

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
ESCOLA DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – *STRICTO
SENSU*
ELI BERTO DAMBROS**

**SCHOPENHAUER
A PRÁXIS OTIMISTA NO CONTEXTO DO PESSIMISMO METAFÍSICO**

Curitiba
2015

ELI BERTO DAMBROS

SCHOPENHAUER
A PRÁXIS OTIMISTA NO CONTEXTO DO PESSIMISMO METAFÍSICO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná – PUCPR – como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Rogério Miranda de Almeida

Curitiba
2015

Dados da Catalogação na Publicação
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR
Biblioteca Central

D156s
2015 Dambros, Eli Berto
Schopenhauer : a práxis otimista no contexto do pessimismo metafísico / Eli Berto Dambros ; orientador, Rogério Miranda de Almeida. – 2015.
95 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná,
Curitiba, 2015
Bibliografia: f. 92-95

1. Schopenhauer, Arthur, 1788-1860. 2. Caráter. 3. Sofrimento. 4. Sabedoria.
5. Filosofia. I. Almeida, Rogério Miranda de, 1953- . II. Pontifícia Universidade
Católica do Paraná. Programa de Pós- Graduação em Filosofia. III. Título.

CDD 20. ed. – 100



PUCPR
GRUPO MARISTA

Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Escola de Educação e Humanidades
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

ATA Nº. 145/PPGF – DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Aos onze dias do mês de novembro de dois mil e quinze, às quinze horas na sala de defesa de dissertações da Escola de Educação e Humanidades desta Universidade realizou-se a sessão pública de defesa da dissertação do mestrando **Eli Berto Dambros** intitulada: SCHOPENHAUER: A PRÁXIS OTIMISTA NO CONTEXTO DO PESSIMISMO METAFÍSICO. A Banca Examinadora foi composta pelos professores: Dr. Rogério Miranda de Almeida, Dr. Eduardo Ribeiro da Fonseca e Dr. Vilmar Debona. Após a instalação dos trabalhos pelo presidente da banca, professor Rogério Miranda de Almeida, o candidato fez uma exposição sumária da dissertação, em seguida procedeu-se à arguição pelos membros da banca e à defesa do candidato. Encerrada essa fase, os examinadores, em reunião reservada, apresentaram suas avaliações, tendo considerado o candidato APROVADO em sua defesa de dissertação conforme as notas e o conceito registrados abaixo. Após a proclamação dos resultados, o presidente da banca outorga ao candidato o título de Mestre em Filosofia. Encerrados os trabalhos às 17 h 00 min. lavrou-se a presente ata que segue assinada pelos membros da Banca Examinadora.

MEMBROS DA BANCA		ASSINATURA	NOTA
Prof. Dr. Rogério Miranda de Almeida			8,90
Prof. Dr. Eduardo Ribeiro da Fonseca			8,90
Prof. Dr. Vilmar Debona			6,90
MÉDIA FINAL	8,90	CONCEITO	B

CIENTE

Prof. Dr. Ericson Falabretti

Coordenador do Programa de Pós-Graduação
em Filosofia - *Stricto Sensu*

Aos meus pais e à minha esposa.

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar aos meus pais, por sempre me incentivarem a estudar, mesmo diante de diversas dificuldades. À minha esposa, por me ajudar e me animar nos momentos de letargia.

Ao Professor Doutor Rogério Miranda de Almeida, por aceitar orientar esta pesquisa, pelas suas indicações e sugestões de leitura e também pelo acompanhamento e a revisão do estudo.

Ao Professor Doutor Jorge Luiz Viesenteiner, por me incentivar a realizar a pesquisa de mestrado e não 'desistir' de Schopenhauer.

Ao Professor Doutor Vilmar Debona, por me ajudar no direcionamento da pesquisa com diversas sugestões de leitura.

À Antônia, secretária do Programa de Pós-graduação em Filosofia – Mestrado e Doutorado.

Enfim, a todos que, direta ou indiretamente, contribuíram para a realização desta pesquisa.

Daß meine Philosophie ist wie Theben mit hundert Toren: von allen seiten kann man hinein und durch jedes auf geradem Wege bis zum Mittelpunkt gelangen. (Der Grundprobleme der Ethik)

Minha filosofia é como Tebas com uma centena de portões: por todos os lados pode-se entrar e através de todos eles, por um caminho reto, chegar ao ponto central.

RESUMO

Nesta dissertação, procuraremos mostrar a sabedoria de vida no contexto da filosofia pessimista de Arthur Schopenhauer. A parte prática da filosofia schopenhaueriana, assim como em sua metafísica, sustenta que o sofrimento nos talha todos os dias. Dessa forma, para que possamos viver de maneira menos infeliz, temos que aprender a nos acomodar diante da intensa ação da vontade em nossas práticas diárias, através de adaptações ao meio em que vivemos. Por direcionar sua eudemonologia para uma vida em que dor e sofrimento podem ser amenizados, compreendemos que Schopenhauer não é um filósofo pessimista como vários estudiosos procuraram demonstrar. Pensamos que, para além deste título, Schopenhauer pode ser entendido como um alegre pessimista, pois sua reflexão filosófica, de certa maneira, procura encontrar um lugar para o ser humano no mundo. Com esta ideia, adentramos no pensamento schopenhaueriano analisando seus escritos de maneira temática e histórica. Temática, pois esta dissertação gira em torno das noções de sabedoria de vida e caráter adquirido – que em seu conjunto chamamos práxis otimista. Histórica, pois ela procura fazer a análise deste tema desde seus primeiros escritos até sua última obra, os *Parerga e Paralipomena* – em especial o texto dos *Aforismos para a sabedoria de vida* – de 1851.

Palavras-chave: Sabedoria, Eudemonologia, Caráter, Sofrimento, Adaptação.

ABSTRACT

In this thesis, we aim to show the wisdom of life in the context of the pessimistic philosophy of Arthur Schopenhauer. The practical part of Schopenhauer's philosophy as well as in his metaphysics, maintains that the suffering will whittling us every day. That way, so we can live less unhappily, we have to learn to accommodate the face of intense action of the will in our daily practices, through adaptation to the environment in which we live. For direct your eudemonology to a life in which pain and suffering can be mitigated, we understand that Schopenhauer is not a pessimistic philosopher as several scholars tried to demonstrate. We think that, apart from this title, Schopenhauer can be understood as a cheerful pessimistic because his philosophical reflection, in a way, seeks to find a place for humans in the world. With this idea, we enter in Schopenhauer thought analyzing his writings thematic and historical way. Theme, as this thesis revolves around the wisdom of notions of life and acquired character - which together call optimistic praxis. Historical because it seeks to analyze this theme from his early writings to his last work, the *Parerga and Paralipomena* – especially the text of the *Aphorisms on the wisdom of life* – 1851.

Keywords: Wisdom, Eudemonology, Character, Suffering, Adaptation.

LISTA DE ABREVIATURAS DOS TEXTOS UTILIZADOS

ASV – Aforismos para a sabedoria de vida

ACM – A arte de conhecer a si mesmo

ASF – A arte de ser feliz

CV - *Curriculum Vitae*

DV – Diários de viagem

E – Sobre a Ética

MVR I – O Mundo como Vontade e como Representação – Tomo I

MVR II – O Mundo como Vontade e Representação – Tomo II

NO – Notas sobre o Oriente

PE – The Two Fundamental Problems of Ethics (Os dois problemas fundamentais da ética)

PP I – Parerga e Paralipomena I

PP II – Parerga e Paralipomena II

SFM – Sobre o fundamento da moral

SP I – Scritti postumi: I manoscritti giovanili (Manuscritos de juventude)

SP III – Scritti postumi: I manoscritti berlinesi (Manuscritos berlinenses)

Obs.: Tanto as traduções em português quanto as outras traduções utilizadas são referenciadas ao final desta dissertação. Utilizaremos a abreviação *MVR* ao falarmos de *O Mundo como Vontade e Representação* em sua totalidade. Da mesma forma, utilizaremos *PP* para a obra *Parerga e Paralipomena* em sua totalidade.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
1. O CONCEITO DE SABEDORIA DE VIDA E DE CARÁTER ADQUIRIDO EM TEXTOS ANTERIORES AOS PARERGA E PARALIPOMENA.....	15
1.1 A ‘filosofia para a vida no mundo’ nos Diários de viagem de 1803-1804.....	16
1.2 O conceito de sabedoria de vida e de caráter adquirido nos Manuscritos de Juventude e nos Manuscritos Berlinenses.....	21
1.3 A noção de caráter adquirido no contexto do livro IV de O Mundo como Vontade e Representação I	30
2. A PRÁXIS OTIMISTA NO HORIZONTE DOS AFORISMOS PARA A SABEDORIA DE VIDA.....	39
2.1 Os Aforismos para a sabedoria de vida como guia para uma vida ‘menos infeliz’.....	41
2.2 A atividade intelectual como equilíbrio para a práxis otimista.....	53
2.3 O presente como tempo exclusivo de nossa existência.....	59
3. A PRÁXIS OTIMISTA COMO HIPÓTESE DE UMA VIDA MENOS INFELIZ.....	64
3.1 A filosofia schopenhaueriana como saber esotérico e exotérico.....	65
3.2 A práxis otimista como acomodação diante da vontade.....	70
3.3 A práxis otimista como ética prática: a moral do “como se”.....	75
CONSIDERAÇÕES FINAIS	90
REFERÊNCIAS.....	94

INTRODUÇÃO

Em termos filosóficos, a história da filosofia nos mostra que não há um consenso quando se aborda o tema da felicidade, principalmente no que tange à sua natureza e à extensão do conceito. O que é notório ao longo de todo caminho filosófico trilhado até nossos dias pelos grandes pensadores é a observação de que o tema constitui muito mais um problema difícil de resolver devido às diversas concepções distintas de tal questão. Para a resolução deste problema cada um dos filósofos até hoje adaptou – e adapta – este objeto de acordo com as circunstâncias vivenciais, com uma visão de mundo própria. É assim com Arthur Schopenhauer.

Atualmente, diversas discussões sobre o pensamento de Schopenhauer se voltam para novas interpretações de sua filosofia. Tais estudos tomam outro rumo, eles se distanciam das conclusões extremamente pessimistas de seu modelo ético-metafísico, conclusões advindas, principalmente, de sua obra principal, *O Mundo como Vontade e Representação*. Essas discussões se dirigem agora para uma nova esfera de reflexões, sobre a vida prática, isto é, sobre o que poderíamos chamar de uma filosofia para a vida do indivíduo no mundo. Para compreendermos o pensamento filosófico de Schopenhauer temos que entender que sua filosofia parte da vontade como princípio de tudo e de sua manifestação nos fenômenos, dados no tempo e no espaço. Para o filósofo, enquanto princípio fundamental de tudo, o mundo é vontade, no entanto, enquanto manifestação desta nos fenômenos cotidianos, o mundo é, ao mesmo tempo, representação.

Sobre esse tema, a sabedoria de vida, consideramos que a filosofia de Schopenhauer expõe um caso peculiar¹. Mesmo ao sustentar o princípio de que todos buscamos a felicidade, ele considera esta procura um engano, uma ilusão, pois ele exprime com fundamentação filosófica a experiência da negação desse desejo como via para viver mais serenamente. No entanto, o filósofo nega absolutamente tudo ao negar essa vontade. Por tal pensamento, a história fez de Schopenhauer o filósofo do pessimismo. Entretanto, o pessimismo schopenhaueriano não é absoluto, mas sim

¹ Temos que destacar que esse pensamento schopenhaueriano não é de todo original, pois o filósofo, estudioso da filosofia oriental, principalmente do budismo, e também da filosofia estoica grega, transporta essa visão de mundo dessas escolas para o interior de sua filosofia. A partir de tais posicionamentos acerca do mundo, ele desenvolve a sua filosofia particular.

relativo², pois em um mundo repleto de dor e sofrimento, existe a possibilidade de certa tranquilidade de espírito que surge, destaca o filósofo, de nós mesmos, das minuciosas experiências humanas com essa dor e esse sofrimento. A partir destas considerações torna-se possível a hipótese de que há em Schopenhauer aquilo que chamamos práxis otimista e que será analisada em seguida. Sobre isso Karl Weissmann observa: “Apesar de todo seu pessimismo, é lícito falar-se no otimismo de Schopenhauer” (WEISSMANN, 1945, p. 145).

Pensamos que a importância da reflexão de Schopenhauer está no fato de ele enraizar seus pensamentos na experiência da dor, enriquecendo o debate sobre a questão da felicidade. Se o mundo se constitui desta maneira, é importante a ação do indivíduo em direção à suspensão destes dois sentimentos. O filósofo entende o mundo como qualquer coisa sem finalidade e sentido, no qual estamos expostos ao aniquilamento a qualquer momento. Apesar de tantas adversidades, deduzimos que a maior contribuição de Schopenhauer seja o fato de ele acreditar na possibilidade de sermos felizes, ainda que isto signifique, em sua linguagem, ser menos infeliz. Essa possibilidade se dá exatamente pela sua conclusão de que dor e sofrimento não findam, mas que ao serem evitados ao máximo, alcançamos uma felicidade possível.

Esta dissertação tem como propósito estudar a relação da sabedoria de vida com o pessimismo metafísico de Schopenhauer, principalmente nos *Aforismos para a sabedoria de vida*. O tema central desse texto schopenhaueriano é desenvolvido em torno do sentido da própria vida e do nosso valor enquanto indivíduos, ele faz parte da última obra de Arthur Schopenhauer, os *Parerga e Paralipomena: Escritos filosóficos menores*. Nessa parte do *corpus* schopenhaueriano, há uma reflexão quanto a valorização da “personalidade no sentido mais amplo” (ASV, p. 3). Schopenhauer navega naquilo que somos, ele afirma se desviar do pensamento de sua obra magna, principalmente no Livro Quarto – *Mundo como Vontade e Representação I* – em que há uma consolidação de seu modelo ético-metafísico. A reflexão sobre a arte de viver ou as condições para a felicidade parecem não ter lugar em um sistema cujo centro, a metafísica pessimista da vontade, engloba a renúncia e a negação do indivíduo.

² Há um estudo recente de Wander Andrade de Paula sobre o pessimismo de Schopenhauer ao qual remeto para uma leitura mais aprofundada: **Nietzsche e a transfiguração do pessimismo schopenhaueriano**: A concepção de filosofia trágica. Cf. referências bibliográficas.

Nos *Aforismos para a sabedoria de vida*, Schopenhauer faz uma reflexão sobre a arte de ser feliz, ele apresenta um tratado de eudemonologia do qual afirma ser as parêneses e máximas: “Um suplemento nesse imenso campo já por outros trabalhados” (ASV, p. 139). O texto apresentado pelo filósofo constitui um debate aberto que agrada a muitos justamente pela sua simplicidade enquanto escrita, mas também por dialogar com toda uma tradição filosófica. Especifica Schopenhauer, e isso é muito importante para entender a construção de sua sabedoria de vida: “Não obstante, para poder abordar o tema, tive de desviar-me totalmente do ponto de vista superior, ético-metafísico, ao qual conduz a minha filosofia propriamente dita” (ASV, pp. 1-2).

Em que consiste a práxis otimista schopenhaueriana? Em que medida se pode falar de um deslocamento de perspectiva – de uma sabedoria de vida em Schopenhauer – com relação ao pessimismo de o *Mundo como Vontade e Representação*? Pode-se, pois, dizer que houve uma inflexão para uma práxis otimista, típica de uma sabedoria de vida nos *Aforismos para a sabedoria de vida*? A tensão entre o âmbito metafísico e o âmbito prático de sua filosofia se encontraria na impossibilidade de os simples mortais não conseguirem negar a vontade? Por não poderem negá-la, teriam que procurar viver do modo menos infeliz possível através de uma sabedoria de vida que se construiria na noção de caráter adquirido? É possível superar essa tensão? A hipótese geral deste trabalho gira em torno da sabedoria de vida schopenhaueriana como complemento da metafísica, sendo parte importante para compreender a totalidade do pensamento de Schopenhauer.

Os *Aforismos para a sabedoria de vida*, aqui analisados, correspondem a uma mudança na abordagem filosófica de Schopenhauer. Eles seriam a transição da metafísica da vontade – permeada por uma atitude pessimista e de renúncia, alcançada através da dor – até um meio-termo entre a acomodação ou a resignação e a busca de uma configuração para o próprio caráter que se distancia – não abandona – do todo metafísico. Ele enfatiza a terceira forma da noção de caráter que surge antes mesmo de sua obra magna, nos manuscritos póstumos. Os três caracteres abordados pelo filósofo são o inteligível, o empírico e o adquirido. O caráter inteligível corresponde àquilo que é inato, ele é a própria vontade individual fora do tempo e do espaço, o empírico consiste na manifestação do inteligível sendo influenciado pelo tempo. Quanto ao adquirido, este está presente apenas no ser

humano e consiste no autoconhecimento, nas ponderações e nas adaptações às situações diárias, ele é o mais perfeito conhecimento de nós mesmos, de nossos limites. Em nenhum momento está pronto, mas é construído durante toda nossa vida.

Para Schopenhauer, a felicidade não pertence ao indivíduo e sim a vontade, que tudo comanda. Aquele sujeito que observa o contrário, isto é, a felicidade como pertencente a ele, está fadado ao fracasso ou, mais precisamente, está condenado à amargura. Uma face deste resultado é a felicidade como ausência da dor e a outra é ver que nada, nenhum bem que ofereça felicidade positiva, vale a pena derramar uma única lágrima sequer. Aqueles que assim o fazem, por não alcançá-la, oferecem à vida honras que ela não merece. Schopenhauer, em o *Mundo como Vontade e Representação*, concebe a vida como um pêndulo entre a dor e o tédio, o desejo e sua realização temporária (Cf. MVR I, p. 402). A vida é uma ilusão que finda em desilusão, um desengano que acaba em desapontamento, um maravilhar-se que termina em decepção. Para ele, na aurora da vida a felicidade parece ser eterna, já no poente, a vida se desnuda extremamente cruel, mostrando uma felicidade efêmera. Logo, como conciliar esse cenário atroz, inferido por Schopenhauer, com a sabedoria de vida?

Pensamos que a filosofia de Schopenhauer – de um pessimismo metafísico, porém, ao mesmo tempo apresentando uma práxis otimista – surge das observações feitas nas primeiras viagens pela Europa com seus pais. Em seguida, se fortalece quando seu pai falece, se concretizando mais tarde, no momento em que sua mãe redige uma **carta de alforria**³, liberando-o do jugo paterno. Como observa Rüdiger Safranski:

Foi então que Johanna, vivendo livremente em Weimar, não conseguiu mais suportar estas queixas constantes vindas de Hamburgo. Ela mesma tomou a iniciativa de libertar Arthur. Ele não conseguira libertar a si mesmo por suas próprias forças. Deste modo, sua mãe ajudou-o a passar por um segundo nascimento, foi ela que o retirou do mundo de seu pai. Realmente, ele deveria ser eternamente grato a ela por esta atitude (SAFRANSKI, 2011, p. 128).

³ O desejo de Heinrich Schopenhauer, pai de Arthur Schopenhauer, era de que o filho se tornasse comerciante como ele. Por Arthur Schopenhauer manter um respeito enorme pelo pai – mesmo após a sua morte – ele se sentia na obrigação de seguir a vontade do genitor. Somente sua mãe pode libertá-lo desse ‘jugo’. Para uma leitura mais detalhada das cartas entre Schopenhauer e sua mãe, conferir o livro SCHOPENHAUER. A. **Gesammelte Briefe**. Hrsg. von Arthur Hübscher. Bonn: Bouvier, 1987. Em português, muitos trechos são encontrados em SAFRANSKI, 2011. Em citação feita por Safranski notamos o desconforto da mãe (Johanna) de Schopenhauer ao dizer-lhe: “Sei muito bem o que significa viver uma vida que contraria tão completamente o nosso eu interior e, dentro da medida do possível eu te quero [...] poupar de uma infelicidade semelhante” SCHOPENHAUER, Arthur. **Der Briefwechsel**: [Primeiro Volume], 1799-1849, p. 130. In: SAFRANSKI, 2011, p. 157

Observamos nesta passagem o afastamento de Schopenhauer do propósito tanto desejado pelo seu pai, ou seja, trocou a futura vida de comerciante bem-sucedido por uma vida dedicada quase que exclusivamente à Filosofia.

A partir destas considerações, estruturamos o nosso estudo em três capítulos, subdivididos, cada um, em três seções, as quais visam responder aos questionamentos propostos e lançar, eventualmente, outras questões à filosofia eudemonológica de Arthur Schopenhauer. Dividimo-lo da seguinte forma:

1. O conceito de sabedoria de vida e de caráter adquirido em textos anteriores aos *Parerga e Paralipomena*. Aqui far-se-á uma reflexão acerca do surgimento destes conceitos na filosofia schopenhaueriana. Analisaremos, especialmente, os *Diários de Viagem*, os *Manuscritos de Juventude (SP I)*, os *Manuscritos Berlinenses (SP III)* e o livro IV de *o Mundo como Vontade e Representação I*.

2. A práxis otimista no horizonte dos *Aforismos para a sabedoria de vida*. Neste capítulo, analisaremos o estatuto teórico destes dois conceitos, de modo especial, no contexto dos *Aforismos para a sabedoria de vida*, de 1851.

3. A práxis otimista como hipótese de uma vida menos infeliz. Neste capítulo, far-se-á uma análise e uma tentativa de explicação do alcance teórico da noção de sabedoria de vida, chamada por nós de práxis otimista, em estreita relação com a hipótese de uma vida menos infeliz. Verificaremos a tensão entre a dimensão metafísica de *o Mundo como Vontade e Representação* e a dimensão prática dos *Aforismos para a sabedoria de vida*.

A exposição geral desta dissertação é histórica e temática. Ela é histórica porque segue – em seus três capítulos, especialmente no primeiro e no segundo – os primeiros textos de Schopenhauer. Ela é temática porque, além da conexão de temas existentes no desenvolvimento histórico da filosofia schopenhaueriana, trataremos de vincular os vários pontos em torno da eudemonologia de Arthur Schopenhauer.

1. O CONCEITO DE SABEDORIA DE VIDA E DE CARÁTER ADQUIRIDO EM TEXTOS ANTERIORES AOS *PARERGA E PARALIPOMENA*

Este capítulo irá analisar o conceito de sabedoria de vida, a sua relação com o caráter adquirido e a práxis otimista, em textos anteriores aos *Aforismos para a sabedoria de vida*, de 1851. Procuraremos mostrar, também, que essas concepções e relações surgiram em máximas antes mesmo de o *Mundo como Vontade e Representação*, de 1818, considerada a obra magna de Arthur Schopenhauer.

Uma consideração importante acerca do lugar da práxis otimista em Schopenhauer se encontra nos *Manuscritos de juventude*, de 1814. Nessa passagem, ele mostra a sua preocupação com a arte de bem viver e, mesmo ao afastar de sua moral o meio-termo aristotélico, defende-o como necessário para a sabedoria de vida. Vejamos o que escreve Schopenhauer:

O princípio de Aristóteles de ter em todas as coisas a via mediana se adapta mal ao princípio moral, para o qual foi formulado: mas poderia ser facilmente a melhor regra geral de sabedoria, o melhor para a vida bem-aventurada. Porque tudo na vida é assim desagradável, por todos os lados há muitos incômodos, fardos, sofrimentos, perigos [...]. O *μηδέν αγαν* e o *nil admirari*, são regras excelentes para a sabedoria de vida (SP I, pp. 108-109)⁴.

Em outro trecho, agora dos *Manuscritos berlinenses*, em 1827, Schopenhauer afirma que a sabedoria consiste em se dar conta de que o saldo entre as receitas e os custos do negócio resulta em prejuízo (Cf. SP III, p. 439). Logo, a sabedoria de vida consiste, para o filósofo, na busca e manutenção da via mediana para descobrir, pouco a pouco através das ações diárias, aquilo que somos, que nada mais é do que o próprio autoconhecimento. Assim, é possível encontrar um equilíbrio entre os custos e as receitas da atividade que é a vida. É a partir dessas asserções de Schopenhauer que iniciamos este capítulo.

⁴ Para Aristóteles, a decisão é o que guia a nossa conduta, é o desejo deliberado das coisas que podemos alcançar e que podem ser boas ou más, ao tomar decisões acertadas, criamos o hábito que mais adiante nos permitirá uma depuração melhor para as coisas boas. A boa decisão consiste nas ações que encontram o equilíbrio entre dois extremos, isto é, entre a falta e o excesso, assim, o hábito de decidir bem, de escolher sempre a mediania entre dois extremos, é a vida virtuosa. O meio-termo se refere ao ponto máximo de rendimento e benefício de nossa conduta para nós mesmos e para os demais. *Μηδέν αγαν* (*meden agan*) significa nada em excesso e *nil admirari* significa não admirar nada. Para uma melhor compreensão do tema da mediania em Aristóteles, conferir a **Ética a Nicômaco**, sobretudo o Livro II, Cf. ARISTÓTELES, 1973.

1.1 A ‘filosofia para a vida no mundo’ nos *Diários de Viagem de 1803-1804*

No ano de 1850, ao levar ao editor Brockhaus o escrito *Parerga e Paralipomena* para uma possível publicação, Schopenhauer afirma que com tal obra chega ao fim sua produção textual (Cf. SAFRANSKI, 2011, p. 436). O que verificamos nessas construções, especialmente nos *Aforismos para a sabedoria de vida* nele contido, são máximas e conceitos anotados há mais de trinta anos (Cf. VOLPI, In: ASF, p XI). O filósofo se dedicou desde jovem em construir máximas relacionadas à percepção do mundo que o cercava, inclusive adágios para guiar a sua própria experiência e convivência com os demais.

Rüdiger Safranski compreende essas notas de infância do filósofo principalmente quando Schopenhauer se aborrece diante da decisão de seguir a vontade do pai – ser comerciante – ou o desejo de seu próprio coração – estudar filosofia. Podemos observar essa angústia em um comentário de Rüdiger Safranski sobre os conselhos recomendados a Schopenhauer por Carl Ludwig Fernow⁵:

Fernow acrescentou algumas observações muito argutas sobre a problemática fundamental da necessidade de estabelecer um projeto de vida e sobre a dificuldade que existe em encontrar-se a si mesmo. Estas observações demonstraram-se tão importantes para Schopenhauer que, anos mais tarde aparecem quase literalmente, quando ele redige seus *Aforismos sobre a Sabedoria da Vida* (SAFRANSKI, 2011, p. 158).

No mesmo período em que constrói sua obra fundamental, entre 1814 e 1818, Schopenhauer faz reflexões sobre o que poderíamos chamar uma filosofia para a vida. Se consideramos o interesse de Schopenhauer pelos clássicos gregos e latinos e pelas literaturas europeias – principalmente a espanhola de Baltasar Gracián constantemente recorridas em suas obras, do qual Schopenhauer traduziu o livro *Oráculo manual* – o material e a perspectiva dos *Aforismos para a sabedoria de vida* remetem a interesses ao longo de sua vida e não apenas dos *Parerga e Paralipomena*. Constatamos tal dedicação ao verificarmos o início dos *Aforismos para a sabedoria de vida* (1851) – em que ele afirma um desvio total de sua metafísica – com uma afirmação encontrada em seus *Manuscritos berlinenses* (1826). O **desvio** destacado

⁵ Carl Ludwig Fernow (1763-1808), professor de filosofia em Jena, conhecedor de arte, e bibliotecário. Fernow desempenhou uma função decisiva na vida de Arthur Schopenhauer, Cf. CARTWRIGHT, 2010, p. 98. Também, Cf. SCHOPENHAUER, J., 2011.

pelo filósofo, surge quase que definitivo já em um fragmento desses escritos póstumos no ano de 1826, como podemos ver: “Aqui, desvio-me completamente do ponto de vista ético-metafísico, superior e mais verdadeiro [...]” (SP III, 2004, p. 357)⁶.

Em 1814, nos *Manuscritos de juventude* – e principalmente em 1822 nos *Manuscritos berlinenses* – Schopenhauer já faz anotações de sentenças e máximas baseadas na sua própria experiência de vida no mundo. Franco Volpi atenta para o seguinte: “[...] no mesmo ano (1814), o jovem filósofo chega a uma formulação quase definitiva da intuição fundamental que inspira sua doutrina da sabedoria de vida, a saber, a ideia negativa da felicidade como simples ausência de dor” (VOLPI, In: ASF, p. XI). Se levarmos em conta essa sua experiência, não seria possível afirmar que a gestação da sabedoria de vida schopenhaueriana se anuncia com suas viagens pela Europa, ainda entre 1803-1804?

É notável nesses anos – 1803-1804, quando Schopenhauer empreende longas viagens por grande parte da Europa com seus pais – os primeiros esboços de sua futura filosofia. Essas reflexões já versavam sobre a ideia de um mundo que parece ter sido construído por um espírito trapalhão, por algum demônio, que consente inúmeros contrastes no que se refere à felicidade humana. Schopenhauer escreveu anos mais tarde:

Quando eu tinha dezessete anos, sem ter ainda completado minha educação, eu me sentia tão esmagado pela Tristeza da Vida como Buda em sua juventude, como se fosse uma verdadeira doença. Só enxergava ao meu redor a velhice, a dor e a morte. [...] o mundo não poderia de forma alguma ser o resultado de um caráter benevolente, mas bem ao contrário, a obra de algum demônio, como a recriação de sua própria existência, para divertir-se com esta visão ampliada de seu próprio tormento expandindo-se ao redor de si (SAFRANSKI, 2011, p. 80).

⁶ Vilmar Debona faz a seguinte consideração sobre esse ‘desvio’: “Este “desvio”, aliás, é destacado nos *Aforismos para a sabedoria de vida* (1851), mas já havia sido elaborado praticamente com os mesmos termos em um fragmento póstumo da década de 1820. Ora, se um tal “desvio da metafísica” delimitasse e garantisse, *per se*, o horizonte da eudemonologia como campo definitivamente independente e autônomo em relação ao horizonte ético-metafísico, então haveria pouco a considerar. Porém, uma análise pormenorizada das duas esferas atesta que não é este o caso. “Desviando-se” de seu ponto de vista “superior e mais verdadeiro”, Schopenhauer não elaborará simplesmente uma “teoria da felicidade”, mas – sobretudo pelo fato de definir sua eudemonologia em termos de sabedoria de vida e de considerá-la no sentido negativo e eufemístico – possibilitará também o estabelecimento de uma filosofia empírico-prática, esta que está claramente relacionada com o aparato da sociabilidade e da legalidade, especialmente quando se mira a questão da ação humana em geral”. (DEBONA, 2013, p. 15).

Nos *Diários de viagem de 1803 e 1804*, algumas anotações são de interessante reflexão quanto ao caminho percorrido posteriormente pela filosofia de Schopenhauer “para a vida no mundo” (MVR I, p. 396), temos alguns exemplos desse esboço. De acordo com esses diários, especificamente na quarta-feira, dia 8 de junho de 1803, em Londres, ele presencia a condenação de três réus e escreveu: “Sempre será a mais indignante das visões ver como se mata seres humanos de forma violenta” (DV, p. 79)⁷. No mesmo dia, após este episódio, Schopenhauer assiste à apresentação de um ventríloquo famoso. Ora, não seria possível afirmar que a partir desses cenários de tragédia e comédia, respectivamente, Schopenhauer desenvolva algumas reflexões existenciais sobre o teatro que é a vida?

Outro momento interessante – nesse mesmo manuscrito, *Diários de viagem* – acontece no dia 14 de junho de 1803 quando a família Schopenhauer visita a abadia de Westminster. Luis Fernando Moreno Claros, afirma que as tumbas dos grandes homens da Inglaterra proporcionaram razões para a reflexão no futuro filósofo fazendo, provavelmente, com que ele elaborasse para si mesmo perguntas do tipo o que é verdadeiramente valioso e essencial na vida, as posses e as luxuosas aparências? Ou seria o valor intrínseco de cada um? (Cf. CLAROS, In: DV, p. 21-22). Estes questionamentos – se de fato foram forjados por Schopenhauer nesse período – talvez já remetessem a uma forma de viver.

Durante essas viagens, se oferecem a Schopenhauer as mais distintas imagens de tudo que o cerca, são variadas oportunidades que proporcionam ao futuro filósofo experienciar e modelar uma **metafísica das alturas**⁸. Também é possível constatar, nessas viagens, certa sabedoria de vida em tais experiências. Pressupomos reflexões sobre uma prática de vida em algumas ocasiões peculiares, durante alguns passeios do filósofo, notadamente nas anotações feitas por ele quando da realização de caminhadas por algumas montanhas.

⁷ Tradução nossa do espanhol a partir do texto: SCHOPENHAUER, A. **Diários de Viajes**. Trad. Luis Fernando Moreno Claros. Madrid: Editorial Trotta, 2012.

⁸ A filosofia de Schopenhauer é imanente e não transcendente. Ele mesmo afirma: “Meu sistema pode ser descrito como um *dogmatismo imanente*, pois suas teses são dogmáticas, não transcendem o mundo que é dado na experiência. Ao contrário, analisando seus elementos finais, elas simplesmente explicam o que o mundo é”. (PP I, p. 129). Logo, aponto essa metafísica das alturas não como transcendente, mas como uma metafísica imanente, para espíritos superiores. Assim, neste sentido o termo **altura** se refere aos raríssimos indivíduos que Schopenhauer faz referência, principalmente, em o **Mundo como Vontade e Representação**, ou seja, o gênio, o santo, o asceta, que alcançam um elevado grau de negação da vontade.

Duas excursões apresentam anotações especiais, uma ao monte *Pilatus* e outra ao monte *Schneekoppe*⁹. Em seu *Diários de viagem*, Schopenhauer informa detalhadamente cada uma das ascensões. As anotações dessas viagens às montanhas constituem, de certa forma, uma emoção estilística não notável em outras ocasiões desse escrito, pois na maior parte dessas outras anotações, o filósofo descreve suas vivências com certa soberba e obrigação. É visível, em tais apontamentos, que Schopenhauer escreve de maneira vibrante, pois as experiências o levaram a uma vista do alto que deram mais brilho aos seus relatos¹⁰.

Ao subir ao *Pilatus*, junto com um guia de montanha, Schopenhauer afirma:

Senti vertigem quando, pela primeira vez, contemplei a imensidão espacial que se estendia diante de meus olhos. [...] O mundo contemplado assim, de cima, é um espetáculo tão sublime que não tenho a menor dúvida de que para aquele que se sente sobrecarregado de tristezas e cuidados deve ser muito mais reconfortante (DV, p.193).

Já no dia 30 de julho de 1804 Schopenhauer escala o monte *Schneekoppe* ao longo de dois dias. Ao alcançar o topo do monte, relata o futuro filósofo, observa o sol como uma esfera transparente, com muito menos irradiação do que quando se vê de baixo. O sol flutua e lança seus primeiros raios refletindo nos olhos maravilhados de Schopenhauer. Em toda Alemanha era, todavia, noite. Ele viu como, à medida que o sol subia, a escuridão desaparecia pouco a pouco até, finalmente, dissolver-se de tudo. Nesse instante, relata Schopenhauer, o sol iluminava a incomensurabilidade panorâmica sem que nenhum objeto limitasse sua aura (Cf. DV, p. 241).

As anotações dos *Diários de viagem*, em referência a essas subidas, são emblemáticas, elas são reflexões metafóricas sobre a vida. Vemos em outro trecho a afirmação de Schopenhauer de que abaixo – na planície – domina a obscuridade, enquanto ele – Schopenhauer – já se encontra na luz. O filósofo contempla aos seus pés um movimento eterno e repetitivo de planícies e planaltos, de pessoas e lugarejos (Cf. DV, p. 241). Dos caminhos tortuosos, repletos de abismos que levam ao cume

⁹ O Monte Pilatus está localizado em uma cordilheira chamada de Pré-Alpes, próximo à cidade de Lucerna, na Suíça. Essa viagem de Schopenhauer aconteceu no dia 3 de junho de 1804. O Monte Schneekoppe está localizado na fronteira entre a República Tcheca e a Polônia, essa viagem ocorreu no dia 30 de julho de 1804.

¹⁰ Há algumas longas passagens em seu **Diários de viagem** sobre esses relatos, Cf. DV, pp. 189-197 e 235-246.

das montanhas, surgem riachos sinuosos e belos, como escreveu Schopenhauer em anotação no *Diários de viagem*:

Este espetáculo, a visão das enormes massas de gelo, as descargas trovejantes, os cursos de água estrepitosos, as rochas que as rodeiam com suas cascatas, acima, os picos arrebatadores e as montanhas de neve, tudo isso provoca uma impressão indescritivelmente maravilhosa. Se percebe o caráter descomunal da natureza, que aqui, desbordando todos os limites, perde sua trivialidade: acreditando-se estar mais próximo a ela (DV, p.168).

No topo das montanhas, para Schopenhauer, o igual se junta ao igual, abaixo fica o ordinário, se trata de uma proximidade orgulhosa na qual se articula tudo o que é superior. Aquele que alcançou o alto encontra a natureza em seus melhores momentos, entretanto se enfrenta também com o mais cruel e deficiente do ser humano. O filósofo assevera que diante da visão sublime do alto vê-se o contraste com o vale, abaixo, nas profundezas. O homem se esvai e a natureza rompe seus limites, nessas alturas nada provoca riso, aquele que a enfrenta deve estar em heroica solidão (Cf. DV, p. 168). Nos *Aforismos para a sabedoria de vida* encontramos a seguinte passagem referente à solidão com sentido semelhante a este dos *Diários de viagem*: “Espíritos verdadeiramente eminentes fazem o seu ninho nas alturas, como águias, *solitários*” (ASV, p. 201, itálico nosso).

Ao analisarmos Schopenhauer na descrição das escaladas de infância do *Diários de viagem*, apreciamos um indivíduo que, assim como nos *Aforismos para a sabedoria de vida*, o subir às montanhas significa um encontrar-se consigo mesmo, um apreciar o mundo a partir de um outro plano. Ele busca um refúgio em uma arte de saber viver. Nos próprios *Aforismos para a sabedoria de vida* encontramos algumas passagens relacionadas à metáfora das montanhas, dos cumes, que podem remeter às experiências da infância de Schopenhauer. Nesse texto o filósofo escreve:

Assim como o andarilho precisa subir num cume para ter uma visão panorâmica do caminho percorrido e reconhecê-lo como um conjunto, com todas as suas voltas e tortuosidades, nós também só reconhecemos a verdadeira concatenação de nossas ações, realizações e obras, a sua coerência precisa e seu encadeamento, além de seu valor, ao final de um período de nossa vida ou até mesmo da vida inteira (ASV, p. 153).

Referências às montanhas podem ser encontradas também em o *Mundo como Vontade e Representação II*. Nesse escrito, Schopenhauer discorre que a visão de uma cadeia de montanhas por nós apreciada nos provoca um estado de espírito

atinado e até sublime. Esta visão pode, em parte, estar relacionada com o fato de que a forma do monte e do contorno, gerado por ele, ser a única linha que permanece constantemente na paisagem. Somente a montanha resiste à decadência que arrebatava todos os demais objetos, sobretudo a nossa própria e efêmera existência (Cf. MVR II, V. II, p. 68).

Poderíamos tomar esta visão como o encontrar-se consigo mesmo dos *Aforismos para a sabedoria de vida*, porém, os escritos schopenhauerianos dos *Diários de viagem*, não nos dão aportes concretos para as afirmações da gênese eudemonológica nesse período de sua vida. Assim, não podemos falar de um sistema filosófico schopenhaueriano pronto antes de 1814, mas apenas de um esboço. O próprio filósofo discorre sobre isso nos *Escritos de juventude*. Eis a afirmação do filósofo:

Estas folhas escritas em Dresden, entre os anos de 1814-1818, mostra o processo de fermentação do meu pensamento, de onde surgiu, em seguida, a minha filosofia, despontando gradualmente, como um belo bairro na névoa matutina. – É digno de nota que já em 1814 [...] todos os dogmas do meu sistema estão se especificando. (SP I, p. 149)¹¹.

Alessandro Novembre destaca que, se levarmos a sério este apontamento – feito por Schopenhauer anos mais tarde, em 1849 – deve-se dizer que os documentos até 1814 são dignos de atenção. A análise desses escritos pode mostrar o nascimento dos principais princípios do futuro sistema (Cf. NOVEMBRE, 2011, p. 245). Compreendemos desta mesma maneira, exceto por pensarmos que já nos primeiros escritos de Schopenhauer **existe** o germe da metafísica em estreita ligação com a sabedoria de vida e não apenas uma **possibilidade**, como destacado por Alessandro Novembre. No entanto, a teoria schopenhaueriana que compreende uma eudemonologia, somente emerge, de forma concreta, a partir dos chamados *Manuscritos de Juventude* – mais especificamente a partir de 1814 – e, principalmente, nos *Manuscritos Berlinenses* a partir de 1818, como veremos a seguir.

¹¹ Nota de rodapé escrita – e adicionada – por Arthur Schopenhauer no ano de 1849. Tradução nossa do italiano a partir do texto: SCHOPENHAUER, A. **Scritti postumi**: I manoscritti giovanili (Vol. I). A cura di Sandro Barbera. Milano: Adelphi, 1996.

1.2 O conceito de sabedoria de vida e de caráter adquirido nos *Manuscritos de Juventude* e nos *Manuscritos Berlinenses*

A proximidade de Arthur Schopenhauer com o tema da felicidade, acerca da sabedoria de vida, vêm de longa data. É possível encontrar diversas anotações sobre o assunto já no ano de 1814 (Cf. SP I, 1996). Entre os muitos trabalhos inéditos que fortalecem o legado, de maneira decisiva, do filósofo, no vasto material dos manuscritos e anotações dispersas, a problemática da sabedoria de vida ocorre, mesmo veladamente, com certa persistência.

Franco Volpi, na Introdução de *A arte de conhecer a si mesmo* destaca, de forma concisa, o posicionamento de Schopenhauer diante de uma prática de vida com caráter filosófico. Ele afirma: “Daí se origina a convicção schopenhaueriana de que a filosofia não é apenas conhecimento teórico do ser, mas também *sabedoria prática de vida*” (VOLPI, In: ACM, p. X, grifo nosso). Ainda, de acordo com Franco Volpi, Schopenhauer toma a filosofia como sabedoria prática a partir dos estudos que fez sobre a sabedoria indiana. Ele destaca:

[...] a partir de 1813-14, com o estudo da sabedoria indiana, Schopenhauer aprende a conceber a filosofia não apenas como saber teórico, mas também como forma de vida e exercício espiritual; não apenas como puro conhecimento, mas também como ensinamento sapiencial e sabedoria prática (VOLPI, In: ASF, p. XI)¹².

Vemos nos escritos de Schopenhauer que desde a sua juventude sua ocupação foi a de aprender a superar os sofrimentos, que ele deduziu serem inerentes à existência. Ele buscou respostas em experiências íntimas e profundas¹³ às quais, efetivamente comprovaram, para ele, que a vida é dor e desengano. Também lhe parecia evidente que a existência somente se torna suportável, entre tanta miséria e mesquinharia, em instantes fugidios. Esses alentos surgem graças aos breves momentos consagrados àquelas atividades que, de algum modo, transcendem as limitações impostas pelo tédio da vida cotidiana e a opressão de um mundo rotineiro e vulgar. Tais atividades nos permitem espionar apenas por alguns instantes um âmbito espiritual superior e mais digno. Assegura Schopenhauer: “Se retiramos da

¹² Para um conhecimento mais apurado sobre a sabedoria e a filosofia indiana, Cf. ZIMMER, 1986.

¹³ Principalmente as sensações de solidão na infância, a morte do pai, as constantes brigas com a mãe. Cf. SAFRANSKI, 2011.

vida os curtos momentos dados pela religião, pela arte ou por um amor puro, o que nos resta senão uma série de trivialidades?” (SP I, p. 13).

Schopenhauer foi conduzido, muito provavelmente, pelas experiências dolorosas – em especial a morte do pai – a um despertar intelectual. Esse avivamento o levou a compreender que a vida é um ir e vir de injustiças e crueldades e o único sentido da nossa existência é, precisamente, tratar de entender por que a vida se afirma de forma tão aterradora. Escreve Schopenhauer: “Assistimos e assistiremos de novo; a vida é uma noite composta por um longo sonho, que, frequentemente, torna-se um pesadelo esmagador” (SP I, p. 21). Schopenhauer não se intimidou diante das elevadas montanhas que deveria escalar, ou seja, de um cenário em que, segundo ele, somente via à sua volta morte, dores e o envelhecimento (Cf. SAFRANSKI, 2011, p. 80).

Como destacado por Arthur Hübsher, o ponto de partida dos *Aforismos para a sabedoria de vida* é encontrado, basicamente, nos escritos póstumos entre os anos de 1826 e 1830 (Cf. ALONSO, 2012, pp. 153-154). A primeira recomendação da *Eudemonologia* schopenhaueriana, nos remete a uma consideração de 1924 dos *Manuscritos berlinenses*. Neste aforismo Schopenhauer escreve:

Todos nascemos na Arcádia, viemos ao mundo cheios de expectativas de felicidade e de prazeres, e nutrimos a tola esperança de vê-la realizada, até que o destino nos aferra bruscamente e nos mostra que *nada* é nosso, tudo é seu [...]. Em seguida, vem a experiência e nos ensina que a felicidade e os prazeres são somente quimeras que uma ilusão nos faz vislumbrar à distância, enquanto o sofrimento e a dor são reais e manifestam-se por si mesmos sem a necessidade da ilusão e da espera (SP III, p. 235)¹⁴.

Juan David Mateu Alonso, em seu estudo sobre a gênese sistemática da eudemonologia, discorre: “[...] a temática de uma sabedoria sobre a felicidade mundana vinha sendo gestada com antecedência. Para mim, esta temática está presente desde o início da reflexão filosófica de Schopenhauer”¹⁵ (ALONSO, 2012,

¹⁴ Tradução nossa do italiano a partir do texto: SCHOPENHAUER, A. **Scritti postumi: I manoscritti berlinesi** (Vol. III). Edizioni italiana diretta da Franco Volpi; a cura de Giovanni Gurisatti. Milano: Adelphi, 2004. Esta passagem é encontrada também nos **Aforismos para a sabedoria de vida**, Cf. ASV, pp. 144-145. Entretanto, um esboço para construção de uma *Eudemonologia* se localiza, de forma mais organizada no parágrafo 124 do In-folio II dos **Manuscritos berlinenses**, pp. 357-369 da edição utilizada nesta dissertação.

¹⁵ Tradução nossa do espanhol a partir do texto: ALONSO, J. D. M. **La filosofía política y su trasfondo ontológico en la obra de Arthur Schopenhauer**. 2012, 463 f. Tese (Doutorado), Universidad de Valencia, Valencia, 2012.

pp. 153-154). Em um fragmento póstumo de 1810, dos *Manuscritos de juventude*, Schopenhauer – mesmo que não seja uma formulação complexa e definitiva – delinea uma sabedoria de vida advinda da experiência mundana. Ele afirma:

A vida é uma linguagem com a qual obtemos um ensinamento. Se esse ensinamento nos fosse dado de outro modo, não viveríamos. Portanto, nem máximas de sabedoria, nem regras de prudência substituirão a experiência, elas serão apenas suplementos da própria vida. No entanto, não devem ser rejeitadas, porque pertencem à vida; ao contrário, devem, antes, serem respeitadas e consideradas como cadernos nos quais outros escreveram seguindo aquela grande doutrina do Espírito do mundo, porém, que por sua própria natureza, eram incompletos e nunca poderiam substituir aquela autêntica *viva vox* (SP I, p. 18).

Este fragmento mostra que Schopenhauer começa a construir uma eudemonologia ainda na juventude. Entretanto, vale destacar que nesse período da vida do futuro filósofo ainda não havia uma formulação da ética, tampouco de sua filosofia para o mundo. Por esses motivos, as experiências advindas tanto de suas viagens quanto do dia a dia em geral constituem, em um primeiro momento, apenas a percepção que ele tinha do mundo. Em seus estudos, Vilmar Debona, assim como Alonso, escreve sobre a gênese de uma sabedoria de vida em Schopenhauer:

Em 1810 o filósofo já havia tecido certas considerações sobre a experiência e a *sabedoria de vida* individuais, reflexões que, a meu ver, podem ser consideradas como importantes prolegômenos à eudemonologia propriamente dita que seria elaborada pouco a pouco e cada vez mais detalhadamente (DEBONA, 2013, p. 136).

Schopenhauer sustenta a hipótese de que tanto no homem quanto no mundo não é possível existir desenvolvimento. Por isso, todos nós estamos condenados a ter uma existência dolorosa, carregando uma culpa impregnada em nós desde o nascimento. Este ‘crime’ de modo algum pode ser invalidado ao longo de nossa vida, pois nossa essência é inata e imutável e comandada pela vontade que quer, nos resta apenas, estreitar este querer. Em uma reflexão de 1814, dos *Manuscritos de juventude*, Schopenhauer aborda o tema da sabedoria de vida da seguinte maneira:

Somente o intuir rende felicidade, e todo sofrimento está no querer; no entanto, enquanto o corpo vive, é impossível um total não-querer; porque o corpo está submetido ao princípio de causalidade e qualquer influência sobre ele implica, necessariamente, um querer. A verdadeira *sabedoria de vida* consiste na reflexão de qual deveria ser a quantidade indispensável de querer a ser satisfeito, caso não se queira alcançar o ascetismo supremo, que é a

morte por fome. Quanto mais o limite deste querer é estreito, mais livre e verdadeiro alguém é (SP I, p. 168).

Constatamos neste trecho dos escritos de juventude de Schopenhauer que certa sabedoria de vida é encontrada, no conhecimento que cada um tem de si mesmo. Esta sabedoria pode ser descoberta na ponderação das nossas necessidades a serem satisfeitas, no autocontrole sobre nossos desejos. Neste sentido, Vilmar Debona reforça: “[...] dentro de si uma pessoa pode encontrar todas as diferentes habilidades humanas, mas como cada caráter inteligível traz consigo traços específicos, [...], torna-se difícil saber sempre o que tal pessoa quer e o que pode fazer em meio a tantas coisas” (DEBONA, 2010, p. 68). Em outro texto de 1826 dos *Manuscritos berlinenses*, observamos um avanço na definição – ou elaboração – de uma filosofia para o mundo. O filósofo afirma:

A sabedoria de vida, entendida como doutrina, é praticamente sinônimo de *eudemônica*. Essa deveria ensinar a viver o mais felizmente possível diante de duas limitações: não pretender nem uma atitude estoica, nem um agir maquiavélico [...]. A eudemônica ocuparia, em seguida, um âmbito intermediário entre o estoicismo e o maquiavelismo [...]. Ela ensina como se pode viver o mais felizmente possível, sem grandes renúncias e grandes esforços para vencer a si mesmo, e sem considerar os outros somente como possíveis meios para os próprios propósitos (SP III, pp. 357-358)¹⁶.

Constatamos nesta citação a importância de encontrar um equilíbrio entre os excessos, Schopenhauer entende que podemos, com os instrumentos da reflexão, suavizar os sofrimentos que sucedem, tanto da escassez quanto da superfluidade. Com esta característica exclusiva do ser humano, conseguimos ponderar a quantidade necessária e indispensável de ‘querer’ a ser satisfeito. O filósofo aponta que não possuímos liberdade alguma para decidir sobre nós mesmos. Contudo, podemos trilhar um caminho que nos faça encontrar, através de experiências, um meio-termo entre a dor e o tédio para vivermos com certa sabedoria de vida. Para continuarmos nossa reflexão torna-se necessário uma explicação do que consiste o caráter em Schopenhauer.

¹⁶ Schopenhauer conclui que a via estoica para chegar à felicidade se compunha de excessivas renúncias e privações, uma via extremamente rigorosa e impossível de ser alcançada pelo homem comum, indivíduo com desejos infinitos e insaciáveis. Já no maquiavelismo, de acordo com Schopenhauer, a máxima de alcançar a própria felicidade às custas da felicidade alheia seria inapropriada para o homem comum porque este não possui razão necessária para tal fim, Cf. SP III, p. 358.

Nos *Manuscritos de juventude*, em 1814, Schopenhauer faz menção a dupla noção de caráter, inteligível e empírico, que já haviam sido abordados por Kant. Ao primeiro ele denominou aquele no qual um determinado ato da vontade é encontrado fora do tempo e do espaço, é a própria vontade, ao segundo, o ato que se desenvolve na vida, influenciado pelo tempo e pelo espaço. No *Mundo como Vontade e Representação I*, temos uma explicação mais precisa, mas não inédita¹⁷, dos dois conceitos. O próprio filósofo discorre:

Foi Kant, todavia, cujo mérito a este respeito é em especial magnânimo, o primeiro a demonstrar a coexistência dessa necessidade com a liberdade da Vontade em si, isto é, exterior ao fenômeno, estabelecendo a diferença entre caráter inteligível e empírico, a qual conservo por inteiro, conquanto o primeiro é a Vontade como coisa-em-si a manifestar-se em fenômeno num determinado indivíduo e num determinado grau, já o segundo é este fenômeno mesmo tal qual ele se expõe no modo de ação segundo o tempo, e já na corporização segundo o espaço. [...] o caráter inteligível em cada homem deve ser considerado como um ato extratemporal, indivisível e imutável da Vontade, cujo fenômeno, desenvolvido e espreado em tempo, espaço e em todas as formas do princípio de razão, é o caráter empírico como este se expõe conforme a experiência, vale dizer, no modo de ação e no decurso de vida do homem (MVR I, pp. 374-375).

Intrinsecamente à noção de sabedoria de vida, Schopenhauer elabora, então, a noção de *caráter adquirido*, a terceira forma da noção de caráter. Este conceito surge pela primeira vez, de maneira praticamente definitiva, em um fragmento de 1816 dos *Manuscritos de Juventude*. O filósofo fala sobre a terceira forma da noção de caráter da seguinte maneira: “O que é elogiado como *caráter* entre os homens mundanos e vem *adquirido* somente com a experiência no mundo, é diferente, tanto do *caráter* inteligível, quanto do *caráter* empírico” (SP I, p. 540). O conceito de caráter adquirido irrompe como elemento imprescindível para o conhecimento de si, ele surge da nossa própria experiência no mundo e encontra um equilíbrio entre o caráter inteligível e o empírico através da reflexão¹⁸.

¹⁷ As duas formas da noção de caráter são encontradas já em 1812-1813, na tese de doutorado de Schopenhauer, **Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente**. Cf. também, DEBONA, 2013, pp. 40-41.

¹⁸ Barboza observa: “[...] o caráter adquirido faz a mediação entre o assim chamado caráter inteligível imutável de cada pessoa (caráter este que todos os seres em todos os reinos da natureza possuem de modo inato) e o seu caráter empírico (também presente em todos os reinos da natureza), ou seja, o modo como necessariamente aparecemos no decurso de vida com nossas ações e omissões (de uma forma tão necessária quanto a irrupção de um evento físico “regido” por leis naturais)” (BARBOZA, In: FIGUEIREDO, 2013, pp. 266-267).

Para o propósito de uma sabedoria para o mundo, é necessária a existência desta terceira noção de caráter no ser humano. Ele assevera: “O que se chama “ter caráter”, não é outra coisa, que o próprio conhecimento de si” (SP I, p. 537). Construimos o autoconhecimento quando estamos conscientes de nosso caráter. Dessa maneira, ao conhecermos nossas forças e debilidades que sucedem do modo de agir por máximas e nos atendo a elas como se fossem algo adquirido através da aprendizagem no mundo, fortalecemos ainda mais este autoconhecimento. Ora, com esse equilíbrio, não teremos a necessidade de esperar para saber o que queremos e o que podemos, mas sabemos, por antecipação, como agir diante de um determinado fato. Schopenhauer afirma: “Ora, para obter um tal caráter, é muito útil reconhecer também in abstracto – como um traço de seu próprio caráter – a característica específica de cada homem” (SP I, p. 537).

Nos *Manuscritos de juventude*, Schopenhauer faz uma analogia da nossa falta de experiência com a nossa infância. Ele discorre que quando crianças ainda não possuíamos qualquer conceito da inexorabilidade das leis da natureza e da sua intransigente continuação em nosso ser. A criança, assegura o filósofo, acredita na obediência das coisas inanimadas por ignorar a natureza do mundo. Sem a experiência, diz Schopenhauer, somos semelhantes à criança que ao jogar um objeto em um recipiente reza intensamente para a volta deste em suas mãos. Somente quando tivermos uma experiência madura entenderemos a inflexibilidade de nosso caráter, pois não existem exemplos a imitar, tampouco benefícios que poderiam conduzir-nos a alterar o seu assentamento. Assim, somente chegamos ao final de nossa vida por meio da necessidade de uma lei natural. Seja no modo de agir, de pensar ou em nossas habilidades, todo nosso caráter sempre permanece tal como é, o mesmo acontecerá com tudo o que fizermos com ele (Cf. SP I, pp. 532-533). Em vez de tentarmos persuadir, modificar e moldar nossa vida de acordo com nossos planos, afirma Schopenhauer, temos que nos esforçarmos para nos adaptarmos e nos darmos conta de quem nos conduz. Não são nossos aparentes propósitos que nos guiam, mas nosso caráter que é inato e precisa ser, aos poucos, conhecido.

O caráter único que compõe cada um de nós, afirma Schopenhauer, nos leva por uma senda na qual os acontecimentos casuais – que se entrelaçam e ordenam o curso peculiar de nossa vida – são harmonizados obscuramente e preestabelecidos pelo e para o próprio caráter. Esta via leva o caráter a assumir o significado próprio,

adequadamente melhor e de acordo com aquilo que é indicado pela própria natureza, procurando o máximo bem-estar possível para si mesmo. Este ponto máximo, alcançado pelo caráter, continua Schopenhauer, nos direciona ao campo da sabedoria de vida, ao significado prático-empírico de uma vida feliz (Cf. PP II, p. 139). Assim como familiarizamos o ouvido a uma melodia estranha, compara Schopenhauer, também temos a impressão de que nossa sorte nos é marcada quase por completo desde o exterior. No entanto, ao olharmos para trás em nossa vida, para o passado, confirmamos que esta não versa senão em uma série de variantes sobre o mesmo assunto, o caráter, que ressoa por todas as partes. Este, somente pode ser sentido e experimentado por aquele que o possui (Cf. SP I, p. 118-189).

Inferimos que o caráter adquirido, para Schopenhauer, tornar-se-ia o responsável por construir uma práxis de sabedoria individual para o mundo. Como cada ser humano é único enquanto representação da vontade, conseqüentemente, as reações também seriam únicas (Cf. SP I, p. 118). Nos *Manuscritos de juventude*, em 1816, Schopenhauer acentua: “Quem não tem um *caráter adquirido* tentará, frequentemente, ser outro diferente do que é. Esse indivíduo está condenado a fracassar e o fracasso coloca-o à frente de suas debilidades, o que causa muita dor” (SP I, p. 542). Podemos notar que, para Schopenhauer, ao nos escondermos por trás de disfarces, não possuímos verdadeiramente um caráter adquirido. Justamente por não o havermos é que nos arriscamos a ser outro distinto daquilo que realmente somos, entretanto, segue Schopenhauer: “Quem sabe o que é, e quer ser somente isso, renunciando a todo o resto, será sempre alegre consigo mesmo, sem cair em uma falsa presunção, visto que, precisamente, conhece exatamente seus erros e fraquezas” (SP I, p. 542). Somente com este caráter é possível dominar, de maneira consciente, os desejos a serem realizados. Atesta Schopenhauer nos *Manuscritos de juventude*:

No entanto, porque a insatisfação consigo mesmo é o sofrimento mais amargo, e por poder dela escapar sabendo o que se é, então aquele que assim o faz tornar-se-á muito mais feliz mediante um *perfeito conhecimento de si*. A esta satisfação do *γνώθι σαυτόν* (*conhece-te a ti mesmo*) chamamos *caráter adquirido* (SP I, p. 542).

Se seguirmos a lógica do pensamento schopenhaueriano – de que nem nós e tampouco o nosso caráter mudam ao longo da vida – devemos assumir a função delegada pela natureza sem esperar que a experiência, a filosofia ou a religião

possam melhorar nosso caráter. Ora, Schopenhauer pergunta a si mesmo, então o que é a vida e para que serve? Por acaso é uma dissimulação onde todo o essencial se encontra predeterminado inevitavelmente? O filósofo responde, então, que ao buscarmos conhecermo-nos, descobrimos o que queremos ser, o que queríamos ser e, logo, o que seremos. Assim, a vida torna-se o caminho que evidencia – através do caráter adquirido – o caráter inteligível, o qual, como defende Schopenhauer, não muda durante nossa estadia no mundo (Cf. SP I, p. 120).

É o nosso caráter, assegura Schopenhauer que – em diversas situações de nosso viver, como um impulso secreto e incompreensível – nos norteia em todas as transformações de nossa vida. O filósofo sustenta que o caráter adquirido identifica de maneira segura as vias possíveis para alcançarmos o bem-estar pessoal, mesmo que este seja contrário às nossas intenções de momento. É ele o selecionador e o organizador dos fatos adequados à totalidade objetiva e à finalidade subjetiva de nosso curso vital, transformando-os em algo que seja melhor para nossa vivência (Cf. PP I, p. 209). O caráter adquirido é o ritmo interno cujo conflito oculto nos coloca no único caminho apropriado e cuja direção invariável descobrimos somente após termos realizado o percurso (Cf. PP I, p. 206).

O conhecimento do que somos é o resultado do autoconhecimento fornecido pela própria vida. Assegura Schopenhauer que a vida funciona como um espelho, mas esta de modo algum foi engendrada para mostrar apenas o que nela reflete, e sim, para conhecer o que é refletido nela. Todos os erros cometidos por nós têm suas manifestações na própria vida, agora, a forma como são evidenciados não possui grande importância, assegura o filósofo. Dessa configuração se deriva o caráter absolutamente não significativo do fenômeno externo da vida e, por conseguinte, da própria história, afirma Schopenhauer. Como ele assevera, é indiferente a forma como as palavras são impressas, se com letras maiúsculas ou minúsculas. Assim, a importância que temos depende exclusivamente de como vemos a nós mesmos (Cf. SP I, p. 120).

As passagens que vimos nos *Manuscritos de juventude*, em 1816 são encontradas – escritas praticamente da mesma maneira – no final do parágrafo 55 do livro IV de *o Mundo como Vontade e Representação I* (Cf. MVR I, pp. 393-395). Elas abordam, igualmente, o tema do caráter adquirido como única possibilidade de alcançar o autoconhecimento e a felicidade através de uma práxis otimista, de uma

sabedoria de vida no mundo. Estas passagens e a análise destes conceitos no *Mundo como Vontade e Representação I*, veremos a seguir.

1.3 A noção de caráter adquirido no contexto do livro IV de *O Mundo como Vontade e Representação I*

Logo no início do livro IV de o *Mundo como Vontade e Representação I*, parágrafo 53, Schopenhauer declara que tal parte é a mais importante da sua obra magna, pois disserta sobre o próprio ser humano, suas ações no mundo, seu comportamento diante desta vida dilacerada pelo sofrimento e pela dor. Nas palavras do próprio filósofo temos: “A última parte de nossa consideração proclama a si mesma como a mais séria de todas, pois concerne às ações do homem, objeto que afeta de maneira imediata cada um de nós e a ninguém pode ser algo alheio ou indiferente” (MVR I, p. 353). Schopenhauer, na última parte de o *Mundo como Vontade e Representação I*, desenvolveu uma ‘filosofia prática’, discorrendo sobre as corriqueiras formas de atuação e expressão do ser humano no mundo. Ele assinala: “[...] a parte seguinte da nossa consideração, de acordo com o modo comum de as pessoas se expressarem, poderia chamar-se filosofia prática, em contraste com a parte teórica tratada até agora” (MVR I, p. 353).

Schopenhauer sustenta que fazemos parte da natureza como objetivação da vontade da mesma forma que os demais animais, porém esta objetivação da vontade ocorre de forma diferente. Como somos a mais perfeita manifestação da vontade dada no fenômeno, nos apresentamos ao mundo com uma característica exclusiva, somos seres pensantes. Isso significa dizer que por um lado surgimos no mundo como mera representação, somos objetos entre tantos outros objetos, isto é, mediatos, por outro lado, somos o ponto de partida de todo conhecimento, somos sujeitos, pois nosso corpo é a própria manifestação da vontade, ou seja, imediatos. (Cf. MVR I, p. 62). O grande problema aqui é o conhecimento que temos da ação da vontade, pois este conhecimento está conectado a outra característica exclusiva do ser humano, o intelecto. Sabemos, por meio da razão, de nossa condição de indivíduos sofrentes, diferente dos demais seres. Por que isto ocorre? Schopenhauer afirma que isto acontece porque nós somos o ápice da manifestação da vontade, quer dizer, somos ao mesmo tempo objetos entre outros objetos, portanto representação no

conhecimento fenomênico, e princípio imediatamente conhecido por cada um, ou seja, a própria vontade. Com essa característica – de representarmos imediatamente a vontade – as primeiras percepções de tudo que nos cerca são possibilitadas. Somente através do corpo é possível o surgimento das condições para apreciarmos todas as demais representações que, conseqüentemente, são mediatas (Cf. MVR I, p. 63)¹⁹. Enquanto corpo, não somos somente o ser cognoscente, mas pertencemos na mesma medida ao ser conhecido. Somos a mesma coisa em si, conhecedor e conhecido.

A vontade toma cada indivíduo e em cada um é desvelada de modo exclusivo, particular. A própria estrutura corpórea notadamente no caráter e, indubitavelmente, na forma como cada corpo absorve essa posse da vontade, são elementos de individuação. Essa individuação somente torna-se exequível quando da presença da correlação entre tempo e espaço. Se não houvesse tal relação, não seria possível desvelar a vontade enquanto representação corpórea. Para Schopenhauer, nós somos o espaço e a ferramenta com a qual se demonstra esse mundo e sua representação²⁰.

Nesse primeiro momento, nós constituímos a vontade, pois em cada ato dela um movimento corporal é refletido. Com isso, assevera Schopenhauer, nos tornamos condição viável do conhecer e também o código para a descoberta ou a resposta aos segredos do mundo. A partir de o Mundo como Vontade e Representação, Schopenhauer irá desenvolver a ideia de que a ação imediata, particular da vontade, não é diferente das nossas ações. Não existe um movimento de causa e efeito, estes dois movimentos acontecem simultaneamente (Cf. FONSECA, 2009, pp. 133-134). Ora, para Schopenhauer nós somos capazes de propiciar uma visão de nós mesmos enquanto outros seres não possuem visão reflexiva acerca de si mesmos. Porém, essa manifestação se diferencia da noção de caráter inteligível e de caráter empírico, conforme veremos adiante.

¹⁹ Sobre esta relação, Rogério Miranda de Almeida afirma: “[...] ao manifestar-se ao ser humano através de seu corpo, ela [vontade] pode ser conhecida imediatamente, diretamente, intuitivamente, mas, ao objetivar-se nos fenômenos externos a ele, ela não se dá senão de maneira mediata, reflexa, pensada, representada” (ALMEIDA, 2009, p. 75).

²⁰ Quanto a estas duas maneiras totalmente diferente de sermos, acentua Jair Barboza: “[...] uma mera sensação dos sentidos, anterior ao complexo trabalho intelectual, é apenas uma alteração abaixo da pele, um simples sentimento destituído de objetividade. Se fôssemos trazidos ao mundo só com a capacidade de receber sensações, porém sem o entendimento para trabalhá-las e transformá-las em imagens, então com certeza não conseguiríamos ver nada. Seríamos como uma televisão sem antena” (BARBOZA, 1997, p. 34).

A insaciável e cega vontade, para Schopenhauer, desvela-se nos fenômenos em uma constante luta (Cf. MVR I, p. 230). Este padecer se faz notável quando a existência, limitada ao presente, resiste ao passado ou foge ao futuro. A partir desta perspectiva, Schopenhauer afirma que o amar a vida se converte mais bem, em temer a morte, a extinção do corpo. Da mesma forma, o interesse pelos outros nada mais é do que o horror ao fastio (Cf. MVR I, pp. 401-402). A felicidade, no contexto da metafísica, é um mero mecanismo da vontade que surge no momento em que satisfazemos as necessidades, aplacamos as dores e os sofrimentos e evitamos o tédio, para realizarmos nossa cega ambição de vida. Este jogo se expressa, principalmente, na ação do tempo. Quando entre a satisfação e o desejo os intervalos não são nem muito próximos nem muito distantes, o sofrimento é menor e a existência menos infeliz. De maneira oposta, quando entre o desejo e a satisfação há um longo tempo, o sofrimento é maior e a infelicidade se intensifica (Cf. MVR I, pp. 403).

Como sabemos, para Schopenhauer não há repouso para a vontade, conseqüentemente, o sofrimento não encontra limites e tampouco término (Cf. MVR I, p. 399). Conseqüentemente, a aflição se acresce em nós porque possuímos consciência desse sentimento. Dessa forma, quanto mais perceptibilidade, mais violento será nosso sofrer. Alexis Philonenko observa que, para Schopenhauer, na medida em que não somos apenas exemplares de uma ideia, mas a própria ideia, de alguma maneira cabe-nos uma tarefa. Esta ideia consiste em conhecer a nós mesmos como indivíduos, evitando os longos intervalos entre o desejo e a satisfação. Somos portadores de todas as virtudes da espécie humana, entretanto falta-nos saber qual é a dosagem precisa dessas virtudes, pois elas são responsáveis pela construção de nosso caráter e nossa personalidade (Cf. PHILONENKO, 1989, p. 275). José Thomaz Brum reforça essa assertiva ao afirmar:

O homem é, portanto, em Schopenhauer, antes de tudo uma Ideia, uma objetivação da Vontade. Mas é também o momento mais claro e mais perfeito do autoconhecimento da vontade. É no homem que a vontade chega a se conhecer o mais perfeitamente possível. A imagem do homem é, assim, a imagem mais fiel da vontade (BRUM, 1998, p. 33).

Para entendermos melhor a atuação este aspecto do qual nos fala Schopenhauer, não obstante, devemos considerar o ponto inicial de sua reflexão, a nossa condição de seres, antes de racionais, desejantes (Cf. FONSECA, 2009, p. 134). O filósofo localiza a essência do indivíduo na vontade e não no conhecimento.

O próprio Schopenhauer se declara o primeiro filósofo da tradição ocidental a conceber o ser humano como, antes de um ser inteligente, um ser volitivo. Discorre o filósofo: “[...] todos os filósofos antes de mim, do primeiro ao último, colocam o núcleo da natureza íntima do homem na consciência que conhece e, portanto, no eu [...] em segundo lugar e de forma derivada, como sendo dotada de um querer” (MVR II, V. I, p. 303)²¹. Nós, para Schopenhauer, primeiro somos vontade e em seguida, razão.

A vontade, que até então era tomada como um atributo ou apenas uma função do pensamento, se torna o princípio de todas as ações existentes. Nossa condição irracional, no sentido exposto aqui, significa não uma ausência de racionalidade, mas que existimos primeiramente como um ser instintivo, irracional e somente após esta condição, aparecerá em nós a racionalidade (Cf. FONSECA, 2009, p. 128). Para justificarmos esta afirmação proferida por Schopenhauer é importante deixar claro que ele não é exatamente o primeiro a abordar o tema da irracionalidade. Entretanto, no pensamento filosófico anterior a Schopenhauer o ser humano era concebido como precipuamente dotado de razão. Isso significa que constituintes irracionais aflorados nos seres humanos eram tomados, por diversas vezes, como descaminho da essência humana, ou seja, dos parâmetros naturais. Esse conceito de razão como âmago do ser humano se tornou convenção no âmbito da filosofia ocidental. Schopenhauer inverte radicalmente essa visão, ele desloca o eixo da racionalidade para o do querer. O homem constituído, até então, essencialmente de racionalidade – cuja maior expressão é encontrada no entendimento – passa, no pensamento schopenhaueriano, a ser em seu âmago, vontade. A razão desloca-se a ‘acessório’ deste querer, isto é, os processos da razão dependem de uma força intuitiva, um estímulo impulsivo que ‘dê vida’ às representações intelectuais (Cf. MARCOS; EZCURRA, 2004, p. 134).

Ao fazer essas observações sobre sua própria filosofia, Schopenhauer se põe na posição de descobridor da supremacia da vontade sobre as demais forças. Escreve o filósofo nos *Parerga e Paralipomena I* que dono de algo é aquele que, além de descobrir esse algo, também reconhece o seu valor, conservando-o e tutelando-o. Ao

²¹ Em **Schopenhauer, filósofo do absurdo**, Clément Rosset afirma: “A filosofia de Schopenhauer é a primeira que propôs como princípio absoluto a subordinação das funções intelectuais às funções afetivas, a primeira que considerou superficial e como ‘máscara’ qualquer pensamento cujo término permanece no plano da coerência lógica e da ‘objetividade’” (ROSSET, 2005, pp. 75-76, tradução nossa). Também, Cf. GURISATTI, 2002, pp. 171-178; Cf. SPIERLING, 2010, p. 26.

contrário – e aí a crítica aos antecessores – aqueles que deram importância apenas uma ou outra vez por pura causalidade a esse algo como se falassem em sonhos deixando-o de lado em seguida, não podem se intitular os verdadeiros donos. Isso acontece com a posição schopenhaueriana quanto à primazia da vontade sobre o intelecto (Cf. PP I, p. 133).

Ao seguir esta direção proporcionada pela filosofia schopenhaueriana, entendemos que a marca pessimista encontrada no filósofo não é a causa do princípio irracional da vontade, defendido por ele. Pensamos que é precisamente por defender este primado da vontade que surge o pessimismo. Dizer que o mundo observado por Schopenhauer é irracional porque possui um fundamento pessimista assentado em uma vontade autofágica, constitui um olhar superficial de sua filosofia. Compreendemos sua filosofia como diferente das demais justamente por partir de uma visão de mundo baseada nessa força, que mostra o mundo que nos cerca por todos os lados em suas faces mais sórdidas e perversas²². Se não fosse assim, diz Schopenhauer, viríamos a este mundo sem trazer conosco qualquer conhecimento moral.

O filósofo afirma que pelas tradições antigas nós queremos o que conhecemos, mas para ele, Schopenhauer, nós conhecemos aquilo que queremos (Cf. MVR I, p. 379). É um conhecer que se dá a partir da vontade e não do intelecto. Se fôssemos um **zero moral**, tendo contato com o mundo que nos cerca, seríamos da maneira que desejássemos ser, agiríamos do modo que melhor nos agradasse. Como resultado dessa atitude, Schopenhauer pensa que poderíamos escolher, diante de um novo

²² Entendemos que Schopenhauer é apresentado com esta aura pessimista porque ele deixa evidente, diferente de outros filósofos de sua época, a servidão da razão em relação à vontade. Encontramos em Flamarion Caldeira Ramos essa observação de forma clara, vejamos: “A filosofia de Schopenhauer é comumente caracterizada como pessimista. Às construções otimistas da filosofia racionalista, o autor opõe não apenas a incapacidade da razão de conhecer o mundo em sua totalidade, mas também, e principalmente, a incompetência do homem para atribuir um efetivo sentido para sua existência” (RAMOS, In: E, p. 10). Em relação a esta postura dita pessimista de Schopenhauer, Alexis Philonenko analisa a visão de mundo schopenhaueriana como uma visão trágica e não pessimista. Para ele, Schopenhauer entende o mundo como ele é, ou seja, uma tragédia, no qual os indivíduos são gotas no oceano do Ser. Schopenhauer, nas palavras de Alexis Philonenko: “Não se expressa como pessimista, senão como filósofo trágico” (PHILONENKO, 1989, p. 240). Não cabe, neste estudo, adentrar em tal discussão de Alexis Philonenko. Para entender melhor essa distinção entre filósofo trágico e filósofo pessimista, Cf. PHILONENKO, 1989, principalmente a quarta parte, sobre a fenomenologia da vida ética, p. 231 et seq. Já para Clément Rosset, Schopenhauer é o filósofo do absurdo: “[...] foi o primeiro que elaborou uma filosofia que apresenta, como fundamento único, o sentimento do absurdo” (Cf. ROSSET, 2005, p. 94, tradução nossa), isso também não é objeto de nossa discussão.

conhecimento que adquiríssemos, uma conduta diferente daquela que tínhamos até então, nos tornando outro diferente daquilo que somos.

De acordo com a reflexão de Alexis Philonenko sobre este pensamento de Schopenhauer, de maneira alguma este saber pretende determinar o caminho até a vontade, visto que esta vontade está aí e surge antes do próprio conhecimento. Tal saber, todavia, nos conduz ao conhecimento mais completo possível de nossa individualidade. É neste espetáculo que entra em cena o caráter adquirido, nos ajudando a suportar o mundo (Cf. PHILONENKO, 1989, p. 277). Schopenhauer discorre:

Seu caráter é originário, pois querer é a base de seu ser. Pelo conhecimento adicionado ele aprende no decorrer da experiência o QUÊ ele é, ou seja, chega a conhecer seu caráter. Ele se CONHECE, portanto, em consequência e em conformidade à índole de sua vontade, em vez de, segundo a antiga visão, QUERER em consequência e em conformidade ao seu conhecer (MVR I, p. 379).

A reflexão acerca dessa característica – fonte dos nossos atos – não nos permite adiantar qualquer resultado dos posicionamentos que tomamos diante da execução de determinados atos, pois a obra é o caráter inteligível que não se desvela reflexivamente sem a ação do caráter adquirido (Cf. MVR I, p. 390). Somente um veredicto nos possibilitará uma visão da classe de pessoas que somos. Nas palavras do próprio filósofo temos: “[...] só a resolução definitiva nos fará ver o tipo de pessoa que somos: nossos atos serão um espelho de nós mesmos” (MVR I, p. 390). Como não possuímos uma experiência dos atos antes de serem praticados só nos resta, enfatiza Schopenhauer: “[...] esforçarmos e lutarmos, no tempo, simplesmente para que a imagem produzida por nossos atos apareça de tal maneira que sua visão nos *acalme o máximo possível, em vez de nos angustiar*” (MVR I, p. 391). No entanto, tal condição exige de nós renúncias de um bom número de coisas²³.

Um aspecto importante na definição de caráter adquirido, encontrado no *Mundo como Vontade e Representação I*, é a ênfase dada por Schopenhauer ao termo artificial. Discorre Schopenhauer:

²³ Vilmar Debona atenta para isso da seguinte maneira: “Para que um caráter possa ser adquirido cada pessoa terá de renunciar a um bom número de coisas, já que, embora cada um tenha o teórico alcance geral de todas as coisas, não significa que se possa ter também no particular a cada uma delas, pois os caracteres são diferentes” (DEBONA, 2010, p. 68).

Ao lado do caráter inteligível e do empírico, deve-se ainda mencionar um terceiro, diferente dos dois anteriores, a saber, o CARÁTER ADQUIRIDO, o qual se obtém na vida pelo comércio com o mundo e ao qual é feita referência quando se elogia uma pessoa por ter caráter, ou se a censura por não o ter. – talvez se pudesse naturalmente supor que, como o caráter empírico, enquanto fenômeno do inteligível, é inalterável, e, tanto quanto qualquer fenômeno natural, é em si conseqüente, com o que não seria necessário adquirir *artificialmente*, por experiência e reflexão, um caráter. Mas não é o caso. Embora sempre sejamos as mesmas pessoas, nem sempre nos compreendemos. Amiúde nos desconhecemos, até que, em certo grau, adquirimos o *autoconhecimento* (MVR I, p. 391, itálico nosso).

O caráter adquirido surge a partir das vivências, do ‘comércio com o mundo’ e consiste em um grau para além do caráter empírico. Pois enquanto neste existe a manifestação de agir sem a interferência do intelecto, no caráter adquirido a atividade intelectual torna-se necessária. Enquanto este último se manifesta em todos nós de maneira geral, como característica da própria espécie, na satisfação de desejos instintivos, o caráter adquirido irrompe como um caráter individual, refletido, particular de cada um de nós (Cf. MVR I, p. 392). Para Schopenhauer, é através da experiência que aprendemos, pela primeira vez, aquilo que queremos e o que podemos fazer. Advém dessa explicação a sentença schopenhaueriana de que, antes mesmos de alcançarmos esta condição, não possuímos um caráter. Acentua o filósofo: “[...] pois até então não o sabemos, somos sem caráter, e muitas vezes, por meio de duros golpes exteriores, temos de retroceder em nosso caminho” (MVR I, p. 393). No escrito *Sobre a liberdade da vontade*, de 1839, Schopenhauer discorre:

Somente o conhecimento preciso de seu caráter empírico atribui ao ser humano o que chamamos de *caráter adquirido*: alguém o possui quando conhece precisamente as suas próprias qualidades, boas ou más, assim, sabe ao certo o que pode confiar a si mesmo ou pretender de si mesmo e o que não pode. Seu próprio papel, que até o momento simplesmente o naturalizava em virtude de seu caráter empírico, o faz desempenhar agora técnica e metodicamente, com firmeza e convicção, sem nunca, como se costuma dizer, sair de seu personagem, o que sempre é evidente naqueles que chegam a se confundirem sobre si mesmos em casos particulares (PE, p. 70).

Diante dessa ‘falta de caráter’, trilhamos caminhos tortuosos, vacilamos, damos um passo à frente e outro atrás, plantamos e colhemos dores e arrependimentos. Isso tudo porque tanto nas coisas pequenas como nas grandes, somente conseguimos enxergar à nossa frente aquilo que nos é dado em geral. Não conseguimos nos dar conta dos pequenos detalhes (Cf. MVR I, p. 393). Por este motivo, nós, de acordo com Schopenhauer, sem cultivarmos o caráter adquirido, observaremos o mundo que nos

cerca de maneira ínvada, sem nos darmos conta da particularidade do caráter dos outros. Nas palavras de Schopenhauer: “A muitos invejará em virtude de posição e condição que, no entanto, convém exclusivamente ao caráter deles, não ao seu, e nas quais se sentiria antes infeliz, até mesmo sem as conseguir suportar” (MVR I, p. 393). Somente conseguiríamos viver bem em uma ‘atmosfera adequada’ construída por nós mesmos e a partir de nós mesmos, pois não é possível ser outro (Cf. MVR I, p. 393)²⁴.

Schopenhauer assinala que o caráter adquirido estaria na ponderação entre nossas faculdades espirituais e corporais, entre os pontos fortes e fracos da individualidade de cada um de nós. Com isso, surge um equilíbrio entre o prazer e a dor, amenizando nossos desconfortos. Esse caráter é o mais lapidado conhecimento e o máximo a ser alcançado pela nossa individualidade. Nas palavras do próprio filósofo temos:

Mas, se finalmente aprendemos, então alcançamos o que no mundo se chama caráter, o CARÁTER ADQUIRIDO. Esse nada mais é senão o conhecimento mais acabado possível da nossa individualidade. Trata-se do saber abstrato, portanto distinto das qualidades invariáveis do nosso caráter empírico, bem como da medida e direção das nossas faculdades espirituais e corporais, portanto dos pontos fortes e fracos da nossa individualidade (MVR I, p. 394).

Ora, a partir dessa conscientização das nossas qualidades e poderes e de nossas fraquezas e defeitos, destaca Schopenhauer, saberemos que há muitas coisas impossíveis de se alcançar. Logo, não desejaremos aquilo que não poderemos ter. Nas palavras de Alexis Philonenko temos: “Se eu sei quem sou, compreenderei que é absurdo invejar a fortuna, a riqueza, a beleza do próximo e inclusive seu lugar no teatro: pois ele é ele e eu sou eu” (PHILONENKO, 1989, p. 277)²⁵. Ao nos darmos conta desses limites, nos livraremos de forma mais segura dos sofrimentos que inundam o mundo, inclusive do maior de todos, o de não estarmos contentes com nós mesmos, decorrente da própria ignorância. Schopenhauer afirma:

Se tivermos conhecido distintamente de uma vez por todas tanto nossas boas qualidades e poderes quanto nossos defeitos e nossas fraquezas, e os tenhamos fixado segundo nossos fins, renunciando contentes ao inalcançável; então nos livramos da maneira mais segura possível, até onde nossa individualidade o permite, do mais amargo de todos os sofrimentos,

²⁴ Sobre essa atmosfera apropriada, Cf. DEBONA, 2013, p. 146.

²⁵ Tradução nossa do espanhol a partir do texto: PHILONENKO, A. **Schopenhauer. Una filosofia de la tragedia**. Trad. Gemma Muñoz-Alonso. Barcelona: Anthropos, 1989.

estar descontente consigo mesmo, consequência inevitável da ignorância em relação à própria individualidade, ou da falsa opinião sobre si, e presunção daí nascida (MVR I, p. 396).

Para terminar este capítulo, resta-nos dizer que o caráter adquirido, para Schopenhauer, consiste no melhor meio para superarmos o descontentamento conosco mesmos. Porém, ele não é um imperativo categórico no qual o conhecer a nós mesmos torna-se um dever. Entendemos que o conhecimento obtido por nós sobre nós mesmos, na medida do possível, nos conduz a uma **filosofia da reserva**. Conhecer-se é, no fundo, exprimir reservas sobre si. A partir daí podemos esperar o surgimento de certa ponderação na ação do ser humano (Cf. PHILONENKO, 1989, p. 279).

Passamos, em seguida, à análise do escrito *Aforismos para a sabedora de vida*, de 1851.

2. A PRÁXIS OTIMISTA NO HORIZONTE DOS AFORISMOS PARA A SABEDORIA DE VIDA

No primeiro capítulo investigamos os conceitos de caráter adquirido e de sabedoria de vida em textos anteriores à elaboração dos *Parerga e Paralipomena*. Esta obra schopenhaueriana de 1851, além de outras reflexões, contém os *Aforismos para a sabedoria de vida*, texto central em nosso estudo de que agora faremos uma análise mais detalhada.

O quadro biográfico-testemunhal de Schopenhauer dá conta de um senhor que segurava a pena enquanto registrava, já com uma idade avançada, um de seus mais refletidos textos, os *Aforismos para a sabedoria de vida*. Ironicamente, este escrito o fez ganhar mais fama que sua filosofia dita ‘primeira e fundamental’ de o *Mundo como Vontade e Representação*. Irônico porque, aparentemente, para Schopenhauer estava claro que tal texto – que descreve uma arte para tornar a vida menos desagradável possível – tinha o objetivo de afastar-se por completo do ponto de vista elevado, ético-metafísico, ao qual conduz sua verdadeira filosofia (Cf. ASV, pp. 1-2).

Um das hipóteses deste desvio pode ser a de que esses *Aforismos para a sabedoria de vida*, como filosofia prática, não seriam pertinentes anteriormente. Outra pressuposição seria a de que Schopenhauer não havia encontrado ainda uma maneira de conciliar os aspectos prático e metafísico de sua filosofia. Essa inconveniência, talvez existisse devido a possível não conciliação com a liberdade do caráter inteligível e também da impossibilidade de a filosofia versar sobre assuntos estritamente morais (Cf. PP I, pp. 129-136). Se a reflexão de Schopenhauer contida em o *Mundo como Vontade e Representação* busca dar explicações acerca do que o mundo é, os *Aforismos para a sabedoria de vida* giram em torno do como ter uma vida com certa tranquilidade neste mundo que nos é apresentado. Nesse texto nos deparamos com indicações de uma felicidade que encontramos no domínio do rotineiro, ou seja, no salutar funcionamento do corpo, no bem-estar físico, na liberação das preocupações materiais. No entanto, isso não significa um avanço para além do limite dessa serenidade de ânimo, inerente apenas à contemplação ascética e desapaixonada da realidade. Esta última indicação estaria ligada, de acordo com Schopenhauer, à metafísica.

Partimos da seguinte pergunta neste segundo capítulo: uma certa sabedoria contribui para uma boa vida? Schopenhauer nos responde: “Tomo aqui o conceito de sabedoria de vida inteiramente em sentido imanente, a saber, no da arte de conduzir a vida do modo mais agradável e feliz possível” (ASV, p. 1). Há uma tentativa de mostrar que a arte de bem viver decorre, necessariamente, de uma adaptação para se alcançar uma felicidade possível. Seguindo esta pergunta e esta definição de sabedoria, passaremos a analisar o estatuto teórico dos dois conceitos – sabedoria de vida e caráter adquirido – agora no contexto dos *Aforismos para a sabedoria de vida*, de 1851.

2.1 Os Aforismos para a sabedoria de vida como guia para uma vida ‘menos infeliz’

No texto *Sobre o fundamento da moral*, de 1840, Schopenhauer diz não haver sentido algum em prescrever algo para melhorar o caráter do ser humano, já que nos deparamos com um caráter invariável, imutável. Ao defender essa invariabilidade – ainda que se aspire sua descoberta ao longo de um processo de experiência e recolhimento interior – o filósofo está convicto da prescindibilidade de qualquer fórmula ética.

Schopenhauer indica que existem dois fatores responsáveis por determinar nossos atos e direcionar o curso de vida de cada um de nós, “a série dos acontecimentos e a das nossas decisões” (ASV, p. 234). As decisões diante dos acontecimentos partem do caráter e dos motivos que encontramos no mundo exterior e a que somos propensos em determinadas circunstâncias. Pela lógica schopenhaueriana, de que serve prescrever totalmente a moralidade de uma ação ou a indignação em relação à outra, então? Por mais que nos empenhemos em incentivar alguém para que mude a direção do seu agir, afirma Schopenhauer, essa mudança não acontecerá sem a existência de uma propensão. Para que haja uma transformação em nosso comportamento é necessário que a mesma esteja prevista de algum modo em nosso caráter inteligível. O que determina essa mudança é nossa receptividade para alguns motivos em detrimento a outros (Cf. SFM, pp. 192-193).

Em conformidade com essa heterogeneidade extraordinariamente ampla, inata e originária, em cada um de nós somente os motivos principais despertarão uma

sensibilidade predominante, assegura Schopenhauer. Para ele, da mesma forma que certos corpos só reagirão a ácidos e outros somente a alcalinos, os motivos tampouco podem mudar um caráter não predisposto a tal modificação. Assim, para Schopenhauer, os motivos filantropos – poderosos estímulos para o bom caráter – não conseguem, como tais, modificar nada em nós se somente formos receptivos a motivos egoístas (Cf. SFM, p. 187). Para uma verdadeira melhora de caráter, neste sentido, seria fundamental que cada um de nós modificasse toda forma de receptividade para os motivos. Entretanto, assegura Schopenhauer, isso é impossível com uma maior convicção do que a possibilidade de uma conversão plúmbea para um artefato de ouro (Cf. SFM, p. 188). Seria, pois, necessário que, continua o filósofo, nos fosse virado ao avesso o coração, que se atingisse nossa essência. Porém, o máximo que se pode fazer é cintilar a cabeça, ponderar o conhecimento, direcionarmos-nos a uma compreensão mais apropriada daquilo que existe objetivamente, nos autênticos vínculos da vida (Cf. SFM, p. 188). Com tudo isto, atesta Schopenhauer, não se alcança senão revelar a vontade na expressão mais verdadeira, de modo mais natural, viva e diligente (Cf. SFM, p. 188).

Em suma, o que Schopenhauer sustenta é a tese da ineficácia do ensinamento para a mudança dos fins gerais, pois o conhecimento somente pode modificar a escolha dos meios. Os fins gerais são produtos apenas da vontade, conforme a natureza primeira (Cf. SFM, p. 189). Vejamos em suas próprias palavras: “A essência fundamental, o decisivo, tanto no campo moral, como no intelectual e no físico é o *inato* [...]. Cada um é aquilo que é, como que por “graça divina”” (SFM, pp. 189-190)²⁶. Encontramos passagem semelhante nos *Aforismos para a sabedoria de vida*: “[...] ninguém pode mudar a própria individualidade, isto é, seu caráter moral, suas faculdades de conhecimento, seu temperamento, sua fisionomia etc.” (ASV, p. 200). Sendo assim, nos resta encontrar o caminho que nos leve à descoberta do nosso mais autêntico eu, nos apossando daquilo que genuinamente somos. A partir dessa percepção, Schopenhauer põe em ação a antiga máxima do Templo de Delfos do ‘conhece-te a ti mesmo’ como componente fundamental para organizar nossa vida.

²⁶ Na p. 91, nesta mesma obra, encontramos: “Do mesmo modo, *aquilo que somos*, irrevogavelmente somos e permanecemos, é o objeto do nosso contentamento ou discontentamento com nós mesmos, o que se estende às propriedades intelectuais e mesmo fisionômicas” (SFM, p. 91).

Em o *Mundo como Vontade e Representação I*, Schopenhauer destaca que apenas alguns indivíduos – bem sabemos que se trata dos gênios, dos santos e dos ascetas – conseguem chegar à negação da vontade a partir daquilo que ele desenvolve em sua metafísica. O filósofo afirma: “A maioria das pessoas é em suas vidas perseguida pela necessidade que não lhes permite chegar à circunspecção” (MVR I, p. 421). Para a maioria das pessoas comuns, salienta o filósofo, esse caminho não estaria ao seu alcance.

Acompanhando essa observação, Giovanni Gurisatti aponta que, para Schopenhauer, o conhecimento livra-se ao máximo possível de sua servidão a vontade e age com maior intensidade e de forma autônoma, em pouquíssimos indivíduos. Esses homens seriam: o gênio – artístico e filosófico – e o santo – nesse mesmo aspecto podemos inserir aqui os ascetas. Giovanni Gurisatti ressalta, ainda, que essas duas categorias – gênios e santos, acrescentamos os ascetas – constituem a aristocracia schopenhaueriana, os demais são homens comuns (Cf. GURISATTI, 2002, p. 182). Já encontramos um primeiro esboço desse pensamento em um aforismo de 1807, dos *Manuscritos de juventude*. Nele, Schopenhauer escreve que o grau de classificação do espírito é determinado pela maneira como observamos o mundo externo. Quanto mais comum esse olhar, mais próximo dos demais animais nos encontramos e mais limitado é o nosso pensar. O mundo é compreendido mais profundamente por poucos espíritos superiores, nesse grau, tais indivíduos dispensam a presença dos demais (Cf. SP I, p. 7). A dicotomia mais sobressaliente nos *Aforismos para a sabedoria de vida* é a que Schopenhauer constrói para distinguir este homem aristocrata do homem comum.

De um lado, o homem aristocrata parece exaltar as características que, segundo o entender de Schopenhauer, são as mais nobres da natureza humana. O filósofo compara esses indivíduos com os *brâmanes*, referindo-se à classe sacerdotal que ocupa o lugar mais alto no sistema de castas da Índia. Schopenhauer estava convencido de que a vida daqueles poucos que ascendem tem um objetivo heroico, o de vencer o desejo mediante o conhecimento. Ao remeter-se ao modelo de vida monacal, ele pensava que o homem intelectual era capaz de despojar-se dos sofrimentos e dores que acompanham a vida humana. Diferentemente dos homens comuns, Schopenhauer assegura que os homens superiores, essa aristocracia, são aqueles que buscam incessantemente o autoconhecimento. Mas, e o homem comum?

Por outra parte, o homem comum manifesta todos os aspectos negativos da natureza humana. Como conhecedor da cultura oriental, Schopenhauer chega a comparar esses homens aos *párias* e *sudras*, a plebe da sociedade indiana²⁷.

O pensamento schopenhaueriano sobre o homem comum o levou a considerar que a maioria da humanidade pode ser avaliada como seres bípedes estúpidos, covardes e loucos. A grande maioria dos homens são seres débeis por sucumbirem ante um belo rosto e, no final de tudo, converterem-se em bestas de carga. A existência do homem comum, de acordo com Schopenhauer, encontra-se inteiramente ligada ao desenvolvimento e satisfação dos instintos primordiais. A maior parte desses homens se constitui de tal maneira que a única coisa que levam a sério é o ato de comer, de beber e de fazer sexo, vivem sua vida entre o trabalho, a casa, a vida social, o matrimônio e o cuidado dos filhos. (Cf. PP I, p. 151). O cotidiano do indivíduo faz a vida consistir na mera ocupação, alternada por diversas contingências. Afirma Schopenhauer: “O homem normal, ao contrário, em relação aos deleites de sua vida, restringe-se às coisas exteriores, à posse, à posição, à esposa e aos filhos, aos amigos, à sociedade etc.” (ASV, p. 40).

Para Schopenhauer, na maioria dos homens comuns a cabeça atua simplesmente como criada do ventre, ela consiste apenas em um instrumento para realizar os fins da vontade. Em contrapartida, essa minoria da qual nos fala o filósofo – a aristocracia – consistiria: “Nos verdadeiros nobres, a autêntica nobreza do mundo. Todos os demais são servos, *glebae adscripti* (pertencentes à gleba)” (PP II, p. 69)²⁸. Afirma Giovanni Gurisatti quanto a essa asserção schopenhaueriana: “Enquanto o polo vulgar consiste no absoluto predomínio do sujeito do querer sobre o conhecer, o

²⁷ Na sociedade indiana os *párias* eram os marginalizados da sociedade, constituíam os sem casta, sem qualquer direito social. Os *sudras* vinham logo a seguir, eram os servos, constituíam a mão de obra para as castas superiores. Os *brâmanes* constituíam a casta sacerdotal, cf. ZIMMER, 1986. A respeito dessas comparações, encontramos nos escritos póstumos de Schopenhauer uma passagem sobre as castas naturais e as convenções sociais: “Uma melhora radical da sociedade humana e, portanto, da condição humana em geral, somente podia ter lugar se a hierarquia positiva e convencional fosse regulada segundo a natureza, de tal forma que aos *párias* da natureza lhes correspondesse os ofícios mais indignos, aos *shûdras* os puramente mecânicos, aos *vaishya* aqueles relacionados com as atividades produtivas superiores. Somente os autênticos *kshatriya* seriam homens de estado, dirigentes militares e nobres, enquanto que as artes e as ciências estariam exclusivamente nas mãos dos autênticos *brahmanes*” (Cf. NO, p. 33, tradução nossa).

²⁸ Tradução nossa do inglês a partir do texto: SCHOPENHAUER, A. **Parerga and Paralipomena**: short philosophical essays. (Vol. II). Translated from the German by E. F. J. Paine. New York: Oxford University Press, 2000b. É importante ressaltar que os nobres apontados por Schopenhauer, essa aristocracia schopenhaueriana, não se constitui em termos econômicos e sociais, mas em uma nobreza intelectual, moral e espiritual. Sobre essa afirmação, Cf. GURISATTI, 2002, pp. 182-183.

polo nobre consiste no absoluto predomínio do sujeito do conhecer sobre aquele do querer” (GURISATTI, 2002, p. 183)²⁹. Assim, observa Giovanni Gurisatti ainda, o sábio schopenhaueriano estaria entre o indivíduo vulgar e o homem aristocrático, ou seja, o sábio seria o homem intermediário entre esses dois polos.

A esse homem intermediário Giovanni Gurisatti chama de homem médio, pois ele estaria entre a vulgaridade e a nobreza, não sendo nem um nem outro. Esse indivíduo não é outra coisa que: “O palco desse jogo dramático em que entram em cena, simultaneamente e frequentemente, fatores heterogêneos confusos e contrastantes, alto e baixo, nobre e vulgar, tudo relacionado intimamente” (GURISATTI, 2002, pp. 183-184). Para ele, a possibilidade da sabedoria em Schopenhauer surge a partir deste espetáculo, deste jogo. Embora essa sabedoria não possa identificar-se com a nobreza do intelecto, do espírito e do gênio, ela representa, de algum modo, uma elite da práxis otimista e do caráter (Cf. GURISATTI, 2002, pp. 185). Essa singularidade permite a acessibilidade de qualquer indivíduo com capacidade a seguir determinadas regras de comportamento e de uso prático a partir de seu conhecimento reflexivo (Cf. GURISATTI, 2002, pp. 185). Diante desse tenso jogo, caberia ao homem comum buscar o equilíbrio para superar um mundo sobrecarregado de sofrimento e de dor. Jair Barboza, nesse sentido, aponta que, para Schopenhauer:

[...] resta, pois aos comuns mortais adquirir a arte de evitar a procura de prazeres em demasia, controlando com prudência a cegueira dos desejos. Com isso Schopenhauer entra propriamente em sua filosofia prática, após ter feito o diagnóstico da vida e da existência como essencialmente sofrente. Aparece em cena a proposta, e a aposta, de uma *sabedoria de vida*, de regras para bem-viver (BARBOZA, 2008, p. 122).

Eis, portanto, para Schopenhauer, um dos principais papéis dos *Aforismos para a sabedoria de vida*, dos conselhos que constituem a arte de ser feliz, nos afastar o máximo possível da dor e do tédio e, dessa forma, fazer mais suportável, menos árdua nossa existência. De acordo com José Thomaz Brum, os *Aforismos para a sabedoria de vida* teriam a função de amenizar essa visão do pior mundo possível, para ele a proposta desse escrito versaria em: “Uma espécie de **sabedoria teatral**” (BRUM, 1998, p. 51, negrito no original). Por isso há de se fazer com que a vida valha a pena

²⁹ Tradução nossa do italiano a partir do texto: GURISATTI, G. **Caratterologia, metafisica e saggezza: Lettura fisiognomica di Schopenhauer**. Presentazione di Franco Volpi. Padova: Il Poligrafo, 2002.

ser vivida. Schopenhauer constrói um caminho, não para alcançar uma felicidade plena, pois isso é impossível, mas para evitar ao máximo os infortúnios, aproximando-se de um contentamento de si mesmo.

Em o *Mundo como Vontade e Representação*, Schopenhauer constrói a tese de que o mundo é o pior possível, por isso muitos o declararam como pessimista absoluto. Nos *Aforismos para a sabedoria de vida* ele abeira-se de uma reflexão mais madura, o mundo é o pior possível, porém, podemos viver neste mundo e é preciso que domemos o sofrimento. De acordo com Leandro Chevitarese: “[...] talvez esta seja a principal característica da proposta de *Aforismos para a sabedoria de vida*: articular uma visão de mundo pessimista com uma prática de vida eudemonológica” (CHEVITARESE, 2012, p. 24). Schopenhauer procura, em um mundo onusto de sofrimentos, encontrar uma vida menos infeliz. Sobre isso, ele afirma: “Por ‘viver feliz’ deve-se entender “viver menos infeliz”, ou seja, de modo suportável. Decerto, a vida não está aí para ser gozada, mas para ser vencida e superada” (ASV, p. 141).

Viver menos infeliz significa, para Schopenhauer – e aqui lembramos a alegoria do jogo de xadrez utilizada por ele – jogar xadrez com a morte mesmo sabendo que ela sempre irá ganhar. Porém, sabemos que não devemos desistir da honra de ser o perdedor inconformado que, assim como um herói, aceita a derrota como algo inerente à vida (Cf. ASV, p. 235). Esse pessimismo schopenhaueriano tem como objetivo alcançar a realização da existência humana através da superação do sofrimento no ato da vontade de viver. Se o que enche de dor a vida é essa vontade de viver, então precisamos negá-la e nos afastarmos ao máximo do cenário doloroso que nos é imposto.

A superação apontada por Schopenhauer já é um indicativo, pensamos, de uma práxis otimista. O filósofo afirma a possibilidade de considerar todo ser humano a partir de dois pontos de vista opostos. Se olharmos por um lado, encontraremos um ser humano atormentado pelo sofrimento, cuja passagem por este mundo é extremamente efêmera. Entretanto, por outro lado, nós somos o ser originário e indestrutível cuja objetivação se dá em tudo o que existe, por esse motivo, podemos dizer que fomos tudo, somos tudo e seremos tudo (Cf. PP II p. 278). Sobre esse otimismo velado, Roberto Rodriguez Aramayo escreve: “[...] essa cosmovisão aparentemente tão pessimista de Schopenhauer também pode ser descrita como uma variante do otimismo, dado que, em última análise, seu relato não deixa de ter um final

feliz” (ARAMAYO, In: ONCINA, 2011, p. 65)³⁰. Ora, se cumpre maior otimismo e desenvolvimento do enredo da vida nesse pensamento de Schopenhauer?

Não é em vão nem por causalidade, em Schopenhauer, que o primeiro dos cinquenta conselhos expostos na *Arte de ser feliz* e também em seus *Aforismos para a sabedoria de vida* tome como ponto de partida o mundo como dor e sofrimento. Nesse sentido, toda a sua filosofia – tanto sua ética como sua eudemonologia – possuem como pressuposto a especificidade pessimista do mundo³¹. O filósofo afirma: “[...] aparecemos no mundo cheios de expectativas de felicidade e prazer, nutrindo a esperança desvairada de concretizá-las. Mas, em geral, logo chega o destino, que nos agarra rudemente, ensinando-nos que nada é *nosso*, mas tudo é *seu*” (ASV, p. 144). Com efeito, podemos constatar nessas sentenças como a felicidade positiva para Schopenhauer é uma quimera e que, destarte, é inútil persegui-la. Nas suas palavras temos:

Se, [...] o plano de vida for orientado para evitar o sofrimento, ou seja, para o afastamento da carência, da doença e de cada necessidade, então o alvo é real: desse modo, pode-se realizar alguma coisa, e tanto mais quanto menos o plano for perturbado pelo esforço em perseguir a quimera da felicidade positiva (ASV, pp. 143-144).

Seguindo esse pensamento, Jair Barboza destaca:

Apesar do sofrimento enquanto marca registrada da existência, é possível um otimismo de natureza prática, sobretudo se formos guiados pela *sabedoria de vida*. [...] embora o mundo seja sofrimento no seu íntimo, o homem tem à sua disposição a possibilidade de uma felicidade, até onde é possível para seres tão carentes como nós (BARBOZA, In: ASV, pp. XIII-XIV).

Nos *Aforismos para a sabedoria de vida* há certa acomodação, Schopenhauer está mais empenhado em dar conselhos do que desvendar conceitos. Ele nos apresenta preceitos para bem viver, conselhos prudenciais para tornar a vida mais suportável. Nesse texto encontramos a seguinte afirmação de Schopenhauer: “[...] toda a discussão aqui conduzida baseia-se, de certo modo, numa acomodação, já que

³⁰ Tradução nossa do espanhol a partir do texto: ARAMAYO, R. R. La eudemonologia de Schopenhauer y su transfondo kantiano. In: ONCINA, F. (ed.). **Schopenhauer en la historia de las ideas**. Madrid: Plaza y Valdés Editores, 2011, pp. 61-84. Sobre essa variante do otimismo, Cf. ARAMAYO, In: BONNET; SALEM, 2006, pp. 15-26.

³¹ Essa singularidade, entre a sabedoria de vida e a metafísica, será desenvolvida de forma mais específica no terceiro capítulo desta dissertação.

permanece presa ao ponto de vista comum, empírico, cujo erro conserva” (ASV, p. 2)³². Assim, pois, Schopenhauer tem a preocupação de conter – através de máximas para o bem viver – o máximo possível os desejos da vontade, pois ela é o manancial do qual emerge nosso descontentamento e aumenta nossas expectativas diante do mundo. Nossas forças não aumentam na mesma intensidade das expectativas nesse ínterim, mas podem, até mesmo, entrar em declínio. Schopenhauer se empenha em nos mostrar que não devemos ir de encontro a uma vontade cega e desenfreada. Para ele: “[...] quanto menos estímulo para a vontade, tanto menos sofrimento” (ASV, p.158).

Em Schopenhauer, a felicidade somente se apresenta como caráter negativo, pois não é sentida diretamente, conseqüentemente, torna-se necessário que algo faça a mediação para que ela surja, nesse caso, essa intermediação acontece através da reflexão. Afirma Schopenhauer: “[...] todo prazer e toda felicidade são de natureza negativa” (ASV, p. 140). Por outro lado, a dor é de caráter positivo, pois ela não necessita um motor que a impulse, ela serve como um bloqueio à vontade. Continua Schopenhauer: “A dor, ao contrário, é de natureza positiva. [...] aquilo que bloqueia a vontade é algo positivo, portanto, anuncia-se por si mesmo” (ASV, pp. 140-141). Para ele, a sabedoria de vida em nada mais consiste do que a simples busca dessa felicidade negativa entendida, unicamente, como diminuição de dor e sofrimento (Cf. ASV, p. 142), vida é sinônimo de dor, assegura o filósofo: “[...] é absurdo supor que a dor infinita, que se origina da miséria essencial à vida e da qual o mundo está repleto, seja sem propósito e puramente contingente” (E, p. 147). Citamos uma passagem dos *Manuscritos de juventude*. Consideramos importante este trecho, pois se trata de uma reflexão sobre a felicidade em sentido negativo e suavizada por uma práxis otimista. Vejamos:

A dor que é característica de nosso ser, e dele inamovível, sem esse infortúnio (um grande sofrimento) seria distribuída por centenas de pontos e ocasionaria a externalização em milhares de coisas pequenas e fúteis das quais, agora, não nos importamos de modo algum, porque aquele infortúnio preenche completamente a extensão da dor que nos é essencial, concentrando-a em um só lugar: o sofrimento não é, de modo algum, maior do que quando não havia essa desventura, uma vez que ela nos torna insensíveis a inúmeros pequenos sofrimentos: sofreremos somente em um

³² Giuseppe Invernizzi escreveu um interessante artigo sobre essa ‘acomodação’, denominado ‘Nessun “accomodamento”’: Deussen e Hartmann contro l'eudemonologia di Schopenhauer’, Cf. INVERNIZZI, 2012, pp. 61-74.

ponto, e quando nós evitamos por um instante dar atenção a essa condição, somos, na verdade, felizes (SP I, p. 497).

Schopenhauer aconselha sobre a necessidade de nos abstermos da perseguição de objetivos exteriores, uma vez que eles não mostram quem realmente somos, mas apenas quem parecemos ser. É imprescindível que descubramos como, em nosso bem-estar ou em nosso sofrimento, tanto a alegria quanto a tristeza estão determinadas subjetivamente e dependem do caráter de cada um. O caráter adquirido é a digital do nosso ser, para cada indivíduo ele é único e intrasferível, se soubermos dessa singularidade seremos assistidos com a sensatez, evitaremos, finalmente, tanto o júbilo como a dor excessiva. De certo modo, para Schopenhauer, é necessária uma boa dose de ética estoica, a qual mais se acerca à natureza das coisas e de nossa compleição subjetiva. No prefácio aos *Aforismos para a sabedoria de vida*, Jair Barboza escreve: “O que Schopenhauer entende por sabedoria de vida está muito próximo da visão estoica de mundo, isto é, encarar as adversidades com serenidade” (BARBOZA, In: ASV, p. XIV)³³.

Sublinha Schopenhauer que o conhecimento de nossa própria disposição e do conjunto de nossas habilidades – bem como das suas inevitáveis limitações – representam a via mais segura para alcançar, de maneira parcimoniosa, a maior autossatisfação possível. Devemos nos sobrepôr às nossas debilidades, carências e defeitos naturais, pois, destaca Schopenhauer: “Esforço e luta contra as adversidades é uma necessidade para o homem [...]” (ASV, p. 192). Ao conhecermos claramente essas adversidades, seremos capazes de determinar, de acordo a elas, os limites de nossas pretensões, assim, nos reconfortaremos mesmo diante de fatos irrealizáveis. Uma vez que fizermos isso, teremos desvanecido a mais acre de todas as penas

³³ Não vamos entrar aqui na análise da atitude crítica que Schopenhauer sustenta diante do estoicismo. Para o propósito desta dissertação, basta a concordância do filósofo diante da busca pela paz interior e a *ataraxia* dos estoicos, já que em outros aspectos Schopenhauer é reticente a esta escola. Diante da *ataraxia* estoica Schopenhauer assevera que é apenas uma gélida indiferença diante do mundo: “Quando nós consideramos atenta e seriamente a finalidade do estoicismo, aquela *αταραξία* (*ataraxia*), nós encontramos nisso apenas o endurecimento e a resistência e insensibilidade aos golpe do destino, que é obtida pela consideração da brevidade da vida, do vazio ao fundo dos prazeres, de que a instabilidade da fortuna está sempre presente, e também, como temos visto aqui, de que a divisão entre felicidade e infelicidade é muito menor do que a nossa antecipação de ambas quer nos fazer acreditar. Mas, isso ainda não é um estado feliz, mas só a resistência calma em relação ao sofrimento que já foi visto como inevitável. Porém, há grandeza de espírito e dignidade em que silenciosamente suporta o inevitável, num silêncio melancólico, permanecendo o mesmo, enquanto outros passam da alegria ao desespero, e deste para aquela” (MVR II, V. I, p. 248). Também, Cf. MVR I, § 16 e § 57. Sobre a filosofia estoica, Cf. BRUN, 1986.

espirituais, a insatisfação com nós mesmos, a mortificação do amor próprio. Tal é a inevitável consequência do desconhecimento de nossa própria individualidade – fator determinante do qual descende uma falsa arrogância – que com ele, conseqüentemente, cultivamos a imprudência e a ignomínia.

A dificuldade em alcançarmos este conhecimento interior de maneira satisfatória se deve ao fato de pensarmos que o entendimento externo é mais evidente e exato porque se baseia na percepção sensível. Contudo, para Schopenhauer, isso é uma ilusão, pois a compreensão interior – apesar de parecer impenetrável – possui uma profundidade muito maior. De acordo com Schopenhauer, abastecer-se do exterior é uma ilusão, pois abre a porta a desgostos, perigos, decepções. Ao final, cada um fica sozinho consigo mesmo e o que verdadeiramente tem relevância é **o que se é**, nosso interior é muito mais complexo, conseqüentemente, muito mais rico e real. Constatamos que não é nada fácil viver ao aplicarmos estes princípios da filosofia schopenhaueriana. Entretanto, mais difícil ainda é ser feliz com sugestões extremamente exigentes como as suas, porque fundadas em um exercício constante de desilusão, que nos faz viver na tensão e apostam em um indivíduo rigoroso consigo mesmo, exigem enormes sacrifícios.

A nossa personalidade, para Schopenhauer, é sempre ativa e ninguém poderá destruí-la, exceto o tempo, o qual, inevitavelmente, acaba por aniquilar muitas das suas características (Cf. ASV, p. 10). A composição ideal para a felicidade diante dessa finitude, afirma Schopenhauer, consiste em conservar, em detrimento aos bens e honras exteriores, algumas qualidades subjetivas, tais como:

[...] um caráter nobre, uma mente capaz, um temperamento feliz, um ânimo jovial e um corpo saudável – logo, de modo geral, o *mens sana in corpore sano* [mente sadia em corpo sadio] (Juvenal, *Sát.* X, 356) – são o que há de primário e mais importante para a nossa felicidade; por isso, deveríamos estar muito mais aplicados na sua promoção e conservação do que na posse de bens e honra exteriores (ASV, p. 16).

Para fazer isso primeiramente precisamos talhar em nós mesmos o caráter adquirido como se fosse uma segunda natureza autoconsciente e, portanto, mais em consonância com o que, paradoxalmente, somos. Escreve Schopenhauer: “O que alguém é e tem em si mesmo, ou seja, a personalidade e o seu valor, é o único contributo imediato para a sua felicidade e para o seu bem-estar” (ASV, p. 15). Ao chegarmos a este grau de autoconhecimento atingimos aquilo que é nossa essência,

isto é, aquilo que temos em nós mesmos, nos deparamos, conseqüentemente, com nossa própria personalidade que nos conduzirá para uma vida menos infeliz.

O prazer do corpo jamais termina, é circular, as paixões atacam como ácido corrosivo, afirma Schopenhauer. Para ele: “Nossa vida prática, real, quando as paixões não a movimentam, é tediosa e sem sabor; mas quando a movimentam, logo se torna dolorosa” (ASV, p. 39). Esses prazeres do corpo são transitórios e deixam alguns insucessos, os quais exigem que se assalte outra vez para saciá-lo. Dessa maneira, estabelece-se um ciclo vicioso no qual a disposição caminha em direção à dependência. Este circuito, ao invés de ser fonte inesgotável de prazer, transforma-se em manancial de sofrimento (ASV, p. 142). Na dependência do vício se torna necessário sacrificar esses prazeres ou apaziguá-los ao máximo para se chegar ao autoconhecimento.

Conforme Schopenhauer, o único prazer duradouro é o da alma. Nos *Aforismos para a sabedoria de vida* ele discorre: “Alguém assim rico interiormente de nada precisa do mundo exterior a não ser um presente negativo, a saber, o ócio, para poder cultivar e desenvolver suas capacidades espirituais e fruir sua riqueza interior” (ASV, p. 42). Enquanto o prazer do corpo necessita frequentemente de objetos externos para se saciar, o prazer da alma surge nela mesma sem a necessidade de se apoderar ou de extinguir o objeto que lhe proporciona prazer. É nessa acepção que a práxis otimista em Schopenhauer caminha para a ausência de perturbações na alma. É possível compreender o valor de um conhecimento apurado de si e do mundo a partir deste postulado. O caráter adquirido, construído artificialmente no curso da vida por meio das transações que realizamos com o mundo e que é enfatizado em o *Mundo como Vontade e Representação I* (Cf. MVR I, p. 391), retorna nos *Aforismos para a sabedoria de vida* da seguinte maneira:

Nenhum caráter é de tal modo talhado que possa ser abandonado a si mesmo, vagueando incerto daqui para acolá, mas cada um precisa ser guiado por conceitos e máximas. No entanto, se quiséssemos levar a coisa ao extremo e fazer do caráter não um produto da nossa natureza inata, mas apenas da ponderação racional, logo, um caráter inteiramente adquirido e artificial, veríamos confirmadas as palavras de Horácio: Expele a natureza com um forçado, ela retornará (ASV, p. 215).

Nos *Aforismos para a sabedoria de vida*, Schopenhauer mostra que é possível desvendar, com essa artificialidade, aspectos relevantes que até então não eram

visíveis no horizonte de nossas vidas. A experiência possibilitada pelo caráter adquirido – principalmente os empuxos desfavoráveis – é a responsável por nos ensinar as possibilidades **daquilo que se quer com aquilo que se pode ter ou ser**. Porém, é necessário ressaltar sobre esse caráter adquirido, de acordo com Leandro Chevitarese: “[...] sendo um caráter artificial, que muitas vezes se opõe francamente à nossa verdadeira natureza, mostra-se frágil e sujeito a constantes transgressões” (CHEVITARESE, 2005, p. 101). O caráter adquirido expressa-se como uma fórmula perfeita para o equilíbrio entre o homem vulgar e o homem aristocrata analisados por Schopenhauer, porém há que se fazer muito esforço para conservá-lo.

Segundo a interpretação de Alexis Philonenko, o caráter adquirido – dito filosofia da reserva’ – caminha em direção a uma filosofia geral da economia. Ele escreve: “[...] a origem da reflexão que constitui o caráter adquirido é a cruel experiência do mundo que nos ensina que nem tudo é adquirido” (PHILONENKO, 1989, pp. 280-281). Assim, Schopenhauer, conforme Alexis Philonenko, sustenta que o caráter adquirido – forjado lento e seriamente, nos fazendo pensar a vida como um sonho, e destarte, um mal sonho – serve como um calmante para suavizar as necessidades que nos constituem como pessoas (Cf. PHILONENKO, 1989, p. 282). Para Schopenhauer, todos nós sabemos, secretamente, do mal sonho que é a vida, por isso, todos nós compreendemos a necessidade de nos aceitarmos como a nós mesmos. Ao nos assumirmos obteremos, pouco a pouco, esse calmante para amenizar os vários fracassos diários (Cf. PHILONENKO, 1989, p. 283). Alexis Philonenko compreende da seguinte maneira a relevância deste tranquilizante:

A importância da dialética do caráter adquirido se intensifica uma vez mais: é um convite a viajar ao interior de nós mesmos, não com a esperança de dobrar a orientação da vontade, senão com a modesta pretensão de intuir o sentido de nosso ser. [...] A vontade não perderá nada de sua magia, mas estará obrigada a ser clara em sua obscuridade, e enquanto que sua face noturna será delimitada à débil luz da intuição, chegaremos a romper, ainda que seja um pouco, com ela (PHILONENKO, 1989, p. 284).

Nos tornamos melhores intérpretes da regra máxima para a sabedoria da vida e para a felicidade com o cultivo do caráter adquirido, pois este nos possibilita andar por uma via mediana. Com isso, encontraremos sempre um meio termo para cultivar um intelecto perspicaz, uma consciência límpida, um bom senso, uma formação cultural sólida, enfim, uma experiência de mundo e de vida profundos. Por este motivo,

passamos agora ao exame da necessidade de cultivarmos certa atividade intelectual, indispensável para alcançarmos uma práxis mais apurada.

2.2 A atividade intelectual como equilíbrio para a práxis otimista

Diante das ponderações do item anterior, é de suma importância, no entender de Schopenhauer, ressaltar a função da reflexão alinhada ao autoconhecimento nesta luta diária que é o viver. Para Vilmar Debona: “[...] o que está em jogo é o emprego de uma razão capaz de indicar máximas para uma ‘sabedoria de vida’, domínio em que se possibilita também a chegada a um ‘caráter adquirido’” (DEBONA, 2010, p. 48). Por um lado, devemos ampliar, não sem certa soma de angústia, o leque de opções na vida, por outro – em função do que queremos e podemos – avaliar nossa conduta, nossas estratégias, pois estas, eventualmente, nos desviam do local que realmente queríamos estar ou deveríamos chegar. Todavia, alerta Schopenhauer, não nos iludamos que a saída das adversidades da vida esteja apenas em erigir preceitos para nortear a nossa conduta. Para ele: “Pode-se facilmente compreender, até mesmo descobrir e formular de maneira admirável uma regra de conduta concernindo a nós e aos outros e, no entanto, na vida real, logo a violamos” (ASV, p. 215). Assegura Schopenhauer que nossa vida trilhará uma trajetória com o mínimo de obstáculos quando, ao colhermos sofrimentos, soubermos ponderá-los através do caráter adquirido, fruto da aliança entre a reflexão e a experiência. Afirma o filósofo:

Mas não se deve, por conta disso, perder a coragem e pensar que é impossível dirigir nossa conduta na vida mundana em conformidade com regras e máximas abstratas, e que, portanto, seria melhor não nos controlarmos. Nesse caso, dá-se o mesmo que em todas as prescrições e instruções teóricas para uso prático: *compreender a regra é o primeiro passo, o segundo é aprender a aplicá-la*. A compreensão é adquirida de uma só vez pela razão, o aprendizado é absorvido aos poucos pelo exercício (ASV, pp. 215-216).

É importante olhar atentamente, nos *Aforismos para a sabedoria de vida*, para a função da reflexão no pensamento de Schopenhauer. Em uma primeira mirada o agir parece estar em um plano principal e a função da reflexão parece estar assentada em um lugar secundário. Não é o que entendemos. O agir racional, para Schopenhauer, é parte importante da razão prática, pois este ato nos leva a seguir

máximas e preceitos e não as percepções momentâneas que poderiam nos confundir por súbitas impressões (Cf. SP I, p. 149). O ato de refletir é essencial para aquilo que Schopenhauer designa caráter adquirido e somente possui eficácia quando aliado à experiência. Jair Barboza, em relação à função da reflexão, escreve que para Schopenhauer: “Ser feliz é fugir dos sofrimentos, com a ajuda da razão que acumula as experiências em conceitos” (BARBOZA, 2008, p. 122). Por faltar esta reflexão, afirmará Schopenhauer, os seres humanos, em sua maioria, vagueiam pela vida colecionando aborrecimentos com eles mesmos, transitam sempre em extremos. Nos *Aforismos para a sabedoria de vida*, o filósofo faz uma analogia provocante, vejamos o que ele escreve:

Nossa experiência pessoal também pode ser vista como um texto, do qual a reflexão e o conhecimento são o comentário. Muita reflexão e conhecimento acompanhados de pouca experiência assemelham-se àquelas edições cujas páginas apresentam duas linhas de texto e quarenta de comentário. Muita experiência acompanhada de pouca reflexão e escasso conhecimento assemelha-se àquelas edições bipontinas, sem notas, que deixam muitas coisas incompreensíveis (ASV, p. 160).

Não obstante, além de o direcionar a vontade ser uma das regras de vida mais importantes nas recomendações de Schopenhauer, ele nos aconselha – para tornar mínimo o sofrimento – realizar ações parcimoniosamente diante daquilo que ‘se pode’. Estas atitudes nos preparam para sobrelevar o sofrimento inexorável subsistindo, então, não ao como ‘se quer’. Se elaborarmos um projeto com boa reflexão antes de qualquer ação, e mesmo assim o resultado desse agir for insatisfatório, o reconhecimento de que tudo está sujeito ao infortúnio e ao erro não provocará em nós torturas com as desventuras surgidas dessas ações. Schopenhauer infere:

É preciso elaborar um projeto repetidamente e com maturidade antes de executá-lo. E, mesmo depois de ter-se observado tudo minuciosamente, deve-se ainda levar em conta a insuficiência de todo conhecimento humano, em virtude da qual pode haver sempre circunstâncias impossíveis de perscrutar ou prever e que podem tornar incerto todo o cálculo. [...]. Não nos angustiemos pela reflexão sempre renovada sobre o que já foi feito ou pelas dúvidas repetidas sobre o possível perigo. Deve-se, antes, descarregar a mente desse assunto e manter inteiramente fechado todo o compartimento do pensamento, tranquilizando-se com a convicção de que tudo foi maduramente considerado a seu tempo. [...]. Contudo, se o resultado é ruim, é porque todos os empreendimentos humanos estão sujeitos ao acaso e ao erro (ASV, pp. 180-181).

Essa obediência à razão ou à circunspeção, diz Schopenhauer, nos leva a conter a vontade e limitar o próprio perímetro de ação, assim, ficamos convencidos da precisão de uma das máximas contidas na *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles. Esta máxima afirma a aspiração do prudente não ao prazer e sim à ausência da dor (Cf. ASV, p. 140) ou ainda, afirma Schopenhauer, na frase de Sêneca que entende a necessária submissão à razão caso queiramos nos submeter a tudo (Cf. ASV, p. 189). Assim, este subsídio da inteligência é pago com maior aptidão para o sofrer.

Schopenhauer afirma que a causa das dores e as alegrias não reside rotineiramente na realidade presente, mas frequentemente nos pensamentos abstratos. Estas dores abstratas são, principalmente, as dores espirituais que, em comparação com as dores físicas, chegam a converter-se em aflição, com um desconforto muito maior. O filósofo escreve: “Eis porque nas maiores dores espirituais a pessoa arranca os cabelos, golpeia-se no peito, arranha o rosto, atira-se ao chão: tudo sendo propriamente apenas meios violentos de distração em face de um pensamento de fato insuportável” (MVR I, p. 387).

A partir dessa tese, Schopenhauer se dá conta de que as adversidades não atormentam mais que o estar ciente da possibilidade de havê-las evitado. Assim sendo, caso a razão considere que uma determinada desventura teve que ser necessária, então nós não nos perturbaremos com qualquer infortúnio (Cf. MVR I, p. 395). Ora, temos então que o pensamento abstrato é a causa de uma enorme quantidade de dores em nós? Isso é verdade, porém, quando observamos atentamente o pensamento schopenhaueriano, constatamos que o maior sofrimento é a ignorância à nossa própria individualidade.

A riqueza interior, afirma Schopenhauer, nos põe mais em vigilância contra esses descaminhos, porque quanto mais nos acercamos do autoconhecimento, menos espaço deixamos para o tédio. A infundável atividade dos pensamentos, a renovação contínua do exercício da reflexão diante das manifestações diversas do mundo interior e exterior, a força e a capacidade das variadas combinações possíveis, coloca uma cabeça eminente, assegura Schopenhauer, bem distante do alcance do fastio, salvo nos momentos de lassidão. Entretanto, por outro lado, uma inteligência superior é dona de uma sensibilidade mais viva, por isso possui um ímpeto maior da vontade e, conseqüentemente, de passionalidade. Da união desta dupla condição – a capacidade de sermos em muitos momentos indiferentes ao mundo que nos cerca e

ao mesmo tempo em outros mais sensíveis – ressalta o filósofo, emana uma força mais intensa. Essa força instiga todas as nossas emoções e uma sensibilidade superior para as dores do espírito e até mesmo para as dores físicas, se consolida. Um ser humano capaz de mostrar uma grande alegria certamente sentirá também a dor na mesma proporção (Cf. MVR I, p. 409), pois ambas dependem da vivacidade do espírito.

Para Schopenhauer, cada um de nós possui certa medida de dor, essencial ao nosso ser e determinada, de forma definitiva, pela natureza (Cf. MVR I, pp. 406-407). Dessa circunstância surge uma impaciência maior diante de todo obstáculo e até de um simples contratempo. O que contribui com maior poder a todas essas implicações, conclui Schopenhauer, é a vivacidade produzida pela força surgida da imaginação (Cf. ASV, p. 25). Em contrapartida, aos homens simplórios – que são a maioria – somente resta uma vida bruta e incauta.

Os menos agraciados pela natureza abarrotam seu vazio existencial com míseros substitutos. O vazio interior é o principal agente que conduz o homem intelectualmente inferior ao enalço de todo tipo de reuniões, de distrações, de prazeres e de ostentações, discorre Schopenhauer. Essas inclinações são responsáveis por tantas pessoas serem conduzidas ao desperdício e, finalmente, à miséria (Cf. ASV, p. 25). Até porque, afirma Schopenhauer: “Para a maioria dos homens as fruições intelectuais são inacessíveis. Eles são quase incapazes de alegria no puro conhecimento: estão completamente entregues ao querer” (MVR I, p. 404).

Em consonância com esses pensamentos, Giuseppe Invernizzi constata certa confiança por parte de Schopenhauer ao exibir a possibilidade de obter uma condição satisfatória de felicidade através da atividade intelectual. Com isso, continua Giuseppe Invernizzi, Schopenhauer ratifica o fortalecimento do valor interior do ser humano, o qual fica a salvo dos golpes da fortuna. Nas mais altas formas de conhecimento, o intelecto age com menor interferência da vontade, isso significa um grau mínimo de dores. Aqui encontramos o grande valor eudemonológico do prazer espiritual defendido por Schopenhauer (Cf. INVERNIZZI, 1994, p. 27)³⁴. Em referência a este

³⁴ Voltamos a deixar claro que para Schopenhauer essas ações são apenas um paliativo diante de um produto efêmero que é a vida. Quem realmente comanda nossa existência é a vontade insaciável.

deleite destacado por Giuseppe Invernizzi, encontramos a seguinte passagem nos *Aforismos para a sabedoria de vida*:

Ademais, como já demonstrei, a intelecção correta das coisas é incrementada pela experiência, pelo conhecimento, pela prática e pela reflexão; o juízo aguça-se e a concatenação das ideias se torna clara; ganha-se em tudo uma visão cada vez mais coerente e completa: desse modo, por meio das combinações sempre novas dos conhecimentos acumulados e do seu oportuno enriquecimento, fomenta-se a própria formação interior em todos os sentidos, e o espírito encontra-se, então, ocupado, satisfeito e recompensado (ASV, p. 270).

Em sua sabedoria para a vida, de acordo com Juan David Mateu Alonso, Schopenhauer direcionou o intelecto a duas funções básicas imprescindíveis para nossa aproximação à felicidade. A primeira dessas atribuições consiste no intelecto como meramente **cognitivo**. Essa atribuição parte da reflexão sobre as ações e das decisões tomadas ao longo da vida, isso permite compreender a própria maneira de ser como a responsável por nos transportar ao conhecimento de nós mesmos de maneira profunda. A segunda atribuição consiste na **prevenção**. Essa função explica, para Schopenhauer, porque somente alcançam a felicidade os indivíduos possuidores de um grande contingente de inteligência. Ela é capaz de arrefecer a vontade e sua autossatisfação e ainda permitir um certo ócio intelectual (Cf. ALONSO, 2012, p. 216). Vejamos nas palavras do próprio Schopenhauer:

[...] o mero ócio, isto é, o intelecto não ocupado com o serviço da vontade, não é suficiente; é necessário um excedente real de força, pois apenas este capacita a uma ocupação puramente espiritual, não subordinada ao serviço da vontade. [...]. Ora, conforme esse excedente seja pequeno ou grande, haverá inúmeras gradações daquela vida intelectual levada ao lado da (vida) real [...] (ASV, p. 39).

É bem provável que a defesa de Schopenhauer – de que apenas umas poucas pessoas consigam ascender a este nível – ocorre em virtude da dificuldade de alcançarmos essa ‘prática intelectual’ da mediania. Nessa linha, Giuseppe Invernizzi destaca que o autêntico conhecimento, além de ser acessível apenas a um pequeno número de indivíduos nos quais as forças espirituais são particularmente bem desenvolvidas, é por si só algo antinatural e, portanto, excepcional, já que a faculdade cognitiva é, por sua natureza, sujeita a vontade (Cf. INVERNIZZI, 1994, p. 28). Ao que nos parece, Schopenhauer aproxima a finalidade de seu pensamento eudemonológico àquilo que o gênio busca e – guardadas as devidas proporções –

com o objetivo do asceta de o *Mundo como Vontade e Representação*, ou seja, de certa forma a eudemonologia também procura negar a vontade. O filósofo sustenta:

[...] aquela vida intelectual ocupará, de preferência, o homem dotado de capacidades espirituais, e adquire, mediante o incremento ininterrupto da visão e do conhecimento, uma coesão, uma intensificação, uma totalidade e uma plenitude cada vez mais pronunciadas, como uma obra de arte amadurecendo aos poucos. Em contrapartida, a vida prática dos outros, orientada apenas para o bem-estar pessoal, capaz de incremento apenas em extensão, não em profundidade, contrasta em tristeza, valendo-lhes, conforme dito, como fim em si mesmo, enquanto para o homem de capacidades espirituais é apenas um meio (ASV, p. 39).

Schopenhauer afirma que a nossa felicidade se fundamenta na acomodação perante aquilo que é inexorável. O sofrimento aparece com muito mais força quando não encontramos este equilíbrio, pois entre aquilo que desejamos e aquilo que obtemos se interpõe um déficit de realizações. A função da razão, diz Schopenhauer, é o de equilibrar estas forças, de encontrar um ponto médio entre os nossos desejos e o que de fato pode ser realizado nas experiências diárias. Qual momento é mais oportuno à harmonia entre a atividade intelectual – a reflexão – e a práxis para extrair uma melhor sabedoria prática de vida? Schopenhauer afirma que o tempo presente é o mais – senão o único – indicado, como veremos a seguir.

2.3 O presente como tempo exclusivo de nossa existência

Em cada um de nós surge uma força conservadora de um 'domínio oculto' que, como um filete imperceptível a agir por todos os lados, rege e orienta os acontecimentos da existência individual. Esta potência – afirma Schopenhauer a partir de uma comparação – é como a vontade inconsciente do sonhador. Mesmo que possuamos muitos sonhos e ainda que estes sejam distintos uns dos outros, na realidade eles possuem um único núcleo gerador, nesse centro eles são fundamentados em uma lógica coesa. Não importa se esses sonhos apresentam um significado incompreensível no instante em que ocorrem (Cf. PP I, p. 218).

Destarte, por diversas vezes traçamos um plano e nos concentramos exaustivamente nesse projeto, afirma Schopenhauer. Posteriormente, esse mesmo programa – que tanto arrebatou instantes preciosos de nossa vida – apresenta-se

como algo que não era adequado para o nosso verdadeiro bem-estar, mesmo assim, continua, perseguimos esse projeto. Contudo, no fim das contas experimentamos uma conspiração do destino que coloca toda a sua força contra a nossa aspiração, fazendo com que, contra nossa vontade, caminhemos na via mais adequada para ele (Cf. PP I, p. 218). Em decorrência dessa prisão ao destino, a ação mais prudente será a de compreender que apenas o presente é real, assim como a dor e o sofrimento que nos acompanham ao longo de nossa vida. O filósofo escreve nos *Aforismos para a sabedoria de vida*: “Durante toda a vida, sempre possuímos apenas o presente, e nada mais. A única diferença é que, no começo, vemos um longo futuro diante de nós e, no fim, um longo passado atrás de nós” (ASV, p. 247).

Por que Schopenhauer afirma que somente o presente é real e há apenas uma diferença de perspectiva? Precisamente porque a base de seu pensamento filosófico é a ação da vontade. Ora, essa protagonista do pensamento filosófico schopenhaueriano é uma constante eterna, um único movimento ininterrupto, existente apenas como um infundável presente que passa por cima de tudo para se satisfazer. Escreve Schopenhauer: “Só o presente é verdadeiro e real; ele é o tempo realmente preenchido e é nele que repousa exclusivamente a nossa existência” (ASV, p. 155)³⁵. Logo, é somente nele que podemos agir para amenizar as dores e os sofrimentos surgidos da ação da vontade.

Quando nos damos conta de que apenas o presente é real, o mais sensato a fazer é não nos preocuparmos e nem nos determos em lamentações do que passou, tampouco perseguir a nuvem da felicidade que nos leva a olhar sempre para um futuro incerto. Christopher Janaway aponta, com outras palavras, essa mesma ideia. O tempo distorce a nossa interpretação de felicidade. Olhamos para trás em eventos anteriores e nos damos conta de que jazíamos felizes, entretanto, deixamos de apreciar esses momentos da forma que deveríamos, quando eles estavam diante de nossos olhos. Aspiramos a todo instante a realização de um conjunto de eventos que, pensamos, acontecerá em algum lugar à frente do presente com a falsa ilusão de obtermos uma felicidade duradoura (Cf. JANAWAY, 1999, p. 323). A respeito disso, esclarece Schopenhauer:

³⁵ Maria Lúcia Mello Oliveira e Cacciola afirma que para Schopenhauer: “[...] só existe o presente como limite entre o passado e o futuro, ‘que são tão nulos quanto qualquer sonho’ ” (CACCIOLA, 1994, p. 70).

[...] em vez de estarmos sempre e exclusivamente ocupados com planos e cuidados para o futuro, ou de nos entregarmos à nostalgia do passado, nunca deveríamos nos esquecer de que só o presente é real e certo; o futuro, ao contrário, apresenta-se quase sempre diverso daquilo que pensávamos (ASV, p. 155).

No caminho em direção à sabedoria de vida, para Schopenhauer, temos que desfrutar apenas o presente (Cf. ASF, p. 40), pois o futuro e o passado não são reais. Ele cita, como exemplos, Sócrates, Júlio César, Shakespeare, Rousseau como não sendo nada reais, todos eles fazem parte de um passado longínquo. O filósofo escreve nos *Manuscritos de Juventude*: “Somente é real o presente e somos prósperos apenas por ele. O presente no qual nos encontramos representa a fronteira entre passado e futuro, e neste, nosso ‘real’ é apenas uma fronteira entre duas tolices carecendo de toda dimensão” (SP I, p. 20). Ao termos em conta essa certeza, entende Schopenhauer, precisamos ser mais sensatos, e colocar rédeas em nossas aspirações e fantasias, precisamos avaliar estes aspectos com temperante e fria reflexão. Schopenhauer reitera constantemente essa ideia para que não persistamos no apego aos pesares do passado, irreparável, tampouco empenhados em demasia com um futuro duvidoso que apenas nos propicia situações incertas. Caso isso não ocorra, as probabilidades de fracassos são enormes. Por esse motivo, há que se preocupar sempre:

[...] para não perdermos a tranquilidade de nossa vida em virtude de males incertos ou indeterminados, temos de nos acostumar a ver os primeiros como se nunca fossem chegar, os outros, como se certamente não fossem chegar tão depressa (ASV, p. 156).

Schopenhauer entende – da maneira como percebe o decorrer do tempo – que a nostalgia pelo passado e a excessiva inquietação com o futuro se mostram inférteis para aquilo que denominamos felicidade. Porém, aqui temos um problema, o presente a todo instante se torna passado, logo, ele também não deveria ser levado em conta. Diante deste impasse, já nos *Manuscritos berlinenses* ele se pergunta: “Que espaço permanece, portanto, para a nossa felicidade?” (SP III, p. 364). Schopenhauer busca resolver esse problema do espaço para nossa felicidade no presente a partir de um inflexível exercício, qual seja: “Manter com exatidão a justa medida” (ASV, p. 154). Como descobrimos essa justa medida? Na despreocupação com os males futuros, pois mesmo que a todo instante o presente se transforme em passado e o futuro seja

incerto, é apenas no instante presente que existe a possibilidade de encontrarmos a mediania. Ele nos diz:

[...] pois os males ou são meramente possíveis, quando muito verossímeis, ou são certos, mas seu momento de aparição é completamente incerto. Ora, se nos deixarmos enredar por essas duas espécies, então não teremos mais nenhum instante de paz. Portanto, para não perdermos a tranquilidade de nossa vida em virtude de males incertos ou indeterminados, temos de nos acostumar a ver os primeiros como se nunca fossem chegar, os outros, como se certamente não fossem chegar tão depressa (ASV, p. 156).

Diante de tudo isso uma coisa é certa, vamos morrer e para isso não há antídoto, em consequência desta certeza, Schopenhauer nos aconselha que vivamos com a maior parcimônia possível. Neste sentido, outro elemento crucial para alcançar uma felicidade possível é a saúde do corpo (Cf. ASV, p. 20). Não haverá regozijo possível se não a tivermos e todo bem externo será de pouca valia, visto que, conclui Schopenhauer: “[...] a saúde supera tanto os bens exteriores que, em verdade, um mendigo saudável é mais feliz que um rei doente” (ASV, p. 8). Por conseguinte, a maior insensatez será sacrificar nossa saúde por coisas vãs. Juan David Mateu Alonso destaca que a saúde física, para Schopenhauer, compreende noventa por cento da felicidade mundana, por isso é necessário termos atenção especial a ela (Cf. ALONSO, 2012, p. 212)³⁶. Ainda sobre a saúde, Schopenhauer escreve nos *Aforismos para a sabedoria da vida*: “[...] a maior de todas as tolices é sacrificá-la, seja pelo que for: ganho, promoção, erudição, fama, sem falar da volúpia e dos gozos fugazes” (ASV, p. 20).

Para Schopenhauer esse problema da finitude que nos assedia não tem sentido quando levamos em conta apenas o presente, pois o presente desconhece a morte (Cf. PHILONENKO, 1989, p. 257). Da perspectiva de Alexis Philonenko o homem, para Schopenhauer: “Quer o tempo como uma criança quer caramelos; no lugar de encontrar sua eternidade no puro presente, sem perguntar-se de onde vem ou para onde vai, se lança em fins quiméricos” (PHILONENKO, 1989, p. 257). Na interpretação de Alexis Philonenko, Schopenhauer evidencia nossa infeliz obsessão com relação àquilo que foi ou que virá em detrimento do que temos no momento.

³⁶ Vilmar Debona também destaca a importância dada à saúde por Schopenhauer. Vejamos: “No amplo leque das indicações em favor de uma vida menos infeliz, o pensador toma a saúde [...] como base de tudo, o mais precioso bem, motivo pelo qual se devem fazer todos os esforços a fim de garanti-la e mantê-la” (DEBONA, 2013, p. 172).

A atenção ao presente torna-se indispensável nesta caminhada rumo à moderação. Junto a isso é importante ter uma firmeza mental, uma coerção sobre si mesmo que impeça, por conseguinte, a coerção externa, coação essa implacável e que nos compele às condições, na maioria das vezes, desagradáveis. Entendemos, sutilmente, que o ‘pessimista’ Schopenhauer permanece receptivo a um certo contentamento do presente. Porém, não podemos confundir esse regozijo com a busca de prazeres, mas sim, com o evitar o sofrimento. Diante dessa receptividade podemos afirmar um ‘ledo pessimismo’ de Schopenhauer, por mais estranho que possa parecer.

Terminado este segundo capítulo – no qual procuramos fazer uma análise do estatuto teórico da práxis otimista no horizonte dos *Aforismos para a sabedoria de vida* – passaremos ao exame e a uma tentativa de explicação do alcance teórico da noção de práxis otimista em estreita relação com a hipótese de uma vida menos infeliz, baseada em uma moral do **como se**.

3. A PRÁXIS OTIMISTA COMO HIPÓTESE DE UMA VIDA MENOS INFELIZ

Neste terceiro capítulo, buscaremos mostrar que tanto o ponto de vista prático quanto o metafísico, são perspectivas diferentes de uma única filosofia de Schopenhauer. Assim, analisaremos a tensão entre a dimensão metafísica de o *Mundo como Vontade e Representação* e a dimensão prática dos *Aforismos para a sabedoria de vida*.

No prefácio à terceira edição de o *Mundo como Vontade e Representação*, de 1859, Schopenhauer aponta para a unidade de sua reflexão filosófica. Ele deixa explícito a continuidade da sua obra principal nos *Parerga e Paralipomena* – dos quais os *Aforismos para a sabedoria de vida* são uma parte. Este escrito dos últimos anos de vida do filósofo seria uma espécie de terceiro tomo – e quarto se levarmos em conta que Schopenhauer escreve os *Parerga e Paralipomena* em dois tomos – de o *Mundo como Vontade e Representação* (Cf. ARAMAYO, 2001, pp. 27-28). Reproduzimos o que ele explica no prefácio desta última obra:

Sete anos após a publicação da segunda edição publiquei dois tomos intitulados *Parerga e Paralipomena*. Aquilo contido sob este título são *acréscimos* à exposição sistemática de minha filosofia e encontraria o seu lugar mais apropriado nas edições desta minha obra principal. Contudo, tinha então de publicá-los como podia, pois era bastante duvidoso se viveria para ver esta terceira edição (MVR I, p. 39, grifo nosso).

No prefácio à primeira edição de 1819 de o *Mundo como Vontade e Representação*, Schopenhauer destaca a importância de se compreender um pensamento – nesse caso a sua filosofia – a partir da compreensão do todo. Por mais que exista uma decomposição por partes, um sistema unitário de pensamento sempre se mostrará nelas de forma orgânica. Todas as partes possuem a mesma importância e caminham rumo à unidade. Discorre Schopenhauer:

Um SISTEMA DE PENSAMENTOS tem sempre de possuir uma coesão arquitetônica, ou seja, uma tal em que uma parte sustenta continuamente a outra, e esta, por seu turno, não sustenta aquela; em que a pedra fundamental sustenta todas as partes, sem ser por elas sustentada; em que o cimo é sustentado, sem sustentar. Ao contrário, UM PENSAMENTO ÚNICO, por mais abrangente que seja, guarda a mais perfeita unidade. Se, todavia, em vista de sua comunicação, é decomposto em partes, então a coesão destas tem de ser, por sua vez, orgânica, isto é, uma tal em que cada parte tanto conserva o todo quanto é por ele conservada, nenhuma é a primeira ou a última, o todo ganha em clareza mediante cada parte, e a menor parte não

pode ser plenamente compreendida sem que o todo já o tenha sido previamente (MVR I, pp. 19-20)³⁷.

As sugestões contidas nos *Aforismos para a sabedoria de vida* formariam um sistema de pensamento em separado do restante da filosofia schopenhaueriana? A partir dos nossos estudos e da própria palavra ‘acréscimo’ utilizada por ele, não. Toda proposta compreendida nos *Aforismos para a sabedoria de vida* se confirma e se justifica, no contexto geral da obra filosófica de Schopenhauer, como um saber pessimista relativo acerca da realidade e da possibilidade de ascender a uma existência menos infeliz. Passamos à análise da questão mencionada e das suas implicações no entendimento da filosofia schopenhaueriana.

3.1 A filosofia schopenhaueriana como saber esotérico e exotérico

Ao falar de sabedoria de vida, Schopenhauer não necessariamente se refere diretamente às regras no sentido de dever, mas às sugestões para perseguir a felicidade. O filósofo afirma: “[...] toda felicidade é, por sua natureza negativa, não positiva” (SP I, p. 534). Buscar uma felicidade positiva é algo que, simplesmente, a filosofia de Schopenhauer – principalmente nas máximas dos *Aforismos para a sabedoria de vida* – nega.

Em todas as suas exposições anteriores, desde os *Manuscritos de juventude* – até mesmo no *Diários de viagem*, – fica evidente que Schopenhauer quer mostrar a

³⁷ Assim são os **Aforismos para a sabedoria de vida** na filosofia schopenhaueriana, assim é a sua práxis otimista em relação ao sistema ético-metafísico. Roberto Rodriguez Aramayo, de maneira sintetizada, escreve sobre o itinerário filosófico schopenhaueriano: “Na realidade Schopenhauer nunca fez nenhuma outra coisa que não fora glosar infatigavelmente sua primeira e, em certo sentido, a única obra. Pois isso vale não somente para os complementos, que adicionaram todo um tomo à segunda edição (1844) ao volume de 1818 e, claro, para os *Parerga e Paralipomena* (1851), que como seu próprio nome indica, só vinham a ser novas “adições e suplementos” para as teses originárias, e como tais teriam sido incorporados a uma terceira edição se fosse capaz de fazê-lo. Isso também é aplicável ao restante de suas publicações. Devemos ter em conta que *Sobre a vontade na natureza* (1836) supõe um aditamento fundamental para a segunda parte de *O Mundo como Vontade e Representação* que Schopenhauer só se decidiu publicá-la como um texto independente ao comprovar que não era viável pensar, então, em incluí-la na sua projetada segunda edição. Igualmente sucede com *Os dois problemas fundamentais da ética* (1841), dado que, como Schopenhauer nos relembra com frequência, as duas dissertações reunidas nesse livro não representam, senão, desenvolvimentos imprescindíveis para ler o quarto livro de sua obra principal, por outra parte, sua tese doutoral, *Da quádrupla raiz do princípio da razão suficiente* (1813), serve de inevitável propedêutica” (Cf. ARAMAYO, 2001, p. 26, tradução e grifos nosso). Schopenhauer considera a sua tese doutoral uma introdução ao seu sistema filosófico.

ilusão existente na busca de uma felicidade duradoura, almejada pelos seres humanos. Entretanto, mesmo se ao discorrer sobre a sabedoria de vida Schopenhauer fizesse menção às regras de maneira determinada ou de forma concreta, essa reflexão não seria incoerente com a sua filosofia em geral enquanto a finalidade de combater a vontade. Sobre a arte de ser feliz schopenhaueriana, Giovanni Gurisatti escreve:

A eudemônica (arte da felicidade) e a ética (arte da virtude) de Schopenhauer tem, certamente, um pressuposto pessimista comum, ou seja, o reconhecimento do caráter substancialmente negativo e doloroso do mundo, da existência e de sua essência, a vontade, a qual, segundo um dogma inquestionável, mantém o primado em todas as suas manifestações (GURISATTI, 2002, p. 297).

Ao analisarmos a filosofia de Schopenhauer constatamos que a sua práxis otimista somente é concebível na medida em que, paradoxalmente, ela pressupõe a metafísica pessimista. As duas reflexões – ética e eudemonológica – coexistem desde os primeiros escritos de Schopenhauer. Ambas as reflexões dividem a mesma convicção fundamental de que é impossível eliminar a dor concentrada em nosso ser. Entretanto, diante de tantos sofrimentos, quando evitamos ao menos por um instante apenas um momento de insatisfação, somos realmente felizes (Cf. SP I, pp. 495-496).

É possível constatar que em todo tratado sobre a felicidade existe uma pressuposição, de certa maneira, de conquista da felicidade, mesmo que de certo modo e em um determinado nível. O que Schopenhauer refuta em sua filosofia – logo, nas máximas dos *Aforismos para a sabedoria de vida* não é diferente – é a impossibilidade de uma existência feliz em sua plenitude, preferível ao não ser, a qual desejaríamos por si mesma e não apenas por temor à morte. Reflete o filósofo: “O maior dos males, a pior coisa que em geral pode nos ameaçar em qualquer situação, é a morte; portanto, a maior angústia [*Angst*] é o medo da morte [*Todesangst*]” (MVR II, V.II, p. 154). No fim das contas, diz Schopenhauer, nos prendemos a este mundo muito mais por temermos a morte do que por amarmos a vida. O medo que nos leva a nos apegarmos em demasia à vida é fruto da intensa afirmação da vontade, pois o querer-viver é algo *a priori*, intrínseco à força primordial e compreendido por si mesmo. Esse querer é produto da vontade dispersa em cada fenômeno (Cf. FONSECA, 2009, p. 18) e perpetra uma crença de que nossa vida é alguma coisa singular e completa.

Segundo Schopenhauer, quando se adentra no mundo prescritivo das regras com a pretensão de chegar à felicidade há que pressupor, em determinado grau, sua acessibilidade. Se caminhar nessa direção, a filosofia prática schopenhaueriana não pode ser entendida como sabedoria de vida, pois, discorre o filósofo: “[...] não existe uma regra para aquilo que se deve querer ou não querer” (SP I, p. 535). Schopenhauer parte, precisamente, da convicção de que todo aprofundamento no mundo das regras – prescritivamente – para chegar à felicidade plena se encontra – antes mesmo de iniciar – sentenciado ao malogro.

A partir daquilo que estamos estudando ao longo desta dissertação, deduzimos que tanto as máximas analisadas nos capítulos anteriores como todas as demais sugestões de seus *Aforismos para a sabedoria de vida*, seguem exatamente a mesma proposta assinalada em *o Mundo como Vontade e representação I*, livro IV. Essa afirmação, a partir de nosso ponto de vista, encontra sustentação na afirmação que Schopenhauer faz em uma passagem de 1816 dos *Manuscritos de juventude*. Ele discorre: “A *sabedoria*, ou seja, o conhecimento da essência da vida, graças à qual a vontade de viver é anulada, embora não livre dos males da aparência é em si mesma a própria redenção do mundo” (SP I, p. 475). Destarte, temos a mesma convicção de Alexis Philonenko quando afirma que Schopenhauer é um filósofo de apenas um livro, escrito diversas vezes, *o Mundo como Vontade e Representação* (Cf. PHILONENKO, 1989, p. 41).

Muitas vezes a filosofia de Schopenhauer é estudada de forma dual, talvez porque essa mesma filosofia schopenhaueriana seja vista por ângulos diferentes e tem seu ponto de partida em dois públicos diferentes. Por um lado, teríamos uma reflexão esotérica que se destina, como afirma Schopenhauer: “[...] àqueles que são capazes de pensar, cujo número é sempre extremamente pequeno” (MVR II, V.II, p. 367). Por outro lado, teríamos um ângulo exotérico que parte de um público leigo, do homem comum, das experiências diárias dos indivíduos e deixa de lado a exigência ascética. Pois, afirma Schopenhauer: “[...] tudo o que pode ser pensado de forma geral e abstrata é bastante inacessível para a grande maioria das pessoas” (MVR II, V. II, p. 367)³⁸.

³⁸ Os primeiros faziam parte da aristocracia schopenhaueriana. O segundo tipo formaria a classe dos homens comuns. Cf. *Supra*, p. 44 ss. Também, Cf. GURISATTI, 2002.

Em toda a sua reflexão, o filósofo prefere falar de vontade infinita, de impenetrabilidade, da insondável obscuridade do eu. Desta primazia da vontade, deste não ser o homem se não apenas vontade infinita e insaciável, se desprende o castigo de termos, como as Danaides condenadas a encher um tonel furado, que suportar em nossa existência a dor, o sofrimento sem limites. Encontramos em o *Mundo como Vontade e Representação I*:

Não há bem supremo algum, bom absoluto algum para ela, mas sempre apenas um bom temporário. Todavia, caso queiramos conferir uma posição honorífica ou, por assim dizer, *emérita* a uma antiga expressão que não gostaríamos de deixar por completo em desuso, podemos, metafórica e figurativamente, chamar a total autossupressão e negação da Vontade, sua verdadeira ausência, unicamente o que acalma e cessa o ímpeto da Vontade para todo o sempre e que exclusivamente proporciona o contentamento que jamais pode ser de novo perturbado, a verdadeira redenção do mundo [...] podemos chamar essa total autossupressão e negação da Vontade de bem absoluto, *summum bonum*, e vê-la como o único e radical meio de cura da doença contra a qual todos os outros meios são anódinos, meros paliativos (MVR I, p. 462).

Em meio a esta dor, a consciência de nossa finitude, de vivermos cercados pela morte, constitui um dos pilares em que se assenta a concepção ética schopenhaueriana e também a sabedoria de vida. Naqueles escritos – principalmente em o *Mundo como Vontade e Representação* – a construção de seu pensamento se faz teoricamente, mais ousado, mais incisivo, para algumas poucas pessoas com profunda compreensão metafísica. Por outro lado, nas demais reflexões ditas ‘secundárias’, o filósofo adota uma abordagem prática mais moderada, mais comedida, ao alcance dos comuns mortais e, portanto, mais fácil de ser compreendida. Como bem observa Giovanni Gurisatti, essa sabedoria prática consiste em uma alternativa³⁹ ao: “[...] ponto de vista superior, esotérico, da consciência

³⁹ Giovanni Gurisatti apresenta essa alternativa dando a impressão de sugerir uma segunda via, paralela, para alcançar o mesmo propósito. Pensamos nessa alternativa não como outra via, pois pareceria que nosso estudo se contradiria, mas à palavra alternativa seria melhor tomá-la como um ângulo diferente de uma mesma ideia. Ora, olhar de um ângulo diferente não significa ver a partir de uma via diferente. Para exemplificarmos poderíamos utilizar a figura de uma estrada. Estamos em uma cidade X e queremos chegar a uma cidade Y, temos a possibilidade de fazer esse trajeto por três estradas diferentes que têm em comum apenas o ponto de partida e o de chegada, nada mais as torna dependentes umas das outras, essa seria uma ‘segunda via’ na filosofia de Schopenhauer. No entanto, suponhamos que da cidade X para a Y exista apenas uma estrada, a única possibilidade de trafegar para chegar ao destino é por ela, posso, por exemplo, ir uma vez como motorista do veículo e ver a ‘via’ de um ponto de vista. Mas, na mesma via, posso ir como caroneiro e, assim, observá-la de um ponto de vista distinto e por várias vezes me encontrar entrelaçado com a visão tida enquanto dirigia. A união entre o ponto de partida e o de chegada se dá a partir do entrelaçamento dos fatos encontrados no decorrer da viagem, pois a estrada é a mesma. Esta é a interpretação que nos leva a desenvolver este trabalho.

melhor, da virtude e da moralidade” (GURISATTI, 2002, p. 274). Enfim, o objetivo de ambas as construções reflexivas é o mesmo, abolir a culpa da vontade e da individuação.

Os *Aforismos para a sabedoria de vida* podem ser definidos, assegura Pilar López de Santa María, como uma unidade autárquica, todavia não isolada da filosofia schopenhaueriana em geral. Não obstante, encontramos nela, concretamente, o contraponto e o complemento de duas partes imprescindíveis de sua teoria filosófica, qual seja, a ética e o pessimismo (Cf. MARÍA, In: PP I, p. 26). Os *Aforismos para a sabedoria de vida* como ensinamento exotérico consistem em uma compreensão diante da exigência da ética da compaixão, acrescentando-se a ela como um complemento que permite dar coesão à filosofia prática schopenhaueriana.

Ora, se essa práxis otimista está voltada para o mundo, ela se desenvolve no mesmo ponto de partida da metafísica, no entanto, leva em consideração aspectos que não são pertinentes à metafísica, ou melhor, aspectos que o ponto de vista ético-metafísico não conseguiria dar conta. Uma das observações de Schopenhauer, talvez, é a de que se torna difícil laborar em atenção a alguns princípios abstratos, mesmo após um longo período de aprendizagem esses seriam insuficientes para nós. Se trata, desse modo, de um instintivo cuidado de si, pois há em cada indivíduo alguns princípios inatos encarcerados em seu sangue e em seus músculos que, definitivamente, não possuem conhecimento *in abstrato*. Somente ao voltarmos os olhos para nossa própria vida nos damos conta de que esses princípios alojados em nossa seiva vital e nossa carne, sempre guiaram nossas ações e são o resultado de nosso pensar, nosso sentir e nosso querer (Cf. CANTARINO, 2011, p. 59).

No sentido exposto acima, concordamos com Juan David Mateu Alonso quando afirma: “Os *Aforismos* não suporiam *outra* via alternativa por si mesma para a realização do objetivo prático da filosofia de Schopenhauer, senão que viriam complementar e tratar de costurar as brechas abertas por sua própria filosofia moral” (ALONSO, 2012, p. 150). À medida que é filosofia unitária, ambas – a metafísica e a práxis – se complementam justamente por serem dois ângulos vistos a partir de dois públicos distintos.

Precisamos ficar atentos àquilo que poderia ser sugerido a partir de uma análise superficial dos conselhos schopenhauerianos, contidos nos *Aforismos para a sabedoria de vida*. Toda a metafísica de *o Mundo como Vontade e Representação* e

a filosofia moral schopenhaueriana – principalmente do livro IV de *o Mundo como Vontade e Representação* e de *Sobre o fundamento da moral* – em concordância com esses conselhos acabam, da mesma forma, nos transportando ao abismo do nada⁴⁰. Desse modo, os *Aforismos para a sabedoria de vida* compreendem um entregar-se gradativamente no seio do nada. Em seguida, veremos de que forma a sabedoria de vida – por nós chamada práxis otimista – luta contra a vontade.

3.2 A práxis otimista como acomodação diante da vontade

Logo no início de seus *Aforismos para a sabedoria de vida*, Schopenhauer destaca o seu deslocamento total da abordagem superior em direção a uma discussão do enfoque comum, empírico. Ele mesmo cria uma problemática com a afirmação de **acomodar-se** ao ponto de vista comum, empírico, deixando em suspense esse distanciamento total ao utilizar esta palavra (Cf. ASV, p. 2). Por isso, colocamos essa declaração de Schopenhauer em suspeição.

Giuseppe Invernizzi compreende que em Schopenhauer o mundo não deve ser tomado como um fim em si mesmo, supondo que o fim da vontade seja apenas a sua própria afirmação. Nesses termos, essa asserção seria improvável diante da existência da dor, pois se o mundo fosse um fim em si mesmo, a dor não deveria ser compensada pelos prazeres, ao contrário, sua existência seria dispensável. O mesmo argumento é válido se alguém considerar a vida humana como o fim de tudo. As dores e os sofrimentos são pré-requisitos para nossa própria superação. Constatado o sofrimento que domina o ser humano, o fim em si mesmo seria um objetivo totalmente errôneo (Cf. INVERNIZZI, 1994, p. 32).

Uma suposição desses argumentos parece ser a ideia de que a afirmação da vontade a ser justificada como um fim em si mesmo deveria tornar possível a

⁴⁰ Há que se destacar que quando Schopenhauer fala do *Nada* devemos entender que ele se refere a um *Nada* relativo e não absoluto, pois esta última forma é inimaginável para o filósofo, trata-se de um *Nada* a partir da representação que como absoluto é inconcebível. Nos *Manuscritos de juventude* encontramos: “O ‘*nada*’ é um conceito meramente relativo. Aquilo que não mantém nenhum tipo de relação com outra coisa é chamado por esta de *nada* e, por sua vez, qualifica de *nada* essa outra. Se nos consideramos existentes dentro do espaço e do tempo, chamamos tudo o que está fora do tempo e do espaço de *nada*, ou dizemos que não é absolutamente nada” (SP I, p. 45). Para Schopenhauer, caso ficássemos conscientes de nós mesmos fora do tempo e do espaço, sem princípio e fim, ainda assim estaríamos imersos em algo, esse algo é a vontade que, absolutamente, não é um *Nada*.

satisfação da própria vontade, ou seja, a felicidade. Dessa forma, Schopenhauer parece reintroduzir um fundamento eudemonológico também para fixar o valor da teleologia. Dado que a dor não pode ser um fim da realidade, deve-se concluir que o mundo não pode ser mais que um meio para alcançar um fim superior, a negação da vontade. A felicidade verdadeira seria, então, essa negação (Cf. INVERNIZZI, 1994, p. 32)⁴¹.

A partir dessa problematização, inferida por Schopenhauer, observamos que o filósofo apenas suspende a parte de sua filosofia destinada a um público seletivo. De nosso ponto de vista, Schopenhauer apresenta uma perspectiva distinta, já que poucos conseguem entender e ascender à sua filosofia a partir da sua metafísica. Por essa dificuldade de aprendizagem, ele sugere uma reflexão mais acessível do mesmo caminho para que sua filosofia seja compreendida. As próprias palavras **ponto de vista superior** pressupõem que haja um outro ângulo de visão – nesse caso o ponto de vista comum, empírico – para se chegar ao seu objetivo, ou seja, a luta constante contra a vontade. A esses pontos de vista distintos, Robert Zimmer utilizou-se de uma metáfora especial para diferenciá-los. O primeiro, superior, ético-metafísico encontrado em *Mundo como Vontade e Representação* é uma interpretação **vertical** do mundo e da natureza humana. O segundo, comum, empírico, se constitui em uma interpretação **horizontal** do mundo a partir do comportamento humano em sociedade (Cf. ALONSO, 2012, p. 145).

Encontramos um inimigo comum entre esses dois ângulos distintos de Schopenhauer, a vontade. O filósofo é um dos primeiros da história filosófica do Ocidente a advertir, de maneira enfática e profunda, a crise da razão diante da angústia de viver. Em outras palavras, Schopenhauer mensura a distância estabelecida entre as regras convencionadas e a natureza, a razão humana não é mais, como se afirmava, abrigo contra o sofrimento. Somos constantemente encurralados pela vontade, não obstante, somos produtos dela e, por isso, não possuímos autonomia, conseqüentemente, a experiência como um todo nada mais é que uma expressão da vontade. O mundo como representação – e toda nossa vida –

⁴¹ Leandro Chevitarese analisa essa assertiva ao tratar de uma “felicidade possível” diante de “uma vida estrategicamente pensada e exercitada”. Ele afirma: “[...] a verdadeira felicidade, é a negação da vontade” (CHEVITARESE, 2005, p. 80).

é apenas o fenômeno de uma vontade que extrapola a razão e que está além de qualquer explicação racional ou lei.

Para Schopenhauer, se a vontade é o agente fundamental da dor, o entrave à felicidade, então a libertação só pode ser possível a partir de uma completa negação dela mesma. Ora, a sabedoria de vida, mesmo com uma intensidade diferente da metafísica, a partir de nosso ponto de vista, se põe em luta contra a vontade. Ela se dá no desapego aos deleites da espécie – comer, beber, procriar – no desnudamento do véu da ilusão, da vida como representação onde nos encontramos sempre ansiosos por algo novo.

Como podemos verificar, principalmente no final de o *Mundo como Vontade e Representação I* e dos *Aforismos para a sabedoria de vida*, tudo nasce da vontade e regressa a ela em uma espécie de dança cósmica. Para nos tornarmos partícipes de certa calma, para alcançarmos a melhor prática e o exercício da sabedoria e, conseqüentemente, cultivarmos certa tranquilidade de espírito, temos que descobriremos maneiras de acalmar a vontade, mesmo que isso soe paradoxal.

Assim sendo, a afirmação inicial dos *Aforismos para a sabedoria de vida* pode ser relativizada no sentido em que a sabedoria diante da vida suspende o ponto de vista ético-metafísico justamente por ser apreendida, da melhor maneira, através da reflexão. Esta se submete às ações cotidianas da vontade, conseqüentemente, de acordo com Rüdiger Safranski, essa submissão torna-se: “[...] uma atitude em que se mistura necessariamente um certo grau de negação da vontade [...]” (SAFRANSKI, 2011, p. 622). Ora, seguindo o raciocínio de Rüdiger Safranski, nos *Aforismos para a sabedoria de vida* emerge, de forma velada, o problema dessa negação. Desse modo, esses dois aspectos – metafísico e prático – não são tão independentes um do outro como Schopenhauer insiste em afirmar⁴². Rüdiger Safranski observa que ambos se referem a uma mesma questão, o desejo ávido da vontade. De acordo com Rüdiger Safranski:

Para obter a autarquia, precisamos domar o poder da vontade. Temos de fazer predominar dentro de nós o poder da reflexão, porque somente esta capacidade nos dá a sabedoria perante a vida, submetida ao princípio da realidade, *uma atitude em que se mistura necessariamente um certo grau de negação da vontade* (grifo nosso). Através destas recomendações, Schopenhauer estava, em certo sentido, estabelecendo este “ponto de vista

⁴² Um interessante artigo que analisa a filosofia prática de Schopenhauer nessa mesma perspectiva é: “Schopenhauer y Gracián: Arte de prudencia y sabiduría mundana”, Cf. ALONSO, 2013, pp.64-68.

metafísico-ético mais elevado”, que ele, na realidade, pretendia deixar entre parênteses (SAFRANSKI, 2011, p. 622).

Isto nos transporta para aquilo que Juan David Mateu Alonso afirma: “Inclusive nos *Aforismos para a sabedoria da vida* interviria a negação da vontade, de modo que esses não seriam independentes do marco geral da metafísica da vontade” (ALONSO, 2012, p. 147). Nesta mesma direção, Volker Spierling destaca a conectividade uníssona entre a sabedoria prática e a metafísica. Ambas coincidem, tanto do ponto de partida – a dor e o sofrimento são reais e positivos enquanto a felicidade é irreal e negativa – quanto em sua finalidade, a redenção. Tanto a ética da compaixão como a sabedoria do mundo se apoiam em uma ideia fundamental, Volker Spierling, citado por Juan David Mateu Alonso, afirma: “A convicção de Schopenhauer, segundo a qual todo prazer e toda felicidade são *negativos* e que, pelo contrário, a dor é *positiva*, é da maior importância tanto para os *Aforismos* como para sua obra completa” (ALONSO, 2013, p. 67). Continua Volker Spierling: “Se em sua metafísica Schopenhauer se ocupa em última instância da redenção *do* sofrimento [...], nos *Aforismos* se trata de uma autossuficiência *no* sofrimento” (ALONSO, 2012, p. 148). Da mesma forma, Juan David Mateu Alonso compreende que, do ponto de vista histórico-biográfico, ambas reflexões sempre coexistiram. Ele afirma:

Se atendemos a uma perspectiva histórico-biográfica, os *Aforismos*, ainda que publicados em 1851, vinham sendo elaborados por Schopenhauer pelo menos desde 1814, em alguns esboços coetâneos das reflexões que logo conformariam sua primeira e principal obra, *O Mundo como Vontade e Representação* (ALONSO, 2013, p. 67).

Ora, a filosofia de Schopenhauer, ainda que atinja seu ‘clímax’ no livro IV de o *Mundo como Vontade e Representação I* com a negação da vontade através da moral como compaixão e, principalmente, com o ascetismo, não pode ser apreendida como desfecho de sua reflexão. Nesse sentido, observa Jarlee Oliveira Silva Salviano: “Não é adequado encarar sua explanação sobre a moral como o ponto final de seu discurso [...]” (SALVIANO, 2013 p. 46). Não obstante, seguimos aquilo que Alexis Philonenko chama de ‘filosofia da reserva’⁴³ e Jair Barboza denomina ‘filosofia do consolo’. Afirma Jair Barboza: “Se o diagnóstico de Schopenhauer pode ser visto como pessimista,

⁴³ Já mencionamos a ‘filosofia da reserva’ no Segundo capítulo desta dissertação, p. 41. Para uma compreensão maior desta interpretação, Cf. PHILONENKO, 1989, p. 279.

este sendo o ponto de partida de sua ética, por outro lado o seu objetivo é prático-otimista, isto é, uma *filosofia do consolo*” (BARBOZA, 2003, p. 264, grifo nosso). Essa filosofia do consolo ou da reserva, para nós, é uma tentativa de encontrar o meio-termo para enfrentar as adversidades da vida e amenizar a ação da vontade.

De certa maneira, vemos que em Schopenhauer a prática da sabedoria permite também uma espécie de purificação, neste percurso caminhamos para certa emancipação interior, seguindo o exemplo dos grandes sábios do passado. Desse modo, associamos às definições já analisadas nesta dissertação, outro significado dado por Schopenhauer para a sabedoria. Ele escreve:

Sabedoria não parece designar uma perfeição meramente teórica, mas também, prática. Eu definiria como o conhecimento completo e correto das coisas em conjunto e em sua totalidade, com a qual o homem está tão completamente imbuído que ela se manifesta em suas ações e em todos os trabalhos realizados por ele (PP II, p. 602).

Ora, este caminho não é, em sua essência, distinto daquilo que encontramos em sua metafísica e, de certa maneira, poderíamos aproximar essa práxis de vida mediana àquilo que sugere Volker Spierling: “Um Nirvana relativo da vida cotidiana”⁴⁴ (SPIERLING, 1996, p. 39). Nessa filosofia para o mundo, vemos concretamente a figura de um homem integral, formado de maneira multifacetária que em sua autonomia relativa se apresenta, de certa maneira, realizado.

A partir destas considerações, passamos a analisar a questão central da discussão e da tensão que se encontra entre a metafísica e a prática deste terceiro capítulo, a ética prática ou a moral do **como se**.

3.3 A práxis otimista como ética prática: a moral do como se

A proposta schopenhaueriana de uma ética prática não é encontrada unicamente nos *Aforismos para a sabedoria de vida*. No parágrafo 55 de o *Mundo*

⁴⁴ Tradução nossa do espanhol a partir do texto: SPIERLING, V. Nietzsche y Schopenhauer: una comparación. In: **Revista Enrahonar**. Nº 25, pp. 21-39, 1996.

como *Vontade e Representação I*, encontramos-a como um eufemismo eudemonológico discretamente desenvolvido, intrínseca a uma ética da melhoria. Contudo, em *Aforismos para a sabedoria de vida* nos deparamos com uma formulação mais aprofundada da reflexão de Schopenhauer sobre essa ética. Leandro Chevitarese, sobre o surgimento, o lugar e a função dessa ética prática nos *Aforismos para a sabedoria de vida*, escreve: “Schopenhauer apresenta uma melhor e mais elaborada formulação da proposta de uma ética empírica [...]. Essa ética empírica pretende conviver, articuladamente, com a decifração metafísica da ética imanente desenvolvida [...] em sua obra principal” (CHEVITARESE, 2005, pp. 106-107).

Nas últimas páginas de *Sobre o fundamento da moral*, encontramos indícios de uma ética prática, Schopenhauer faz alusão à existência de uma outra ética além da ética metafísica. Ora, essa outra somente poderia ser adquirida através de um aprendizado, como veremos mais adiante. Encontramos em *Sobre o fundamento da moral*:

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 esclarecimento da cabeça [...]. Neste aspecto há certamente uma cultura moral e uma ética da melhoria (SFM, p. 189, grifo nosso).

Segundo a interpretação feita por Roberto Rodriguez Aramayo, a ética schopenhaueriana se desenvolve em duas frentes. Primeiramente, ao focar o ser originário e indestrutível, Roberto Rodriguez Aramayo fala do não querer schopenhaueriano como a única possibilidade para alcançá-la, para Schopenhauer, a compaixão é o mais alto mistério ético possível de imaginar, um fenômeno primordial. É o marco a partir do qual a única possibilidade de investigação é a metafísica. Por outro lado, ao deixar entre parênteses esse desengano e observar os fatos a partir da ilusão, Schopenhauer desenvolve nos *Aforismos para a sabedoria de vida* uma moral do **como se**, uma ética empírica voltada para atender esse aspecto mundano e ilusório da vida (Cf. ARAMAYO, 2011, p. 66).

A questão que levantamos aqui gira em torno do lugar da sabedoria de vida nesse contexto, uma vez que, tanto a metafísica como a sabedoria de vida conservam um ponto inicial e final em comum. De acordo com Roberto Rodriguez Aramayo, se partirmos da perspectiva da metafísica moral de Schopenhauer, torna-se impossível

encontrar um lugar para a sabedoria prática, pois a compaixão é o único móbil da ética e a única forma de conter o não querer. Entretanto, se analisarmos a partir de uma ótica do engano, da ilusão em que nos encontramos absortos, antes de reconhecer as coisas como elas são verdadeiramente, então encontramos um lugar para a práxis otimista (Cf. ARAMAYO, 2011, p. 73).

Vilmar Debona, ao analisar essa tensão entre a metafísica e a eudemonologia em Schopenhauer, desenvolve a noção de grande ética e pequena ética. A grande ética está ligada ao que conhecemos como moral da compaixão e encontrada, especialmente, no livro IV de *o Mundo como Vontade e Representação I* e em *Sobre o fundamento da moral*. Ela se define como uma grande ética, de acordo com Vilmar Debona: “[...] 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” (DEBONA, 2013, p. 17). Em contrapartida, a pequena ética encontra sua expressão em consonância com a sabedoria de vida. A pequena ética, afirma Vilmar Debona: “[...] se definiria em consonância com alguns elementos da sabedoria de vida, encerraria o sentido de uma “ética sugestiva” para uma vida prudente “no mundo” [...]” (DEBONA, 2013, p.17)⁴⁵.

Na ética da compaixão, de acordo com Schopenhauer, ao interiorizarmos o sofrimento dos outros, o fazemos porque existe um pacto sigiloso contra a afirmação da vida. Nesse sentido, a vontade compassiva é uma vontade que já está em processo de conversão, porém, segundo Rüdiger Safranski, não é possível movimentar essa manifestação de maneira induzida. Qualquer que fosse a sabedoria de vida, em hipótese alguma ela faria uma exigência de forma imperiosa, mas sucederia ou não, espontaneamente (Cf. SAFRANSKI, 2011, p. 620). Destaca Rüdiger Safranski:

⁴⁵ Vilmar Debona continua o texto com as seguintes palavras: “[...] e *não* dada aos *extremos* de negação ou de afirmação, nem às radicalidades que daí *podem* advir. Uma tal pequena ética poderia ser identificada também na medida em que, centrada na ideia de “melhoria” do intelecto e no reconhecimento de um certo papel da educação como *medium* entre os motivos e as ações, reconhecesse o lado ativo e “sugestionável” da própria com-*paixão*, ou seja, considerasse que esta não se dá apenas imediata, repentina e acidentalmente, mas que pode ser instigada” (DEBONA, 2013, p. 17). (DEBONA, 2013, p. 17). O que Vilmar Debona aborda acerca da pequena ética compreende a moral do **como se** dos **Aforismos para a sabedoria de vida**, mas vai além. De acordo com ele, o **como se** se apresenta como uma expressão dela, porém esta não dependeria deste **como se**, pois a própria construção da moral, na compaixão, já pressupõe isto mediante a melhoria do intelecto. É justamente por ser uma ética sugestiva e procurar um meio-termo, que a sabedoria de vida, pensamos, contém tanto a negação como a afirmação da vontade em equilíbrio.

Perante esta, a ‘ética do como se’ esboçada por Schopenhauer em seus Aforismos para a sabedoria da vida se encontrava sob um signo completamente diferente. Esta deveria realizar uma ‘adaptação’ perante o princípio da autoconservação a fim de poder aspirar a uma vida moderadamente feliz, tanto quanto lhe fosse possível (SAFRANSKI, 2011, p. 620).

Nós estimamos que a palavra-chave nesse contexto seja justamente adaptação – ou acomodação. É por este termo que Schopenhauer baseou-se na divisão dos bens da vida realizada por Aristóteles na ética a Nicômaco – os bens da alma, os bens do corpo e os bens exteriores – realizou sua própria divisão que consiste em: **Aquilo que alguém é**, ou seja, a personalidade no sentido mais amplo. **Aquilo que alguém tem**, isto é, toda propriedade material, seja de qual classe for. **Aquilo que alguém representa**, ou seja, a maneira como os indivíduos são vistos pelos outros, consiste nas opiniões alheias sobre nós (Cf. ASV, p. 4). Ao falar sobre a possibilidade de uma vida moderadamente feliz, Schopenhauer ressalta que o único caminho para alcançá-la é o cultivo daquilo **que se é**. Vejamos uma pequena síntese desses passos encontrada nos *Aforismos para a sabedoria de vida*:

Decerto, para isso, é preciso que ele tenha dado um pequeno passo no γνώθι σαυτόν [conhece-te a ti mesmo]; portanto, precisa saber principalmente e antes de tudo o que em verdade quer. Em seguida, o que é essencial para a sua felicidade e o que vem em segundo e em terceiro lugar. Precisa também reconhecer em geral qual é a sua vocação, o seu papel e a sua relação com o mundo. Se tudo isso for significativo e grandioso, então o aspecto do plano de sua vida, em escala reduzida, torná-lo-á, mais do que qualquer outra coisa, forte, seguro, altivo, encorajando-o à atividade e desviando-o de sendas perdidas (ASV, p. 153).

Não podemos deixar de lado a importância dada por Schopenhauer ao caráter moral como parte da personalidade do indivíduo e importante para conservar essa vida moderada. Ele afirma: “O que alguém é: portanto, a personalidade no sentido mais amplo. Nessa categoria, incluem-se a saúde, a força, a beleza, o temperamento, o *caráter moral*, a inteligência e seu cultivo” (ASV, p. 3, grifo nosso). Ora, a análise daquilo **que alguém é**, intrinsecamente à noção de caráter, está vinculado diretamente a vontade. Sendo esse o foco da discussão de Schopenhauer nessa primeira divisão, ele se volta ao caráter adquirido que só pode ser construído a partir de um exercício diário e está vinculado ao caráter inteligível e ao empírico. O grande elo entre esses dois mundos – metafísico e prático – segundo Robert Zimmer, está localizado na noção de caráter, em especial do caráter adquirido (Cf. PAULA, 2013,

p. 80). Em o *Mundo como Vontade e Representação* / Schopenhauer escreve que por meio do caráter:

O modo de agir necessário e conforme à nossa natureza individual foi doravante trazido à consciência, em máximas distintas e sempre presentes, segundo as quais nos conduziremos de maneira tão clarividente *como se* fôramos educados sem erro provocado pelos influxos passageiros da disposição, ou da impressão do momento presente, sem a atrapalhação da amargura ou doçura de uma miudeza encontrada no meio do caminho, sem hesitação, sem vacilação, sem inconseqüências (MVR I, p. 394, grifo nosso).

É importante notar, nesta passagem, que Schopenhauer apresenta nossa conduta **como se** ela resultasse do nosso pensamento. Não obstante, nosso comportamento se resume apenas a um **como se**, no modo de uma atuação teatral,⁴⁶ uma vez que as ações desenvolvidas por nós mesmos são produtos do nosso próprio caráter – que é inato – e não reflexo de concepções abstratas. Sobre o agir por princípios abstratos encontramos nos *Aforismos para a sabedoria de vida*:

Agir por princípios abstratos é difícil e sucede apenas após muito exercício, e mesmo assim nem sempre: muitas vezes esses princípios também não são suficientes. Por outro lado, cada um possui certos *princípios inatos* e *concretos*, que fluem no seu sangue e seiva como resultado de todo o seu pensar, sentir e querer. Na maioria das vezes, cada um os conhece não *in abstracto*, mas só ao olhar retrospectivamente para a própria vida, percebendo que sempre os seguiu e por eles foi puxado como por um fio invisível. Conforme a natureza de tais princípios, será conduzido à felicidade ou à desgraça (ASV, p. 236).

O ato de aprofundarmos o conhecimento sobre nós mesmos e a maneira de agirmos no mundo consiste, unicamente, no melhoramento da conduta daí advinda. Schopenhauer deseja mostrar que o aprendizado proporcionado por essa ética prática se baseia no aprimoramento do conhecimento de algo que já existe em nós. Com essa ética empírica a grande questão encontrada nos *Aforismos para a sabedoria de vida* gira em torno de uma suposição de que a vida vale a pena ser vivida.

Seguramente, afirma Schopenhauer: “[...] nossos atos individuais de modo algum são livres; entretanto, o caráter individual de cada um deve ser considerado como seu ato livre. [...] cada um no fundo só realiza aquilo que já está em sua natureza” (E, pp. 70-71). Em vista disso, não podemos prever o que acontecerá no

⁴⁶ Sobre a ideia de atuação teatral Leandro Chevitarese desenvolve uma interessante reflexão denominada: A Sabedoria Teatral: a “felicidade possível” em uma vida estrategicamente pensada e exercitada, Cf. CHEVITARESE, 2005, p. 80 ss.

instante seguinte, pois somente desvendamos nossas capacidades após o ato consumado, jamais previamente, *a priori* (Cf. CHEVITARESE, 2005, p. 109). Se a consolação que nos resta é aceitar o mundo como ele é, Schopenhauer insiste em que façamos, nas palavras de Leandro Chevitarese: “Planejamento estratégico para estimular e fortalecer os potenciais que desde sempre trazemos conosco” (CHEVITARESE, 2005, p. 109). Dessa maneira, o pessimismo basilar de sua metafísica fica amortizado e a sabedoria para a sobrevivência e autoafirmação, reprimida anteriormente, passa a ter, nessa perspectiva, uma nova valoração, agora em sentido pragmático (Cf. SAFRANSKI, 2011, p. 620)⁴⁷.

Apesar da ilusão, do desencanto, do mar de dor e sofrimento que nos encontramos, Schopenhauer aconselha atitudes **como se** a vida tivesse algum sentido. Essa **ética da recomendação** busca responder, de acordo com Rüdiger Safranski, à pergunta sobre um meio-termo para alcançar a felicidade. Se supormos que a vida valesse a pena, qual a melhor maneira de administrá-la e obter, por conseguinte, uma medida razoável e possível de felicidade? (Cf. SAFRANSKI, 2011, p. 621)

Podemos cultivar tanto o mal-estar como as bem-aventuranças, diz Schopenhauer, nosso bem-estar depende de nossa individualidade, não passamos daquilo que somos em nós mesmos ou o que representamos. As riquezas materiais são banais visto que são riquezas buscadas pelos imbecis⁴⁸, pois estes, afirma o filósofo, por mais que possuam fortunas sempre serão ignorantes, porém, aqueles que cultivam a intelectualidade sempre serão superiores, ainda que isso leve-os à solidão.

O que somos é essencial para a adaptabilidade ao mundo e não pode nos ser roubada, essa especificidade supera em absoluto qualquer riqueza material. A abundância mundana sempre nos levará a querer mais, como consequência há uma diminuição daquilo que verdadeiramente somos, logo, a infelicidade tende a aumentar.

⁴⁷ Em relação a esse princípio basilar – o pessimismo schopenhaueriano – Vilmar Debona faz uma diferenciação entre aquele encontrado na metafísica e o descrito na sabedoria de vida. Em relação à metafísica, encontramos um *pessimismo metafísico* relacionado à condição de uma felicidade inalcançável. Por outro lado, na sabedoria de vida, surge um *pessimismo pragmático* demonstrando que, apesar de não existir uma felicidade plena, haveria uma possibilidade de viver menos infeliz ao usar prudentemente a razão, Cf. DEBONA, 2013, pp. 17 e 29.

⁴⁸ É bem verdade que Schopenhauer não se posiciona contrário à aquisição de riquezas. Entretanto, ela deve ser buscada de maneira equilibrada. Sobre isso Leandro Chevitarese escreve: “O que está em questão para Schopenhauer não é uma recusa à riqueza material, mas uma relação saudável e uma adequada administração daquilo que se tem” (CHEVITARESE, 2005, p. 88).

Convém destacar que o homem inteligente aspira, diante de tudo, fugir da dor, ele busca uma vida tranquila e modesta, distancia-se de qualquer problema que se interponha em sua reflexão. O homem imbecil jamais terá como propósito esta vida solitária e contemplativa, porque é na solidão em que nos encontramos reduzidos a nossos próprios recursos. Neste ambiente, o ignorante se sente sobrecarregado por sua miserável individualidade enquanto o homem mais dotado pode povoar, com seus pensamentos, qualquer deserto.

Quantas pessoas, afirma Schopenhauer, não observamos diligentes como formigas ocupadas desde a manhã até à noite em aumentar uma fortuna já adquirida? Não conhecem nada além do estrito horizonte que encerram os meios para conseguí-la, sua inteligência está vazia e, portanto, inacessível às outras ocupações (Cf. ASV, p.12). Os dois grandes inimigos da felicidade humana são a dor e o tédio. Essas duas tendências são visíveis, por um lado, quando observamos as classes mais necessitadas lutando, insaciavelmente, para obter dinheiro. Por outro lado, vemos os mais privilegiados caírem no aborrecimento e tratarem, infatigavelmente, de ocupar seu tempo. Os últimos deixam transparecer que em suas necessidades – eles acreditam – encontram a felicidade.

Outro ‘problema’ a ser destacado na filosofia de Schopenhauer, que possui uma importante função na moral do **como se**, é a sociabilidade. Diferentemente da metafísica – em que há um certo distanciamento da vida social – na ética da melhoria schopenhaueriana o aspecto da sociabilidade é uma constante. A problemática social, em Schopenhauer, remete à infância do filósofo, pois podemos destacar várias observações nesse sentido em seus *Diários de viagem*. Uma nota do dia 30 de julho de 1804 em seu *Diários de viagem* de 1803 e 1804, por exemplo, nos mostra essa ‘aversão’ à sociabilidade por parte de Schopenhauer. Ao subir à montanha *Schneekoppe* Schopenhauer se hospeda em uma casa repleta de pessoas que, para ele, são insuportáveis. Ele anota em seu diário que ao entrar em um dos quartos havia vários homens bêbados que tornavam insuportável o ar que ali se respirava. Ora, ao não ter para onde ir, o jovem filósofo teve que se ‘adaptar’, ‘acomodar’ ao local em que estava. Usando desta adaptabilidade – característica necessário ao homem no mundo que anos mais tarde utilizou na filosofia prática – ele pegou sua flauta e começou a tocar. Este é um exemplo de adaptabilidade realizada pelo próprio filósofo (Cf. DV, p. 240).

Todos os homens comuns necessitam viver em sociedade, pois não são capazes de suportar sua solidão, se encontram vazios em si mesmos, vivem em sociedade entre luxúrias e distrações para preencher o tempo que sobra, já que não são capazes de levar a cabo uma reflexão. O homem intelectual terá sempre a ‘desvantagem’ de seu conhecimento que o leva a um abismo solitário, desvantagem que o homem comum não compreende. O conhecimento leva o homem que o possui às tristezas e dores, porém, em troca, este consegue suportar melhor uma vida infeliz (Cf. ASV, p.9).

Consideramos que para Schopenhauer a insociabilidade é característica do homem espirituoso, ainda que tal homem seja difícil de ser encontrado e se estabeleça como uma exceção. A sociabilidade, ao contrário, se une à miséria de espírito, torna-se a regra a ser seguida pela maioria dos seres humanos. Essa visão fez Schopenhauer desenvolver, posteriormente nos *Parerga e Paralipomena*, a sua reflexão sobre a fábula dos porcos-espinhos⁴⁹. É notável que, para Schopenhauer, nos abrigamos na solidão a partir de uma justificada dúvida acerca dos homens. Entretanto, o tormento que nos suscita essa solidão aflige e comprime nosso coração, conseqüentemente, para amenizá-la e diminuir a sua opressão, nos vemos, diz Schopenhauer, obrigados a viver em companhia dos outros⁵⁰. Temos aqui uma encruzilhada, então, como resolver esse impasse? Schopenhauer afirma que temos que aprender a sermos solitários também quando vivemos em sociedade. A melhor maneira para isso é agirmos sem compartilharmos tudo o que pensamos com os

⁴⁹ Segue a fábula schopenhaueriana: “Em um dia frio de inverno, um grupo de porcos-espinhos amontoaram-se, a fim de, através de seu calor mútuo, prevenirem-se do congelamento. Entretanto, eles logo sentiram o efeito dos espinhos uns sobre os outros, o que os fez separarem-se novamente. Quando a necessidade de calor mais uma vez levou-os a aproximarem-se, o inconveniente dos espinhos repetiu-se de modo que eles foram jogados entre dois males até que encontraram a distância adequada a partir da qual eles poderiam tolerarem-se. Assim, a necessidade da sociedade que brota do vazio e da monotonia da vida dos homens, leva-os a juntarem-se; mas as suas muitas qualidades desagradáveis e defeitos insuportáveis faz, uma vez mais, separarem-se. A distância intermediária que eles finalmente encontram, e que lhes permite aguentar uns aos outros, é a cortesia e os bons costumes. [...]. Em virtude desse fato, é verdade que a necessidade de se esquentarem mutuamente será apenas parcialmente satisfeita, mas, por outro lado, a picada dos espinhos não será sentida. No entanto, quem tem uma grande quantidade de calor interno de sua própria vontade, prefere se manter longe da sociedade, a fim de evitar causar ou receber dificuldades e aborrecimento” (PP II, pp. 651-652).

⁵⁰ Leandro Chevitarese faz a seguinte constatação: “A solidão fortifica em nós a indiferença em relação à opinião dos outros e, conseqüentemente, a prática da tolerância. Além disso, contribui para uma maior independência em relação às outras pessoas, fortalecendo a autoconfiança que, muito comumente, condiciona-se à aceitação em um determinado grupo social” (CHEVITARESE, 2005, p. 94).

demais, tampouco acreditarmos ou darmos demasiada importância àquilo que os outros dizem (Cf. SP I, p. 149)⁵¹.

Acompanhando a visão schopenhaueriana da sociedade, é sempre importante colocar-se em guarda e esperar bem pouco dela, tanto no plano moral como no intelectual. Schopenhauer aconselha a não nos atermos às opiniões alheias para não perdermos, de modo algum, a tranquilidade. O grande passo para viver a solidão em sociedade consistiria, para Schopenhauer, no transitar em meio aos demais seres humanos estando na companhia destes, mas jamais por inteiro. Quando exigimos intransigentemente muito dos seres humanos e não os consideramos como são, ou seja, como figuras que se apresentam com todos os seus defeitos e carências, nos desgastamos sem necessidade, continua o filósofo. Ao nos colocarmos distantes dos demais seres humanos, não nos lastimaremos nem seremos contaminados por eles, poderemos, assim, suportá-los (Cf. SP I, p. 150). Temos aqui uma boa definição dessa ética da recomendação, de certa maneira um enunciado egocêntrico que, nas palavras de José Thomaz Brum: “Tal fórmula egoísta e eudemonística, moldada pelo signo da autoconservação, é uma versão moderada do ascetismo radical pregada no livro VI do **Mundo**” (BRUM, 1998, p. 51, grifo no original).

No entanto, de acordo com o pensamento de Schopenhauer, ainda que dos seres humanos não se possa esperar muita coisa, é evidente que a sociedade assegura necessidades e, sobretudo, garante a propriedade⁵². De ambas não podemos abrir mão, necessitamos dos demais e precisamos também ganhar sua confiança. Não estaria aqui certa contradição ou tensão exposta entre sua moral dita desinteressada com a necessidade de alcançar uma vida menos infeliz? Ou seja, ver no outro o eu mesmo, não seria um passo importante, isto é, um aproveitar-se para alcançar um estado de espírito tranquilo e também garantir as posses? A moral do **como se**, encontraria um vínculo com a ética da compaixão, pois ao aplicarmos o reconhecimento de nós mesmos nos outros estaríamos, de certa maneira, vendo o outro **como se** ele fosse um **eu mesmo**. Assim, neste **como**, encontramos em

⁵¹ A cerca disso Leandro Chevitaese escreve: “A opção por uma vida mais afastada do convívio social traz a vantagem de minimizar a influência dos olhares externos, permitindo uma maior atenção a nós mesmos” (CHEVITARESE, 2005, p. 89).

⁵² Em decorrência de sua história de vida, as questões econômicas, logo as questões ligadas ao tema da propriedade privada, são recorrentes nos escritos de Schopenhauer, Cf. SAFRANSKI, 2011.

Schopenhauer a função da sociedade no desenvolvimento da ética da melhoria no teatro da vida.

O que podemos deduzir é uma moral prática, uma arte de viver em sociedade fundamentada em valores como a utilidade, o cálculo, a dissimulação, o politicamente correto, a desconfiança, a oportunidade, a prudência, a paz, o equilíbrio, a aprendizagem da solidão, com a finalidade de atingir uma felicidade parcial. Como bem observa Vilmar Debona:

[...] se é assim, então não se trataria apenas de uma razão prática, mas de uma razão prático-pragmática, pois seria o caso de empregá-la ou de usá-la como meio estratégico em nossas ações diárias e para finalidades bem específicas [...] esta razão prática se torna um instrumento em vista do alcance de uma *felicidade relativa* (DEBONA, 2013, p. 160).

Por possuímos certa autonomia em relação aos outros seres, cada um de nós possui certa independência para criar nosso próprio mundo, dentro dos limites que nos são impostos pela vontade. Este teatro arquitetado individualmente é cingido por acontecimentos iguais enquanto espécie, porém, por possuímos os dois aspectos – mediato e imediato – estas situações se exprimem nas mais diversas formas e representações. Pois, afirma Schopenhauer: “[...] o homem lida imediatamente apenas com suas próprias representações, seus próprios sentimentos e movimentos da vontade” (ASV, p. 4). De certo modo, Schopenhauer considera que a sociedade consiste em um pacto de aparências, cada um usa uma máscara social. Conforme ele assevera nos *Aforismos para a sabedoria de vida*:

Nenhum caminho é mais errado para a felicidade do que a vida no grande mundo, às farras e em festanças (*high life*), pois, quando tentamos transformar nossa miserável existência numa sucessão de alegrias, gozo e prazeres, não conseguimos evitar a desilusão e muito menos o seu acompanhamento obrigatório, que são as mentiras recíprocas (ASV, p. 161).

De acordo com Schopenhauer, ao mesmo tempo em que estamos em um mundo comum a todos, nós vivemos também em um universo particular, distinto, único, ‘como se’ este fosse o único existente. Este mundo, nas palavras do filósofo: “[...] no qual cada um vive depende da maneira de concebê-lo, que varia, por conseguinte, segundo a diversidade das mentes” (ASV, p. 4). Isso significa dizer que cada um de nós possui as potencialidades para adaptar as ações de acordo com as situações cotidianas. Essas competências adaptativas são as responsáveis por

assinalar as diferenças e as peculiaridades de caráter – de cada ser humano – que nos fala Schopenhauer.

À medida em que desenvolvemos nosso mundo interior, esclarece Schopenhauer, a relação com o mundo exterior torna-se praticamente dispensável. Ao contrário, quando nos prendemos à exterioridade, apenas ao que temos e representamos, esta equação conduz a maioria de nós à sociabilidade, pois a falta da eminência de espírito leva-nos à reunião social. Para Schopenhauer, é a afirmação da vontade que nos compele para a vida social (Cf. ASV, pp. 168-169), destas situações é notável observarmos a tensão entre a vontade e as forças que lutam para firmar limites a ela.

Até mesmo os espíritos mais eminentes, quando surgidos no mundo, encontram-se inseridos em certa sociedade, assevera Schopenhauer. Por conseguinte, a sabedoria de vida para o mundo somente se constrói a partir da adaptação ao local que nos encontramos, por isso a ética prática de Schopenhauer nos brinda com uma visão teatral do mundo. Quanto mais perfeita a atuação, mais próxima da mediania e da eminência espiritual, conseqüentemente, maior independência e insociabilidade. Afirma o filósofo: “Pois, quanto mais alguém tem em si mesmo, menos precisa do mundo exterior e menos também os outros podem lhe ser úteis. Por isso, a eminência do espírito conduz à insociabilidade” (ASV, p. 26). Somente assim encontraremos a nós mesmos e teremos uma vida menos infeliz.

Seguindo nessa reflexão, Schopenhauer faz, nos *Aforismos para a sabedoria de vida*, uma detalhada explanação sobre as idades da vida e as suas diferenças. Para ele, nossa vida está dividida em períodos e em cada um deles existe um propósito a ser concretizado. O filósofo escreve que nós passamos por quatro idades, a infância, a juventude, a idade adulta e a velhice. Tanto no início como no final – perpassando as duas etapas intermediárias – destaca o filósofo: “Também o nosso temperamento, não o caráter, percorre mudanças bem conhecidas, sendo que a cada uma se origina uma coloração diversa do presente” (ASV, p. 247). É importante notar, nesta passagem, o destaque dado por Schopenhauer à imutabilidade do caráter. Passamos por todas as fases da vida apenas e apenas modificamos a ‘superfície’ de nosso ser, o nosso caráter não modifica, ele apenas passa a ser conhecido de maneira mais profunda.

Na infância, segundo Schopenhauer, nosso temperamento é mais destemido e fugidio, nosso comportamento está mais propenso aos aspectos cognoscentes do que aos volitivos (Cf. ASV, p. 247). Na juventude, por mais que experienciemos as coisas do mundo de maneira mais intensa, mais volitiva, vendo nele uma felicidade sem fim, continuamos com um temperamento intrépido e inconstante. Na idade adulta passamos a compreender que o exercício primordial de toda experiência consiste em nos livrarmos das ilusões e dos falsos conceitos que nos foram ensinados ao longo de nossa infância e nossa juventude (Cf. ASV, p. 253). Na idade adulta, há uma oscilação entre o atrevimento e a circunspeção.

O ápice da sabedoria de vida, do meio-termo entre o homem aristocrático e o homem comum, é encontrado na última idade da vida, na velhice a ponderação predomina, o caráter se fortifica. A prioridade nessa fase consiste em assegurar o quão importante é a existência – sabendo de sua efemeridade e ilusão – mostrando tranquilidade para equilibrar as forças vitais. Por isso a importância dada por Schopenhauer à saúde. Esta idade compreende, de acordo com o filósofo, o período perfeito para o exercício introspectivo de nosso próprio mundo, de nosso ser. É o momento ideal para o conhecimento verdadeiro do caráter e, conseqüentemente, da nossa existência.

Na primeira metade da vida, ou seja, na infância e na juventude, permanecemos muito distantes de nosso lado subjetivo, ele é ainda um desconhecido para nós, diz Schopenhauer. Tudo que nos cerca, as imagens que temos da realidade, chegam ao nosso intelecto jovem veladamente, vemos todos os demais seres como se fossem eternamente felizes. Nessas idades ficamos muito mais no campo **do que se tem** e, principalmente, **daquilo que se parece**, em detrimento da esfera **daquilo que se é** (Cf. ASV, p. 250).

Ao avançarmos nas idades da vida, passamos a compreender mais **aquilo que se é**, somos inseridos, gradativamente, no mundo como ele verdadeiramente é. Passamos a conhecer, diz Schopenhauer, o outro lado deste tumultuado mundo, ficamos face a face com o querer que a cada momento nos contradiz e é contrariado por nós. Por isso, de acordo com o filósofo, os melhores anos de nossa vida para o conhecimento de nós mesmos são alcançados na velhice. Logo, para o filósofo, o entendimento de que felicidade e prazer são quimeras somente se consolidam na

velhice, através dos anos de aprendizagem sobre o nosso caráter e das adaptações promovidas pela experiência. Schopenhauer afirma:

[...] após algum tempo, a experiência vem para nos fazer entender que a felicidade e o prazer são uma Fata Morgana que, visível apenas de longe, desaparece quando nos aproximamos dela, e que, por outro lado, o sofrimento e a dor têm realidade, tornam-se presentes por si mesmos de modo imediato e não precisam de ilusão ou espera alguma (ASV, p. 145).

Em toda nossa vida, pondera Schopenhauer, a melhor estratégia para superarmos os obstáculos consiste em vivermos, já que viemos ao mundo, segundo uma suposição de que esta vale a pena. Aqui citamos a máxima de Calderón, tão apreciada por Schopenhauer, que diz: “O maior delito do homem é ter nascido” (BARCA, 2012, p. 86)⁵³. Por isso, é necessário enfrentar a desilusão para alcançar a serenidade da alma, desenvolver estratégias para alcançarmos a tranquilidade espiritual de que nos fala Schopenhauer. Entretanto, como todas as nossas ações são alicerçadas nas experiências cotidianas, existe a probabilidade de que estas nem sempre, como afirma Vilmar Debona: “[...] serviriam como parâmetros para aspirações futuras e em geral” (DEBONA, 2013, p. 242). A linha tênue deste equilíbrio somente é rompida caso não haja uma dose certa entre os conhecimentos intuitivos e os abstratos.

Assegura Schopenhauer que nosso caráter mostra de uma maneira muito peculiar nosso amadurecimento. Para ele, nossa maturidade consiste no estabelecimento de interconexões adequadas entre os conceitos abstratos com nossas constatações intuitivas. Isso faz com que cada uma dessas concepções abstratas repouse, direta ou indiretamente, em um alicerce intuitivo, pois somente essas bases proporcionam valor real a tais concepções. Consequentemente, ao nos darmos conta e ao nos adaptarmos a tais relações, nos tornamos capazes de integrar, adequadamente, cada uma de nossas intuições aos conceitos que as correspondem (Cf. PP II, p. 632).

A relação que analisamos na exposição de Schopenhauer, entre a base intuitiva e os conhecimentos abstratos, resulta na maturidade como obra de um conhecimento de si. Por que isso ocorre? Diz Schopenhauer, porque na maioria das

⁵³ Tradução nossa do espanhol a partir do texto: BARCA, P. C. de La. **La vida es sueño**. 34ª ed. Madrid: Editora Cátedra. 2012.

vezes adquirimos nossos conhecimentos intuitivos em momentos distintos dos conhecimentos abstratos. Os primeiros, obtemos naturalmente, já os segundos, são alcançados através da educação advinda de uma boa ou má intervenção de outras pessoas (Cf. PP II, p. 632). Na juventude levamos as coisas de modo mais superficial. Nesta idade estabelecemos pouca concordância entre nossos conceitos – alicerçados em vãs palavras – e os nossos conhecimentos reais, impetrados através da intuição. Ao longo do tempo, das nossas experiências, na última idade da vida, alcançamos, parcimoniosamente, a correção dessa discrepância, somente nesse momento encontramos entrelaçados os conhecimentos abstratos com os intuitivos (Cf. PP II, p. 632).

Interessante notar que o indivíduo que alcança esta última fase da vida ruma à solidão, considerando-a necessária para a manutenção da tranquilidade espiritual. Leandro Chevitarese constata que para Schopenhauer: “Ser solitário voluntariamente é um grande mérito, que contribui diretamente para nossa felicidade” (CHEVITARESE, 2005, p. 94). Neste sentido, o amor à solidão é resultado das experiências da vida, dos erros e acertos das adaptações e atuações diante das demais personagens sociais. A partir desse aspecto, constatamos uma inversão de posições, o primitivo não é a solidão, mas o convívio social. Schopenhauer escreve: “Logo, o amor à solidão não pode existir como tendência primitiva, mas nasce apenas como resultado da experiência e da reflexão, dando-se conforme o desenvolvimento da própria força intelectual e concomitantemente ao avanço da idade” (ASV, p. 170).

Com os anos, o encadeamento das ideias, os juízos se fazem mais penetrantes e se esclarecem, cada vez mais encontramos em todos os assuntos perspectivas de conjunto sobre as coisas. A combinação, sempre variada, dos conhecimentos que já possuímos com os adquiridos a cada instante, continua o filósofo, nos ajudam nas novas aquisições interiores. Essas conquistas acrescentam-se e favorecem, por todos os lados, os sucessivos avanços que advêm de nosso incremento intelectual, no qual o espírito descobre, por sua vez, seu ofício, seu descanso e sua recompensa (Cf. ASV, p. 270). Como cada dia somente tem sua existência apenas uma vez, diz Schopenhauer, a cada passo que damos torna-se necessário realizarmos uma avaliação e uma reciclagem dos mesmos. Somente a partir desta reflexão adotaremos as experiências adaptáveis para os passos seguintes. Encontramos nos *Aforismos para a sabedoria de vida*:

Para viver com perfeita clareza de consciência e extrair da própria experiência toda instrução nela contida, é necessário pensar muito no passado e recapitular o que se vivenciou, fez, experimentou e, ao mesmo tempo, sentiu, e comparar o juízo de outrora com o atual, os projetos e as aspirações com o sucesso e a satisfação deles resultantes (ASV, p. 159).

Diante de toda essa trajetória, é preciso termos cuidado, sustenta o filósofo, para não confundirmos o conhecimento do nosso caráter com o adestramento incansavelmente insuflado pela exterioridade. Sobre o engano da domesticação, afirma Schopenhauer: “Mas esse adestramento de si mesmo, resultado de longo hábito, sempre fará efeito como uma coerção vinda de fora, contra a qual a natureza nunca cessa de resistir, às vezes violando-a inesperadamente” (ASV, p. 216). Na maioria das vezes os ensinamentos externos fazem do ser humano aquilo que ele não é, constroem indivíduos artificiais, mostrando aquilo que somos aos olhos da sociedade, daquilo que ela pensa de nós. Diferentemente – nesse sentido Schopenhauer aborda esse aspecto do ser humano – é o caráter artificial do indivíduo que utiliza desse aspecto para o melhoramento de si mesmo, pois, na ética prática, o caráter passa a ser conhecido a partir do momento em que tomamos as rédeas dessa artificialidade, produzindo, assim, a mediania. O próprio Schopenhauer afirma que esse caráter adquirido pode adequar-se a certa idade da vida de forma mais favorável, não porque surgiu da exterioridade, mas de uma disposição do próprio caráter. Citamos dos *Aforismos para a sabedoria de vida*:

[...] o caráter de quase todo homem parece adaptar-se mais adequadamente a uma determinada idade da vida, de modo que é nela que cada um se apresenta de modo mais favorável. [...] o próprio caráter tem algo de juvenil, viril ou senil, em concordância com a idade correspondente ou corrigido por ela” (ASV, p. 260).

Na moral do **como se** compreendemos quem somos somente após uma espinhosa jornada pelo mundo. Schopenhauer utiliza-se da seguinte metáfora para mostrar nossa jornada pelo mundo: “Ao chegar ao seu término, a vida se assemelha a um baile de máscaras, quando elas são retiradas. Vemos então quem eram em verdade aqueles com os quais estivemos em contato durante o curso de nossa existência” (ASV, p. 266). E acreditamos, sobre esta jornada empírica da qual nos fala Schopenhauer, assim como Leandro Chevitarese escreve:

Permanecendo no ponto de vista empírico, é possível agir como se pudéssemos ser felizes, como se pudéssemos agir de acordo com nossas representações e como se as experiências desagradáveis pudessem ser de todo evitadas ou adiadas, tendo como possível "resultado" uma melhor qualidade de vida (CHEVITARESE, 2005, p. 110).

Ao cabo deste estudo, convém afirmar – e aí nossas convicções de que a ética-metafísica e a ética prática são inseparáveis – que tanto em o *Mundo como Vontade e Representação* quanto nos *Aforismos para a sabedoria de vida*, Schopenhauer termina fazendo referências ao cosmos, à ideia de que tudo surge de um só evento e tudo retorna para ele. Como na juventude em que atuamos ‘como se’ a vida valesse a pena, agora, no apagar das luzes, ou seja, na última idade da vida, passamos a considerá-la ‘como se’ ela nunca tivesse existido.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A arte de bem viver ou a questão da felicidade, mesmo que não filosoficamente, é corriqueira a todos nós. A todo instante, em alguma esfera de nossa vida, seja pessoal, social, religiosa ou cultural, nos defrontamos com este assunto. Como afirma Sêneca, todos possuem o desejo de viver de modo feliz (Cf. SÊNECA, 2001).

É importante notar que ao longo de séculos de reflexões sobre a felicidade, a maioria dos grandes filósofos chegaram, por inúmeras vias, a uma conclusão comum. Esta inferência compartilhada por esses grandes pensadores consistiu sempre na felicidade como algo indispensável para a natureza humana, estando estritamente interligada aos aspectos fundamentais de nossa existência. Desse modo, ao estudarmos a natureza da felicidade tentamos descobrir, de certa maneira, o significado de nosso viver, de nossa existência.

Neste sentido, o pensamento filosófico sobre a sabedoria de vida de Arthur Schopenhauer – partindo da visão de um mundo como vontade e também como representação – apresenta como resultado um caminho complexo, como a própria história do pensamento eudemonológico, ao mergulhar no âmago da questão. Uma reflexão envolta de aspectos subjetivos e objetivos, racionais e sentimentais. Também compreendemos a relação da arte de bem viver com uma ética do ‘como se’, que converge no sentido e na finalidade da felicidade. Encontramos um filósofo em um mundo onde a vontade e sua representação se unem para indicar um ou outro juízo sobre a felicidade. Da perspectiva da vontade, encontramos a necessidade, um ímpeto cego e a impossibilidade de sermos felizes, do lado da representação, vemos a possibilidade de certa sabedoria de vida. Deste cenário surge, em Arthur Schopenhauer, uma obstinação em mostrar que o problema da eudemonologia está na essência da vontade, na irracionalidade humana. Entretanto, apesar de deduzirmos o fenômeno da sabedoria de vida a partir destes dois aspectos, concluímos que a filosofia eudemonológica schopenhaueriana é uníssona.

Arthur Schopenhauer desenvolveu todo o seu pensamento filosófico partindo da constante voracidade da vontade de viver. Este querer, como vimos ao longo de toda nossa pesquisa resulta, necessariamente, em sofrimento, uma condição impossível de abrandar em sua totalidade do mesmo modo como é inexecutável satisfazer os desejos. A partir desta perspectiva, há uma mudança radical no

significado tradicional de felicidade. Então, para o filósofo, nós certamente não procuramos a felicidade por si mesma, mas unicamente para evitarmos ou apaziguarmos a dor. A felicidade possui um caráter negativo, em outras palavras, a felicidade é ilusória e impossível de ser alcançada em sua totalidade, ela somente surge temporalmente em breves instantes. Esta condição de serenidade, de liberdade e lucidez, é o mais próximo que podemos chegar de uma concepção de sabedoria de vida em Arthur Schopenhauer. Uma compreensão bem distinta, não obstante, à ideia de felicidade como bem supremo, uma vez que seu benefício anestésico não deixa de render-se ao nada e ao sem sentido.

No campo prático, Arthur Schopenhauer sustenta que o próprio sofrimento nos molda, nos faz compreender que ao afirmar a vontade acrescentamos ao nosso viver os desejos, nos forçando a aprender a negá-los para viver melhor. Contudo, o filósofo não pode negar a necessidade de uma satisfação mínima de nossos desejos, necessária para conservar nossa existência como uma centelha conserva uma chama. Um brio que pertença não ao poder, à honra ou à riqueza, mas à cortesia, à serenidade, ao deleite do conhecimento, à verdade. Ao longo desta dissertação, procuramos mostrar que essa luta, aliada ao tema da sabedoria de vida, são constantes no filósofo. A metafísica pessimista e a práxis otimista não representam vias distintas no pensamento schopenhaueriano, mas procuram amenizar esses problemas relacionados aos desejos, a uma vida menos infeliz e, conseqüentemente, à negação da vontade.

É bem provável que seja por isso que o ápice das máximas schopenhauerianas se encontrem no fim, isto é, quando chegamos à parte final de uma jornada, providos de conhecimentos, efluídos das intensas experiências vivenciadas durante a vida. Compreendemos que quando gozamos de juventude, não estamos dispostos a acreditar na felicidade como um empreendimento impossível e que o mais próximo a ela seja viver de maneira suportável. Entendemos muito bem, a partir do estudo empreendido nesta dissertação, que um dos agentes que impedem essa antecipação é o tempo. Somente com o passar dos dias e as experiências obtidas é que conseguimos acalmar a vontade e fortalecer o intelecto. Entretanto, após o percorrido, as possibilidades de volta, querendo aquilo que não se quis, sentindo o que naquele instante não era possível sentir, já não são mais possíveis.

Traços de uma típica concepção pessimista de vida, seguindo Arthur Schopenhauer, por exemplo, é considerar que o ganho econômico é o principal ou o único motivo capaz de conduzir-nos à felicidade. É em razão de um hedonismo exacerbado que entendemos a felicidade em nossos dias como ausência de contratempos e preocupações. Erroneamente, estas distrações nos fazem viver em um isolamento praticamente insuportável, tanto da realidade de nós mesmos como do conhecimento que nos leva a um discernimento. Surge daí as depressões mais evidentes por todos os lados, o vazio existencial, mesmo com todas as facilidades que temos.

Se não conhecermos o bastante, se não abdicarmos dos prazeres para uma existência às claras, não conseguiremos viver suportavelmente com tudo que nos cerca, tampouco com nós mesmos enquanto reconhecidos como parte deste mundo. Querer viver em oposição às circunstâncias que nos envolvem, nos escondendo em falsas alegrias, é uma das principais fontes de sofrimento que influencia diretamente em nossa busca por uma vida menos infeliz. Ao nos afastarmos dos infortúnios da vida é possível alcançar a felicidade a que se refere Schopenhauer, a chave para o nosso bem-estar acontece dentro de nós mesmos. Tudo isso resulta de nosso querer, de nossos sentimentos e também do nosso pensar, nos tornando seres humanos completos, verdadeiramente, indivíduos que vivem no mundo como ele é. E como afirma Arthur Schopenhauer: “Só depois de o homem ter abdicado de todas as pretensões possíveis e de ter ficado reduzido à existência nua e crua é que se tornará partícipe daquela tranquilidade espiritual que constitui o fundamento da felicidade humana” (ASV, p. 156).

Compreendemos, dessa forma, o valor das atividades do espírito, das práticas relacionadas a nós mesmos para nos estabelecermos como sujeitos autossuficientes neste vasto universo que nos cerca. Ao nos conhecermos e ao realizarmos estas atividades espirituais, surge uma profunda autonomia. Nos tornamos ‘o que somos’, cultivamos a capacidade de condução e administração de nosso próprio eu em todas as instâncias da vida. Este, talvez seja o significado mais intenso da superação da tensão entre a dimensão metafísica e a dimensão prática da filosofia schopenhaueriana.

Ao cabo desta pesquisa, compreendemos que a arte de bem viver, defendida por Arthur Schopenhauer, se transforma em um acumular sabedoria em todos os

momentos da vida. Compreendemos que o mais próximo à felicidade é realizar experimentos e, em algum momento, sintetizarmos aquilo que vivenciamos. No entanto, como vimos ao longo das reflexões que fizemos, para que isso seja possível precisamos aprender sobre o curso de nossa vida. Este aprendizado nos impulsiona à busca de um equilíbrio entre a reflexão e a experiência e nos proporciona o domínio de nossa interioridade e certa clareza sobre nossos sentimentos.

Para finalizar esta reflexão, caberia uma pergunta: A busca da felicidade, encontrada no pensamento de Arthur Schopenhauer, se transformaria em um caminho para o ascetismo radical de o *Mundo como Vontade e Representação*? Esta via eudemonológica, implicaria em desligar-se do mundo exterior estando nele – a causa da dor e da turbacão – enfatizando o desenvolvimento e a contemplação do mundo espiritual e intelectual. Tudo quanto nos resta é apostar para conquistarmos, cada um de nós, nosso próprio caráter adquirido. Para todas as coisas que estão em nossa posse só nos resta decidir, uma ou outra vez, de forma prudente, aguardando os resultados que destas escolhas surgirão.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Rogério Miranda de. A vontade em Schopenhauer e o desejo em Freud e Lacan. In: MURTA, Claudia Pereira; BOCCA, Francisco Verardi; SIMANKE, Richard Theisen. (Org.). **Psicanálise em perspectiva**. Curitiba: CRV, 2009, v. 1, pp. 61-82.

_____. Kant, Schopenhauer e o fim do sujeito. In: **Revista Síntese**. Belo Horizonte. v. 40, p. 25-41, 2013.

ALONSO, Juan David Mateu. **La filosofía política y su trasfondo ontológico en la obra de Arthur Schopenhauer**. 2012, 463 f. Tese (Doutorado), Universidad de Valencia, Valência, 2012.

_____. Schopenhauer y Gracián: Arte de prudencia y sabiduría mundana. In: **ENDOXA**. Series Filosóficas, Madrid: UNED, nº 32, pp. 63-87, 2013.

ARAMAYO, Roberto Rodriguez. La eudemonologia de Schopenhauer y su transfondo kantiano In: ONCINA, Faustino. (ed.). **Schopenhauer en la historia de las ideas**. Madrid: Plaza y Valdés Editores, 2011, pp. 61-84.

_____. L'optimisme du rêve éternel d'une volonté cosmique chez Schopenhauer. In: BONNET, Chistian; SALEM, Jean. (eds.). **La raison dévoilée: Études schopenhaueriennes**, Paris: J. Vrin, 2006, pp. 15-26.

_____. **Para leer Schopenhauer**. Madrid: Alianza editorial, 2001.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores).

BARCA, Pedro Calderón de La. **La vida es sueño**. 34ª ed. Madrid: Editora Cátedra. 2012.

BARBOZA, Jair. **Schopenhauer: A decifração do enigma do mundo**. São Paulo: Editora Moderna, 1997.

_____. **Infinitude subjetiva e estética: Natureza e arte em Schelling e Schopenhauer**. São Paulo: Unesp, 2005.

_____. Sabedoria de vida e práxis em Schopenhauer, ou sobre uma possível "esquerda" schopenhaueriana. In: FIGUEIREDO, Vinícius (Org.). Curitiba: **Cadernos do XV Encontro Nacional da ANPOF**, pp. 263-272, 2013.

_____. Uma terapia para ser menos infeliz no inferno: Sabedoria de vida e prudência em Schopenhauer. In: **Revista AdVerbum** 3(2), pp. 119-124, Ago. a Dez. de 2008.

BRUM, José Thomaz. **O pessimismo e suas vontades: Schopenhauer e Nietzsche**. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

BRUN, Jean. **O estoicismo**. Lisboa: Edições 70, 1986.

CACCIOLA, Maria Lúcia Mello e Oliveira. **Schopenhauer e a questão do dogmatismo**. São Paulo: Edusp, 1994.

CANTARINO, Elena. Gracián y Schopenhauer. La gran sindéresis o die grosse obhut seiner selbst. In: ONCINA, Faustino. (ed.). **Schopenhauer en la historia de las ideas**. Madrid: Plaza y Valdés Editores, 2011, pp. 41-59.

CARTWRIGHT, David E. **Schopenhauer: A biography**. New York: Cambridge University press, 2010.

CHEVITARESE, Leandro. **A ética em Schopenhauer: Que "liberdade nos resta" para a prática de vida?** 2005, 162 f. Tese (Doutorado), Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2005.

_____. Schopenhauer e os Cínicos: Elementos do cinismo na eudemonologia de Schopenhauer. In: **Revista Voluntás: estudos sobre Schopenhauer** - Vol. 3, Nº 1 e 2, - pp. 20-29, 1º e 2º semestres de 2012.

DEBONA, Vilmar. **Schopenhauer e as formas da razão**. São Paulo: Annablume, 2010.

_____. **A outra face do pessimismo: Entre a radicalidade ascética e a sabedoria de vida**. 2013, 270 f. Tese (Doutorado), Universidade de São Paulo. São Paulo, 2013.

FONSECA, Eduardo Ribeiro da. **Psiquismo e Vida: O conceito de Impulso nas obras de Freud, Schopenhauer e Nietzsche**. 2009. 313 f. Tese (Doutorado) Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

GURISATTI, Giovanni. **Caratterologia, metafisica e saggezza: Lettura fisiognomica di Schopenhauer**. Presentazione di Franco Volpi. Padova: Il Poligrafo, 2002.

INVERNIZZI, Giuseppe. **Il pessimismo tedesco dell'Ottocento**. Schopenhauer, Hartmann, Bahnsen e Mainländer e i loro avversari. Firenze: La Nuova Italia, 1994.

_____. Nessun "accomodamento": Deussen e Hartmann contro l'eudemonologia di Schopenhauer. In: **Revista Voluntás: Estudos sobre Schopenhauer**. Rio de Janeiro, Vol. 3, Nº 1 e 2, pp. 61-74, 1º e 2º semestres de 2012.

JANAWAY, Christopher. Schopenhauer's Pessimism. In: JANAWAY, Christopher. (Org.). **The Cambridge Companion to Schopenhauer**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. Lisboa: Edições 70, 1989.

MARCOS, Manuel Suances; EZCURRA, Alicia Villar. **El Irracionalismo: De los orígenes del pensamiento hasta Schopenhauer**. Madrid: Editorial Síntesis, 2004.

MARÍA, Pilar López de Santa. El kantismo de Schopenhauer: ¿herencia o lastre? In: ONCINA, Faustino (ed.). **Schopenhauer en la historia de las ideas**. Madrid: Plaza y Valdés Editores, 2011, pp. 85-104.

_____. Introdução In: SCHOPENHAUER, Arthur. **Parerga y Paralipómena I**. Trad. Pilar Lopez de Santa María. Madrid: Editorial Trotta, 2006.

NOVEMBRE, Alessandro. **Il giovane Schopenhauer e Fichte. La duplicità della coscienza**, 2011, 465 f. Tese (Doutorado). Università del Salento / Centro interdipartimentale di ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua scuola, Lecce, 2011.

PAULA, Wander Andrade de. **Nietzsche e a transfiguração do pessimismo schopenhaueriano: A concepção de filosofia trágica**, 2013, 329 f. Tese (Doutorado). Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2013.

PHILONENKO, Alexis. **Schopenhauer. Una filosofia de la tragedia**. Trad. Gemma Muñoz-Alonso. Barcelona: Anthropos, 1989.

ROSSET, Clément. **Escritos sobre Schopenhauer**. Trad. Rafael del Hierro Oliva. Valencia: Pre-Textos Editorial, 2005.

SAFRANSKI, Rüdiger. **Schopenhauer e os anos mais selvagens da Filosofia: Uma biografia**. Trad. William Lagos. São Paulo: Geração Editorial, 2011.

SALVIANO, Jarlee Oliveira Silva. **Labirintos do nada: A crítica de Nietzsche ao Nihilismo de Schopenhauer**. São Paulo: EDUSP, 2013.

SÊNECA. **Da vida feliz**. Trad. de João Carlos Cabral Mendonça, São Paulo: Martins Fontes, 2001.

SCHOPENHAUER, Johanna. **Carl Ludwig Fernow's Leben**. Charleston – EUA: Nabu press, 2011.

SCHOPENHAUER, Arthur. **A arte de conhecer a si mesmo**. Org. de Franco Volpi; trad. Jair Barboza e Silvana Cabucci Leite. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. **A arte de ser feliz**. Org. de Franco Volpi; trad. Eduardo Brandão e Marion Fleischer. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. **Aforismos para a sabedoria da vida**. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. **Diários de Viajes**. Trad. Luis Fernando Moreno Claros. Madrid: Editorial Trotta, 2012.

_____. **Epistolario de Weimar**. Trad. Luis Fernando Moreno Claros. Madrid: Valdemar, 1999.

_____. **Notas sobre Oriente**. Trad. Adela Muñoz Fernandez e Paula Caballero Sánchez, Madrid: Alianza Editorial, 2011.

_____. **Parerga and Paralipomena: Short philosophical essays**. (Vol. I e II). Translated from the German by E. F. J. Paine. New York: Oxford University Press, 2000.

_____. **O Mundo como Vontade e como Representação**. 1º Tomo. Trad. Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2005.

_____. **O Mundo como Vontade e Representação** (Vol. I e II) 2º Tomo. Trad. Eduardo Ribeiro da Fonseca. Curitiba: Editora UFPR, 2014.

_____. **De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente**. Traducción y prólogo de Leopoldo Eulogio Palacios. Madrid: Editorial Gredos, 1998.

_____. **Scritti postumi: I manoscritti giovanili 1804-1818** (Vol. I). A cura di Sandro Barbera. Milano: Adelphi, 1996.

_____. **Scritti postumi: I manoscritti berlinesi 1818-1830** (Vol. III). Edizioni italiana diretta da Franco Volpi; a cura de Giovanni Gurisatti. Milano: Adelphi, 2004.

_____. **Sobre a Ética**. Trad. Flamarion Caldeira Ramos. São Paulo: Hedra, 2012.

_____. **Sobre o fundamento da moral**. Trad. Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

_____. **The Two Fundamental Problems of Ethics**. Translated and edited by Christopher Janaway. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

SPIERLING, Volker. **Arthur Schopenhauer**. Trad. José Antonio Molina Gómez. Barcelona: Herder, 2010.

_____. Nietzsche y Schopenhauer: Una comparación. In: **Revista Enrahonar**. Nº 25, pp. 21-39, 1996.

WEISSMANN, Karl. **Vida de Schopenhauer**. Belo Horizonte: Livraria Cultura Brasileira Ltda., 1945.

ZIMMER, Henrich. **Filosofias da Índia**. Trad. Nilton de Almeida Silva e Claudia Giovani Bozza. São Paulo: Palas Athena, 1986.