidade entre si e todas as outras coisas (Cf. Schopenhauer 1966b, p. 613). Capaz de contemplar o mundo *sub specie aeterni*, pode o sujeito metafísico enxergar a justiça eterna que paira sobre o mundo e, constatando que “a dor está essencial e indissolivelmente unida à vida” (Schopenhauer 1966a, p. 381), se irmana com o sofrimento alheio, tomando como suas as dores dos outros seres, assumindo a *compaixão* como mote de sua vida. Desprendido do querer fugaz, assume a pobreza voluntária e intencional “para atenuar os sofrimentos do outro” (Schopenhauer 1966a, p.613), utilizando também seu ascetismo como arma para mortificar sua vontade. Concebe Schopenhauer ainda que, aquele que consegue anular em si todos os anseios e disposições da vontade experimenta uma paz, uma serenidade incomensurável, pois, livre das aflições e tormentos que caracterizam a Roda de Ixion, pode o indivíduo viver a liberdade de *não* desejar.

A compaixão como resultado da ascese de um sujeito metafísico mantém uma dupla relação com a justiça eterna. O primeiro elo se forma com a intuição da existência de uma justiça eterna a pairar sobre tudo que existe, ou seja, a percepção da vida como a sujeição a uma eterna culpa e uma eterna punição pela própria existência. O segundo elo se contrapõe à justiça eterna sob a forma de uma ação moral, momento em que o indivíduo toma para si as dores do mundo e se dedica a amenizar a constante presença destas dores. Se o egoísmo é um grande erro, ou seja, se a culpa que todos os entes trazem consigo é resultado de uma grande ilusão que os arrasta a caminhos que levam a lugar algum, segue-se que aquele que pratica a compaixão efetiva uma justiça reparativa. Pode-se afirmar que aquele que age movido pela compaixão instaura uma outra modalidade de justiça eterna no mundo, a saber, uma que ao invés de punir, ape-

nas redime. A balança tem seus pratos refeitos: ao invés de *culpa e punição*, agora *ausência de dano e piedade*. Podemos chamá-la também de “justiça eterna” por ela se efetivar a partir de uma contemplação *sub specie aeterni* do mundo.

Bibliografia

JANAWAY, Christopher. 1989. *Self and world in Schopenhauer's philosophy*, Oxford, Clarendon press.

ROSSET, Clément. 2001. *Écrit sur Schopenhauer*, Paris, PUF.

SCHOPENHAUER. 1974. *Arthur, Parerga and Paralipomena* vol. II, Oxford, Oxford University press.

_____. 2001. *Sobre o fundamento da moral*, São Paulo, Martins Fontes.

_____. 1966a. *The world as will and representation* vol. 1, New York, Dover Books.

_____. 1966b. *The world as will and representation* vol. 2., New York, Dover Books.