

A GRANDE E A PEQUENA ÉTICA DE SCHOPENHAUER

THE GREAT AND THE SMALL ETHICS OF SCHOPENHAUER

VILMAR DEBONA

(Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil)

RESUMO

O objetivo do presente artigo é sustentar a hipótese de que muitos aspectos empíricos e objetivos da fundamentação da moral elaborada por Schopenhauer configuram o que pode ser denominado de uma pequena ética. Esta pequena ética poderia ser diferenciada em relação a aspectos metafísicos da ética schopenhaueriana, aspectos estes que permitiriam a identificação de uma grande ética. Isso porque, por um lado, a noção schopenhaueriana de negação imediata da vontade por meio da compaixão (compaixão tomada como um grande mistério, *große Mysteryum*) e a noção de supressão do caráter (*Aufhebung des Charakters*) compõem a esfera da metafísica da ética. Por outro lado, as ideias de ética da melhoria (*bessernde Ethik*) e de motivos mediatos (pelo papel ativo do intelecto) indicam uma dimensão empírica desta mesma ética. O reconhecimento dessas duas perspectivas de consideração da ação humana permitiria entender que a ética em Schopenhauer não se reduz à imediatez não-ensinável da compaixão e nem à radicalidade de uma “ordem de salvação” acessível a poucos.

Palavras-chave: Schopenhauer. Ética. Compaixão. Ética da melhoria. Motivos.

ABSTRACT

The purpose of this paper is to sustain the hypothesis that the umpteen empirical aspects and the objectives of the foundation of the moral elaborated by Schopenhauer constitute what might be termed a small ethics. This small ethics could be differentiated regarding the metaphysical aspects of Schopenhauer's ethics, aspects which would allow the identification of a great ethics. This because, on the one hand, the Schopenhauer's notion of immediate denial of the will by means of the compassion (compassion taken as a great mystery, *große Mysteryum*) and the notion of suppression of the character (*Aufhebung des Charakters*) constitute the sphere of metaphysical ethics. On the other hand, the ideas of ethics of the improvement (*bessernde Ethik*) and of mediate motives (through the active role of the intellect) indicate an empirical dimension of this same ethics. The recognition of these two perspectives of consideration of human action would allow to understand that the ethics in Schopenhauer is not limited to the un-teachable immediacy of compassion nor to the radicalism of a "commandment of salvation" accessible to few.

Keywords: Schopenhauer. Ethics. Compassion. Ethics of the improvement. Motives.

Mais do que o filósofo que recusou o modelo prescritivo da ética kantiana e que propôs uma fundamentação descritiva para a moral, 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 (1911-1941, p. 421). No caso do seu pensamento, esta exigência seria cumprida pela chamada metafísica imanente da Vontade, domínio do em si do mundo, da essência volitiva que se objetiva em variados graus no mundo fenomênico e inclusive no caráter do homem. A admissão de uma tal metafísica imanente

permite, então, que os pressupostos basilares para a discussão da ação moral sejam nela alicerçados. Um destes pressupostos é a constatação do egoísmo como uma *Haupt und Grundtriebfeder* (2001, p. 120 e p. 195), motivação principal e fundamental das ações e que é instrumentalizado pela racionalidade humana. Outro pressuposto é o da impossibilidade de melhoria moral do caráter humano - este que é inato, imutável e individual - e o estabelecimento da *compaixão* desinteressada, espontânea e imediata como a única motivação moral autêntica, um critério que se vincula à doutrina da *negação da vontade* enquanto renúncia dos próprios interesses, uma negação que pode ser percebida de forma mais intensa nos caracteres de ascetas, santos e anacoretas, aos quais o filósofo tece encômios devido ao *quietismo* místico sugerido por suas abnegações. Além disso, de acordo com Schopenhauer, pelo fato de a natureza individual ser invariável e pelo fato de nenhuma religião, educação ou filosofia poder mudar tal natureza, o mais plausível seria a tese da supressão do caráter.

Como pressuposto schopenhaueriano para a discussão da produção da ação ética, é preciso sublinhar também que as diferenças éticas de caracteres, destacadas pelo filósofo em sua Dissertação *Sobre o fundamento da moral*, só podem ser conhecidas pelo contato de cada individualidade com motivações, estas que são definidas pelo pensador como “motivações originárias” sob três principais classes - o egoísmo, a maldade e a compaixão - que corresponderiam a três classes de motivos mais específicos: 1) o bem próprio; 2) o sofrimento alheio; 3) o bem alheio.

Sem me deter em uma análise do *critério* e do conteúdo (portanto, da derivação das virtudes) da moralidade schopenhaueriana, restrinjo-me a considerar que tal critério define-se como “a ausência de toda motivação egoísta” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 131), ou desinteresse, cujas ações teriam por máxima (ou por princípio fundamental da ética) a regra *Neminem laede, imo omnes, quantum potes, iuva!* (Não prejudiques a ninguém, mas ajuda a todos quanto puderes), que, por conseguinte, toma a terceira classe das referidas motivações como a *autêntica motivação moral*, sendo as outras “motivações antimorais”. Ao pressupor o egoísmo como a motivação principal e fundamental no homem, Schopenhauer acredita que ele se liga o mais estreitamente possível com o ser mais íntimo tanto do homem quanto do animal. “Tudo para mim e nada para o outro é a sua palavra de ordem”. O egoísmo é colossal, ele comanda o mundo” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 121)¹. Portanto, independentemente de qual seja a razão última de uma ação, “a [sua] motivação é o próprio *bem-estar* e *mal-estar* do agente e, assim, a ação é *egoísta* e, conseqüentemente, *sem valor moral*” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 134). O único caso em que isso não ocorre se dá, no entanto, pelo evento da *compaixão* e pode ser resumido da seguinte forma, de acordo com as palavras

do filósofo:

[Quando] a razão última de uma ação ou omissão está direta e exclusivamente vinculada ao bem-estar de alguma *outra* pessoa que dela participa passivamente [...]. *Somente esta finalidade* imprime numa ação o selo do *valor moral* [...] e, então, *o seu bem-estar e o seu mal-estar* têm de ser *imediatamente o meu motivo* [...]. Isto exprime nosso problema mais estritamente, a saber: como é de algum modo possível que o bem-estar ou o mal-estar *de um outro* mova imediatamente a minha vontade [...]? Manifestamente, só por meio do fato de que o outro se torne de tal modo *o fim último* de minha vontade como eu próprio o sou [...]. Isto exige, porém, que eu me *identifique com ele*, quer dizer, que aquela *diferença* total entre mim e o outro, sobre a qual repousa justamente meu egoísmo, seja suprimida pelo menos num certo grau [...]. O processo aqui analisado não é sonhado ou apanhado no ar, mas algo bem real e de nenhum modo raro: é o fenômeno diário da *compaixão* [...]. Esta *compaixão* sozinha é a base efetiva de toda a justiça *livre* e de toda a caridade *genuína*. Somente quando uma ação dela surgiu é que tem valor moral, e toda ação que se produz por quaisquer outros motivos não tem nenhum (SCHOPENHAUER, 2001, p. 134-136, grifos do autor).

No entanto, o estabelecimento da *compaixão* como a única fonte de ações morais não acarreta em ter que admiti-la tão somente como ação repentina, imediata ou fatal, isto é, não significa que ela não possa ser produzida ou sugestionada. Mesmo sendo enfático quanto à precedência da referida metafísica da Vontade para a fundamentação da moral, e mesmo insistindo na tese da imutabilidade do caráter, Schopenhauer não hesitará em formular noções como a de *bessernde Ethik*, ética da melhoria (2001, p. 199) e em admitir a ideia de que o âmbito da legalidade (empírico) ainda reserva consideráveis possibilidades de o caráter atuar diferentemente em relação às tendências impulsivas que ele ostenta e que o fazem agir da mesma forma toda vez que as mesmas motivações aparecerem. A ideia é a de que se o coração permanece inalterável, o intelecto pode ser alterado, ou seja, a vontade individual é inalterável, mas a cabeça pode ser instruída e, dessa forma, o caráter pode ser exposto a motivos aos quais não estaria naturalmente propenso.

Nas linhas que se seguem procurarei demonstrar que estes e outros elementos do âmbito objetivo da produção da ação humana podem ser tomados sob a ideia de uma *compaixão* ativa e não (necessariamente) quietista. Para tanto, proponho o que pode ser chamado de “valorização do aparato empírico” das considerações schopenhauerianas da ação humana (frente ao aparato metafísico) por meio de uma distinção entre o que passo a denominar de *grande ética* e de *pequena ética*, diferenciação que acredito ser possível a partir das entrelinhas de algumas passagens de textos do filósofo. Essa chave de leitura permitiria o entendimento do “discurso ético” ou dos possíveis “elementos da ética” situados para além (ou para aquém) do horizonte metafísico da autêntica moralidade. Esta última, a conhecida *ética da compaixão* (*Mitleidsethik*), poderia ser definida como uma grande ética - a ética

schopenhaueriana propriamente dita -, principalmente por ser conceituada pelo filósofo como um grande mistério (*große Mysteryum*) e por poder se desdobrar, em um grau mais elevado, na raridade e na radicalidade do ascetismo. 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.

A hipótese dessa pequena ética poderia sugerir, ao mesmo tempo, que ela fosse adjetivada como uma espécie de “ética para a vida *no mundo*” e em sociedade², diferentemente da ética como ultrapassagem do mundo, tal como sugere a doutrina da negação da vontade. Nesse sentido, a pequena ética designaria um âmbito da ética schopenhaueriana que estaria em sintonia (embora não possa ser identificado) com as características da sabedoria de vida (*Lebensweisheit*) desta filosofia, esfera que tem na noção de caráter adquirido, definido a partir de um “comércio com o mundo”, a sua expressão fundamental. Com efeito, diferentemente da grande ética, a pequena ética não comporia a esfera da *moralidade* propriamente dita, já que não se inseriria no âmbito das virtudes em termos de abnegação da vontade, assim como não estaria dada aos *extremos* de negação ou de afirmação - o que a preveniria dos radicalismos que daí *podem* advir -, mas, mesmo restrita ao âmbito da *legalidade*, não deixaria de reprovar, por exemplo, qualquer forma de injustiça social.

A ideia de uma distinção entre grande e pequena ética pode ser captada também a partir de uma expressão empregada pelo próprio pensador nos *Aforismos para a sabedoria de vida* para tratar de sua eudemonologia, cerne de sua “filosofia prática”, em vista do que, afirma Schopenhauer, “tive de *desviar-me totalmente* do ponto de vista superior, ético-metafísico” (SCHOPENHAUER, 2006, p. 1-2), o que basearia a abordagem da questão “numa acomodação, já que permanece presa ao ponto de vista comum, empírico [...]” (SCHOPENHAUER, 2006, p. 2). Na esteira desse “desvio da metafísica”, o ponto de vista ético-metafísico é considerado como um “ponto de vista *superior*” (SCHOPENHAUER, 2006, p. 2), uma perspectiva “mais elevada” que, em algum sentido, poderia ser chamada também de “grande perspectiva”³. Nesse caso, a perspectiva oriunda do *desvio* deste patamar superior, horizonte no qual repousa uma acomodação ou adaptação ao princípio de autoconservação (assim como ao *principium individuationis*), representaria um grau “menos elevado”, ou *inferior*, mesmo que aqui não seja tomada em vista de uma abordagem da eudemonologia, mas dos elementos objetivos ou empíricos da ética. Destaco, então, que embora Schopenhauer não tenha usado as expressões *grosse Ethik* e *kleine Ethik* para

apresentar sua doutrina moral, o farei aqui a partir dos pressupostos interpretativos acima indicados.

A grande ética: o mistério da compaixão e a raridade do ascetismo

Ao identificar na compaixão a autêntica ação moral, Schopenhauer a toma como participação imediata no sofrimento do outro, ao mesmo tempo em que a define como *ação misteriosa*: “Este processo é *misterioso*, pois é algo de que a razão não pode dar conta diretamente e cujos fundamentos não podem ser descobertos pelo caminho da experiência. E, no entanto, é algo cotidiano” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 163, grifos do autor). A imediatez da ação ética se daria porque não há liberdade na ordem dos motivos e, dessa forma, dado certo motivo (neste caso, o sofrimento de outrem) segue-se necessariamente a única ação possível a um caráter compassivo.

É difícil não identificar nessa concepção a presença do chamado pessimismo metafísico schopenhaueriano. Tomado a partir dessa questão específica, tratar-se-ia de um pessimismo legitimado por sua oposição ao otimismo referente à *produção* da ação moral: se a *imediatez* das ações altruístas pudesse ser ensinada e disseminada com uma quantidade e uma intensidade cada vez maiores, então, argumenta o pensador,

se as muitas instituições religiosas e os esforços moralizantes não tivessem errado o alvo, a metade mais velha da humanidade teria de ser significativamente melhor do que a mais jovem, pelo menos na média. Há, porém, tão poucos traços disto que, inversamente, esperamos antes algo bom dos jovens do que dos velhos, que ficaram piores com a experiência (SCHOPENHAUER, 2001, p. 194).

É nesse sentido que se torna possível considerar o diferencial que Schopenhauer atribui à sua própria Ética em relação ao “otimismo de todos os sistemas filosóficos”, tal como destaca ao final de *Sobre a vontade na natureza* (1911-1941, p. 423). A mesma perspectiva pode ser notada no Vol. II dos *Parerga e paralipomena*, no qual o filósofo volta a sublinhar o aspecto inaudito de sua moral, tomando-a, nesta ocasião, como “o início da mística”. Seria nesses moldes que o pessimismo aqui referido associar-se-ia diretamente à misteriosidade da realização da ação moral, ou antes, não se desvincularia dela:

De fato, pode-se considerar as ações que ocorrem de acordo com ela [com a moralidade], como por exemplo, a beneficência [ou caridade], como o começo da mística. Toda benfeitoria realizada como motivação pura revela que aquele que a efetua, em *clara contradição* com o mundo fenomênico, no qual o indivíduo

estranho se dispõe inteiramente separado dele, se reconhece com o mesmo como idêntico. Por isso, toda beneficência totalmente desinteressada é *uma ação misteriosa, um mistério*: desta forma, para dar conta dela, deve-se aceitar recorrer a todo tipo de ficções (SCHOPENHAUER, 2010, p. 61, grifos meus).

A princípio, a própria insistência do filósofo em identificar sua moral com o pensamento Vedanta justifica a hipótese da ética da compaixão como uma grande ética: em última instância, o *tat-twam-asi* remete-se diretamente à misteriosidade e, de alguma forma, a algo “grandioso”: “Os leitores de minha *Ética* sabem que para mim o fundamento da moral repousa em última instância naquela verdade que tem sua expressão no Veda e no Vedanta pela fórmula mística erigida como *tat-twam-asi* (isto és tu), que é afirmada com referência a todo ser vivo, seja homem ou animal, e denominando-se então o *Mahavakya*, o *grande verbo*”(SCHOPENHAUER, 2010, p. 61, grifo meu). É o próprio descrédito pessimista emitido por Schopenhauer em relação à natureza do caráter humano - a partir da observação e da descrição do que realizam os indivíduos, por onde se constata o predomínio do egoísmo e da maldade sobre a compaixão - que o leva a classificar a única ação de valor moral no sentido de um “*grande acontecimento*”, o “*maior mistério da ética*”. Tratar-se-ia de algo que, embora seja cotidiano, está em completa contradição com o que em geral se presume de cada vontade individual insaciável por sua tendência natural. Por isso, o reconhecimento imediato e desinteressado da própria essência em um indivíduo estranho, episódio no qual, por exemplo, o torturador e a vítima tornam-se misteriosamente uma mesma pessoa, pode ser tido não apenas como o “início da mística”, mas ser denominado de uma “mística prática” (*eine praktische Mystik*), conforme lemos ao final de *Sobre o fundamento da moral*⁴. É por ser de natureza misteriosa, pois, que a ética schopenhaueriana, familiar a um pessimismo metafísico em relação à produção da ação moral, pode ser entendida como uma grande ética.

Outro argumento que pode contribuir com a identificação de uma grande ética em Schopenhauer é o fato de o *quietismo* - que em termos de negação da vontade representa um grau mais intenso que a compaixão - ser tomado como um estado alcançado por “grandes caracteres”, por “grandes homens”, tidos também como “grandes caracteres históricos”. Estes não designariam somente santos, ascetas, mártires ou místicos, mas também o gênio, no âmbito da metafísica do belo. O *caráter do gênio*, na medida em que apreende as Ideias, transmite-as e, com isso, nega momentaneamente a Vontade e livra-se por instantes das amarras do princípio de individuação. Neste sentido, o gênio nega a própria pluralidade da individualidade, detêm-se na universalidade e já pré-anuncia a tese da supressão do caráter (*Aufhebung des Charakter*) nos moldes de como esta é ilustrada pelo *caráter do asceta*. Com efeito, no âmbito do Livro III de *O mundo como vontade e como representação*, o pensador

define os verdadeiros pintores (referindo-se, por exemplo, ao caso da pintura histórica) como “grandes mestres”, cujas visões artísticas “nunca se dirigem ao indivíduo particular, o que constitui propriamente o seu elemento histórico, mas ao universal aí expresso, à Ideia [...]. Tais exposições são de fato [no caso dos pintores geniais da Itália dos séculos XV e XVI] as realizações *mais elevadas* e dignas de admiração da arte pictural, levadas a bom termo apenas pelos *grandes mestres*, sobretudo por Rafael e Correggio” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 308-309, grifos meus). Trata-se, aqui, da conhecida união operada por Schopenhauer entre estética e ética mediante a noção de negação da Vontade. Aliás, a mesma concepção quietista encontrada na esfera do Livro IV da obra magna já havia sido anunciada no Livro III: os referidos grandes mestres da pintura, por exemplo, fazem transparecer nos rostos de suas figuras o reflexo daquele mesmo conhecimento que apreende a essência do todo da vida, “conhecimento que, atuando retroativamente sobre a Vontade [...], não fornece *motivos* a ela, mas se torna um *quietivo* de todo querer, do qual resulta a resignação perfeita [...].” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 309, grifos do autor). Cabe notar que, dessa forma, Schopenhauer não restringe a negação da Vontade decorrente da contemplação do belo ao gênio que apreende e expressa as Ideias, mas a estende também aos contempladores do belo, que captam o conhecimento intuitivo por ele expresso.

Para uma melhor compreensão de como o acesso a esse tipo de conhecimento ou a esse quietismo (tanto no âmbito estético quanto no âmbito ético) é tido como quase inteiramente restrito a poucos indivíduos, é importante atentar para a clara diferenciação que o filósofo apresenta entre “grandes” e “pequenos homens”, no capítulo 31 (*Sobre o gênio*) do Tomo II de *O mundo*. Nesta ocasião, Schopenhauer parte de sua concepção de gênio (*Genie*) como o indivíduo detentor de um excesso de intelecto sobre a vontade, ou de uma capacidade cognoscitiva notavelmente mais desenvolvida do que o “serviço da Vontade” requer para a sua subsistência; uma capacidade, exteriorizada pela Vontade, que consegue apreender o mundo de forma *objetiva e desinteressada*; e que só pode encontrar utilização quando é empregada para aquilo que, na existência, diz respeito ao *universal*, já que, pelo fato de o conhecimento que lhe é essencial e próprio ser um conhecimento *intuitivo*, o seu verdadeiro objeto não se constitui de coisas particulares, mas de Ideias (platônicas) universais (1911-1941, p. 430-434)⁵.

O pensador identifica nas capacidades de “indivíduos geniais” ou de “verdadeiros heróis”, que frequentemente não se ocupam com o bem-estar pessoal, a verdadeira seriedade (*der wahre Ernst*): “Assim, somente *raríssimos homens*, que podem ser tidos até mesmo como anormais, e cuja verdadeira seriedade não se encontra na esfera pessoal e prática, mas

sim na objetiva e teórica, estão em condições de apreender o essencial das coisas do mundo, ou seja, as verdades supremas, e de exprimi-las de uma forma ou de outra” (SCHOPENHAUER, 1911-1941, p. 440). É somente por esta raridade, algo até mesmo estranho ou sobrenatural em relação à natureza humana enquanto afirmadora da Vontade, que, nas palavras do pensador, “um homem é grande (*ist ein Mensch groß*), e muitas vezes, em conformidade com isso, a sua obra é posteriormente atribuída a um gênio diverso dele, que teria dele se apossado” (SCHOPENHAUER, 1911-1941, p. 440). No entanto, o critério mais incisivo, válido tanto para o gênio quanto para o herói, é o de que, diferentemente dos “pequenos homens”, os “grandes homens”, em suas ações ou atividades, não procuram a sua própria vantagem, algo que já sinaliza para a associação entre a “tipologia” desses “grandes homens geniais” com alguma espécie de renúncia e, por isso, com o ascetismo. Cito as palavras do próprio autor:

Para um tal homem [grande], o seu representar, poetar ou pensar é um *fin*; para os outros [pequenos homens], é um *meio*. Estes procuram suas próprias vantagens, e sabem muito bem como promovê-las [...], por isso vivem quase sempre em circunstâncias felizes; aquele, ao contrário, vive frequentemente em condições muito míseras. Se ele sacrifica o seu bem pessoal em vista de um fim objetivo, é porque não poderia agir diferentemente, já que ali se encontra a sua seriedade. Estes fazem o contrário, por isso são *pequenos (kleinen)*, enquanto aquele é *grande (groß)*. Consequentemente, a obra deste último dura por todos os tempos, apesar de seu reconhecimento começar apenas com os pósteros; *aqueles* vivem e morrem com o seu tempo. *Grande* é, em geral, somente o homem que em suas ações não procura a sua própria vantagem [...]. *O fato de ele não buscar a si mesmo e a sua vantagem torna-o grande* em todas as circunstâncias. *Pequena* é, ao contrário, toda atividade dirigida ao alcance de fins pessoais; isso porque o indivíduo que para isto se põe em atividade, se reconhece e se encontra apenas na sua própria pessoa, que é infinitamente pequena. Ao invés disso, quem é *grande* se reconhece em todas as coisas e, por isso, no todo; não vive, como aquele, somente no microcosmos, mas principalmente no macrocosmos. Por isso mesmo, o todo lhe está no coração, e ele procura compreendê-lo a fim de representá-lo ou de explicá-lo [...]. Já que nada lhe é estranho, sente que tudo lhe concerne. Devido a esta extensão de sua esfera, deve-se chamá-lo *grande* (SCHOPENHAUER, 1911-1941, p. 440-441).

Ora, os argumentos desta diferenciação caracterológica do âmbito da estética schopenhaueriana podem ser reconhecidos em grande escala como válidos também para o caso do asceta e do santo. Estes não apenas se situariam em condições de desvantagens pessoais, de forma semelhante ao caso narrado do gênio, mas buscariam propositalmente a renúncia, em vista do que se autossacrificariam. Em outros termos, principalmente pelas noções de negação da Vontade e de conhecimento através do *principium individuationis*, o perfil dos “grandes homens”, tal como delineado no âmbito da estética, de acordo com a passagem supra citada, pode ser identificado também no âmbito ético-ascético. Neste último plano, mesmo que se trate de outras circunstâncias em relação àquelas do gênio estético, a

raridade dos caracteres que chega a tal estado seria ainda maior. Além daquele conhecimento atingido por quem considera a essência de todas as coisas idêntica à sua, no caso do santo, apenas a sua *conduta* o evidencia como tal (2005, p. 453-454), e se a ascese é tomada como pobreza voluntária e intencional, ela exige uma mortificação contínua da Vontade, um exercício a fim de manter o quietismo conquistado enquanto redenção do mundo, que, em muitos casos, leva o indivíduo aos *extremos* de negação. Mais do que o “grande homem” considerado como negador da vontade no âmbito da estética, e mais do que o “conquistador de mundo” (*Welteroberer*), tratar-se-ia aqui do “ultrapassador de mundo” (*Weltüberwinder*), evento classificado pelo filósofo como “o *grande e mais significativo* acontecimento que o próprio mundo pode exhibir” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 456, grifos meus). Com este fenômeno, única expressão da liberdade no âmbito fenomênico, dar-se-ia até mesmo uma (ultra)passagem da virtude à ascese: já não se trataria tão somente do fenômeno ético originário como ação isolada ou momentânea, mas de um estado duradouro de negação da vontade. No entanto, esta passagem da virtude à ascese é explicada pelo filósofo pela concepção de que toda ação moral, portanto, a prática de todas as virtudes, ainda não bastaria para justificar a existência humana enquanto expressão de sua essência originariamente culposa. Mesmo que alguém exercite todas as virtudes possíveis, não vai além da justiça temporal, não atinge a justiça eterna (2005, p. 414-421), já que ainda permanece em uma condição pecaminosa, que carrega consigo desde o nascimento: “[...] como ensinam S. Paulo (Rom. 3, 21 ss.), Agostinho e Lutero, as obras não podem justificar [a existência] porque nós todos somos e permanecemos essencialmente pecadores” (SCHOPENHAUER, 1911-1941, p. 693). Nesta instância, ainda não se reconhece a necessidade de uma redenção do estado atual, a partir do qual se age e com o qual não se pode ser mais do que aquilo que já se é. Mas o que está em questão na referida “ultrapassagem do mundo” é justamente o vislumbre da necessidade de “tornar-se algo inteiramente outro e até mesmo oposto em relação àquilo que somos” (SCHOPENHAUER, 1911-1941, p. 693), o que o brahmanismo e o budismo consideram pela expressão inglesa *final emancipation*. “Já que somos aquilo que *não* deveríamos ser, fazemos também o que *não* deveríamos fazer. Por isso mesmo, temos a necessidade de uma completa transformação do nosso ânimo e do nosso ser, ou seja, de um renascimento, em consequência do qual advém a redenção” (SCHOPENHAUER, 1911-1941, p. 693, grifos do autor).

Entretanto, esta rara capacidade pertenceria apenas a santos, quase todos tidos pelo filósofo como “grandes almas” (*großen Seelen*) (2005, p. 455). Schopenhauer cita uma variedade de biografias e de relatos deles, tomados principalmente do cristianismo e do

hinduísmo (samanas, saniasis etc.), tais como os casos da Beata Sturmin, de São Francisco de Assis, da Madame Guion, além dos santos hindus, dos penitentes, dos anacoretas, dos monges em geral, e dos próprios Buda e Jesus Cristo. As características em comum desses *caracteres negadores da Vontade* seriam aquelas de suportar os sofrimentos que lhes chegam por acaso ou por maldade, de receber cada injúria, cada ignomínia e cada dano como ocasião para se convencerem ainda mais de que não mais afirmam a Vontade, de pagar o mal com o bem, sem ostentação, de não permitir que a cólera e a cobiça voltem a dominar-lhes, de praticar jejum, castidade, autopunição, autoflagelo etc., com o fito de “quebrar e mortificar cada vez mais a Vontade que reconhecem e abjuram como a fonte de sofrimento da própria existência e do mundo” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 451).

Dessa forma, volto a sublinhar: como não notar que as características gerais dessas espécies de ações, praticadas enquanto ascetismo quietista e em vista de uma redenção, dão-se no mesmo sentido do que Schopenhauer delimitou, no capítulo *Sobre o gênio* dos *Suplementos* à obra magna, como próprio de “grandes homens”, isto é, como perfil de quem nega não só qualquer espécie de vantagem própria, mas a si próprio? Se é assim, podemos afirmar que a diferença entre o caráter do gênio artístico e o caráter do santo ou do asceta, ambos tomados como “grandes homens”, residiria no fato de o primeiro ter sua visão através do *principium individuationis* (por meio da qual seria “grande”) atestada em sua obra de arte como expressão de Ideias universais e ultrapassagem de toda individuação egoística; já o segundo percorreria o mesmo caminho, chegando, porém, a resultados mais *radicais*. A visão do todo da vida deste último o faria lançar mão, inclusive, de si mesmo enquanto individualidade corpórea, como um microcosmo que já não quer se conservar, mas que procura intencionalmente suprimir-se. A “grandiosidade” de um caráter seria, então, diretamente proporcional à intensidade da negação da vontade por ele empreendida; e a grande ética seria sinônimo de *abnegação*.

Com efeito, se o aparato metafísico desta filosofia permite identificar um perfil caracterológico de “grandes homens” - o que é o mesmo que “grandes caracteres” negadores da vontade - em relação a “pequenos homens” afirmadores da vontade, então esta delimitação pode ser tomada como um dos critérios mais plausíveis para a justificação da hipótese do que denomino de a grande ética schopenhaueriana. Uma tal ética se definiria, pois, não apenas pela *misteriosidade* da compaixão, mas principalmente pela *raridade* e *radicalidade* ascética.

A ideia de uma pequena ética e algumas de suas expressões

Mesmo destacando a imediatez como característica fundamental da compaixão, ao tratar das matizes variáveis da efetividade moral Schopenhauer admite uma natureza *não imediata* de muitas espécies de ações, que nem por isso seriam moralmente ilegítimas (ou imorais). Essa admissão tem como principal motivo as atribuições do agente ético constituídas por elementos passíveis de “melhoramentos” - ao contrário de cada *Wille-Charakter*, que é inalterável e só pode ser tomado por sua afirmação ou negação -, ou seja, a metade objetiva de cada indivíduo: seu *intelecto* e sua *experiência de vida*. Dessa forma, se a filosofia schopenhaueriana decreta definitivamente o primado da vontade sobre o intelecto⁶, o papel deste último não é nulo no processo de produção da ação, muito embora, na esfera da *Mitleidsethik*, as ações sejam imediatas e espontâneas.

A descrição schopenhaueriana assume, por exemplo, a ideia de que quanto maior for a idade da vida, maiores seriam as chances de uma instrumentalização daquilo que em cada indivíduo, à diferença de seu caráter constante, não é “tão imutável”: o próprio intelecto.

Deve-se notar sobretudo que, embora o *intelecto*, ou a cabeça, seja inato nas suas qualidades fundamentais, tanto quanto o *caráter* ou o coração humano, de modo algum permanece tão *imutável* quanto estes, mas está sujeito a *muitas transformações* que, em conjunto, aparecem regularmente, em parte pelo fato de o intelecto ter uma base física, em parte por ter material empírico [...]. Por outro lado [...], o conteúdo do pensar e do saber, *a experiência, os conhecimentos*, o exercício e a perfeição da inteligência resultante – é uma quantidade que cresce continuamente [...]. O fato de o homem consistir numa parte absolutamente imutável [caráter ou coração] e em outra regularmente mutável, de maneira dupla e oposta [intelecto ou cabeça], explica a diversidade de sua manifestação e de sua validade nas diferentes idades da vida (SCHOPENHAUER, 2006, p. 451-452, grifos meus).

Com base nisso, poderíamos afirmar que a autêntica moralidade compassiva restringe-se apenas à descrição dos casos em que, misteriosamente, uma motivação apresenta-se suficientemente forte para originar uma ação altruísta. Já à mencionada dimensão objetiva da produção da ação ética, isto é, ao aspecto da ética que aqui denomino de pequena ética, caberia a função de indicar ao indivíduo - apoiando-se no estrato cognitivo do intelecto - que, por exemplo, um caráter naturalmente egoísta não necessariamente produzirá *sempre* ações misantrópicas; que um caráter cujas ações tendem a ser motivadas pela maldade, não necessariamente se tornará um *serial killer*; ou mesmo que um caráter mais receptivo a motivações compassivas nem sempre produzirá ações filantrópicas. Seja qual for a índole íntima, as experiências, o saber, o pensar e o contínuo exercício permitiriam a exposição de cada individualidade inata a circunstâncias variegadas - e até mesmo opostas - em relação àquelas às quais elas tendem naturalmente.

Nesse sentido, vale o argumento usado por Schopenhauer para o caso da aplicação

da *justiça*: “princípios e conhecimento abstrato não são de modo nenhum a fonte originária ou o primeiro fundamento da moralidade [...], *mas* podem ser o depósito, o reservatório (*das Behältniß, das Réservoir* [sic]) no qual está conservada a disposição nascida da fonte de toda a moralidade” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 144). Eis, então, onde se empregam as funções do *intelecto* e das *experiências* colhidas ao longo do “comércio com o mundo”: estas ferramentas não deixariam os caracteres em suas disposições naturais à mercê ou - como o próprio pensador afirma - “irrevogavelmente abandonados” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 144) às motivações, que podem ser as motivações antimorais. 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.

Ora, este é um dos aspectos da aqui denominada pequena ética. Se, por um lado, a grande ética se efetiva *imediatamente* pela compaixão, ou então perdura na negação da vontade e *pode* chegar ao ascetismo, por outro lado, cada caráter é passível de sugestões, máximas e princípios - portanto, age *mediatamente* - e, mesmo assim, *pode* chegar às mesmas ações morais (à compaixão, por exemplo) que, na ausência dessa oferta artificial de motivos, só ocorreriam abrupta ou casualmente.

A *Bessernde Ethik*

Uma das justificativas determinantes para a pequena ética aqui indicada pode ser identificada na formulação schopenhaueriana de *bessernde Ethik*, “ética da melhoria”. Em termos gerais, a expressão pode ser captada pela consideração de um exemplo fornecido pelo próprio Schopenhauer, que toma o caso de uma ação egoísta: “Assim, por exemplo, posso ter agido *mais egoisticamente* do que era *adequado ao meu caráter*, visto que fui guiado por *representações exageradas* da necessidade na qual eu mesmo me encontrava, ou pela astúcia, falsidade, maldade dos outros, ou posso ter sido precipitado: numa palavra, agi sem ponderação (*ohne Überlegung handelte*) [...]” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 349, grifos meus). Ou, então, pode ocorrer o caso contrário: alguém poderia agir menos egoisticamente do que seria adequado ao seu caráter quando, por exemplo, fosse “ludibriado pela confiança excessiva nos outros, ou pelo desconhecimento do valor relativo dos bens da vida, ou por algum dogma abstrato cuja crença doravante foi perdida” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 349). Esse é um dos aspectos do âmbito objetivo - portanto, mutável - do processo de produção da

ação humana, graças ao qual ainda há uma parcela do encaminhamento do agir que pode ser decidida, “melhorada”, ou ainda: que não é totalmente determinada, ao contrário da metade subjetiva da produção das ações. Em verdade, a consideração destas duas dimensões pode se basear na formulação do pensador segundo a qual “a cabeça é aclarada, mas o coração permanece incorrigível” [*Der Kopf wird aufgehell; aber das Herz bleibt ungebessert*](SCHOPENHAUER, 2001, p. 199). Nesta sentença estão presentes os dois principais elementos (objetivo e subjetivo) indispensáveis para a consideração desta “ética da melhoria”: a imutabilidade do caráter e a função do intelecto - este tomado como secundário, mas ativo - frente ao determinismo da vontade. Destaco, pois, uma função *sugestionadora* do *intelecto à vontade*, não obstante a impossibilidade de o primeiro obter êxitos determinantes sobre a segunda, já que os fins últimos a serem atingidos pela vontade serão sempre os mesmos.

Na dissertação *Sobre o fundamento da moral*, a indicação da atuação da instrução e da experiência em vista de ações favoráveis ao caráter aparece de uma forma mais evidente. Após retomar a tese de que cada caráter só será estimulado *pelos* motivos para os quais tem uma sensibilidade preponderante, o pensador não descarta a ideia de que *motivos caritativos*, por exemplo, possam causar algum efeito frente a um *caráter egoísta*. Isso, porém, só seria possível pela demonstração *mediante a experiência* ou a *instrução* de que “o alívio do sofrimento alheio leva imediatamente, por certos caminhos, à *sua própria vantagem* [...]” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 197, grifos do autor). É certo que jamais seria possível uma adesão completa de um caráter egoísta a ações caridosas, já que “para uma melhoria efetiva (*wirklicher Besserung*) seria exigível que se transformasse toda a forma de sua sensibilidade para os motivos” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 197), ou seja, demonstrar para alguém que, por exemplo, o sofrimento alheio não lhe fosse mais indiferente, ou, para outro, que causar este sofrimento não lhe fosse mais um prazer. Isto, no entanto, “seria mais impossível do que poder transformar chumbo em ouro” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 197), ou do que “dissuadir os gatos de sua inclinação para os ratos” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 198). Entretanto, essa *impossibilidade* não necessariamente se aplica ao campo da instrução da inteligência e do aprendizado, já que, com estes últimos, torna-se possível lançar luz à natureza imutável e, com isso, ter presente qual caminho resultaria, por exemplo, em menores sofrimentos, ou seja, *desviar* a vontade, apesar de não se poder *melhorá-la*.

Se é possível que muitas boas ações (boas na perspectiva da ética da compaixão) repousem sobre motivos falsos, como no caso de “uma miragem bem intencionada em se conseguir alguma vantagem neste ou num outro mundo” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 198),

também pode acontecer de “muitos delitos repousarem sobre o *conhecimento falso* das relações da vida humana” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 198, grifos meus). É de acordo com isso que, segundo exemplos do próprio Schopenhauer, “pode-se mostrar *ao egoísta* que ele, por meio da desistência de pequenas vantagens, poderá conseguir maiores; *ao malvado*, que causar sofrimento ao outro pode trazer maiores sofrimentos para ele [...]” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 198). Nesse sentido, o pensador também retoma, em outros termos, o exemplo que já fornecera na dissertação *Sobre a liberdade da vontade*: “É sobre isso que se funda o sistema penitenciário americano: não se tem a intenção de melhorar o *coração* do criminoso, mas apenas de endireitar-lhe a *cabeça*, para que ele chegue à compreensão de que trabalho e honestidade são um caminho mais seguro e mesmo mais fácil para o próprio bem do que a patifaria” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 198, grifos do autor). É neste sentido que a pequena ética aqui indicada interessaria, sobretudo, ao âmbito da *legalidade* e não ao da *moralidade* propriamente dita. Quando se trata da conduta legal do indivíduo, assegurada, em última instância e nos termos do exemplo acima citado do pensador, pelo alcance da correção carcerária, a pequena ética poderia ser identificada, por exemplo, na medida em que o Estado dirige-se à prevenção da *injustiça* e, para tanto, o critério da espera pela espontaneidade e imediatez de *ações compassivas* não lhe seria suficiente. Dessa forma, a fundamentação do agir enquanto agir, em sua significação *imediate* para o agente, pertenceria ao âmbito da grande ética. Já o agir *mediato*, direcionado e até mesmo refletido, diria respeito à esfera da pequena ética.

Diante disso, penso ser possível propor uma “reconstrução” da formulação schopenhaueriana destacada acima. Ao invés de se considerar somente o pressuposto segundo o qual “a cabeça é aclarada, mas o coração permanece incorrigível”, poder-se-ia inverter a ordem da formulação, sem que o teor da mesma fosse comprometido: “o coração permanece incorrigível, *porém* a cabeça ainda pode ser aclarada”. Ou seja, é possível pressupor aquela que é uma das teses centrais deste pensamento - a de que o caráter e o coração são imutáveis - , mas, ao mesmo tempo, frisar, como decorrência dela, a possibilidade de uma outra, isto é, a de que a incidência do aprendizado e do conhecimento sobre o intelecto não seria nula, ou antes, não se reduziria a uma quimera.

Mas a hipótese desta “ética da melhoria” em termos de uma “pequena ética sugestiva” é arrematada de forma direta por uma formulação de Schopenhauer na Dissertação *Sobre o fundamento da moral*. Trata-se da indicação com a qual o filósofo ressalva que, embora a compaixão seja uma graça e um mistério, dada a cada um como que por *jure divino* (graça divina) e por *theia moira* (escolha divina), haveria ainda, em certo sentido, uma

bessernde Ethik como fruto da experiência:

Até mesmo a bondade do caráter pode ser levada a uma *expressão mais consequente e mais completa* de sua *essência*, por meio do aumento da *inteligência*, por meio do *ensinamento* sobre as *relações da vida* e, portanto, pelo *aclareamento da cabeça*, como, por exemplo, mediante a demonstração das consequências longínquas que nosso fazer tem para os outros, como porventura dos sofrimentos que para eles resultam, *mediatamente* e só no decorrer do tempo, desta ou daquela ação, que nós não tomamos por tão má. [...] *Nesse sentido, há certamente uma formação moral e uma ética da melhoria* (In dieser Hinsicht giebt es allerdings *eine moralische Bildung und eine bessernde Ethik*) (SCHOPENHAUER, 2001, p. 198, grifos meus).

O caso de alguém que tivesse nascido bondoso e compassivo também pode atestar a indicação desta “ética da melhoria” no sentido de uma pequena ética: mesmo que tal indivíduo possuísse uma natureza que sempre tendesse a ações autenticamente morais, seu *operari* poderia ser significativamente alterado e, no entanto, não deixar de manifestar seu inalterável *esse*, na medida em que, nas palavras do pensador, “fosse instruído por meio do *ensinamento sobre as consequências* prejudiciais de muita ação de bom coração - por exemplo, o perdão de um crime - e, especialmente, sobre a primazia que geralmente pertence ao ‘neminem laede’ diante do ‘omnes iuva’” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 198, grifos meus). Portanto, ao mesmo tempo em que a esfera desta *bessernde Ethik* seria, de certa forma, limitada à dimensão objetiva da produção das ações, ela não poderia ser negligenciada como insignificante no âmbito da fundamentação schopenhaueriana da moral.

A compaixão ativa e não-quietista como característica da pequena ética

Em que medida, no entanto, a própria noção de compaixão pode ser abordada sob o prisma da aqui denominada pequena ética? De forma semelhante à ótica da grande ética, na pequena ética o altruísmo mediante uma ação desinteressada estaria em primeiro plano. Entretanto, para além do modo repentino com que o fenômeno ético originário ocorre, vale destacar a dimensão *ativa e mediata* que, mais do que a consideração do caso de *não causar* sofrimento a quem quer que seja, abarca o caso das atuações cotidianas em vista de socorrer os outros. Isto é, a resposta à questão acima posta poderia ser identificada numa *dimensão positiva da compaixão* que é apresentada, sobretudo, no § 17 de *Sobre o fundamento da moral*, intitulado *A virtude da justiça*, ocasião em que o pensador afirma:

numa abordagem mais próxima do processo da compaixão [...], há *dois graus* claramente distintos nos quais o sofrimento de um outro torna-se meu motivo, a saber, primeiro no grau em que, opondo-se a motivos egoístas ou maldosos, *impede-me* de causar aos outros um sofrimento e, portanto, de dar lugar a ele - o que ainda não é tornar-se causa do sofrimento alheio - e, depois, num grau mais alto, em que a

compaixão, agindo *positivamente*, leva-me a uma *ajuda ativa* [...]; é a fronteira natural, evidente e nítida, entre o negativo e o positivo, entre *não ferir* e *ajudar* (SCHOPENHAUER, 2001, p. 141, grifos meus).

Ora, o *segundo grau* acima citado pode ser chamado de compaixão como *mística prática* em sentido próprio - conforme o vocabulário do próprio pensador - principalmente por sua característica em dirimir (e não apenas evitar) o sofrimento alheio, portanto, pelo *exercício* da justiça e da caridade. Este segundo grau de efetividade da compaixão, no entanto, nasce de um primeiro que, sendo negativo, “opõe-se ao sofrimento que eu próprio posso causar aos outros, por inibir as potências antimorais que habitam em mim. Ela grita 'pare!' e se coloca como uma defensiva diante do outro” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 142). Daí surge a máxima *neminem laede*, que não precisa ser despertada em cada caso único, “pois muitas vezes ela chegaria muito tarde, mas em cada alma nobre [...] origina-se do conhecimento, alcançado *de uma vez por todas*, do sofrimento que toda ação injusta traz necessariamente aos outros” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 143, grifos do autor).

Diante disso, é impossível restringir-se à consideração de que o princípio de toda justiça espontânea, tal como apresentado pelo filósofo, denota unicamente uma tendência *quietista*. Para além desta possibilidade, tal princípio se apresenta também como *identificação ativa* que perdura ou como espécie de ação que pode ser promovida (apesar de não poder ser prescrita). Com efeito, se retomarmos a definição central de compaixão, dada em *Sobre o fundamento da moral*, vemos que a moralidade consiste num

fenômeno diário [...], quer dizer, na *participação* totalmente imediata (*unabhängigen Theilnahme*), independente de qualquer outra consideração, no *sofrimento* de um outro e, portanto, no impedimento ou supressão deste sofrimento [...]. 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).

Lütkehaus reconhece nesta passagem a indicação de uma “práxis não-quietista, não obstante o pessimismo - ou justamente *no* pessimismo” (LÜTKEHAUS, 2007, p. 26-27; LÜTKEHAUS, 2006, p. 233) -, práxis esta que não se daria apenas pelo mero alívio da dor alheia (humana ou animal), mas por meio da eliminação de seus sofrimentos: “a ética da compaixão de Schopenhauer não pode ser reduzida a uma *caritas* cambaleante, que sempre chega atrasada e sabe apenas aliviar” (LÜTKEHAUS, 2007, p. 27; LÜTKEHAUS, 2006, p. 233). Volpi também destaca essa dimensão ativa da moral schopenhaueriana:

Schopenhauer [...] advoga um ethos baseado na tolerância e na solidariedade, estas que têm por fundamento a compaixão [...]. Se a moral possui um fundamento, este

não pode ser buscado no pensamento, mas em um sentimento: no sentimento fundamental da compaixão. Tal compaixão, no entanto, resulta em justiça, caridade, tolerância e solidariedade (VOLPI, 2007, p. 157-158).

Em verdade, além da justiça, a virtude da *caridade* expõe de uma forma particular esse aspecto não-quietista da compaixão. Com esta noção, que pode ser considerada como o “grau mais positivo” da compaixão, a moral schopenhaueriana da negação da vontade apresenta-se até mesmo como um empreendimento planejado. Schopenhauer reconhece a única e clara origem da *caritas* e do *ágape*, expressos pelo mote *omnes, quantum potes, iuva* (ajuda a todos quanto puderes), nos casos em que “a compaixão não apenas me impede de causar dano a outrem, mas também me impele a ajudá-lo” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 159-160). Dessa forma, “sou movido [...] a fazer um grande ou pequeno sacrifício à carência ou à necessidade do outro, que pode consistir num *esforço* em seu favor de minhas forças corporais ou espirituais, da minha propriedade, da minha saúde, da minha liberdade e, até mesmo da minha vida” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 160). Esta virtude se destaca enquanto grau de efetividade moral por sua relação peculiar com a noção de sofrimento: diante das misérias da vida (alheia), ela não se restringe a uma negação do egoísmo que se afasta do mundo mediante o conhecimento através do *principium individuationis* (ascese a partir do sofrimento conhecido) ou mediante o deuterov plouv (abnegação a partir do sofrimento sentido), mas toma ambas as formas de sofrimento como ponto de partida. Conforme lemos em *O mundo*, “um olhar através-de” impulsiona não apenas à justiça voluntária, mas também “a graus mais elevados”, como “à benevolência, à beneficência positiva, à caridade” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 439).

Neste sentido, as ilustrações que citarei a seguir, formuladas pelo próprio filósofo da compaixão e cujo pano de fundo apresenta-se como um misto de indignação e denúncia de formas de injustiça, acabam por indicar como aquela *Theilnahme* (ou, no caso desses exemplos, a sua ausência) transparece nos âmbitos político, econômico e social. Um desses exemplos encontra-se no Tomo II de *O mundo*:

Em geral, o que caracteriza o modo de agir dos homens entre si são *injustiça*, extrema iniquidade, dureza e até mesmo *crueldade*; um modo de agir oposto a isto se constata apenas excepcionalmente [...]. Isso se mostra, por exemplo, na *escravidão dos negros*, cujo objetivo final são açúcar e café. Mas não é preciso ir tão longe: entrar numa fábrica com a idade de cinco anos e passar a estar recluso todos os dias a partir de então, primeiro por dez horas, depois por doze e, por fim, por quatorze, fazendo sempre o mesmo *trabalho mecânico*, significa pagar com alto preço o prazer de respirar. No entanto, esta é a sorte de milhões de homens, e muitos outros milhões têm uma sorte análoga (SCHOPENHAUER, 1911-1941, p. 661. grifos meus).

Outro exemplo semelhante, apesar de ser ainda mais específico do âmbito sócio-econômico, é mencionado no capítulo *Sobre a doutrina do direito e a política*, do Tomo II dos *Parerga*:

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 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).

Se estas elaborações podem ou não ser conjugadas no mesmo sentido da “solidariedade marxista”, como propuseram Max Horkheimer⁷ e Alfred Schmidt⁸, é inegável que elas escancaram uma dimensão anti-quietista da compaixão. Trata-se de uma evidente oposição àquele comodismo presente na defesa de que a vontade nega-se espontaneamente (já que o sofrimento sentido também é uma via de redenção do querer), comodismo este que levaria à consideração de que não haveria nada a ser feito a não ser esperar pela imediatez e espontaneidade de um ato compassivo. Para além desse aspecto contemplativo da moral schopenhaueriana, a compaixão, na medida em que é tomada enquanto *participação ativa* em vista da supressão do sofrimento alheio - ou ao menos como indignação diante da constatação de que cada homem é o diabo do outro (1911-1941, p. 661) -, apresenta-se como posicionamento do próprio pensador frente à sua emblemática tese do deuterov plouv, e, com essa acepção, pode ser tomada como uma espécie de definição suplementar do que denomina de autêntica moralidade.

Dessa forma, se a moral schopenhaueriana propriamente dita, em seus traços metafísicos, pauta-se em algo misterioso e até mesmo inalcançável, a dimensão empírico-objetiva ou sugestiva da ética estaria baseada em algo alcançável. Em outros termos, a

compaixão como “o grande mistério da ética”, totalmente inexplicável (2001, p. 136), e o ascetismo, ápice raro do processo de negação da vontade, podem representar - de alguma forma - a “milagrosa raridade” e a radicalidade nas quais a ética estaria assentada. A abnegação, pertencente a estas duas formas de ação, seria a melhor expressão de conduta para o agente da grande ética. Por sua vez, a pequena ética que pode sugerir motivos diversos aos caracteres inatos e imutáveis não se pauta em episódios que aduzem a um dos extremos da vida humana - afirmação egoística ou maldosa, por um lado, ou negação ascética, por outro. Ao invés disso, 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.

Notas:

¹ “O egoísmo, de acordo com sua natureza, é sem limites: o homem quer conservar incondicionalmente sua existência, a quer incondicionalmente livre da dor à qual também pertence toda penúria e privação, quer a maior soma possível de bem-estar, quer todo o gozo de que é capaz e procura, ainda, desenvolver em si outras aptidões de gozo. Tudo o que se opõe ao esforço de seu egoísmo excita sua má vontade, ira e ódio; procurará aniquilá-la como a seu inimigo. Quer, o quanto possível, desfrutar tudo, ter tudo. Porém, como isto é impossível, quer, ao menos, dominar tudo” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 121).

² Aramayo lança a hipótese de que se trataria de uma “moral provisória”: “a visão moral de Schopenhauer - escreve o comentador - também sabe pôr entre parênteses este desengano e analisar as coisas a partir da ilusão [...]. Trata-se, talvez, de uma moral provisória, uma espécie de antecâmara prévia, até que nos rendamos conta de que, pela dor alheia e sobretudo pela própria dor, a compaixão é a única base do autêntico imperativo ético [...]” (ARAMAYO, 2011, p. 53-54).

³ Neste contexto, vale lembrar também do que o filósofo afirma na abertura do Livro IV de *O mundo como vontade e como representação*, o livro da explanação propriamente metafísica de sua ética: “A última parte de nossa consideração proclama a si mesma como *a mais séria* de todas, pois concerne às ações do homem” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 353, grifos meus).

⁴ “Toda boa ação totalmente pura, toda ajuda verdadeiramente desinteressada, que, como tal, tem exclusivamente por motivo a necessidade de outrem, é, quando pesquisada até o último fundamento, uma ação misteriosa, uma *mística prática, contanto* que surja por fim do mesmo conhecimento que constitui a essência de toda mística propriamente dita e não possa ser explicável com verdade de nenhuma outra maneira” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 221, grifos meus).

⁵ Em vista desta concepção, Schopenhauer sublinha que é preciso levar em conta que “a apreensão das Ideias tem por condição um sujeito puro do conhecimento, ou seja, que a vontade desapareça totalmente do conhecimento” (SCHOPENHAUER, 1911-1941, p. 434).

⁶ Conforme, principalmente, os doze argumentos apresentados no capítulo 19 dos *Suplementos* ao Livro II de *O mundo*.

⁷ Em seus *Cadernos*, por exemplo, Horkheimer afirma que o materialismo de Marx se aproximaria mais de Schopenhauer do que de Demócrito (1960, p. 66). Mas se sabe também que as mensagens de cunho libertário presentes particularmente nos trechos de Schopenhauer acima citados foram captadas e interpretadas pelo eminente representante da Escola de Frankfurt em sintonia com a metafísica da vontade e no horizonte de uma práxis social. O discípulo de Schopenhauer, que reconheceu a atualidade de seu mestre conciliando-a com algumas teses da Teoria Crítica, estava convencido de que o filósofo da compaixão universal “não ficava de fora em relação à cognição sociológica do seu tempo” (HORKHEIMER, 1961, p. 16). Horkheimer afirma isso baseando-se justamente na passagem dos *Parerga II*, citada acima, sobre a pobreza e a escravidão: “[Schopenhauer] viu com desconfiança a história do mundo e a denunciou como 'aquilo que não muda e permanece perpetuamente [...]' [1911-1941, p. 506], mas, com isso, não desconsiderou a grande diversidade de *injustiças sociais*, próprias de diferentes épocas, que selaram a maior parte da população como proletários e servos. Entre pobreza e escravidão, disse Schopenhauer nos *Parerga*, 'a diferença fundamental reside no fato de que os escravos precisam atribuir sua origem à *violência*, já os pobres, à *astúcia*' [2010, p. 267]” (HORKHEIMER, 1961, p. 15-16, grifos meus).

⁸ Conforme salienta Ciraci (2011, p. 251), Alfred Schmidt aproximou a ética schopenhaueriana da compaixão ao solidarismo socialista, o imanentismo ateu de Schopenhauer ao ateísmo materialista de Marx (1977, pp. IX-XLVIII).

Referências bibliográficas:

- ARAMAYO, Roberto. L⁸eudemologia di Schopenhauer nel suo fondo kantiano. *Schopenhauer-Jahrbuch*, Würzburg, v. 92, p. 49-68, 2011.
- CIRACÌ, Fabio. *In lotta per Schopenhauer. La 'Schopenhauer-Gesellschaft' fra ricerca filosofica e manipolazione ideologica [1911-1948]*. Lecce: Pensa Multimedia, 2011 (Schopenhaueriana, 6).
- HORKHEIMER, Max. Die Aktualität Schopenhauers. *Schopenhauer-Jahrbuch*, Würzburg, v. 42, p. 12-25, 1961.
- _____. *Taccuini 1950-1969*. Genova: Marietti, 1960.
- LÜTKEHAUS, Ludger. Ist der Pessimismus ein Quietismus? Überlegungen zu einer Praxisphilosophie des Als-Ob. In: HÜHN, Lore (Hrsg.). *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*. Würzburg: Ergon, 2006, p. 225-238.
- _____. Existe una sinistra schopenhaueriana? Ovvero: il pessimismo è un quietismo? In: CIRACÌ, Fabio; FAZIO, Domenico; PEDROCCHI, Francesca (a cura di). *Arthur Schopenhauer e la sua scuola*. Lecce: Pensa Multimedia, 2007, p. 15-34 (Schopenhaueriana, 1).
- SCHMIDT, Alfred. Schopenhauer und der Materialismus. *Schopenhauer-Jahrbuch*, Würzburg, v. 58, pp. IX-XLVIII, 1977.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Sämtliche Werke*. Edição histórico-crítica de Paul Deussen. 16 Vol. München: Piper Verlag, 1911-1941. In: "Schopenhauer im Kontext III" - Werke, Vorlesungen, Nachlass und Briefwechsel auf CD-ROM (Release 1/2008).
- _____. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo I. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005.
- _____. Über den Willen in der Natur. In: *Sämtliche Werke*. Edição histórico-crítica de Paul Deussen. 16 Vol. München: Piper Verlag, 1911-1941, Bd. III.
- _____. Über die Freiheit des Willens. In: *Sämtliche Werke*. Edição histórico-crítica de Paul Deussen. 16 Vol. München: Piper Verlag, 1911-1941, Bd. III.
- _____. *Sobre o fundamento da moral*. 2^a ed. Trad. Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- _____. *Parerga und Paralipomena*. Tomo II. Tradução brasileira dos capítulos 1 a 7 (*Sobre a filosofia e seu método*) e dos capítulos 8 a 15 (*Sobre a ética*) de Flamarion Caldeira Ramos. São Paulo: Hedra, 2010.
- _____. *Aforismos para a sabedoria de vida*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- VOLPI, Franco. Miteinander auskommen: Schopenhauers Ethik der Toleranz und Solidarität auf der Grundlage des Mitleids. In: SCHOPENHAUER, Arthur. *Über das Mitleid*. 3^a Auflage. Hrsg. von Franco Volpi. München: dtv/C. H. Beck, 2007, p. 151-159.