

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA**  
**CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES - CCHLA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – PPGFIL**

**ANTONIO FRANCISCO DA SILVA FILHO**

**EUDEMONOLOGIA: A POSSIBILIDADE DE SE VIVER MENOS INFELIZ  
NO MUNDO SEGUNDO ARTHUR SCHOPENHAUER**

JOÃO PESSOA, PB

2018

**ANTONIO FRANCISCO DA SILVA FILHO**

**EUDEMONOLOGIA: A POSSIBILIDADE DE SE VIVER MENOS INFELIZ  
NO MUNDO SEGUNDO ARTHUR SCHOPENHAUER**

Dissertação apresentada como requisito final à obtenção do grau de Mestre em Filosofia, do Curso de Pós-graduação em Filosofia, Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL) do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes (CCHLA) da Universidade Federal da Paraíba (UFPB).

ORIENTADOR: Prof. Dr. Bartolomeu Leite da Silva

**JOÃO PESSOA, PB**

2018

**Catálogo na publicação**  
**Seção de Catalogação e Classificação**

F481e Filho, Antonio Francisco da Silva.

Eudemonologia: A possibilidade de se viver menos infeliz no mundo segundo Arthur Schopenhauer / Antonio Francisco da Silva Filho. - João Pessoa, 2018.

0 f.

Orientação: Bartolomeu Leite da SILVA.  
Dissertação (Mestrado) - UFPB/CENTRO.

1. Vontade. Eudemonologia. Pessimismo Metafísico. Viv.  
I. SILVA, Bartolomeu Leite da. II. Título.

UFPB/CCHLA

**ANTONIO FRANCISCO DA SILVA FILHO**

**EUDEMONOLOGIA: A POSSIBILIDADE DE SE VIVER MENOS INFELIZ  
NO MUNDO SEGUNDO ARTHUR SCHOPENHAUER**

Dissertação apresentada como requisito final à obtenção do grau de Mestre em Filosofia, do Curso de Pós-graduação em Filosofia, Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL) do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes (CCHLA) da Universidade Federal da Paraíba (UFPB).

**JOÃO PESSOA, PB, 31 DE JULHO DE 2018**

**BANCA EXAMINADORA**

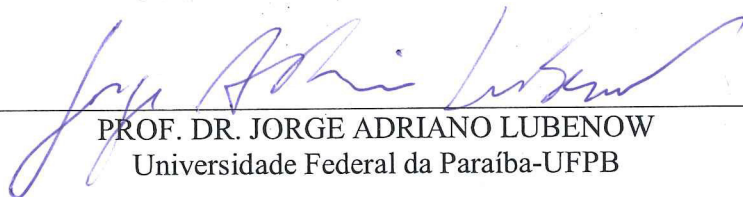


---

**ORIENTADOR: PROF. DR. BARTOLOMEU LEITE DA SILVA**  
Universidade Federal da Paraíba-UFPB

---

**PROF. DR. ANDERSON DARC FERREIRA**  
Universidade Federal da Paraíba-UFPB



---

**PROF. DR. JORGE ADRIANO LUBENOW**  
Universidade Federal da Paraíba-UFPB

---

**PROFA. DRA. ANGELA MARIA MICHELIS**  
Liceo Scientifico e Classico "G. Peano - S. Pellico"

---

**PROF. DR. DANILO VAZ CURADO RIBEIRO DE MENDES COSTA**  
Universidade Católica de Pernambuco - UNICAP

A meus pais: Maria do Carmo de Sousa e Antonio Francisco da Silva, aos meus  
irmãos e familiares.

Dedico

## **Agradeço:**

À minha família, em especial à minha mãe Maria do Carmo de Sousa;

Ao professor e amigo Dr. Bartolomeu Leite da Silva, pelos encontros de orientações,  
indicações bibliográficas e apoio ao meu trabalho.

Às professoras Francielly Pessoa e Raimunda de Sousa Dias, pela correção gramatical do  
texto;

À professora Catarina Vitoriano Dantas Pereira pela tradução do resumo;

Aos amigos: Alexandre Soares, Antunes Ferreira, Arthur Oliveira, Carlos Magno,  
Demétrio Junior, Francisco Almeida, Dandara Monaliza, Judivan Lima, Joelton Gonçalves,  
Paulo Tavares, Socorro Luís, Thalita Alvino;

À Coordenação do Programa de Pós- Graduação da Universidade Federal da Paraíba;

À CAPES pelo apoio financeiro de desenvolvimento à pesquisa durante parte do  
período do curso de Mestrado;

Enfim, a todos que compõem minha história e nela ficou escrita.

“Nessa manumissão schopenhauereana,  
Onde a Vida do humano aspecto fero  
Se desarraiga, eu, feito força, impero  
Na imanência da Idéia Soberana!”

Augusto dos Anjos, *O meu Nirvana*

## RESUMO

A presente dissertação constitui-se de uma pesquisa teórico-bibliográfica acerca da eudemonologia como possibilidade de se viver menos infeliz no mundo segundo o pensamento do filósofo voluntarista Arthur Schopenhauer. No intuito de explicar como é possível encontrar no filósofo pai do pessimismo a possibilidade de se viver num mundo que ontologicamente é Vontade. Ela é o eixo da filosofia de Schopenhauer. Para o pensador, a Vontade está em tudo e manifesta-se em tudo, apresenta-se fenomenalmente nos mais variados graus. Ela é o *númeno*, a coisa-em-si mencionada na filosofia de Kant. Assim este mundo poderá ser assim considerado o pior dos mundos possíveis, cabendo ao não nascer como a maior de todas as sortes, sendo comparado esse mundo a um verdadeiro inferno. Coube percebermos que se a existência está presa ao que entendemos como Vontade, esta em si é caótica, a possibilidade de uma eudemonologia é rejeitada pela própria ontologia determinística que concebe a todos numa condição de eterna insatisfação, razão pela qual o mundo não passaria de uma oscilação entre dor e tédio. A eudemonologia será expressão eufemística, pois na estrutura filosófica apresentada por Schopenhauer é impossível ser feliz. No entanto, o filósofo já no término de sua vida, elaborou os *Parerga e Paralipomena*, aos quais pertencem os *Aforismas para Sabedoria de Vida*. Estes juntamente com *A arte de ser feliz*, contêm conselhos para uma vida menos infeliz, em consonância a toda conjuntura de seu “organismo” filosófico. Nessa conjuntura, procuraremos demonstrar que não há discrepância nessas duas esferas da filosofia de Schopenhauer, mas que, pelo contrário, podemos tratá-las *suplementares*. Nosso principal objetivo será analisar como o “pai do pessimismo” evidencia regras para uma possível eudemonologia : a de se viver menos infeliz.

**Palavras chave:** Vontade. Eudemonologia. Pessimismo Metafísico. Viver Menos Infeliz.

## ABSTRACT

The present dissertation is a theoretical-bibliographical research about eudemonology as the possibility of living less unhappy in the world according to the thinking of the voluntarist philosopher Arthur Schopenhauer. In order to explain how it is possible to find in the philosopher father of pessimism the possibility of living in a world that ontologically is Will. It is the axis of Schopenhauer's philosophy. For the thinker, the Will is in everything and manifests itself in everything, presents itself phenomenally in the most varied degrees. It is the noumenon, the thing-in-itself mentioned in Kant's philosophy. Thus this world may be considered the worst of all possible worlds, not being born as the greatest of all sorts, and this world is likened to true hell. It must be realized that if existence is attached to what we understand as Will, this is itself chaotic, the possibility of an eudemonology is rejected by the deterministic ontology itself that conceives of all in a condition of eternal dissatisfaction, reason why the world would be nothing more than a oscillation between pain and boredom. The eudemonology will be euphemistic expression, because in the philosophical structure presented by Schopenhauer it is impossible to be happy. Nevertheless, the philosopher already at the end of his life, elaborated the *Parerga and Paralipomena*, to which belong the *Aforismas for Wisdom of Life*. These, together with *The Art of Being Happy*, contain advice for a less unhappy life, in keeping with the whole conjuncture of his philosophical "organism." In this context, we will try to demonstrate that there is no discrepancy in these two spheres of Schopenhauer's philosophy, but that, on the contrary, we can treat them extra. Our main objective will be to analyze how the "father of pessimism" evinces rules for a possible eudemonology: that of living less unhappy.

**Keywords:** Will. Eudemonologia. Metaphysical Pessimism. Living Less Unhappy.

## LISTA DE ABREVIATURAS

CRP – Crítica da Razão Pura

FM – Sobre o fundamento da moral

LV – Sobre a liberdade da vontade

MVR – O mundo como vontade e representação

QR – Sobre a quádrupla raiz princípio de razão suficiente

## SUMÁRIO

<b>I. INTRODUÇÃO .....</b>	<b>11</b>
<b>II. A CRÍTICA A KANT: O SURGIMENTO DE UM NOVO FILÓSOFO .....</b>	<b>15</b>
2.1 Ruptura e construção.....	15
2.2 Distinção kantiana entre fenômeno e coisa-em-si.....	20
2.3. Do corpo ao conhecimento.....	22
2.4 Abertura para uma nova metafísica .....	24
<b>III. DO MUNDO COMO VONTADE À ÉTICA EM SCHOPENHAUER .....</b>	<b>26</b>
3.1 Contemplação artística: a libertação estética .....	30
3.2 A compaixão: a libertação ética.....	30
3.3 Ascese: renúncia quietista ao mundo.....	32
3.4 A felicidade um eufemismo.....	34
3.4.1 <i>O pessimismo pessoal: a glória tardia</i> .....	38
3.4.2 <i>O pessimismo metafísico</i> .....	44
3.5 A eudemonologia: um tratado sobre a felicidade? .....	46
3.6 Schopenhauer e o caráter: a possibilidade da eudemonologia.....	47
3.6.1 <i>O caráter inteligível e o caráter empírico</i> .....	47
3.6.2 <i>O caráter adquirido</i> .....	54
3.7 A sabedoria de vida, o caráter e a compaixão.....	55
<b>IV. AFORISMOS PARA A SABEDORIA DE VIDA: UMA POSSIBILIDADE DE SE VIVER MENOS INFELIZ.....</b>	<b>61</b>
4.1 Divisão fundamental dos aforismos .....	62
4.2 Considerações para uma vida menos infeliz.....	65
4.2 A eudemonologia e sua relação com o destino.....	69
4.3 Alguns exercícios para a eudemonologia?.....	74
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>77</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>80</b>

## I. INTRODUÇÃO

Como defender a possibilidade da felicidade em um pensamento que considera a ação humana arraigada em uma ontologia pessimista<sup>1</sup>, construída sobre a proposição segundo a qual “Toda a vida é sofrimento”? Para Schopenhauer: “Mesmo que os desejos sejam satisfeitos e levem ao alívio do sofrer, contra cada desejo satisfeito sempre volta ao fim da fila, exigindo nova satisfação com o que a ilusão se renova” (2015, p. XIV-XV). Dor e sofrimento são a constituição mais essencial do mundo. Nestas condições, a busca pela felicidade seria um grave erro e que não nascer é a melhor dentre todas as sortes. Assim, como sustentar uma elaboração ética filosófica, que através da estética e da sabedoria de vida possibilitam viver no mundo de forma menos infeliz? Essas “aparentes” dissonantes perspectivas filosóficas estruturam-se no pensamento schopenhaueriano e buscarão sua coerência ao longo da pesquisa.

O nosso objetivo central é analisar como o filósofo “pai do pessimismo” evidencia regras para uma possível eudemonologia: a de se viver menos infeliz.

De acordo com Debona (2013, p. 33): “A doutrina de Schopenhauer entrelaça-se e até mesmo pressupõe elementos de sua teoria do conhecimento”. Arthur Schopenhauer desenvolveu uma teoria do conhecimento chegando a um pessimismo metafísico em recusa que a eudemonologia possa existir em sentido positivo e que possa haver satisfações duradouras. A justificativa dessa afirmação encontra-se, sobretudo, em seu conceito de “Metafísica da Vontade”<sup>2</sup>. As teses da filosofia eudemonológica de Schopenhauer golpeariam assim o otimismo oferecido na sociedade moderna, que ingenuamente faz o indivíduo acreditar na possibilidade de ser feliz e principalmente na conquista do que se deseja. A busca de encontrar em Schopenhauer um pessimismo metafísico e um otimismo prático aponta para um “realismo”, portanto, possibilita a redução do grau de frustração recorrente na cotidianidade.

Assim, diante de uma filosofia moral de cunho eminentemente determinista, como é a de Schopenhauer, não raramente encontramos resistência por parte dos desavisados e de alguns de seus estudiosos, que embora reconhecendo o caráter de suas proposições acerca do

---

<sup>1</sup> Entenderemos ontologia aqui como sinônimo de metafísica. É importante salientar que para Schopenhauer, do ponto de vista ontológico, o indivíduo está preso em uma condição de certa insatisfação visto que suas errâncias do mundo espelham-se oscilação entre dor e tédio.

<sup>2</sup> Schopenhauer desenvolve a sua *Metafísica da Vontade*, onde nos apresenta suas ideias com relação ao mundo para além do aspecto representativo, não mais visto como uma mera aparência, um objeto para o sujeito cognoscente, mas o mundo entendido enquanto Vontade, no seu aspecto mais íntimo, de onde todos os fenômenos existentes emanam.

determinismo moral, não optam por alimentar certo pessimismo à sua ética e certo otimismo com relação à eudemonologia, ao concebê-la como possível de ser conquistada. A resposta à eudemonologia em Schopenhauer encontrará uma gama de afirmações e defesas por parte de estudiosos e pesquisadores que versam desde encontrar no filósofo, um pessimismo extremo, sem possibilidade nenhuma de se falar em felicidade, até aos que defendam estratégias e desvios impostos pelo próprio Schopenhauer de uma possível eudemonologia: a de se viver menos infeliz possível.

Tomaremos, nestas condições, algumas análises, principalmente de pesquisadores como Maria Lucia Cacciola, Vilmar Debona, Dax Moraes, Jair Barbosa, dentre outros, a fim de demonstrar como a eudemonologia é possível no pensamento de “pai do pessimismo”. Analisando desde sua proposta estética à ética culminada na compaixão, assim como os *Aforismos*<sup>3</sup> para a sabedoria de vida (1851) e *máximas* deixados por Schopenhauer na sua possível teoria da vida menos infeliz.

Na construção do pensamento schopenhaueriano, a realidade e a experiência quotidiana empreende oposição às pretensões dos organismos éticos, que nos fazem querer acreditar na possibilidade de uma vida feliz a partir da conquista de certos fins ou na obediência de certas prescrições éticas. Porém, o fato de admitir a impossibilidade da felicidade em Schopenhauer, impulsiona-nos a investigar a partir do que podemos chamar de segunda parte dos seus escritos, que leva em consideração a existência humana, elaborada paralelamente à perspectiva ético-metafísica, o que ele desenvolveu como uma doutrina ou um estudo da felicidade.

Schopenhauer afirmou não “ser possível fazer prescrições éticas para ser feliz”, apenas em sua obra magna *O mundo como vontade e representação* (1818) concebeu que a única alternativa em relação dolorosa existência é a negação da vontade que fora alcançada por

---

<sup>3</sup> A palavra aforismos significa segundo Abbagnano (2007, p. 21) “uma proposição que exprime de maneira sucinta uma verdade, uma regra ou uma máxima (...). Inicialmente, essa palavra foi usada quase exclusivamente para indicar as fórmulas que exprimem, de modo abreviativo e mnemônico, os preceitos da arte médica: por exemplo, os Aforismos de Hipócrates. Bacon exprimiu sob a forma de Aforismos as suas observações (contidas no livro I do *Novum organum*) "sobre a interpretação da natureza e sobre o reino do homem": provavelmente para sublinhar o caráter prático e ativo dessas observações enquanto dirigidas a preparar o domínio do homem sobre a natureza. E Schopenhauer chamou de Aforismos sobre a sabedoria de vida (*em Parerga und Paralipomena*) os seus preceitos para tornar feliz, ou menos infeliz, a existência humana, conservando assim na palavra o seu significado de máxima ou regra para dirigir a atividade prática do homem”. E também, por aforismo, entende-se: “Máxima que exprime de forma concisa um pensamento filosófico, geralmente de caráter moral. Ex.: Os pensamentos de Marco Aurélio, e os aforismos de Schopenhauer, intitulados *Parerga und paralipomena*. O estilo aforismático é característico de filósofos e pensadores tão diversos quanto, por ex., Nietzsche e Wittgenstein, e reflete, sobretudo no pensamento moderno e contemporâneo, uma concepção filosófica mais questionadora, provocativa e sugestiva do que propriamente teórica e sistemática” (cf. PIASSU, H; MARCONES, D., 2008, p. 04).

poucos como ascetas e santos. Contudo, o filósofo não coloca isso como uma regra que deva ser buscada, como uma prescrição, muito embora em seu cerne encontra-se a significação ética das condutas.

Ainda não nos pode passar despercebido o incontestável direcionamento que a filosofia tomou após as considerações feitas por Immanuel Kant. Com sua “revolução copernicana” do conhecimento, Kant pôs direcionamento crítico ao que antes divergia entre empirismo e o dogmatismo. Com sua obra *Crítica da Razão Pura* (1788), o filósofo condicionou o mundo sensível a meros dados do sujeito cognoscente, este que agora traz consigo as possibilidades *a priori* do conhecimento das quais destacam-se o tempo e o espaço e também a tábua das dozes categorias. Sendo assim, consideremos as críticas feitas por Schopenhauer em *Crítica a filosofia kantiana* (1818) e no restante de sua obra procurando os impasses que levaram a filosofia a discordar consideravelmente de seu mestre. Além disso, consideraremos o conceito kantiano de caráter, visto que Schopenhauer tenha tomando para sua filosofia, ele chegou ao conceito de caráter adquirido, o que segundo o pesquisador Vilmar Debona, é “a chave para um desvio metafísico em Schopenhauer e a possibilidade de uma eudemonologia prática” (DEBONA, 2013, p.140).

Também tendo Schopenhauer seu pensamento arraigado no budismo e em Platão, buscou em Kant os fundamentos para a construção de sua teoria do conhecimento, assim como ele mesmo declara na sua *Crítica a filosofia kantiana*:

Minha linha de pensamento, por mais diferente que seja do seu conteúdo da kantiana, fica inteiramente sob a influência dela, a pressupõe necessariamente, parte dela, e confesso que o melhor do meu próprio desenvolvimento se deve à impressão das obras de Kant, ao lado da impressão do mundo intuitivo, dos escritos sagrados do hindus e à impressão de Platão (SCHOPENHAUER, 2015, p.483).

Schopenhauer declara-se o mais fiel seguidor e continuador de sua filosofia. Sua filiação kantiana o coloca na tradição da história da filosofia não como um anti-hegeliano, postura essa intolerável para o pensador, mas ligado a outra filiação do kantismo, uma que difere da posta por Fichte, Schelling e Hegel<sup>4</sup>. Nessa conjuntura, após as correções dos “erros” de Kant, a figura

---

<sup>4</sup> Segundo Debona, Schopenhauer afasta-se do pensamento de Schelling, Fichte e Hegel, principalmente por estes terem, de algum modo, “desconhecido” a grande descoberta de Kant – a distinção ente fenômeno e coisa em si- e, ignorando-a, aventuram-se em especulações sobre o Eu, o Espírito, o Absoluto, uma verdadeira traição à doutrina Kantiana. Devendo valer somente ao campo gnosiológico, o idealismo crítico jamais deveria valer como solução para problemas metafísicos (cf. 2013, pág. 35).

de Schopenhauer ergue-se, alicerçada sobre a construção de tal filósofo, mas com uma postura própria. Surge o filósofo da “vontade”.

Na elucidação a qual queremos em vista dessa pesquisa, dividimos a nosso trabalho na estrutura a seguir.

No primeiro capítulo, trataremos da visão de Schopenhauer sobre a filosofia de Kant. Buscamos demonstrar as relações em comum entre os filósofos, bem como a influência da filosofia kantiana na de Schopenhauer. Assim como o filósofo do pessimismo construiu sua filosofia a partir da crítica ao modelo kantiano.

No segundo capítulo, buscaremos entender o “organismo” que estrutura o pensamento schopenhaueriano o que gira em torno do mundo como Vontade e representação. Produto de uma força cega, caótica, irracional, livre e sem objetivo, chamada de Vontade, o mundo é um aglomerado de representações subjetivas. Dessarte, os objetos existem mediante um sujeito que os conhece. Nesta perspectiva é necessário encontrar, através da proposta do caráter adquirido, assim com o uso da razão prática, o fio condutor entre uma metafísica pessimista e um ética prática.

O terceiro e último capítulo, consiste em uma análise de noções das ações humana e da natureza tratadas por Schopenhauer sob o ponto de vista da eudemonologia. Esta eudemonologia schopenhaueriana é definida como *sabedoria de vida*. Nestas condições, mostraremos sua relação com o *sábio* do ponto de vista schopenhaueriano, com a *prudência*, a *coragem* e o *autoconhecimento*, elementos de uma “pequena ética<sup>5</sup>” e como ela se relaciona na conjuntura do pensamento do filósofo, possibilitando uma vida menos infeliz possível.

---

<sup>5</sup> Usaremos a mesma divisão feita pelo professor Vilmar Debona (2013) em sua tese de doutorado *A outra face do pessimismo: entre radicalidade ascética e sabedoria de vida* quando nos referirmos à “pequena ética” e “grande ética” a partir do que o mesmo expõe: “(...) pessimismo pragmático pode ser tomado em paralelo a algumas formulações do âmbito da sabedoria de vida, mas também com alguns contextos e formulações da moral.(...) O conjunto dessas formulações, principalmente por não participar da moral propriamente dita ( pois pertence ao âmbito eudemonológico ou empírico), pode ser chamado de **pequena ética**, critério a partir do qual seria possível diferenciá-la em relação à *autêntica moralidade* metafísica e ao asceticismo místico que aqui denomino de **grande ética** (grifos do autor, 2013, p. 197)”.

## II. A CRÍTICA A KANT: O SURGIMENTO DE UM NOVO FILÓSOFO

Schopenhauer afirma na sua *Crítica a filosofia kantiana*, encontrada como apêndice de sua obra magna *O mundo como vontade e representação*, que sem prejuízo pode-se desprender das onze categorias do entendimento e manter a categoria de causalidade apenas. Isso se dá de fato, pois ela é para o filósofo algo muito mais diverso do que uma categoria no sentido kantiano (cf. SCHOPENHUAER, 2015, p.516).

Isso se explica por que para Schopenhauer, desde os gregos até Kant, o princípio lógico, ou seja, formal do conhecimento, foi confundido com o princípio transcendental, o que acarretou em uma não distinção precisa entre o que é lógico e ontológico, gerando erros por toda a metafísica clássica. Apesar de Aristóteles tentar estabelecer uma teoria das causas, confundia-se em sua teoria, segundo Schopenhauer, o princípio do conhecimento com princípio de causa e efeito. Foi Kant, então, exordial na distinção entre o princípio transcendental e o princípio lógico. O *princípio transcendental*, segundo Kant (cf. CRP, 2001, A 610/ B638) seria a faculdade pela qual o sujeito conhece os fenômenos ou o objeto de todo conhecimento possível, no qual o modo de existência já está sempre determinado *a priori* pelas leis pertencentes à própria faculdade do conhecimento, e o *princípio lógico*, que pertence à razão e tem como objeto os conceitos extraídos da experiência, isto é, do conhecimento do fenômeno.

Há uma pretensão da parte de Schopenhauer de que sua filosofia seja igual à kantiana, que seja transcendental. Nestas condições ele afirma: “O mundo inteiro é apenas representação e precisamente por isso é considerado pelo sujeito, ou seja, possui idealidade transcendental” (SCHOPENHAUER, MVR, 2015, § 5, p. 17). O mundo é representação de um sujeito que o representa. Assim, o sujeito pressupõe o objeto de conhecimento e o objeto pressupõe um sujeito que conhece.

### 2.1 Ruptura e construção

Os ditames que provocaram a ruptura entre discípulo e mestre estão na distinção schopenhaueriana entre conhecimento abstrato e conhecimento intuitivo e, por isso, enreda-se em contradições insolúveis consigo mesmo (cf. SCHOPENHUAER, 2015, p. 500). Para Kant, como para Schopenhauer, converge que espaço e o tempo não são princípios retirados da

experiência sensível, como queria o empirismo<sup>6</sup>, nas formas *a priori* do conhecimento. Em Kant, no entanto, na faculdade da intuição apresentam-se tempo e espaço como formas da sensibilidade: faculdade em que aquilo que nos é dado, ou seja, a matéria do conhecimento, ganha as marcas do tempo e do espaço.

Já o entendimento possui como formas *a priori* as categorias, também chamadas de conceitos puros. São as “maneiras próprias ao espírito humano de conceber as coisas, isto é, de ordenar o múltiplo dado na intuição” (PASCAL, 1999, p. 41). Se na sensibilidade o objeto de conhecimento é intuído, no entendimento, este objeto vai ser “pensado” em conceitos. Portanto, as categorias são as formas, e o múltiplo da intuição, já ordenado pelo espaço e tempo, é o conteúdo.

Em Kant, as formas *a priori* do conhecimento são tempo e espaço e as categorias. Em Schopenhauer, desta última só ficará a causalidade para as formas inatas do conhecimento, que formam o *princípio de razão suficiente*<sup>7</sup>. Através dessa união o mundo fenomênico torna-se possível para o sujeito, para a possibilidade da representação.

O entendimento é desta forma constitutivo, afirma Kant (cf. CRP, 2001, A1-A2 p.82), pois a forma da experiência é dada pelas categorias. Ele é essencialmente a faculdade dos juízos e sua finalidade é fazer ligações entre conceitos. Portanto, na filosofia kantiana a intuição sensível, dados dos sentidos, e a intuição pura, formas *a priori* da sensibilidade, são funções da sensibilidade.

Quanto ao entendimento, ele é para Schopenhauer, a faculdade da intuição cujo domínio recai sobre as representações intuitivas regidas pelo princípio de razão. O entendimento é o responsável pelo processamento dos dados materiais e por transformá-los em representações.

---

<sup>6</sup> Entendemos aqui empirismo como doutrina ou teoria do conhecimento segundo a qual todo conhecimento humano deriva direto ou indiretamente, da experiência sensível externa ou interna. Frequentemente fala-se de empírico como daquilo que se refere à experiência, às sensações, às percepções, relativamente aos encadeamentos da razão. O empirismo, segundo Locke e Hume, demonstra que não há outra fonte do conhecimento senão a experiência e a sensação. As ideias só nascem de um “enfraquecimento” da sensação, e não podem ser inata. Daí o empirismo rejeitar todas as especulações vãs e impossíveis de circunscrever. Seu grande argumento “Nada se encontra no espírito que não tenha, antes, estado nos sentidos”. “A não ser o próprio espírito”, responde Leibniz. Kant tenta resolver o debate; todos os nossos conhecimentos, diz ele, provêm da experiência, mas segundo quadros e formas *a priori* que são próprias do nosso espírito. Com isso, tenta evitar o perigo do dogmatismo e do empirismo (cf. JAPIASSÚ; MARCONES, 2008, p.84).

<sup>7</sup> Segundo Roger (2013, p. 60), o princípio de razão suficiente ganha em Schopenhauer uma significação e uma forma nova, de inspiração kantiana. Ele é “a forma de todo objeto, o modo universal de sua ação fenomênica”, o princípio constitutivo de toda representação. Composto de três instâncias, espaço, tempo e causalidade, é a versão unificada e simplificada do “transcendental” kantiano. [...] Embora composto de três instâncias, o princípio de razão suficiente se exerce segundo quatro modalidades, que Schopenhauer, retomando a terminologia latina de Wolf, denomina de: *ratio fiendi* (princípio do devir, necessidade física), *ratio cognoscendi* (princípio do conhecer, necessidade lógica) *ratio essendi* (princípio do ser, necessidade matemática), *ratio agendi* (princípio do agir, necessidade prática) o principal interesse dessas quatro “razões”, ou “raízes” do Princípio, um tanto escolástico, está em fundamentar uma classificação das ciências, da qual a filosofia está evidentemente excluída, pois é, por essência, uma metafísica emancipada do princípio de razão suficiente.

Nestas condições, segundo o filósofo, os animais também dispõem de tal faculdade (cf. SCHOPENHUAER, 2015, p. 13). Assim, a função do entendimento é conhecer o efeito pela causa, relacioná-los. Isso significa intuir o mundo, ou seja, apenas e mediante o entendimento existe o mundo intuitivo.

Quanto à razão, esta é a faculdade do pensamento abstrato, que diferencia os homens dos animais para proporcionar-lhes a capacidade de formar conceitos, ligando-os entre si. Somente o homem é seu possuidor. Dentro de seu domínio formal, da sua lógica, a razão é a responsável pela linguagem, permitindo ao homem planejar seu futuro, a lembrar-se de fatos já ocorridos.

Há em Schopenhauer uma diferenciação quanto a razão, está colocada como submissa ao plano da vontade. Diferente do que se defendia dentro do pensamento iluminista em que a razão era senhora da história, ela fica submissa ao que mais adiante entenderemos como Vontade. Desse modo, Schopenhauer realizou uma mudança radical com relação à tradição filosófica antecedente, pois ela colocou em segundo plano à primazia da razão como sendo a legisladora e o princípio ordenador do mundo. Se desde o começo de sua história, a filosofia proclamou grande confiança no poder da *razão*, depositando na racionalidade uma ordem inteligente que rege e conduz as leis naturais do universo. Contrariamente a este posicionamento, a filosofia schopenhaueriana desenvolveu-se na reflexão acerca do *irracional*, isto é, ela parte da ideia de que o princípio de onde todas as coisas emanam, a Vontade, a *coisa-em-si* do mundo, não possui nenhum fundamento ou razão. O poder da razão reduz-se a dados “imediatos” do entendimento, que o fecunda e sem o qual ela permaneceria estéril. Schopenhauer concebe a razão apenas um papel passivo na sua própria “concepção”. Haverá uma oposição radical entre Schopenhauer e Kant quanto ao seu papel:

De fato na *Crítica da razão pura* (CRP) está fundamentada na distinção entre os conceitos do entendimento e as Ideias da razão. É certo que as pretensões teóricas destas são descartadas na Dialética transcendental (paralogismos da psicologia racional, antinomias da cosmologia racional, falsas provas da teologia racional), mas Kant pelo menos considera a razão a faculdade do incondicionado (ROGER, 2013, p.63-64).

De fato, o pensamento de Schopenhauer é bem mais modesto, já que os conceitos da razão são apenas ferramentas um pouco mais elaboradas, mas distingue o homem dos animais, pois estes possuem também o entendimento, mas está privado da razão.

As formas *a priori* da sensibilidade são tempo e o espaço como para Kant. Quanto ao espaço, é tido como a forma do sentido interno, tendo como essência a sucessão, sem ele não seria possível a mudança (cf. CRP, 2001, p.12). Graças a ele a aritmética é possível. Já quanto ao tempo, este constitui-se como a forma do sentido externo e garante a união dos objetos. É o espaço que garante as bases da geometria. Assim, tempo e espaço são subjetivas por serem as formas subjetivas do intelecto. Mesmo que possam ser pensadas separadas, elas podem ser percebidas juntas, sua percepção só é possível graças a matéria que é a própria perceptualidade da causalidade.

O ponto que distanciará Schopenhauer de Kant e o fará tomar outro rumo é que para o filósofo de Danzig, pela mera sensibilidade não se obtém nenhuma intuição, ela apenas oferece a matéria que servirá para a aquisição das representações intuitivas, nas quais se encontram as formas *a priori* do espaço e do tempo, que serão regidas pelo *princípio de causalidade* (cf. 2001, B34, p. 84). Este princípio é então o único que resta no entendimento<sup>8</sup> do conjunto de doze categorias kantianas, as demais só existem como conhecimento abstrato, da razão, e não intuitivo, do entendimento. O entendimento tem como a sua forma mais universal a causalidade que é a responsável por fazer a ligação entre espaço e tempo, permitindo que um objeto seja percebido em tal momento e tal espaço. Neste caso, o que o diferenciará de Kant será por que este já está presente no conhecimento intuitivo. Constitui-se assim, essas três formas *a priori* do conhecimento como o princípio de razão suficiente, que garante uma causa para coisa existente expressa pela sentença “nada é sem razão” (*nihil est sine ratione*). O entendimento é assim o responsável pela aplicação da lei da causalidade no espaço e no tempo, primeiramente entre corpo e objetos externos e depois entre o corpo intuído objetivamente, relacionados entre si.

Em Kant nossas sensações são sentidas pela intuição com um papel passivo e a imaginação como a faculdade mediadora já que empresta ao intelecto os conceitos que unificarão o diverso da intuição. O filósofo deduz uma tábua de juízos e dela uma tábua constituída de doze categorias que determinam *a priori* aquilo que pode ser pensado pelo intelecto. Não provindo dos objetos, as categorias são conceitos puros que lhes podem ser aplicados *a priori*, são formas sintetizadoras do conhecimento. Já para Schopenhauer, Kant teria colocado todo conhecimento intuitivo num plano inferior condicionado por conceitos puros *a priori*, o que para Schopenhauer seria um absurdo, já que os conceitos são representações de representações. Nestas condições, para Schopenhauer não se encontra em

---

<sup>8</sup> Segundo Roger (2013 p. 21), “o entendimento é a faculdade de representação. Estruturado pelo princípio de razão suficiente (a tríade: espaço, tempo e causalidade), seu papel é essencialmente perceptivo e pragmático”.

Kant uma explicação a respeito do que seja o entendimento e razão, o que acarreta numa confusão quanto a filosofia kantiana.

Segundo Schopenhauer é nesse ponto que Kant acaba confundindo o *princípio de causalidade* com o *princípio ontológico* perpetrando com que este seja extraído daquele, enquanto na filosofia de Schopenhauer acontece o contrário, pois na razão não existe nada que não tenha sido extraído do entendimento, ou seja, é na representação intuitiva que a representação encontra seu fundamento. “Teria sido por isso, então, que Schopenhauer acoimaria Kant de cair nas malhas dos dogmas da tradição” (cf. SCHOPENHAUER, 2005, p. 527). Como vimos, a razão é apresentada por Schopenhauer como secundária em relação ao entendimento, que se torna independente por ter seu conteúdo unicamente no campo intuitivo. A razão então é secundária por somente formar e fornecer conceitos após ter recebido material do campo intuitivo.

Em Kant, o objeto é dado por meio da intuição e depois ele é pensado de acordo com a categoria, sem essa condição tudo seria mera sensação pois ele já afirma: “Pensamentos sem conteúdo são vazios, intuições sem conceitos são cegas” (CRP, 2001, A51). Mas para Schopenhauer, Kant estaria promovendo uma inversão ao privilegiar o pensamento em detrimento da intuição, forçando o mundo intuitivo a caber dentro de sua tábua de conceitos puros.

Em Kant, o objeto da experiência é o objeto propriamente dito das categorias, mas ele não explica se tal objeto é “o conhecimento que se dá através da aplicação das categorias (...) ou meramente o conceito abstrato, diz Schopenhauer” (cf. 2015, p. 7), já que para este a “intromissão injustificada daquela andrógino, objeto da representação, é a fonte dos erros de Kant, uma vez que não existe objeto sem sujeito e tal objeto da experiência como Kant o coloca é um objeto existente independente do sujeito”, diz Schopenhauer (cf. 2015, p. 7).

Para Schopenhauer, o mundo é Vontade<sup>9</sup> e representação. O acréscimo do objeto da representação é a fonte de erros de Kant, não devendo, portanto, existir um terceiro elemento entre Vontade e representação. Nestas condições, cai também a doutrina das categorias como conceitos puros *a priori*, portanto, não contribuam em nada para a intuição. Assim, para Schopenhauer as funções das categorias serão pensar o objeto da representação. Todo nosso

<sup>9</sup> Usaremos Vontade com inicial maiúscula para nos referirmos ao que na filosofia schopenhaueriana, Kant já tinha chamando de *número* ou *coisa-em-si* (cf. CARTWRIGHT, 2005, p. 181). O termo deriva do alemão *Wille*. Faremos uma consideração que levantamos como básica tendo em vista como nos aponta Cardoso (cf. 2008, p. 76): “o termo Vontade ser problemático via implica o que a associação lógica de seu conceito com o de vontade humana”. Assim, utilizaremos o termo iniciado com maiúscula (Vontade) para nos referirmos ao conceito acima como *coisa-em-si*, e sempre que iniciar com minúscula (vontade) quando nos referirmos a vontade humana entendida aqui como desejo.

conhecimento se dá no tempo e no espaço, pois conhecemos algo em um tempo determinado e em espaço determinado.

A causalidade encontra em Schopenhauer uma verdadeira necessidade *a priori*, visto que garante a condição de mudança que possa ocorrer entre os objetos e nos objetos. A causalidade precede a todo fenômeno. Ora, tudo tem uma causa, se o mundo que percebemos é antes de mais nada, fenômeno, representação e o conteúdo deste é a matéria e toda matéria é submetida a causalidade, assim o fenômeno está submetido a causalidade.

Diferente de Kant, não tem fundamento afirmar que as intuições estão submetidas a conceitos *a priori* do entendimento, pois nesse caso, eles seriam anteriores a experiência do sujeito, algo impossível já que conceitos são abstrações de objetos encontrados na experiência. Em Kant, a função das categorias é unificar a multiplicidade da intuição, mas de acordo com Cacciola (1983, p. 94):

Schopenhauer coloca essa multiplicidade ligada à intuição empírica, ao espaço e ao tempo que percebemos são apenas a continuidade de suas partes e momentos, segundo o princípio de razão e a causalidade unifica as várias impressões sensíveis, fazendo referência a um único objeto.

O entendimento é, segundo Kant, a faculdade que condiciona o conhecimento a si, mas que para Schopenhauer esta é uma função da razão. Se a intuição já é capaz por si de dar conta do objeto, então a tábua de categorias é inútil para o conhecimento.

O esquema simétrico kantiano, fundamentado nas tábuas de juízos lógicos seria algo desnecessário na visão de Schopenhauer, pois com um bom norteamento perceber-se-ia que suas conclusões são mais plausíveis, afirma Schopenhauer (cf. 2005, p. 502) em relação do seu direcionamento ao do kantiano.

## 2.2 Distinção kantiana entre fenômeno e coisa-em-si

O ponto de partida não só da Teoria do Conhecimento, bem como de toda a filosofia schopenhaueriana, é a distinção kantiana entre fenômeno e coisa-em-si como bem já mencionamos. A faculdade do conhecimento tem certos limites, segundo Kant, que não nos permitem conhecer o mundo como ele é em si mesmo, pois se só conhecemos por meio das formas *a priori* do espaço e do tempo, como nos afirma Pascal (1999, p. 41): “O espaço é a forma do sentido externo, e o tempo, a forma do sentido interno: necessariamente percebemos

as coisas no espaço, e os nossos estados de alma, no tempo”, e sob a categoria da causalidade, que não podemos apreender o que não esteja submetido a estas formas.

As representações têm sua fonte no entendimento e são intuitivas, diz-nos Schopenhauer (cf. MVR, 2015, § 6, p. 23). Se, de outro modo, elas são extraídas de outras representações por meio da faculdade da razão, são denominados de conceitos. Das primeiras segue-se uma tríplice divisão, que, juntamente com as representações, formam um total de quatro classes de representações. Para cada classe existe certas normas determináveis *a priori*, que Schopenhauer reuniu com o título de *princípio de razão suficiente* e que aparece na *Crítica da filosofia kantiana* na classificação das quatro modalidades.

As representações intuitivas formam a primeira classe de objetos para o sujeito, e a elas aplica-se o *princípio de razão suficiente* do devir *rationum fiendi*. Nestas, espaço e o tempo são unidos pelo entendimento, seu produto é a matéria. Ademais, todo objeto do conhecimento encontra seu fundamento nas formas *a priori* do entendimento, o que torna toda intuição empírica mera representação, ou seja, “toda a realidade apenas existe pelo entendimento, para o entendimento, no entendimento” (SCHOPENHAUER, MVR, § 4, p. 53).

Em sua *Dissertação* de 1813 e no ensaio *Sobre a visão e as cores*, Schopenhauer congratula-se em criticar a teoria kantiana do conhecimento, apontando a insuficiência da ideia de coisa-em-si da *Crítica*: “Para Kant o objeto independente do conhecimento é aquilo que me é dado. E não se vai além disto”.

Schopenhauer despontar-se que por meio do entendimento, conjunto das funções cerebrais, o objeto nos é dado apenas numa cadeia de causalidade sem começo *In infinitum*. Assim, para todo efeito há uma determinada causa que o precede, e esta causa, por sua vez, é o efeito de uma outra causa, e assim indefinidamente. O entendimento/intelecto, para Schopenhauer, não é um algo suprassensível, mas localiza-se no cérebro de uma cabeça animal e encontra aí toda a sua razão de ser. (cf. MVR, 2015, § 27, p. 175) A sensibilidade oferece a matéria com a qual o entendimento produz as representações. A razão forma os conceitos com base nestas intuições empíricas. Assim, só no intelecto produzem-se as intuições.

Surge, desde modo, o problema clássico da identificação do entendimento com o cérebro, pois se este órgão é representação, por ser de natureza corporal, como entender que as representações nascem de algo que é, ele próprio, representação? Esta circularidade é percebida por Schopenhauer no limiar do primeiro livro de *O mundo* e chama de “antinomia da faculdade de conhecer” (cf. SCHOPENHAUER, MVR, § 7, p. 75-76). Uma solução será dada na distinção kantiana entre fenômeno e coisa-em-si. No mundo como representação o sujeito do

conhecimento aparece ao mesmo tempo como o iniciador desta realidade fenomênica e também como o resultado de um encadeamento causal no tempo e no espaço.

### 2.3 Do corpo ao conhecimento

O entendimento tem como papel relacionar causa ao efeito, às representações. Projetando-as no espaço *a priori*, de onde provém o efeito, e reconhecendo assim a causa como ativa, como real, ou seja, como uma representação do mesmo gênero e da mesma classe que aquela à qual pertence o corpo. Assim nos afirma Debona:

No homem, porém, presentifica-se o mais alto da objetivação da Vontade. Desde o momento que o pensador privilegia este fenômeno como o mais *imediato* e claro possível, ele se contrapõe a Kant sem deixar de ser idealista, já que a vontade ainda estaria do lado do sujeito que, enquanto sujeito do querer, conhece sua própria essência na medida em que conhece a si mesmo *como* vontade; e esta não é mais do que o próprio corpo ou as próprias atividades corporais de tal sujeito (2013, p. 67).

Nestas condições o corpo ganha uma importância fundamental no ato do conhecimento. Ele “[...] nos é objeto imediato, isto é, aquela representação que constitui o ponto de partida para o sujeito do conhecimento” (SCHOPENHAUER, MVR, § 6, p. 62). É através desta forma particular de fenômeno que se chega a toda intuição – e conseqüentemente a todos os conceitos e leis lógicas da razão. Assim, essas teses de sua teoria do conhecimento, a intelectualidade da intuição e a distinção entre conhecimento intuitivo e abstrato, trarão como conseqüência ontológica a visão do mundo como Vontade.

Assim nos afirma Weissmann (1980, p. 86):

Existe, porém, entre a *vontade* de Schopenhauer e a *coisa em si* de Kant, uma ligeira diferença. Aquela estando fora do espaço, ainda se condiciona ao tempo. A *coisa em si* é invólucro temporal, do qual só se liberta pela morte. Mas, nesse caso, deixa de ser *vontade* para se tornar *coisa em si*. A filosofia de Schopenhauer, que pretende ser empírica, isto é, a interpretação da experiência, queda-se praticamente na vontade. Sai do espaço, mas continua no tempo.

O sujeito do conhecimento, pela sua identidade com o corpo, torna-se um indivíduo; desde aí, esse corpo lhe é dado de duas maneiras completamente diferentes: por um lado, como representação no conhecimento fenomenal, como objeto entre outros objetos e submetido às suas leis; e, por outro lado, ao mesmo tempo, como este princípio imediatamente conhecido por cada um, que a palavra vontade designa. “Como corpo entre outros corpos podemos descer a

nossa subjetividade e, no limite dela, encontrar algo designado de ‘Vontade’” (BARBOSA, 2008, p. 115). Assim, para Schopenhauer:

[...] o conhecimento que tenho da minha vontade, embora imediato, não se separa do conhecimento do meu corpo. Conheço minha vontade não no todo, como unidade, não perfeitamente conforme sua essência, mas só em seus atos isolados, portanto no tempo, que é a forma do fenômeno de meu corpo e de qualquer objeto. Por conseguinte, o corpo é condição de conhecimento da minha vontade; logo, propriamente dizendo, não posso de modo algum representar a vontade sem representar meu corpo (MVR, 2015, § 18, p. 159).

O corpo é a Vontade objetivada e o mundo seria o palco no qual a Vontade se manifesta. Ela é a coisa-em-si e as Ideias sua objetividade imediata num grau determinado. Percebe-se a Vontade:

[...] como COISA-EM SI, entretanto apenas VONTADE. Como tal é apenas representação de *toto genere* diferente dela. É a partir daquela que se tem todo objeto, fenômeno, visibilidade, OBJETIVIDADE. Ela é o mais íntimo, o núcleo de cada partícula, bem como do todo. Aparece em cada força da natureza que faz efeito cegamente na ação ponderada do ser humano [...] (SCHOPENHAUER, MVR, 2015 § 21, p. 168-169, grifos do autor).

O argumento que Schopenhauer utiliza para a obtenção do conhecimento da Vontade é o analógico (cf. BARBOSA, 1997, p. 49). Se enquanto corpos somos representação – assim como toda a realidade objetiva – e se enquanto essência, ser em si, somos vontade, sendo esta conhecida sem esforço na intuição interna, pensa Schopenhauer, os outros objetos também devem ter a mesma essência, a Vontade. Esta Vontade é assim a tão polêmica *coisa-em-si* kantiana, pois ela está em tudo e se manifesta em tudo, em determinados graus, sendo no ser humano o mais alto grau. Ela é cega, irracional, caótica, sem fim, é o próprio *númeno* kantiano. No que por fim Schopenhauer declara na *Critica a filosofia kantiana*:

Kant, decerto, não chegou ao conhecimento de que a aparência é o mundo como representação e a coisa em si é a vontade. Todavia mostrou que o mundo aparente é condicionado tanto pelo sujeito quanto pelo objeto e, isolando suas formas mais gerais de sua aparência, isto é, da representação, demonstrou que conhecemos tais formas e as abrangemos segundo a sua legalidade inteira não apenas partindo do objeto, mas também partindo do sujeito, porque as mesmas são propriamente, entre objeto e sujeito a fronteira comum a ambos; e conclui que, ao seguirmos tal fronteira, não penetramos no interior do objeto nem do sujeito, por conseguinte, nunca conhecemos a essência do mundo, a coisa em si (2015, p. 489).

## 2.4 A abertura para uma nova metafísica

Pode-se dizer que o eixo da filosofia de Arthur Schopenhauer é a “Vontade”. Para o pensador, a Vontade está em tudo e manifesta-se em tudo, apresenta-se fenomenalmente nos mais variados graus. A condição intrínseca para que o grau mais elevado de objetivação entre em cena é a dominação dos graus mais baixos, de onde deriva a resistência destes, dado que são objetivações que também lutam por exteriorizar completamente suas essências. Tem-se, assim, um conflito, uma alternância de vitória eterna, observáveis em toda parte da natureza, do que se colhe “a discórdia essencial da Vontade consigo mesma”, daí que ela “crava continuamente os dentes em sua própria carne e em diferentes figuras é seu próprio alimento.” (SCHOPENHAUER, 2015 p. 211). Subtraída em diversos graus, sendo o grau mais inferior ao das leis da natureza, a Vontade aparece nas plantas e nos animais nos quais torna-se intuitiva e, finalmente, no ser humano, o mais alto grau de sua objetivação.

Os indivíduos travam uma luta pela matéria, para conservar suas espécies. Esta, porém, é superior ao indivíduo, sobrepondo-se e, até mesmo, não se importando se tenha que sacrificá-lo. Contudo, entre os homens predomina um egoísmo intrínseco, daí que “o combate entre indivíduos em vista de matéria, espaço e tempo toma sua mais autêntica expressão no *homo homini lúpus*” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 211-212). Toda a luta causada entre os seres da natureza demonstra que a Vontade traz consigo auto discórdia originária, “tudo isso assenta no fato de a Vontade ter de devorar a si mesma, já que nada existe de exterior a ela, e ela é uma Vontade faminta. Daí a caça, a angústia, o sofrimento” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 219).

Como a Vontade é uma fome insaciável, sua força incontrolável transforma o mundo em algo cruel e fonte de sofrimento. Assim, a vida é cruel e sofrimento por ser um constante e eterno querer, em que o indivíduo satisfeito temporariamente, torna-se ponto de partida para novos desejos. Nestas condições, a máxima que melhor promulgaria a vida humana é “toda vida é sofrimento” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 400).

O mundo a ser compreendido é sintetizado a partir da relação entre vontade e representação. Enquanto que ao mesmo tempo que ele é todo representação, também é todo vontade. Embora seja que enquanto vontade nele reside toda infelicidade. É o mundo da vontade, da dor e da servidão. A possibilidade de supressão dessa vontade é apontada, por Schopenhauer, na santidade e na essência imanente de toda virtude.

Contudo, a possibilidade de uma felicidade em sentido positivo é rejeitada pela própria ontologia determinística que concebe a todos numa condição de eterna insatisfação, razão pela qual o mundo não passaria de uma oscilação entre dor e tédio (cf. SCHOPENHAUER, 2015,

p. 402). Neste sentido, a vida não vale a pena ser vivida, já que não há fonte de felicidade após um contínuo e longo esforço em vista de afirmá-la, ou nas palavras do próprio pensador, “toda satisfação, ou aquilo que comumente se chama felicidade, é própria e essencialmente falando apenas negativa, jamais positiva.” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 411).

A única alternativa em relação à inevitável realidade dolorosa da existência humana só pode ser encontrada na espontânea negação da vontade. Cabe então a seguinte pergunta: que tipo de conduta ética uma pessoa teria vivendo nesta perspectiva? Ou que tipo de doutrina ética Schopenhauer elabora tendo como princípios basilares a ideia de que viver é sofrer e que todos são essencialmente egoístas? Encontramos algumas saídas observando os exemplos das possibilidades de supressão apontadas pelo filósofo, principalmente na quarta parte do *Tomo I* de *O mundo*.

### III. DO MUNDO COMO VONTADE À ÉTICA EM SCHOPENHAUER

A ótica de um filósofo que coloca a filosofia em pleno repouso de um mundo que se posiciona sobre o conceito de vontade e representação, convida a uma investigação minuciosa sobre sua proposta de uma ética, sua possibilidade e coerência com a interpretação pessimista do mundo. Schopenhauer dedica em boa parte de sua obra com a elaboração do problema da ética, que também é porta fixada no seu conceito de Vontade.

Veremos que algumas observações não podem passar despercebidas quanto às colocações do ponto de vista ético de Schopenhauer. Dentre seu posicionamento na sua obra principal *O mundo como vontade e representação*, da qual ele se dedica principalmente à quarta parte. O filósofo aponta elementos fundantes de sua ética que serão observadas na opção de levar não a uma ética descritiva, mas prescritiva. É uma ética que se caracteriza no reconhecer-se como pura expressão da essência do mundo, no abandonar a pretensão de ter uma personalidade própria e de aspirar a uma felicidade pessoal. Desse modo, ela não tem em vista a estabelecer regras para ser feliz e nem normas válidas para todos, mas busca descrever exemplos de condutas que tornam possíveis uma libertação da Vontade e conseqüentemente uma diminuição da dor e da supressão do egoísmo.

Essa ética, que como vimos, está vinculada ao pensamento inicial de Schopenhauer tanto nos seus primeiros escritos, quanto em *O mundo Tomo I e II*, como *autêntica moralidade metafísica* e constitui-se aqui com a mesma abordagem feita pelo professor Debona que a denomina de “grande ética”, ou seja, afim de diferenciá-la da “pequena ética”, da qual pertencem os *Aforismos*, que contém um “desvio metafísico”. Sobre esta distinção ele nos afirma:

A distinção entre *grande ética* e *pequena ética* operacionaliza a constatação de algumas importantes questões do âmbito da teoria da ação humana decorrentes do fato de o ponto de vista ético-metafísico da filosofia schopenhaueriana ser posto em segundo plano; isto, conforme enfatizei, o próprio autor realiza, sobretudo ao elaborar um “desvio da metafísica” com o fito de deixar sua perspectiva superior entre parênteses e, assim, poder priorizar temas de horizonte empírico-prático (DEBONA, 2013, p. 250).

A filosofia de Schopenhauer baseia-se em princípios pessimistas<sup>10</sup>, algo que reflete diretamente na sua ética. No seu pensamento a essência ou coisa-em-si de tudo é a Vontade: ela existe em si mesma e não é sujeita a nada e nem a nenhuma lei. Sobre a definição de que o princípio ontológico de tudo é a Vontade, baseia-se no fato de que, se um observador percebe que o movimento do seu corpo é uma manifestação advinda da sua vontade, e que se perceber também que ele é um indivíduo entre tantos outros, reconhece que:

[...] a mesma vontade como essência mais íntima não apenas dos fenômenos inteiramente semelhantes ao seu, ou seja, homens e animais, porém, a reflexão continuada o levará a reconhecer que também a força que vegeta e palpita na planta, sim, a força que forma o cristal, que gira a agulha magnética para o polo norte [...] conforme sua essência em si é para se reconhecer como aquilo conhecido imediatamente de maneira tão íntima e melhor que qualquer outra coisa e que, ali onde aparece do modo mais nítido, chama-se VONTADE (MVR, 2015, § 21, p. 168).

A Vontade se manifesta em toda força da natureza, inclusive na meditada conduta do homem, a exemplo de “um recém-nascido esperneia e chora. Quer intensissimamente, embora não saiba o quê” (WEISSEMANN, 1980, p. 97). A diferença que separa a força cega do agir reflexivo diz respeito ao grau da manifestação. Fica claro que o princípio originário e ontológico de tudo é esta Vontade: ela é o oposto da representação; é a partir dela que se tem todo o objeto, todo fenômeno. Os atos e os movimentos do corpo são efeitos dela, é apenas ela que está dentro de nossa subjetividade bem como de cada ser existente.

Qualquer olhar para o mundo (...) confirma e estabelece que a VONTADE DE VIDA (...) é a única expressão verdadeira de sua essência mais íntima do mundo. Tudo tem ímpeto e impulso para a existência ORGÂNICA, isto é, pela VIDA, e assim para a maior elevação possível dela: na natureza animal, salta aos olhos que a VONTADE DE VIDA é o tom fundamental de seu ser, a sua única propriedade imutável e incondicionada. Considere-se este universal ímpeto de vida, veja-se a infinita solicitude, facilidade, exuberância com que a Vontade de vida, entre milhões de formas, em toda parte e a cada instante, por intermédio de fecundações e germes, sim, onde estes faltam, por intermédio da *'generatio aequivoca'*, precipita-se impetuosamente na existência, agarrando qualquer oportunidade, apossando-se avidamente de cada esforço capaz de vida; lance-se em seguida um olhar no terrível alarme e na selvagem rebelião, quando, nalgumas das suas aparências individuais, tem de sair de existência, sobretudo lá onde isso ocorre com consciência distinta (...). Em tais aparências torna-se então visível que eu tive razão em colocar como princípio inexplicável, mas fundamento próprio de toda explicação, a VONTADE DE VIDA, que, longe de ser uma palavra oca como “o absoluto”, “o infinito”, a “ideia” e

<sup>10</sup> Schopenhauer assume uma ética baseada em princípios pessimistas no que se refere a sua tese principal que o mundo ontologicamente tem como fundamento na Vontade. Muito embora concordamos com Jair Barbosa quando afirma: “Apesar do sofrimento enquanto marca registrada da existência, é possível um otimismo de natureza prática, sobretudo se formos guiados pela sabedoria de vida” (BARBOSA, 1998 apud SCHOPENHUAER, 2006, p. XIII).

semelhantes expressões, é o mais estritamente real que conhecemos, sim, o núcleo da realidade mesma. (MVR II, 2015, p. 423).

Assim, tanto a natureza como também o ser humano constituem um organismo cósmico que está submisso à Vontade. Ela é a essência íntima e comum de todos os animais, vegetais e minerais. Segundo o filósofo, as espécies de animais consistem nos graus mais elevados de sua objetivação, cujos fenômenos revelam-se, portanto, da maneira mais nítida e aguda de sua essência. Porém, esta essência de tudo age livremente, ou seja, por não está sujeita a nada e nem a nenhuma lei, ela atua de modo livre, sem nenhuma meta ou finalidade. Desta forma ela é irracional, inconsciente, auto discordante. Como também a Vontade é a *coisa-em-si* de tudo, percebemos que ela é imperecível e imortal: mesmo quando um corpo morre, ela continua a manifestar-se nos demais seres. Sendo assim, podemos dizer que ela é uma Vontade irracional de viver (cf. BARBOSA, 2008, p. 118).

Os indivíduos, por outro lado, como sendo marionetes dela, na ânsia insaciável de viver o máximo possível, lutam contra todos para representar suas espécies (cf. BARBOSA, 2008, p. 116). Esta luta, na verdade, é uma luta pela autodeterminação: é um reflexo do caráter auto discordante, irracional, insaciável da coisa-em-si. Assim, em toda parte da natureza se vê competição, porque o caráter autodiscordante da Vontade gera um mundo essencialmente insaciável, egoísta: os seres humanos, iludidos por se acharem o centro do *cosmo*, buscam saciar seus desejos infinitos e lutam nos seus particulares contra todos para conseguir se autodeterminarem (cf. BARBOSA, 2008, p. 119).

A causa do sofrimento está no querer. Algo que retoma ao pensamento budista<sup>11</sup>. Como diz Schopenhauer, todo querer nasce da necessidade, da indigência, da dor, fatores que cessam com o contentamento da vontade, mas que para cada desejo satisfeito uma sucessão de outros aparecem. O desejo satisfeito cede lugar a outro desejo. Assim, é impossível uma felicidade definitiva devido a sermos repletos de querer. Como afirma Schopenhauer: “O sujeito do

---

<sup>11</sup> A filosofia de Schopenhauer está muito próxima do budismo, mantendo um diálogo de íntima semelhança na ética e na metafísica. “A dor que nasce da miséria inerente a vida está sempre presente no cotidiano que sinaliza para Schopenhauer como a maior de todas as expressões do seu pensar, exemplo disso teríamos o significado metafísico de dores do mundo ao qual se alude Schopenhauer. O budismo dá uma grande ênfase ao sofrimento e ao apelo à libertação deste estágio. Segundo o budismo: “O nascimento é doloroso; a velhice é dolorosa; a morte é dolorosa; a tristeza, a lamentação, a dor, o desgosto e o desespero são dolorosos também; a associação com o desagradável é dolorosa... os cinco agregados da personalidade do apego são insatisfatórios e dolorosos”. Para o budismo o sofrimento (*dukkha*) é sofrimento mental e físico, ele refere-se a natureza insatisfatória e à insegurança geral de todos os fenômenos condicionados. Schopenhauer irá observar que no budismo o conceito de sofrer e de dor é relativo aos acontecimentos da vida de cada um, é inerente a toda paixão pelo mundo e sua eternização pelos sentidos” (REDYSON, 2010, p. 10-11)

querer, conseqüentemente, está sempre atado à roda de Íxion<sup>12</sup>, que não cessa de girar, está sempre enchendo os toneis das Danaides, é o eternamente sedento Tântalo.”

A vida é segundo Schopenhauer, só sofrimento: o viver diário do ser humano é um sofrer entre dor e tédio, porque quando não estamos sofrendo com o peso das lutas pela vida, sofremos com tédio de não fazer nada. A felicidade, então, é apenas a interrupção temporária de um processo de infelicidade, do mesmo modo que o prazer é meramente momento fugaz de ausência de dor (cf. TORRES FILHO, 1997, p. 10).

O filósofo afirma que a vontade humana “oscila como um pêndulo, para aqui e para acolá” entre estes dois “componentes básicos”: a dor e o tédio, quando ele afirma:

[...] A vida, portanto, oscila como um pêndulo, para aqui e para acolá, entre dor e tédio, os quais em realidade são seus componentes básicos. Isso também foi expresso de maneira bastante singular, quando se disse que, após o homem ter posto seu sofrimento e tormento no inferno, nada restou para o céu senão o tédio (SCHOPENHUAER, MVR, 2015 § 57, p. 360).

Por conseguinte, o anseio humano pela “satisfação sucessiva de todo o querer” – a saber, pela “felicidade” – significa, na “prática”, a busca da menor quantidade possível de dor e tédio; isto é, da fronteira média, do instante passageiro entre estes dois polos da vontade, e essa será a defesa cabal por toda a obra de *O mundo*, pois possui seu fundamento no plano ontológico. Em outras palavras, o decurso da vida é o mais feliz possível “quando o desejo e a satisfação se alternam em intervalos nem muito curtos – o que engendra o tédio – nem muito longos – o que provoca a miséria”.

Cabe então a seguinte pergunta: que tipo de conduta ética uma pessoa teria que viver nesta perspectiva? Ou que tipo de doutrina ética Schopenhauer elabora tendo como princípios basilares a ideia de que viver é sofrer e que todos são essencialmente egoístas? Poderíamos chegar à resposta observando os exemplos que ele nos demonstra, como sendo caminhos que

---

<sup>12</sup> A tradição mais corrente faz de Íxion um filho de Flégias e, por conseguinte, irmão de Corônios. Era rei tessaliano e reinava sobre os lápitas. Desposou Dia, a filha do Rei Dioneu. Na ocasião em que pediu a mão da moça, fez-lhe grande promessas, mas depois do casamento, quando ela reclamou os presentes, atirou-a numa fossa cheia de carvões acessos. Tornou-se culpado não somente de morte, mas também de perjúrio. E como assassinara uma pessoa da família, isto é, uma ligada a ele por laços religiosos e que sacrificava às mesmas divindades protetoras, tratava-se também de sacrilégio. O horror inspirado pelo crime foi tamanho que ninguém quis purificá-lo, conforme o uso. Somente Zeus teve piedade dele e o purificou, livrando-o da loucura que o acometera depois do crime. Mas Íxion acometera a mais perversa ingratidão para com o pai dos deuses tentando violentar a Hera. No entanto o que ele abraçou foi um nuvem configurada à semelhança da deusa. Dessa maneira, engendrou os centauros. Zeus, para castigá-lo, fê-lo alimentar-se de ambrosia, o alimentos dos deuses, que traz a imortalidade, e depois lançou-o no Tártaro, onde foi preso a uma roda em chamas e condenado a nela girar pela eternidade (cf. GUIMARÃES, 1983, p.192).

querer, conseqüentemente, está sempre atado à roda de Íxion<sup>12</sup>, que não cessa de girar, está sempre enchendo os toneis das Danaides, é o eternamente sedento Tântalo.”

A vida é segundo Schopenhauer, só sofrimento: o viver diário do ser humano é um sofrer entre dor e tédio, porque quando não estamos sofrendo com o peso das lutas pela vida, sofreremos com tédio de não fazer nada. A felicidade, então, é apenas a interrupção temporária de um processo de infelicidade, do mesmo modo que o prazer é meramente momento fugaz de ausência de dor (cf. TORRES FILHO, 1997, p. 10).

O filósofo afirma que a vontade humana “oscila como um pêndulo, para aqui e para acolá” entre estes dois “componentes básicos”: a dor e o tédio, quando ele afirma:

[...] A vida, portanto, oscila como um pêndulo, para aqui e para acolá, entre dor e tédio, os quais em realidade são seus componentes básicos. Isso também foi expresso de maneira bastante singular, quando se disse que, após o homem ter posto seu sofrimento e tormento no inferno, nada restou para o céu senão o tédio (SCHOPENHUAER, MVR, 2015 § 57, p. 360).

Por conseguinte, o anseio humano pela “satisfação sucessiva de todo o querer” – a saber, pela “felicidade” – significa, na “prática”, a busca da menor quantidade possível de dor e tédio; isto é, da fronteira média, do instante passageiro entre estes dois polos da vontade, e essa será a defesa cabal por toda a obra de *O mundo*, pois possui seu fundamento no plano ontológico. Em outras palavras, o decurso da vida é o mais feliz possível “quando o desejo e a satisfação se alternam em intervalos nem muito curtos – o que engendra o tédio – nem muito longos – o que provoca a miséria”.

Cabe então a seguinte pergunta: que tipo de conduta ética uma pessoa teria que viver nesta perspectiva? Ou que tipo de doutrina ética Schopenhauer elabora tendo como princípios basilares a ideia de que viver é sofrer e que todos são essencialmente egoístas? Poderíamos chegar à resposta observando os exemplos que ele nos demonstra, como sendo caminhos que

---

<sup>12</sup> A tradição mais corrente faz de Íxion um filho de Flégias e, por conseguinte, irmão de Corônios. Era rei tessaliano e reinava sobre os lápitas. Desposou Dia, a filha do Rei Dioneu. Na ocasião em que pediu a mão das moças, fez-lhe grande promessas, mas depois do casamento, quando ela reclamou os presentes, atirou-a numa fossa cheia de carvões acessos. Tornou-se culpado não somente de morte, mas também de perjúrio. E como assassinara uma pessoa da família, isto é, uma ligada a ele por laços religiosos e que sacrificava às mesmas divindades protetoras, tratava-se também de sacrilégio. O horror inspirado pelo crime foi tamanho que ninguém quis purificá-lo, conforme o uso. Somente Zeus teve piedade dele e o purificou, livrando-o da loucura que o acometera depois do crime. Mas Íxion acometera a mais perversa ingratidão para com o pai dos deuses tentando violentar a Hera. No entanto o que ele abraçou foi um nuvem configurada à semelhança da deusa. Dessa maneira, engendrou os centauros. Zeus, para castigá-lo, fê-lo alimentar-se de ambrosia, o alimentos dos deuses, que traz a imortalidade, e depois lançou-o no Tártaro, onde foi preso a uma roda em chamas e condenado a nela girar pela eternidade (cf. GUIMARÃES, 1983, p.192).

conduziram a uma suspensão da dor, do egoísmo, da libertação em relação à Vontade, como exporemos a seguir.

### 3.1 Contemplação artística: a libertação estética

O primeiro dos argumentos observáveis à suspensão da dor, que aqui no-lo identificamos com sua “grande ética”, refere-se à estética, ou seja, à contemplação artística. Esta “permitiria a contemplação da Vontade em si mesma” (cf. TORRES FILHO, 1997, p. 10) e conseqüentemente conduziria ao domínio do próprio querer, o egoísmo seria neutralizado, e então libertar-nos-ia da escravidão dos cegos ímpetos volitivos. Na arte, a relação entre a coisa-em-si e a representação inverte-se: a inteligência passa à posição superior e assiste à história de sua própria vontade (cf. TORRES FILHO, 1997, p. 10), ou seja, “aquele que concebe na intuição não é mais indivíduo, visto que o indivíduo se perdeu nessa intuição, e sim o atemporal puro sujeito do conhecimento destituído de Vontade e sofrimento” (cf. SCHOPENHAUER, MVR, § 34, p. 246).

Seja qual for a atividade artística: arquitetura, escultura, pintura, poesia lírica, poesia trágica, a música, revelaria as ideias eternas e promoveria o distanciamento da Vontade. A música assume o papel primordial, pois: “Faz efeito tão poderosamente sobre o mais íntimo do homem, é tão inteira e profundamente compreendida por ele, como se fora uma linguagem universal, cuja distinção ultrapassa até mesmo a do mundo intuitivo” (BARBOSA, 2008, p. 118).

No entanto, entende o filósofo que a libertação promovida pela arte não é completa, pois significa apenas um distanciamento relativamente passageiro e não a supressão completa do querer volitivo (cf. TORRES FILHO, 1997, p. 10). Mesmo sendo a primeira forma de negação da vontade, a estética ainda é uma trégua provisória no confronto dos desejos. Somente a ética possibilita a subtração em definitivo do sofrimento, só nela superamos todo o querer, toda individualidade e os todos os tormentos a eles ligados.

### 3.2 A compaixão: a libertação ética

Outro caminho para atingir a liberdade dos ímpetos irracionais da essência do mundo seria a compaixão: a conduta de um ser que se coloca no lugar do outro que sofre faz com que,

em vez de um espírito de egoísmo, o indivíduo tenha um espírito compassivo. Isso faria com que diminuíssem os efeitos das ações egoístas (cf. BARBOSA, 1998, p. 119).

Assim nos afirma, o filósofo de Danzig:

[...] Em verdade, a liberdade propriamente dita, isto é, a independência do princípio de razão, pertence tão somente à Vontade como coisa-em-si, não ao seu fenômeno em cuja forma essencial em toda parte é o princípio de razão, o elemento da necessidade. O único caso no qual aquela liberdade também pode se tornar imediatamente visível no fenômeno é quando põe fim ao que aparece (SCHOPENHAUER, MVR, §68, p. 481).

Dois pontos acerca desta compaixão e comisseração merecem destaques: “primeiro que só sentir pena e não fazer nada não é ter uma atitude compassiva, é preciso ter o ato para efetivá-la” (SCHOPENHUAER, 2015, p. 341). Segundo, que o ato de compaixão é extensivo aos animais e à natureza inteira, pois como os viventes formam um único organismo, cada corpo vivo é digno de compaixão. Agredir a natureza é agredir o outro que não me é estranho (cf. BARBOSA, 1998, p. 119).

A compaixão também aparece em relação a eudemonologia, da qual abordaremos mais adiante, mas que apresenta relação com o primeiro ponto aqui apresentado. Para que a proporção existente num dado homem entre egoísmo e compaixão possa entrar em cena, não é suficiente, por exemplo, que possua riqueza e veja a miséria alheia, este mesmo indivíduo também tem de saber o que é permitido fazer com a riqueza, tanto para si quanto para os outros. No entanto, veremos que mediante a concepção de caráter, ao homem não apenas tem de ter sido apresentado ao sofrimento alheio, mas também tem de ter experimentado o que é o sofrimento, bem como o prazer (cf. SCHOPENHAUER, MVR, § 34, p. 341). Por isso, quem antes agia de modo indiferente pode vir a agir de modo justo, e o egoísta natural pode, no entanto, mediante um sentimento no entanto desconhecido, encontrar em si uma disposição boa, compassiva, sem que isto denote alteração em seu caráter. Até então lhe faltava motivação concreta para a caridade, capaz de movê-lo positivamente a socorrer o outro por amor dele e na o de si mesmo (cf. MORAES, 2016, p. 190).

Segundo Torres Filho (cf. 1997, p. 11), em Schopenhauer, a atitude da piedade encontrou sua mais acabada expressão nos Evangelhos, nos quais a máxima “ama a teu próximo como a ti mesmo” constitui um princípio fundamental de conduta. No entanto, “não importa o que a bondade, o amor e a nobreza de caráter possam fazer pelos outros, tem-se aí sempre apenas o alívio dos sofrimentos [...]” (MVR, 2015, § 67, p. 477), ou seja, como a arte, a libertação promovida pela compaixão ainda não está completa.

Contudo, segundo Moraes (cf. 2016, p.192), sem prejuízo para a tese de que a compaixão seja o fundamento da moral, quando a unidade radical da Vontade se torna conhecida e emerge a consciência a universalidade do sofrimento, a descobre, por exemplo, que o pobre não é poupado pela caridade, que a ajuda ao outro não o salva, que a recusa ao uso do próprio poder apenas apodera o outro de maneira deficiente. O alívio para as dores do mundo é o completo desaparecimento de todo movimento afirmador. A luta universal da Vontade contra si mesma permanece em meu próprio corpo mesmo enquanto jejuo, pois meu corpo se mantém vivo consumindo a si mesmo, suas próprias reservas de energia, e mesmo após a minha morte, microrganismos continuarão consumindo a carne que restou e, no fundo da terra, alimentarão a planta que germinará, repetindo-se o ciclo irrefreável da vida. Em suma, nenhuma ação há de salvar o mundo e a vida ética mesma possui suas limitações incontornáveis.

### 3.3 Ascese: renúncia quietista ao mundo

É na ascese<sup>13</sup> que somente pode ser encontrada a renúncia quietista ao mundo e a todas as suas solicitações: na mortificação dos instintos, na auto anulação da vontade própria e na fuga para o nada (cf. TORRES FILHO, 1997, p. 11). Nela está a negação da essência egoísta e insaciável pode conduzir a paz ou “nirvana”, que é a ausência de dor. Se a compaixão é, pois, um dos passos para a libertação, a ascese provoca no homem uma aversão profunda pela essência do mundo, que é a Vontade de vida. Suprime-se no asceta todo desejo e interesse e vê-se nele uma forte “auto-renúncia” e uma vida muito dura. Desta forma nos aponta Schopenhauer:

O indivíduo cuja visão transpassa o *principium individuationis* e reconhece a essência em si das coisas, portanto do todo, não é mais suscetível a um semelhante consolo: vê a si em todos os lugares, simultaneamente, e se retira. – Sua Vontade se vira; ela não mais afirma a própria essência espelhada no fenômeno, mas a nega. O fenômeno no qual isso é revelado é a transição da virtude à ASCESE. Por outros termos, não mais adianta amar os outros como a si mesmo, por eles fazer tanto como se fosse por si, mas nasce uma repulsa pela essência da qual seu fenômeno é expressão, vale dizer, uma repulsa pela Vontade de vida, núcleo e essência de um mundo reconhecido como povoado de penúrias. Renega, por conseguinte, precisamente essa essência que nele aparece expressa já em seu corpo, e seus atos desmentem agora o fenômeno dessa essência, entram em contradição flagrante com ela. Essencialmente aparência da

<sup>13</sup> A definição empregada por Schopenhauer sobre ascese é: “Sob o termo, por mim já amiúde empregado de ASCESE, entendo no seu sentido essa quebra PROPOSITAL da Vontade pela recusa do agradável e a procura do desagradável, mediante o modo de vida penitente voluntariamente escolhido e a autocastidade, tendo em vista a mortificação contínua da Vontade” (SCHOPENHAUER, MVR, 2015, § 68, p. 454). Isso pode ser observado na vida de algumas pessoas que atingiram a negação da vontade e tentam mantê-la, a exemplo dos santos e grandes almas pertencentes ao cristianismo, hinduísmo e budismo

Vontade, ele cessa de querer algo, evita atar sua vontade a alguma coisa, procura estabelecer em si a grande indiferença por tudo (SCHOPENHAUER, MVR, 2015, § 68, p. 440-441).

O sujeito passa a ser aquela pessoa que se renega para poder suprimir o sofrimento e o egoísmo advindo da coisa-em-si. Dessa forma, há um reconhecimento que todos são apenas representações da Vontade, e que a humanidade não passa de uma marionete desta coisa-em-si. Ou seja, o ser humano estará pronto para sua redenção quando aprofundar em seu próprio íntimo e conseguir compreender que a realidade e ele próprio é Vontade. A ética da renúncia quietista ao mundo e a todas as suas solicitações, na mortificação dos instintos, na auto anulação da vontade individual e na fuga para o nada (cf. TORRES FILHO, 1997, p. 10). Pois “para aqueles nos quais a Vontade virou e se negou, este nosso mundo [...] é Nada.” (MVR, 2015, § 71, p. 477).

Dessa forma, nos fala:

Se [...] reconhecemos a essência em si do mundo como a Vontade, e vimos em todos os fenômenos apenas a sua objetividade; se seguimos a esta desde o ímpeto sem conhecimento da obscura força natural até a ação mais consciente do homem, então, de modo algum fugiremos da consequência de que, com a livre negação e supressão da vontade também são suprimidos todos os fenômenos. [...] Em vez do ímpeto e esforço sem fim, em vez da contínua transição do desejo para a apreensão e da alegria para o sofrimento, em vez da esperança nunca satisfeita e que jamais morre [...] em vez de tudo isso, mostra-se a nós aquela paz superior a toda razão, aquela completa calma oceânica do espírito, aquela profunda tranquilidade, confiança e serenidade jovial [...] (SCHOPENHAUER, 2015, § 71, p. 518-519).

Segundo Barbosa (cf. 2008, p. 120), a ética de Schopenhauer se configura numa ética que tem em vista a libertação da Vontade universal por meio da anulação do próprio querer individual, da total e consciente supressão dos desejos, da autonegação da Vontade do tornar o *voluntas* (afirmação da Vontade) em *noluntas* (negação da Vontade). O asceta tenta deliberadamente quebrar a Vontade que nele se esforça continuamente, resistindo às “agradáveis coisas” da vida, aquelas que satisfazem a Vontade e fazem perdurar o sofrimento gerado pela forma constante que a vontade cessa e retorna. Desta forma, o asceta passa a ser aquela pessoa que se renega para poder suprimir o sofrimento e o egoísmo advindo da coisa-em-si.

O ascetismo conduz aos seguintes passos: primeiramente a castidade livre e perfeita, pois “voluntária e completa castidade é o primeiro passo na ascese a negação da Vontade de vida” (SCHOPENHAUER, MVR, 2015, § 68, p. 483). O asceta deve mortificar inicialmente

em si a Vontade de reproduzir, assumindo uma postura de castidade, tendo em vista que a reprodução é a mais forte afirmação da Vontade e o meio pelo qual a Vontade-de-vida constantemente se renova, por meio do sexo (cf. SCHOPENHAUER, MVR, 2015, § 62, p. 428); A pobreza voluntária e intencional, pois este se questiona acerca do direito à propriedade herdada (cf. SCHOPENHAUER, MVR § 66, p. 430); O conformismo, pois “[...] suporta os danos e sofrimentos com paciência inesgotável e ânimo brando. Paga o mal com o bem, sem ostentação” (SCHOPENHAUER, MVR § 68, p. 485); O sacrifício, renunciando às alegrias para aceitar privações a fim de aliviar o sofrimento alheio, bem como por seu bem-estar e sua vida à disposição do bem-estar alheio (cf. SCHOPENHAUER, MVR, 2015, § 68, p. 485).

Assim, se na contemplação estética e na compaixão ocorre uma negação da Vontade de vida, mesmo que inconsciente e passageira, portanto em graus menores, na ascese a negação se dá de forma consciente e é duradoura, atingindo o seu grau máximo. Schopenhauer, então, fala de uma “clareza de consciência racional” com a qual o asceta sabe, pela visão da essência do mundo, que este viver é dor e sofrimento, e renuncia a ele (cf. BARBOZA, 2003, p. 47).

### 3.4 A felicidade um eufemismo

Nortear nossa pesquisa atribuído a felicidade como um eufemismo, ou seja, como uma forma mais amena para aliviar o sofrimento do mundo, somente é possível se partirmos de um ponto de vista prático-eudaimonológico. Isso permite-nos concordar com a divisão de Debona (2013) que enxerga a partir da divisão da “pequena ética”, ou seja, uma ética diferenciada pelo “desvio do ponto de vista superior, ético-metafísico” proposto por Schopenhauer na *Introdução dos Aforismos*. Essa “pequena ética” não poderia nem mesmo ser posta com o mesmo tratamento feito por Schopenhauer com a teoria kantiana:

A hipótese desta pequena ética como noção que engloba as propostas schopenhauerianas fornecidas do ponto de vista empírico-pragmático para as ações humanas serviria até mesmo para se entender como Schopenhauer não teria se embrenhado no mesmo “equívoco” que notara em Kant, este que, apesar de ter livrado a ética de todo eudemonismo, teria permitido o retorno deste último por meio das ideias de punição e de recompensa, implícitas no “deve incondicionado” (DEBONA, 2013, p. 198).

Em Schopenhauer, a partir de suas “máximas e conselhos” estruturados pela eudemonologia eufemística, é ofertado uma formulação especial a fim de que a busca por um “bem-estar até onde nos for possível”, ou seja, da “possibilidade de ser menos infeliz possível”, não se imiscua no campo da ética metafísica, cuja o núcleo é a Vontade, que baseia uma moralidade desinteressada, compassiva e ascética. Vejamos como se procede a formulação da possível eudemonologia.

Dentre seus escritos póstumos encontramos uma série de *máximas* denominadas de *Eudemonologia*, como bem define Schopenhauer. Trata-se de um pequeno manual que foi negligenciando e despercebido por muita gente. O pesquisador Franco Volpi buscou reuni-las e publicá-las, intitulado na língua portuguesa como *A arte de ser feliz*. A congruente causa que levou a tal fim de ser um escrito póstumo está entrelaçada a diversos fatores, entre eles dois principais, como exorta Volpi: “Ninguém iria aprender felicidade com um professor do pessimismo. Mas o principal fator constitui-se pela forma incompleta desse trabalho” (cf. 2001, p. VI - VII). No que se refere a essas duas argumentações podemos encontrar de forma plausível que elas, até certo ponto, podem justificar um desinteresse, pelo menos inicial, por uma eudemonologia em Schopenhauer.

A primeira observação feita por Franco Volpi a respeito da *Eudemonologia* ou como bem nos chegou em tradução para a nossa língua vernácula *A arte de ser feliz*<sup>14</sup> corresponde sobre Schopenhauer e o seu pessimismo-metafísico. Frente ao seu profundo pessimismo filosófico que gira em torno da figura e do pensamento de Schopenhauer, tanto por sua postura *Metafísica da vontade*, quanto por sua vida marcada por muitas decepções e conflitos.

Volpi percebe na eudemonologia uma continuação em relação as teses metafísicas. Estas, por terem seu fundamento arraigado na Vontade que não se pauta em arrazoados, desperta no homem o querer, o sentimento de posse, o dominar, o afirma-se, fazendo deste o pior dos mundos possíveis.

O fato da filosofia schopenhaueriana oferecer uma resposta negativa à existência feliz não constitui-se, segundo Volpi (2001, p. IX): “ter de depor previamente as armas, ou seja, renunciar a explorar as regras, os expedientes e os critérios de prudência que nosso engenho nos sugere para enfrentar as adversidades que a vida nos reserva em abundância.” Assim, a

---

<sup>14</sup> Coube ao pesquisador italiano Franco Volpi a tarefa de organizar e selecionar os fragmentos desse pequeno manual, alguns dos quais ainda nem mesmo haviam sido transcritos dos manuscritos originais, e de o ter publicado sob o título *A arte de ser feliz* (cf. Debona, 2013, p. 151).

possibilidade de cada indivíduo dispor de ferramentas para o ajudar nos trâmites da vida é que se fundamenta a intenção dos *Aforismos* e da *Eudemonologia*.

Na segunda argumentação, destaca-se a afirmação que diferentemente de *A arte de ter razão* que já foi lançada pelo próprio filósofo, a *Arte de ser feliz* ainda não passava de um amontoado de anotações do próprio filósofo: “as cinquenta máximas que a compõem foram anotadas em períodos diversos e se encontram dispersos nos vários cadernos, volumes e maços em que estão reunidos em papéis inéditos do filósofo” (VOLPI, 2001, p. VII). Para a constituição de apreciação desse trabalho foi necessário reunir suas diversas partes e sua recomposição em um todo, apesar de suas imperfeições. Além disso, algumas máximas não presentes nesse pequeno manual nunca foram publicadas, sabe-se apenas que Schopenhauer apenas explorou anteriormente esse material em seu quinto capítulo de *Aforisma para sabedoria de vida* titulado como “*Parêneses e máximas*”.

Mas essas interrogações nos levam a várias indagações. Qual seria o interesse de um filósofo pessimista em reunir máximas para um “manual da felicidade”? O que o levou a ocupar-se da felicidade humana e a gerir possíveis estratégias para uma possível felicidade e sua permanência?

Como já exploramos anteriormente, percebemos inadequada a afirmação da felicidade no pensamento schopenhaueriano. Há pesquisadores, a exemplo Paul Duessen, que se detém no âmbito da pesquisa teórico-metafísico, que chaga até mesmo a lamentar o fato de os *Parerga* terem sido a obra mais lida de Schopenhauer, por desenvolverem em grande parte de seus textos o ponto de vista “comum” e “empírico” da filosofia (cf. 2013, p. 21). Não podemos dizer que essa palavra seja parte de sua filosofia, mas apenas utilizada como um eufemismo (cf. SCHOPENHAUER, 2006, p. 26), ou seja, apenas como uma definição de uma possibilidade de ser menos infeliz no mundo. “[...] quem quiser obter o balanço da própria vida em termos eudemonológicos, deve fazer a conta não diante dos prazeres que frui, mas segundo os males de que fugiu” (SCHOPENHAUER, 2006, p.105). O próprio filósofo é claro nessa máxima ao escrever:

A definição de uma existência feliz seria: uma existência que, considerada em termos puramente objetivos – ou (pois trata-se aqui de um julgamento subjetivo) com uma reflexão fria e amadurecida -, seria decididamente preferível à não-existência. Dessa concepção deduz-se que nos apaguemos a essa existência pelo que ela é em si mesma, e não apenas por temeremos a morte; isso, por sua vez, significa que desejamos vê-la pendurar eternamente. Como se sabe, à pergunta de se a vida humana corresponde ou pode corresponder a esse conceito de existência, minha filosofia dá uma resposta

negativa. A eudemonologia, em contrapartida, pressupõe sem qualquer dúvida uma resposta afirmativa (SCHOPENHAUER, 2001, p. 166-177).

Não significa dizer que devemos, diante dessa máxima, abandonar a pesquisa depondo de armas para a investigação, não precisamos renunciar a explorar as regras que a vida oferece para enfrentar as adversidades que lhe são presentes. Impossibilita-se também pensar o fato de desassociar os *Aforismos* e a *Eudemonologia* das obras schopenhauerianas já nos alerta um dos maiores editores das obras de Schopenhauer, o alemão Arthur Hübscher. Para ele assim como a forma de diálogo utilizada por Platão é indissociável do seu nome, o mesmo se pode dizer em relação à forma de aforismo quando se trata de Schopenhauer. Ao lado das grandes formas universais de filosofar, aparece doravante uma nova: junto com aquela meditativa do diálogo budista de doutrinação, e além do diálogo platônico, do tratado lógico-metódico dos escolásticos e da explosão dedutiva e sistemática de Kant, entra em cena, pela primeira vez, o aforismo como grande forma artístico-filosófica (cf. SCHOPENHAUER, 2006, p. X). É diante desse posicionamento que no Brasil vem-se estudando a eudemonologia em Schopenhauer culminando em uma enorme toalha retalhada de interpretações e opiniões de como se deve levar em conta essa eudemonologia, fundamentadas em toda sua obra.

Jair Barboza num pequeno texto que prefacia a sua tradução de *Aforismos para a sabedoria de vida* (2002), retomando seu ponto de vista já apresentado em seu livro intitulado *Schopenhauer: a decifração do enigma do mundo* (1997), aponta para a existência de um pêndulo na filosofia de Schopenhauer, pêndulo esse que oscila entre pessimismo metafísico e do otimismo prático. Assim ele afirma: “(...) podemos definir o pensamento de Schopenhauer como pendular, vale dizer, ele oscila continuamente entre o pessimismo metafísico teórico e o otimismo prático” (2006, p. XIII). De acordo ainda com Barboza, “apesar do sofrimento como marca registrada da existência, é possível um otimismo de natureza prática, sobretudo se formos guiados pela sabedoria de vida” (1997, p.29). Embora a consideração a respeito desse otimismo seja seguida por Dax na proporção em que ele afirma: “Considero pressuposto que, para Schopenhauer, não há algo como ‘filosofia prática’, apenas “prática de vida” e um saber bastante concreto a seu respeito” (2016, p.188).

Quanto ao pesquisador Jair Barboza, ele parece aspirar à conciliação da perspectiva ética com a eudemonológica. A ética do ponto de vista pessimista e a eudemonológica à otimista. Desse modo, conclui Barboza que:

O pano de fundo da filosofia schopenhaueriana, como se vê, é o pessimismo metafísico. Este, entretanto, não impede uma espécie de otimismo prático, proporcionado pela eficiência da sabedoria de vida em nos desviar de males. Otimismo no qual, em certa medida, pode-se incluir a alegria da fruição estética da natureza e da arte, autêntico bálsamo para a existência fundamentalmente sofredora do ser humano. Foi esse papel conferido pelo autor ao belo, que por instantes nos resgata do sofrimento, por conseguinte o lugar da estética em sua filosofia, o que a levou a ser primeiro recebida e assimilada com entusiasmo por artistas (2002, p.31).

Portanto, encontramos na leitura feita pelo professor Jair uma elucidação de encontrar nos *Aforismos* um otimismo prático, que não se desvincula de seu pensamento como um todo, mesmo que a um nível superior do ponto de vista metafísico posso ser caracterizado como “pessimismo”. Nestas condições, se afirmamos Schopenhauer como “pessimista, mas nem tanto” é por que encontramos no mundo “miserável” uma forma de se viver menos infeliz, muito embora a nenhum momento encontramos motivos para discordar de Nietzsche “nomenclatura” seu antigo “educador” de pessimista.

#### 3.4.1 O pessimismo pessoal: a glória tardia

Não se pode desconsiderar que Schopenhauer foi mestre do pessimismo, algo estendido até sua popularidade (cf. WEISSMANN, 1980, p. 10), e que isso está intimamente ligado à sua argumentação filosófica a partir da perspectiva metafísica. Como também é imprescindível desatentar que boa parte de culpa de sua *Eudemonologia* não ter sido aceita inicialmente retoma a sua vida pessoal. Não obstante que seja um argumento falacioso, *ad homini* (contra o homem), mas que sua vida nada mais foi que uma verdadeira testemunha de como seu pensamento, no que se refere à vida, é válido.

Schopenhauer nasceu em uma época não tão pacífica:

Viajando pela França e pela Áustria em 1804, ficou impressionado com os caos e a sujeira das aldeias, a miserável pobreza dos agricultores, a inquietação e miséria das cidades. A passagem dos exércitos napoleônicos e antinapoleônicos havia deixado cicatrizes de devastação no rosto de todos do país (DURANT, 2000, p. 230).

Não foi apenas o contexto político-social que marcou a vida do filósofo. Nascido um pouco antes da eclosão da Revolução Francesa, em 22 de fevereiro de 1788, na cidade de Danzig (Prússia, atual Polônia), cidade livre, naquela época sob a tutela nominal da Polônia (cf.

PREFÁCIO, ARGETIÈRE, 2012, p. 7). Filho primogênito do comerciante Heinrich Floris Schopenhauer e da jovem Johanna Troseiner. Sua irmã, Adela, nasceu nove anos mais tarde, isto é, em 1797. Arthur Schopenhauer desenvolveu uma grande admiração por seu pai devido à sua competência administrativa dos negócios e chegou a decepcionar-se de sua mãe por ela não gostar de seu pai. Diante do constante mau humor de seu pai, o pequeno Arthur não recebia sentimentos ternos da mãe o que é tangível nos seus escritos e contatos com ela, levando-o a um melhor afeto com o pai, como bem nos mostra Weissmann ao afirmar que: “O que facilitou ao pequeno Arthur congregar-se prematuramente com o pai foi a ausência do amor materno. Johanna era incapaz de sentimentos ternos e aí encontraremos as primeiras sementes do pessimismo ulterior[...]” (1980, p. 22). O menino foi assim criado em um campo aos cuidados de terceiros. A demora dos pais fazia com que ele chorasse constantemente sentindo-se abandonado. Naquele ambiente tinha que se virar sozinho. Tomava banho, brincava e dormia na solidão de si mesmo, servia-se apenas de uma biblioteca que detinha-se nessa casa de campo. Ainda muito jovem percebe que sua mãe não o amava, já que não demonstrava-lhe afeto. Este fato irá marcar inevitavelmente a vida do pequeno Arthur.

Aos nove anos de idade Schopenhauer realizou uma viagem pela França na companhia de seu pai que aspirava a ver o filho familiarizado com outras línguas, projeção de um bom investimento aos olhos de Heinrich Floris Schopenhauer que desejava ter um filho para administração futura dos negócios da família. Deste modo ele o fez, em meados do ano de 1800, aventura-se em um viagem pela Alemanha, Inglaterra, França, Holanda, Suíça e Áustria, tendo contatos com uma Europa que se inseria sem horizontes, um continente marcado pelo então fracasso da Revolução Francesa, ou seja, da derrota dos ideais de igualdade, liberdade e justiça. “Foi durante essas viagens que Arthur tomou gosto para a leitura e contemplação, desembocando numa vida intelectual que constituiu a mais forte inclinação do seu espírito” (cf. PREFÁCIO, ARGETIÈRE, 2012, p. 8). Nessas viagens, o jovem Schopenhauer conheceu além das maravilhas que via, as misérias e infelicidades do mundo.

Em 1805, seu pai viera a falecer, cujas conjunturas evidenciavam suicídio. Nestas circunstâncias iniciou-se uma verdadeira época de horror na vida de Arthur. Enquanto na de sua mãe viera a considera-se livre e feliz por sua viuvez. Johanna, “inteligência aberta e culta, conservadora aguda, mulher dotada de um vivo e insatisfeito sentimento artístico” (PREFÁCIO, ARGETIÈRE, 2012, p. 9), parte com os dois filhos, Arthur e Adélia, para Weimar, almejada na época por tratar-se de um dos mais monumentais berços culturais da

Alemanha. Ali pode abrir seu salão literário, contando inclusive, com as visitas do tão ilustre Johann Wolfgang von Goethe.

Em 1808, Schopenhauer inicia seu curso de Medicina, todavia no ano seguinte decide trocar o curso por Filosofia. Não obstante, “tirou desses primeiros estudos, especialmente da biologia, grande partido para sua teoria do querer viver” (PREFÁCIO, ARGETIÈRE, 2012, p. 10). Sob a influência de Gotthold Ernst Schulze, se tornará um exímio seguidor do pensamento de Platão e Kant. Schopenhauer também fora aluno de Fichte, mas acabara tornando-se posteriormente um crítico de sua doutrina. Segundo Argetière, para Schulze:

Kant restringe o mundo dos fenômenos ao uso do princípio de razão suficiente sob a tríplice forma: princípio de substância, de causa e de reciprocidade. Abandona, porém, suas premissas ao admitir “afeção”, uma verdadeira causalidade do *numem* sobre a coisa em si. Logicamente, o criticismo deveria levar ao que concerne ao absoluto, ao ceticismo puro. Era esta, em síntese, a crítica de Schulze, um tanto simplista, mas surpreendentemente do ponto de vista em que se colocara, e que lhe valera a denominação de Shulze-Aenesidema, que conservou até os dias de hoje. (PREFÁCIO, 2012, p. 11).

Retornará para Weimar em 1813, onde escreve sua tese de doutorado *A quádrupla raiz do princípio da razão suficiente*. Sua amizade com Goethe só aumenta e a proporção do ódio entre ele e sua mãe também, a ponto dela ao ler sua tese, ridicularizar a obra do filho. No entanto, o filósofo profetiza que sua mãe será lembrada na história devido a grandeza do seu filho Arthur. Até que no ano de 1814 adveio o rompimento definitivo entre mãe e filho. Johanna viera a falecer em 1838. Desde modo apresta-nos Will Durant a respeito da relação de Schopenhauer com sua progenitora:

Esses homens estavam, quase que devido a essas circunstâncias, fadados ao pessimismo; o homem que não conheceu o amor de mãe – e, o que é pior, que conheceu o ódio de mãe – não tem motivos para estar apaixonado pelo mundo (2000, p. 232).

A carreira como filósofo de Schopenhauer também não foi promissora. Estando pronto para concluir sua tese de doutorado quando acontecimentos inesperados assolavam a vida na Europa. Napoleão I, tentando conquistar toda a Europa, tratou de romper o nó da Tríplice Aliança e isolar a Prússia. Enquanto a Europa lutava em altos conflitos, Schopenhauer conseguiu concluir em 1813 sua tese “*Sobre a raiz quádrupla do princípio de razão suficiente*”. Sobre seu espírito naquela época, lemos:

Alemanha. Ali pode abrir seu salão literário, contando inclusive, com as visitas do tão ilustre Johann Wolfgang von Goethe.

Em 1808, Schopenhauer inicia seu curso de Medicina, todavia no ano seguinte decide trocar o curso por Filosofia. Não obstante, “tirou desses primeiros estudos, especialmente da biologia, grande partido para sua teoria do querer viver” (PREFÁCIO, ARGETIÈRE, 2012, p. 10). Sob a influência de Gotthold Ernst Schulze, se tornará um exímio seguidor do pensamento de Platão e Kant. Schopenhauer também fora aluno de Fichte, mas acabara tornando-se posteriormente um crítico de sua doutrina. Segundo Argetière, para Schulze:

Kant restringe o mundo dos fenômenos ao uso do princípio de razão suficiente sob a tríplice forma: princípio de substância, de causa e de reciprocidade. Abandona, porém, suas premissas ao admitir “afeção”, uma verdadeira causalidade do *numem* sobre a coisa em si. Logicamente, o criticismo deveria levar ao que concerne ao absoluto, ao ceticismo puro. Era esta, em síntese, a crítica de Schulze, um tanto simplista, mas surpreendentemente do ponto de vista em que se colocara, e que lhe valera a denominação de Schulze-Aenesidema, que conservou até os dias de hoje. (PREFÁCIO, 2012, p. 11).

Retornará para Weimar em 1813, onde escreve sua tese de doutorado *A quádrupla raiz do princípio da razão suficiente*. Sua amizade com Goethe só aumenta e a proporção do ódio entre ele e sua mãe também, a ponto dela ao ler sua tese, ridicularizar a obra do filho. No entanto, o filósofo profetiza que sua mãe será lembrada na história devido a grandeza do seu filho Arthur. Até que no ano de 1814 adveio o rompimento definitivo entre mãe e filho. Johanna viera a falecer em 1838. Desde modo apresta-nos Will Durant a respeito da relação de Schopenhauer com sua progenitora:

Esses homens estavam, quase que devido a essas circunstâncias, fadados ao pessimismo; o homem que não conheceu o amor de mãe – e, o que é pior, que conheceu o ódio de mãe – não tem motivos para estar apaixonado pelo mundo (2000, p. 232).

A carreira como filósofo de Schopenhauer também não foi promissora. Estando pronto para concluir sua tese de doutorado quando acontecimentos inesperados assolavam a vida na Europa. Napoleão I, tentando conquistar toda a Europa, tratou de romper o nó da Tríplice Aliança e isolar a Prússia. Enquanto a Europa lutava em altos conflitos, Schopenhauer conseguiu concluir em 1813 sua tese “*Sobre a raiz quádrupla do princípio de razão suficiente*”. Sobre seu espírito naquela época, lemos:

Minha alma estava, então, invadida pela angústia e pela tristeza. A causa disso era que eu via como a minha própria vida deslizava no meio de circunstâncias que reclamavam outros motivos distintos daqueles cujo germe sentia nascer em mim. No meu retiro a Rudolstadt, pelo contrário, fiquei seduzido desde o primeiro instante pelo encanto indestrutível da paisagem. Detestava tudo quanto se relacionava com a guerra. Neste vale isolado por todas as partes, graças aos seus desfiladeiros, fui feliz por não ter visto em uma época tão terrível um só soldado e por não ter ouvido uma só vez o repicar dos tambores (PREFÁCIO, ARGETIÈRE apud SCHOPENHAUER, 2012, p.12-13).

Ao abandonar Weimar, ele segue para Dresden onde redigirá sua obra máxima *O mundo como vontade e representação* concluída assim em 1818. Após ser publicada, inicia uma viagem para a Itália de onde espera voltar e ser recebido com o mérito devido, no entanto um ano depois a obra só havia vendido cem exemplares. Foi nesse contexto que:

As universidades ignoravam a seus livros, como se para confirmar sua declaração de que todos os progressos da filosofia são feitos fora das paredes acadêmicas. ‘Nada’, diz Nietzsche, ‘ofendia tanto os sábios alemães quanto a dessemelhança entre Schopenhauer e eles’. Mas ele aprendera um pouco de paciência; confiava em que, embora atrasado, o reconhecimento viria. (DURANT, 2000, p. 235).

Diante de uma crise financeira, Schopenhauer decide voltar à Alemanha para tratar de assuntos sobre a herança. Em 1820, ganhou a direção de um curso como monitor da Universidade de Berlim intitulado “*A Filosofia Inteira: O Ensaio do Mundo e do Espírito*”, por meio do qual levantava pesadas críticas pessoais e filosóficas a Hegel, visto como o principal e mais renomado pensador da época. Decidiu assim colocar o curso no mesmo horário de Hegel, mas as consequências foram frustrante. Apenas quatro alunos participavam de suas aulas, levando Schopenhauer a pedir demissão.

A situação histórica também não foi a mais agradável para o pensador como nos afirma Durant:

Neste ínterim, Schopenhauer havia passado pelo ginásio e pela universidade, e aprendera mais do que estava nos respectivos currículos. Experimentou o amor e o mundo, com resultados que afetaram o seu caráter e a sua filosofia. Tornara-se melancólico, cínico e desconfiado; era obcecado por temores e pesadelos; mantinha seus cachimbos trancados a sete chaves e jamais confiava o pescoço à navalha de um barbeiro; e dormia com pistolas carregadas ao lado da cama – presumivelmente para comodidade do ladrão. Não suportava barulho: Há muito que sou de opinião ‘, escreveu ele, de que o volume do barulho que qualquer pessoa pode suportar sem se perturbar está na proporção inversa de sua capacidade mental e pode, portanto, ser considerado com uma boa medida dessa capacidade. [...] O barulho é uma tortura para

todos os intelectuais. [...] ‘Tinha um sentido quase paranoico de grandeza não reconhecida; sem conseguir sucesso e fama, voltava-se para dentro e roía a própria alma. Ele não tinha mãe, não tinha mulher, não tinha filho, família nem pátria. Ele estava absolutamente sozinho, sem um só amigo; e entre um e nenhum existe um infinito’ [...]. Ele era imune às febres nacionalistas de sua época [...] (DURANT, 2000, p. 232- 233).

Outro fato drástico em sua vida foi lhe causado por Caroline Louise Marquet. Em 1821, ele acarreta um acidente envolvendo Caroline, sendo obrigado a pagar-lhe uma pensão vitalícia. Ele morava numa pensão com algumas senhoras e entre elas, Caroline. Esta vivia a espionar a vida pessoal do pensador e isso causou-lhe incômodo. Algo que fez com que o pensador viesse a empurrá-la da escada duas vezes. Isso implicou sérios problemas para Schopenhauer, já que Caroline viera a falecer vinte anos depois, e Schopenhauer foi obrigado a pagar-lhe uma pensão vitalícia, por ter deixado sequelas físicas em Caroline devido à queda.

Na vida acadêmica, Schopenhauer arriscou-se novamente à cátedra de Berlim, todavia foi ignorado por ser crítico de Hegel. Ainda em 1831, manteve um fracassado relacionamento com uma cantora, Caroline Medon. Neste mesmo ano, uma crise de cólera viera a alastrar-se sobre Berlim, o que fez Schopenhauer abandonar a cidade e instalar-se em Frankfurt, porém a cólera vitimou a Hegel, que residia na capital. Em Frankfurt, Schopenhauer instalou-se definitivamente, até o dia de sua morte. Numa vida solitária, apenas com a companhia de seu cãozinho Atma. Schopenhauer morreu no dia 4 de setembro de 1860 de uma cogestão pulmonar, aos 72 anos, extinguiu-se sem sofrimento, sentado no seu sofá debaixo do retrato de Goethe. Pensavam que ele estava dormindo, mas quando observaram-no deram-se que ele havia expirado. Deixando um enorme legado de pensadores e poetas:

Homens das classes médias – advogados, médicos, comerciantes – encontravam nele um filósofo que lhes oferecia não um mero jargão pretensioso de irrealidades metafísicas, mas um exame inteligível dos fenômenos da vida real. Uma Europa desiludida com os ideais e os esforços de 1848 [quando iniciou-se a terceira fase do império francês, após a derrota popular de querer instaurar uma democracia] voltou-se quase que por aclamação para aquela filosofia que expressara o desespero de 1815. O ataque da ciência contra a teologia, a indicação socialista da pobreza e da guerra, o estresse biológico sobre a luta pela existência – todos esses fatores ajudaram Schopenhauer a finalmente obter a fama (DURANT, 2000, p. 235).

Nesse contexto, o sucesso para o “filósofo do pessimismo” veio a tardar, para ser mais preciso foram 32 anos de espera (cf. SCHOPENHAUER, 2006, p. IX), no entanto ainda foi de sua apreciação o sucesso tão almejado desde a publicação de sua obra principal. Foi, assim, com a publicação em 1851 dos *Parerga e paralipomena* [ornatos e suplemento], dos quais os

*Aforismos* pertencem, que Schopenhauer pode saborear a glória tardia. A partir daí, a fama nos círculos instruídos e mesmo entre os leigos acompanha-o, até mesmo um caso de ferimento em sua testa é relatado num jornal de Frankfurt (cf. SCHOPENHAUER, 2006, p. IX).

Contudo, é preciso evitar cair no erro daqueles que até chegam a acusar Schopenhauer de charlatanismo, algo que ele tão somente rebate com uma sentença presente em *O mundo* referente à vida ascética e que pode ser gerida nesta compreensão:

[...] é tão pouco necessário o santo ser um filósofo quanto o filósofo ser um santo; assim como não é necessário a uma pessoa perfeitamente bela ser um grande escultor, ou um grande escultor ser ele mesmo uma pessoa bela. Em geral é uma estranha exigência feita a um moralista a de que ele não deve recomendar outra virtude senão a possuída por ele mesmo. Repetir abstratamente de maneira distinta e universal, por conceitos, toda natureza íntima do mundo e assim depositá-la como imagem refletida permanentes, sempre disponíveis da razão: isso, e nada mais, é filosofia (SCHOPENHAUER, MVR, 2015, § 68, p. 445).

Não se pode sequer dizer que Schopenhauer chega a ser um pregador “antagonista”, do tipo: “Façam o que digo, não o façam o que eu faço; “sou um mau exemplo, afinal, porém sábio”. O “antagonismo”, pelo contrário, se encontra naqueles que o acusam, como se dissessem: “Se tu mesmo não o fazes; por que haveria eu de fazer?”.

Contudo, além das exigências metafísicas, encontramos no filósofo razões que somam-se ao seu caráter biográfico. Todos que leem Schopenhauer têm a convicção de que sua vida está repleta de decepções e desilusões que o levou a preocupar-se intensamente com a sabedoria de vida. Quando redigiu, por exemplo, os *Aforismos*, o *Mundo* já havia sido publicado há alguns anos, mas não lhe havia rendido o reconhecimento devido, já que teve que conviver com Hegel que tomou o centro de todas as atenções acadêmicas. Assim, segundo Volpi:

Tal fato permite compreender ainda melhor por que, de 1822 em diante, Schopenhauer começou a reunir sistematicamente sentenças, ditos, máximas, regras de vida, apotegmas de pensadores e outros clássicos, que anotavam num caderno especial e depois utilizava para si e na redação de suas obras (2001, p. 13).

Contudo, o problema não é de encontrar no filósofo tão somente argumentos que definem sua filosofia partindo apenas de suas experiências pessoais, isso seria como já mencionado um argumento falacioso. Muito menos para quem almeja por um otimismo prático, sua filosofia filtra-se por sua argumentação metafísica da natureza e não testemunho de vida.

Mesmo assim, podemos observar do pensador voluntarista que foi Schopenhauer, que fez corrente com seu pessimismo filosófico, a partir de sua demonstração que este é o “pior dos mundos possíveis”, cabendo ao homem a melhor sorte que é a de não nascer, que é justamente da convicção pessimista da vida que o filósofo irá retirar a exortação para enfrentar com o engenho tal situação com a qual nos deparamos na vida: “Trata-se, assim, de encontrar regras de comportamento e de vida para aliviar nossas penas e esperar obter, se não a felicidade cabal, impossível de se realizar, pelo menos aquela felicidade relativa, que consiste na ausência de dor” (VOLPI, 2001, p. 10).

### 3.4.2 O pessimismo metafísico

A fundamentação de um péssimo metafísico, ressaltada também em sua ética, não desmerece a questão do “pior dos mundos possíveis”. Mas já como defende Barbosa (1997, p.42), nessa conjuntura, “é possível um otimismo prático a partir das colocações schopenhauerianas da estética”.

Não podemos dizer que Schopenhauer tenha delimitado o que se convencionou como pessimismo, nem há especificação da medida de quanto esse pessimismo se delimita com a ética, estética e metafísica. O que se sabe é que o filósofo tenha o citado pelo menos três vezes ao longo de toda sua obra o termo “pessimismo” para remeter diretamente a sua própria doutrina. Sabemos que o termo foi empregado pela chamada *Schopenhauer-Schuler* (Escola de Schopenhauer), composta por estudiosos do filósofo que se detiveram em examinar a natureza do pessimismo do filósofo, chegando até a confrontaram-se perante a natureza desse estudo. O termo pessimismo será considerado aqui como o que é abordado por Debona (2013, p. 20-21):

Tomo a noção de pessimismo- e , por conseguinte, a noção de otimismo como seu oposto – no sentido ontológico dos termos, ou seja , como doutrinas cujos princípios cardiais consideram, respectivamente, o “não-ser” como preferível ao “ser” e vice – versa; mas, em termos específicos , tomo pessimismo como a concepção de mundo que considera este o “ pior dos mundos possíveis conforme destaca amplamente o próprio Schopenhauer, pelo fato de tal mundo só puder ser definido a partir da dor e do sofrimento.

Schopenhauer percebe, através de seu contato com os clássicos gregos e latinos, do seu conhecimento das grandes obras literárias e filosóficas, ainda mais com o estudo da sabedoria indiana, que a própria filosofia pode fornecer não apenas um saber teórico, mas também conhecimento como forma de vida e exercício espiritual, como conhecimento sapiencial e sabedoria prática. Assim afirma Volpi: “O pensamento não é apenas teoria mas também encaminha a ‘catarse’, ou seja, a purificação e a libertação que colocam o homem no caminho da ‘salvação’ de salvar-se do mundo e da vontade” (2001, p. XI.).

A verdadeira sabedoria de vida está em que se reflita qual deve ser a quantidade indispensável do querer, se não se quiser tentar chegar ao acréscimo supremo, que é a morte por fome – quanto mais estreito for o limite, mais seremos livres e verdadeiros; a sabedoria de vida está também em que satisfaça esse querer limitado, sem, no entanto, consentir a si mesmo qualquer outro desejo, e passando a maior parte do tempo da vida como puro sujeito conhecedor.

Nestas condições, como entender a felicidade e o prazer como negativos, enquanto apenas a dor e o sofrimento são considerados positivos? Assim afirma Schopenhauer:

Nós sentimos dor, mas não sentimos a falta de dor; sentimos a preocupação, mas não a falta de preocupação; sentimos o medo, mas não a segurança. Nós sentimos o desejo, como sentimos a fome e a sede; mas tão logo ele é satisfeito, ocorre o mesmo que com o bocado de comida: no instante em que é devorado, desaparece aos nossos sentimentos (...) Por isto, nós não somos conscientes dos três maiores bens da vida – a saúde, a juventude e a liberdade – quando os possuímos, mas somente depois de perdê-los: pois também eles são meras negações (...). As horas se vão mais rápido quanto mais prazenteiras são; e mais devagar quanto mais penosas: isto porque a dor, e não o prazer, é positiva e faz o seu presente sensível. Do mesmo modo, com o tédio nos tornamos conscientes do tempo, com o divertimento e o passa-tempo não. Ambos os casos demonstram que a nossa existência alcança o máximo de felicidade quando a sentimos o mínimo possível: disto se segue que o melhor seria não possuir a existência. (MVR, Tomo II, 2015, p. 575.)

Percebemos que, antes de mais nada, não podemos negar que a felicidade e o prazer não existam como eventos psicológicos, pois eles existem, de vez em quando. Pelo contrário, o que Schopenhauer defende é que a felicidade e o prazer não podem apresentar-se por si sós e originariamente, pois devem sempre ser a libertação de um desejo, de uma carência, uma necessidade ou mesmo do “mortífero tédio”, como nos lembra o pesquisador Germer (cf. 2012, p. 113-127). É Neste sentido que a felicidade e o prazer são negativos, enquanto que o desejo, a dor, o vazio e o tédio são originais e positivos, na medida que percebemos, seja a exemplo da

sabedoria de vida que é proporcionada pela idade e a experiência, que “se reconhece felicidade é quimérica, já o sofrimento é real” (SCHOPENHAUER, 2006, p. XVII).

### 3.5 A eudemonologia: um tratado sobre a felicidade?

Eudemonismo<sup>15</sup> ou eudemonologia<sup>16</sup> é uma palavra formada do grego *εὐδαιμονία* e entende-se aqui como “discurso sobre a felicidade”. Ressaltada não somente em *O mundo como vontade e representação* e nos *Aforismos para sabedoria de vida*, mas também em *A arte de se viver feliz*, a eudemonologia é um problema que não foi ignorado, mas fundamenta-se em parte significativa do *corpus* schopenhaueriano.

O mestre do pessimismo encontrou em sua vida uma necessidade de bem enaltecer aquela que já fora discurso de muitos outros pensadores e que é alvo de sua ética. O que constitui-se aqui a grande apreciação é o fato de alguém que expôs em toda sua vida uma filosofia de cunho pessimista, apresentar um discurso de uma arte de ser feliz ou de se viver menos infeliz. Isso acarretou uma gama de interpretações e conclusões, das quais serão norteadores para este estudo a que Schopenhauer apresenta uma filosofia pessimista de modo metafísico, mas que imanente pode ser vista como otimista. Como ele assim declara na introdução de *Aforismos para a sabedoria de Vida*: “Tomo a noção de sabedoria e vida, em sua acepção imanente, ou seja, o que entendo por essa classificação, a arte de tornar a vida tão agradável e feliz à medida de suas possibilidades individuais” (2006, p. 01). Entender o que seria a felicidade, fundamenta-se nas veredas da expressão “tornar a vida tão agradável e feliz”. Entender como o filósofo se posiciona requer uma análise mais cuidadosa de seus escritos.

Entretanto, foram vários os escritos deixados por Schopenhauer. Assim também como não podemos negar que sua vida foi bastante agitada em vários momentos e nos mais diversos contextos, poucos tiveram uma vida de escasso sucesso quanto a dele. Que sua obra marcou uma ética em que a felicidade é negativa, mas as dores do mundo são positivas. Mas não deve

<sup>15</sup> Segundo Abbagnano: “Qualquer doutrina que assuma a felicidade como princípio e fundamento da vida moral. São eudemonistas, nesse sentido, a ética de Aristóteles, a ética dos estoicos e dos neoplatônicos, a ética do empirismo inglês e do Iluminismo. Kant acredita que o eudemonismo seja o ponto de vista do egoísmo moral, ou seja, da doutrina “de quem restringe todos os fins a si mesmo e nada vê de útil fora do que lhe interessa”. Mas esse conceito é demasiado restrito, pois no mundo moderno, a partir de Hume, a noção de felicidade tem significado social, não coincidindo portanto com egoísmo ou egocentrismo” (cf. 2007, p. 39)

<sup>16</sup> Durante a presente dissertação usaremos tanto *eudaimonismo* como *eudemonologia* como sinônimas.

ser esta a fundamentação de uma eudemonologia, como vida ditosa, muito embora, seja bem mais adequando, de um ponto de vista exterior a preferência à não existência do que a qualquer forma de máxima, que encontra o obstáculo de vê-se a vida apegada a existência. Colocamos em constante temor à morte, embora não deva ser esta a fundamentação para uma eudemonologia, mas se sim, a busca constante de se evitar o máximo possível o número de males.

### 3.6 Schopenhauer e o caráter: a possibilidade da eudemonologia

Como sustentar algum apreço ao pensamento que considera a ação humana a partir de uma ontologia pessimista e uma filosofia ligada a uma elaboração de uma eudemonologia para o homem encontrar uma forma de se viver menos infeliz? Essas duas perspectivas filosóficas podem encontrar consonância no pensamento de Arthur Schopenhauer. É comum encontrarmos este associado ao grande pessimista de todos os tempos por ter considerado este o pior dos mundos possíveis.

O objetivo central do nosso estudo é demonstrar que não há discrepância nessas duas esferas da filosofia de Schopenhauer, mas que, pelo contrário, podemos tratá-las como *suplementares*. Mas como seria possível a conciliação dessas duas instâncias tão distantes das quais podemos chamar também de esfera ético-metafísica e empírico-eudemonológica ou de ainda de metafísico-teórico e empírico-prático? O esclarecimento dessa discrepância será cumprido quando entendermos a mola propulsora como um problema eudemonológico, moral e metafísico, que se cumpre quando é entendido a concepção de caráter assumido pelo pensador, assim como o seu amadurecimento ao longo de sua vida e pensamento.

A análise em Schopenhauer de um pessimismo metafísico nos conduzirá a impossibilidade da felicidade, como alcançável e duradoura, alicerçada a partir de sua “grande ética” e que culminou no respaldo a ideias como *causalidade, necessidade, destino, fatalidade e liberdade da Vontade*. Sob um ponto de vista pragmático, a possibilidade de se viver uma vida menos infeliz, baseada nos *Aforismos* e na *Arte de ser feliz*, não equivale a um otimismo em sentido estrito, mas a uma forma eufemística de eudemonologia.

Como nos afirma Vilmar (cf.2013, p.17), necessitaremos do conceito de caráter para servir de fio condutor entre as esferas citadas acima. Já que para o próprio Vilmar:

O conceito de caráter (*Charakter*) sobretudo porque se trata de um tema que é um dos componentes centrais da metafísica da Vontade, pois como se sabe, segundo o filósofo, é no caráter inteligível (*Intelligibler Charakter*) como Ideia que a Vontade macrocômica se objetiva e passa a constituir cada microcosmo humano; por sua vez, o caráter empírico (*empirischer Charakter*) expressa a inteligibilidade da cada indivíduo por meio de ações e, assim é uma das condições (juntamente com as motivações) a serem consideradas que possa estabelecer o critério de ação moral (2013, p. 17-18).

Schopenhauer propõe em seus escritos que o caráter está dividido em três âmbitos: *o caráter empírico, o inteligível e o caráter adquirido*. Este último tratado pelo filósofo como “o conhecimento mais acabado possível da própria individualidade” (cf. MVR, 2015, §55, p. 353). Como afirma Vilmar Debona: “O caráter adquirido não é abordado como um elemento da metafísica da ética, mas como sinônimo de autoconhecimento (*Selbstkenntnis*), ou seja, como elemento central da eudemonologia” (2013, p.18). Isso não implica dizer que a questão do caráter adquirido está para além de toda a formulação da ética, mas que se incorpora a sua noção de eudemonologia como sabedoria de vida e que implica em relações com a moral.

Será sobre o terceiro conceito de caráter, ou seja, o conceito de caráter adquirido que poderemos encontrar um âmbito empírico prático, já que na perspectiva da metafísica da ética poderemos considerar as duas outras formas de caráter o inteligível e o prático. No entanto, o caráter adquirido poderá ser abordado como autoconhecimento, elemento fundante da eudemonologia. Assim, essa eudemonologia toma-se possível quando levado em consideração este conceito de caráter.

A noção de caráter não poderá sozinha representar a principal condição para a fundamentação da ética de Schopenhauer, mas em verdade, poderá desempenhar esta função na medida em que se articula com os elementos e os aspectos desse pensamento. Elementos como vontade, liberdade, causalidade, Ideia, fenômeno, fatalismo e necessidade, articulam-se dentro do pensamento schopenhaueriano com a concepção de caráter, desde seus primeiros escritos como sua tese de dissertação *Sobre a quádrupla raiz de razão suficiente*, seu contato com os escritos de Kant, até seus *Manuscritos póstumos de 1814*. No entanto, um maior amadurecimento do conceito só foi possível quando a Vontade surgiu como unidade não absoluta do mundo, fase que passa a contar a partir principalmente da primeira edição de *O mundo*, e então o caráter inteligível passou a ser a Ideia, enquanto o caráter empírico, o fenômeno particular (cf. DEBONA, 2013, p. 80).

Contudo, com seu papel na fundamentação da ética, o “caráter” abre espaço para uma relação com a ideia de pessimismo no pensamento de Schopenhauer a partir de quando é tomado no âmbito da moralidade quando essa se relaciona com o compaixão e com o

asceticismo. Estas questões podem ser melhor entendidas quando consideradas diante de alguns pressupostos da ética schopenhaueriana. Se do ponto de vista cosmológico, Schopenhauer nos apresenta a Vontade irracional como a *essência de tudo*, de todos os seres, como vimos no capítulo 2. O que faz prevalecer em todo indivíduo um egoísmo. Devido à Vontade carecer de fundamento e de fins, toda satisfação será passageira à medida que um desejo é satisfeito novos surgem a partir do que foi satisfeito. Nestas condições toda vida é sofrimento.

Mesmo esse ponto de vista metafísico da Vontade, não impedira a teoria da felicidade ser caracterizada pelas máximas da sabedoria de vida. Muito embora como afirma Debona (2013, p. 19):

O intento empírico-eudemonológico schopenhaueriano, que não é exclusivamente dos *Aforismos para a sabedoria de vida*, transcende as noções relacionadas à raridade da negação extrema da vontade e, a partir do mencionado “desvio da metafísica”, pauta-se na defesa schopenhaueriana de uma “acomodação” (*Ackommodtion*) do indivíduo frente ao mundo, portanto, frente ao egoísmo, ao princípio de razão, ao Véu de Maia.

Isso ocorre mediante considerações acerca de caráter adquirido, experiências e maturidade que permitirão a possibilidade desta tão almejada vida menos infeliz.

### 3.6.1 O caráter inteligível e o caráter empírico

Schopenhauer como assíduo leitor de Kant chega a tomar do seu mestre o conceito de caráter inteligível e caráter empírico. Desenvolvida a partir da estruturação oferecida por Kant presente na resolução<sup>17</sup> da terceira antinomia<sup>18</sup>, a qual trata do problema da liberdade. Schopenhauer utiliza-se da distinção kantiana do *caráter empírico* como “esquema sensível” do *caráter inteligível* para buscar uma conciliação entre liberdade e necessidade, quando afirma:

<sup>17</sup> Aparece no parágrafo 55 de O mundo outra referência a Kant: “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, 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”. (SCHOPENHAUER, 2005, p.375).

<sup>18</sup>21 “Tese: A causalidade segundo as leis da natureza não é a única de onde podem ser derivados os fenômenos do mundo no seu conjunto. Há ainda uma causalidade pela liberdade que é necessário admitir para os explicar (B 472). Antítese: Não há liberdade, mas tudo no mundo acontece unicamente em virtude das leis da natureza ( B 473)”. (KANT, 1994, p. 406- 407)

Foi porém Kant que, primeiro, esclareceu este ponto importante por meio de sua grande doutrina de que o caráter empírico que, como fenômeno, apresentasse no tempo e numa multiplicidade de ações tem por fundamento o caráter inteligível que é a qualidade da coisa-em-si daquele fenômeno e, por isso, independe do espaço e do tempo, da multiplicidade e da mudança. Só a partir daí torna-se explicável a tão espantosamente rígida imutabilidade dos caracteres experimentada por todos (SCHOPENHAUER, 2001, p. 193).

A decisão tomada por Schopenhauer leva-o a sustentar que o caráter inteligível é a vontade em si e o caráter sensível é a ação no tempo e no espaço (corporificação). Debona nos afirma: “O filósofo está munido de uma concepção de caráter cuja natureza é algo irracional, volitiva, e não mais algo racional, deduzido pela razão, como nos moldes kantianos.” (2013, p.70). Encontrado fora do mundo sensível, o caráter inteligível não é afetado pela causalidade e, por conseguinte, não sofrerá qualquer tipo de alteração, pois não há causa que determine a ação, tornando-se assim livre.

Kant argumenta mostrando que, se não houvesse distinção, o mecanismo natural não sofreria nenhuma exceção e não se poderia atribuir qualquer liberdade, como, por exemplo, dizer da alma humana que ela seria livre. Assim, a liberdade da vontade só se torna pensável se se tomar “alma” em “dupla significação”, introduzindo-se, pois, uma exceção de direito à lei da causalidade que impera no âmbito da experiência (CACCIOLA, 1994, p. 45).

Kant define o caráter empírico como “esquema sensível” do caráter inteligível. Schopenhauer reconhece o grande mérito de Kant quanto a estas definições, bem como a distinção do fenômeno e a *coisa em si*, que para Schopenhauer são os “dois diamantes da coroa kantiana”, muito embora não tenha poupado críticas por Kant ter estabelecido indevidamente um nexo de causalidade entre os dois caracteres, como bem apresentamos no capítulo 2. Kant apresenta a causalidade inteligível, da causalidade da coisa em si, mesmo que a relação de causalidade deva estar estritamente limitada a esfera fenomênica. Schopenhauer afirma em *O mundo como Vontade e Representação* que não é tratando de causa e do efeito que se deve estudar a relação entre vontade e sua manifestação fenomênica, ou seja entre caráter inteligível e caráter empírico, já que essa relação é distinta da relação causal.

Tomando a noção de caráter podemos perceber assim bem como desenvolveu em sua tese de doutoramento o pesquisador Vilmar Debona (2013), que a noção de caráter permite-nos entender as conexões entre os âmbitos da teoria do conhecimento e da ética desse pensamento. Em primeira instância, faz-se necessário examinarmos de que modo o conceito de caráter para Schopenhauer é entendido, seja as concepções de caráter inteligível e de caráter

empírico, que como já falamos, foram tiradas principalmente de Kant e como Schopenhauer as utilizou em sua filosofia e chegou até mesmo ao conceito de caráter adquirido.

Inicialmente, precisamos tomar consciência que as leituras feitas por Schopenhauer das obras de Kant não se deram de forma unívocas e homogêneas (cf. DEBONA, 2013, p.35), sendo que essa doutrina acarretou no filósofo de Danzig diferentes intensidades a medida que seu pensamento foi se desenvolvendo e uma considerável oscilação nas críticas ao Idealismo kantiano foi se consolidando.

Na primeira edição de *Sobre a quádrupla raiz de razão* suficiente, Schopenhauer toma o caráter empírico como “o modo de agir enquanto pode ser observado” (DEBONA, 2013, p.80), mas que não deixa de acenar para uma unidade e imutabilidade, razão pela qual o *caráter inteligível* tende ser pensado como “aparição de um estado por assim dizer (*gleichsam*) permanente do querer, absolutamente incognoscível, posto para fora do tempo” (DEBONA apud SCHOPENHAUER, 2013 p. 41). O filósofo nos explica que usa o termo “por assim dizer” pelo motivo que os termos “estado e permanente” são admissões temporais, não havendo expressões possível para explicar o que está fora dele. Schopenhauer insiste particularmente nesses período que o caráter inteligível, além de imutável, pois é tomado como um estado permanente, também não pode ser conhecido, chegando até a sugerir que Kant para ser mais fiel ao conceito utilizasse o termo *ininteligível*.

Schopenhauer considera que para Kant o homem é um dos fenômenos do mundo sensível, mas também uma das causas da natureza cuja causalidade deve estar submetida a leis empíricas. Este homem enquanto fenômeno do mundo sensível, possui um caráter. Seu caráter empírico, por estar submetido à lei das motivações e à necessidade, é expressão do caráter inteligível, deste nos afirma Schopenhauer: “Chamei de caráter inteligível um ato de vontade que está fora do tempo, cujo desenvolvimento é a vida no tempo ou caráter empírico” (DEBONA apud SCHOPENHAUER, 2013, p. 55). Assim nos afirma Kant:

Num sujeito do mundo dos sentidos teríamos então, em primeiro lugar, um caráter empírico, mediante o que os seus atos enquanto fenômenos, estariam absolutamente encadeados com outros fenômenos e segundo leis constantes da natureza, destes se podendo derivar como se suas condições, e constituindo, portanto, ligados a elas, os termos de uma série única de ordem natural. Em segundo lugar, teria de lhe ser atribuído ainda um caráter inteligível, pelo qual, embora seja a causa de seus atos, como fenômenos, ele próprio não se encontra subordinado a quaisquer condições de sensibilidade e não é, mesmo, fenômeno. Poder-se-ia chamar ao primeiro caráter, o caráter da coisa no fenômeno, e ao segundo o caráter da coisa em si mesma. (CRP A 546/B 574[471])

Afirmar que Schopenhauer assume a noção de caráter proposta por Kant, significa afirmar que ele ainda em sua *Dissertação de 1813*, assume o paralelamente a noção de *liberdade e necessidade* de Kant. No entanto, para Schopenhauer a liberdade diria respeito ao ato originário da vontade, o próprio caráter inteligível, e a necessidade faria parte da aparição no tempo, do caráter empírico:

[...] o ato da Vontade, a partir do qual surge o mundo, é o nosso próprio ato. Ele é livre, pois o princípio da razão suficiente, único a partir do qual toda necessidade adquire o seu significado, é apenas a forma da aparência fenomênica da vontade. Só por esse motivo, essa aparência fenomenal, quando existe, é absolutamente necessária em seu curso. Só por isso podemos reconhecer a partir do fenômeno da natureza o ato da Vontade e, de acordo com isto, eventualmente querer outra coisa (SCHOPENHAUER, A. MVR II, 50, p. 391).

Sendo que a lei que vigora no mundo da necessidade em relação ao caráter será a motivação. Assim afirma: “O motivo é para o caráter empírico, a razão suficiente do agir” (DEBONA apud SCHOPENHAUER, 2013, p. 44), mas a ação não resulta do propriamente de motivos, mas do caráter empírico solicitado por estes. Assim no afirma Debona:

Apesar de um caráter empírico do homem se comportar sempre da mesma forma quando posto sob a mesma influência, nesta forma de princípio de razão suficiente (do agir), a regularidade cessa, já que, “enquanto lá [nas outras três formas de princípio de razão] permaneceria no mundo da legalidade, aqui nos deparamos com um mundo completamente diferente, no qual a liberdade” (2013, p. 44)

Isso implica dizer que mesmo sabendo os motivos, não saberemos qual a ação do sujeito se seguira deles.

No entanto, somente encontraremos uma maior nitidez entre identificações da vontade, o caráter inteligível e o empírico quando Schopenhauer passa a tomar a Vontade como *coisa-em-si*. Sua sistematização em *O mundo* (1818), juntamente com o ensaio *Sobre a vontade da natureza* (1836) e o *Tomo II* (1844) abrirá definitivamente uma concretude da metafísica schopenhaueriana, inaugurado uma visão de mundo que admite a total.

A Vontade é a origem do mal e de toda maldade. Nestas condições o egoísmo e a maldade são motivações intrínsecas do agir humano, pertencente a todos enquanto *afirmadores da vontade*. Tanto nos homens quanto nos animais o caráter inteligível é um único ato e o caráter empírico é uma série de ações. Schopenhauer entende a moralidade como inata, constante e impossível de ser ensinada, intensificada ou melhorada. Mas será a concepção metafísica de caráter que permite a defesa de que o caráter individual e inato, já contém em si

todo vício e virtude, ou seja, traz consigo toda moralidade (cf. DEBONA, 2013, p. 82). O egoísmo só poderia ser rompido com a *supressão do caráter*, na qual os caracteres são tomados enquanto *negadores da vontade*. .

Podemos observar que existem algumas considerações por parte de Schopenhauer tanto na consideração humana, quanto na sua definição de caráter na medida em que são postas do ponto de vista empírico-eudemonológico. Esse horizonte é assumido pelo pensador principalmente nos *Aforismos para a sabedoria de vida* que assevera um “desvio total” do ponto de vista ético- metafísico. Este desvio, toma por consideração a questão do caráter e da ação humana sob a perspectiva do empirismo que também pode ser considerado como horizonte eudemonológico-pragmático, pois leva em consideração a “arte de conduzir a vida de modo mais agradável e feliz possível, mediante a utilização das máximas para a sabedoria de vida (cf. DEBONA, 2013, p. 128).

O aparato empírico-prático do pensamento de Schopenhauer assume uma compatibilidade e até mesmo se define a partir da perspectiva da sua eudemonologia acentuada a partir da noção de sabedoria de vida. O fio condutor dessa abordagem será o desenvolvimento da noção de caráter adquirido, definido justamente com sinônimo de sabedoria de vida. Assim como afirma o pesquisador Debona: “O caráter adquirido pode ser considerado o principal elemento suplementar à ontologia determinística do seio da metafísica da Vontade” (2013, p. 129).

Novamente encontramos uma leitura rigorosa, elegante e fina do comentador. Debona não se limita às análises dos textos pertinentes à razão prática presentes no *O mundo como vontade e como representação*, na *Crítica da filosofia kantiana* e no *Sobre o fundamento da moral*; também esmiúça os caros (embora pouco lidos profundamente, e, por isso, menos frequentados) *Aforismos para a sabedoria de vida*. A lente minuciosa de Debona nos expõe, em primeiro lugar, “que a razão prática recebe um tratamento ‘diferenciado’ nos *Aforismos para a sabedoria de vida*”, pois nos outros três textos mencionados, ela aparecia “como algo que simplesmente advém da razão teórica como um distintivo dos homens com relação aos demais animais”, enquanto que nos *Aforismos* a faculdade racional em sua forma prática é, segundo o comentador, reavaliada, recebendo uma significação mais positiva. Assim,

Conforme podemos identificar em textos da obra de maturidade do filósofo, especificamente no texto dos *Aforismos*, a razão prática permite compreender, por exemplo, a noção de “caráter adquirido” que pode ser tomada como a própria razão teórica associada à experiência do entendimento. Assim, a razão prática retém em máximas conceituais a experiência variegada de vida e, através da menção do caráter

adquirido, passa-se a tomar essa forma da razão enquanto proporcionadora de uma sabedoria de vida, semelhante ao que indicavam os estoicos e epicuristas com as noções de eudemonologia e de justa medida (2013, p. 26).

Já a professora Maria Lúcia Cacciola aponta que a ação moral pode ser entendida como sendo livre sob um aspecto, e condicionada, sob outro. Nas palavras dela:

[...] o ato compassivo, apesar de estar fundamentado metafisicamente no reconhecimento da essência comum, manifesta-se ainda por meio de um motivo que é a representação do outro e do seu sofrimento. Neste sentido, como manifestação do caráter empírico, a ação compassiva não é livre, mas condicionada por um motivo. No entanto, já que o caráter inteligível é a própria vontade como essência de cada indivíduo, essa ação pode, por outro lado, ser considerada livre enquanto participa da natureza da Vontade. Assim, a natureza humana apresenta-se como sendo capaz de ações que têm valor moral, o que indica que ela não é apenas “má”, contradizendo de certo modo a natureza da Vontade como fonte de todo sofrimento e dor e introduzindo um sentido moral no mundo (1980, p. 160).

### 3.6.2 O caráter adquirido

Schopenhauer afirma no *Tomo II* de *O mundo*, principalmente no que concerne o capítulo 49, que “o nosso único erro inato consiste em acreditarmos que nascemos para sermos felizes” (2015, p.755). A princípio salta aos olhos do leitor que há uma incoerência da pretensão dos *Aforismos* que, de certo modo, contém 53 máximas para a sabedoria de vida, para com o restante das obras de Schopenhauer. Talvez esse fato persista pelo fato de alguns desconsiderarem o *Prólogo dos Aforismos* que antemão já esclarece toda a coerência entre a abordagem metafísica e a abordagem propriamente eudemonológica da existência humana. Assim afirma no Prólogo:

Se a vida humana corresponde, ou simplesmente pode corresponder ao conceito de tal existência, é uma questão que minha filosofia nega; ao contrário, a eudemonologia pressupõe a sua afirmação. Esta, na verdade, baseia-se no erro inato, cuja repreensão abre o capítulo 49 do Vol. II da minha obra principal. Não obstante, para poder abordar o tema [da eudemonologia], tive que *desviar-me* totalmente do ponto de vista superior, ético- metafísico, ao qual conduz a minha filosofia propriamente dita. Por conseguinte, toda a discussão aqui conduzida baseia-se, de certo modo, numa acomodação, já que permanece presa ao ponto de vista comum, empírico, cujo erro conserva. Logo, também o seu valor só pode ser condicional, pois até mesmo a palavra eudemonologia não passa de um eufemismo (SCHOEPENHAUER, 2006, p. 1-2, *grifos nossos*).

De acordo com Rudolf Malter (cf. 1991), é justamente esse “desviar-se” que Schopenhauer já em seus escritos tardios como é o caso do *Aforismos*, garante as duas perspectivas desenvolvidas em seu pensamento. Ele apreende o esforço em vista de articular a perspectiva de seu pensamento tanto no âmbito ético metafísico, quando o ponto de vista comum e empírico. Podemos ainda concordar com Debona que vê o desvio como estratégico, na medida em que a admissão, por um lado, tem a “verdadeira filosofia” (ou uma filosofia “propriamente dita), pautada sob o ponto de vista ‘superior’, e, por outro, a eudemonologia, cujo valor seria condicional e ‘inferior’ e sua relação à superioridade metafísica “(2013, p.132-134). Haveria assim não uma contradição entre as afirmações de Schopenhauer, mas sim uma “suplementaridade” de seu pensamento.

Desta forma, encontramos o conceito de *caráter adquirido* como chave de leitura para a compreensão do pensamento schopenhaueriano. Este *caráter adquirido*, como sinônimo de autoconhecimento é tido como um nexos fundamental entre a metafísica e a filosofia prática. Por isso tomamos a direção do professor Vilmar Debona, que em alguns dos seus trabalhos tem defendido a possibilidade de se pensar a filosofia de Schopenhauer a partir do conceito de *caráter adquirido*, quando afirma:

O caráter adquirido é tomado no sentido de um correspondente empírico da ontologia metafísica, pois desenvolve a ideia de como alguém cujo esse é inato e predefinido, só pode vir a ser efetivamente ‘o que é’ pela experiência, como fruto de autoconhecimento e por suas próprias ações (2013, p.135).

Podemos observar que o *autoconhecimento* é algo que torna-se sinônimo de caráter adquirido, que o pensamento schopenhaueriano utiliza como fio condutor para sua possível eudemonologia.

O problema na compreensão dessa esfera do caráter reside em que possa ser inadvertidamente tomado como uma mudança em relação ao caráter empírico que venha simplesmente substituí-lo ou, ainda, como algo independente dele, mas não se trata disso, tampouco de que se aprenda a querer diferentemente – querer não se aprende. O caráter adquirido depende de ambos os outros e representa uma espécie de “resultante”. Não é certamente por acaso que Schopenhauer quase sempre se refere apenas ao caráter inteligível e ao empírico, pois estes sempre se dão, mesmo no indivíduo “sem caráter”, por isso mesmo vivem melhor, na medida em que não há conflito entre movimento interno e movimento externo do querer, ou tal conflito é muito reduzido.

Para se compreender o caráter adquirido, no entanto, não basta tomar como condição exclusiva o fato do homem ser mais indivíduo do que espécie <sup>19</sup>– isso sequer e suficiente –, mas o que nisso se encontra implicado pelo fato decisivo de que o homem é dotado de uma faculdade produtora de abstrações que o capacita a refletir, graças a qual o próprio indivíduo se reconhece como tal.

Neste reconhecimento, encontramos a figura do “sábio”, fruto das ações ponderadas, do autoconhecimento, e da prudência, do ponto de vista schopenhaueriano, esta figura pode ser evidenciada nas entrelinhas das máximas. Ele exercita a adequação do desejo ao caráter, e suas ações desde então continuam pertencendo ao caráter empírico, com a diferença de que o caráter inteligível se revela aí de modo mais fidedigno, isto é, menos perturbado pelas falsas representações acerca de si mesmo.

O querer que nos determina desde o começo da existência e inalterável, ele nos é inato, é meramente inteligível. Ele não é outra coisa senão a vontade autodeterminada de que todo indivíduo desde sempre é *fenômeno pensado* segundo as experiências que o mesmo tem com os outros e consigo ao longo da vida. Seu *caráter empírico*, sua expressão no tempo e no espaço, segundo a interação do caráter inteligível e motivos dados no mundo, realiza-se a cada vez na ação, de modo espontâneo até que se deixe orientar por *máximas* e *conselhos*, não meramente abstratas, sem fundamentos ou nexos, mas fundadas no saber lúcido acerca de si mesmo. A experiência de sucessos e fracassos ao longo de sua vida pode levar, na medida de suas capacidades racionais, a uma postura sagaz, calculista. Em certos casos, porém, não aprende apenas a conhecer e lidar com o mundo dos objetos, mas a si mesmo, ao autoconhecimento.

Diante do caráter inteligível como fundamento ontológico para a sabedoria de vida, Dax Moraes (cf. 2006, p.191) no atenta que: “o *sábio* deixa de tentar acomodar o mundo a si, não para adequar-se ao mundo, ‘conformando-se’ a forças exteriores, mas sim para adequar-se a si mesmo, reconduzir seu caráter empírico a uma expressão menos ruidosa de seu ser individual”. Diante disso percebemos segundo Schopenhauer: “O conhecimento de nossa mente, com suas faculdades de todo gênero e limites inalteráveis, é, nesse sentido, o caminho mais seguro para obtermos o maior contentamento conosco mesmos” (SCHOPENHAUER, MVR, 2015, § 55, p.353). Análogo contentamento consiste justamente em parar de desejar o impossível, a

<sup>19</sup> A espécie se situa entre a “força” e o “caráter inteligível”, ela é pois “a objetivação imediata da Vontade no reino orgânico, e garante-lhe a eternidade e a imutabilidade, assim assume um papel *superior* em relação ao indivíduo. Desse modo a teoria Schopenhauriana exclui o evolucionismo, pois Schopenhauer a respeito da teoria darwiniana- algo por ele conhecido só no terminado de sua vida,- expressa: “É empirismo raso, totalmente insuficiente para o assunto, pura variação da teoria de Lamarck” (cf. ROGER, 2013, p. 23).

exemplo da felicidade ou ser outra pessoa, pois aquele que se conhece não se deixa influenciar pelo que os outros pensam ou fazem. De fato, a vida se torna menos infeliz, mas ainda apresenta muitos aspectos negativos, pois há de se compreender que consiste em insatisfação e sofrimento, como afirma o filósofo a seguir:

Vemo-lo assim envoltos em constate sofrimento, sem felicidade duradoura. Pois todo esforço nasce da carência, do descontentamento com o próprio estado e é, portanto, sofrimento pelo tempo em que não for satisfeito; nenhuma satisfação, todavia, é duradoura, mas antes sempre é um ponto de partida de um novo esforço, o qual, por sua vez, vemos travado em toda parte de diferentes maneiras, em toda parte lutando, e assim, portanto, sempre como sofrimento: não há nenhum fim último do esforço, portanto não há nenhuma medida e fim do sofrimento (SCHOPENHAUER, MVR, 2015, § 56, p.358)

Portanto, na sabedoria de vida aprende-se a viver de acordo com o que se é e se exprimiu na experiência até então. A ideia de uma eudemonologia, portanto, não tem em si mesma um compromisso direto com a moralidade, cujo alcance é universal, mas com o bem-estar próprio, até porque o egoísmo natural não é imoral em si mesmo. Nas palavras de Schopenhauer, ao fim do § 55, o “cárter adquirido [...] é importante tanto para a ética como para a vida no mundo” (2015, p. 356).

Se o asceta supera a moralidade em sua compaixão, prescindindo do mundo graças a um sentimento profundo, o *sábio* está mais propenso a agir bem com os outros, se não por bondade, ao menos em vista de sua saúde, interesses, comodidade, guiado pela razão. Exemplo disso pode ser dado mediante um possível questionamento: “mas como suprimir o esforço e assim evitar ou reduzir o sofrimento se o esforço provém da carência e, se não somos ascetas, somos sempre carentes em alguma medida?” (DAX, 2016, p.198), é decisivo para a compreensão do caráter adquirido e da sabedoria de vida como recorrente ao caráter inteligível, que, aqui, não se tem em vista a negação da vontade.

A sabedoria em questão é da vida e para a vida. Nesse sentido, não se trata de interromper os movimentos da vontade, algo impossível em relação a liberdade da Vontade, mas em apresentar-lhe empenhos adequados. Segundo Schopenhauer, “cada um tem um horizonte próprio daquilo que pode alcançar, e suas pretensões vão até onde vai esse horizonte” (2015, § 56, p. 399).

Ao invés de o indivíduo exercer seu movimento e empregar seus esforços no exterior, os emprega em si mesmo. Um caráter brando pode exercitar o recolhimento da solidão voluntária, se sua propensão não é a mortificação. Um caráter vigoroso pode fazer exercícios físicos, manter o seu corpo em movimento afinado com o movimento da vontade sem com isso

fazer mal a quem quer que seja. Aliás, nos *Aforismos para a sabedoria de vida*, Schopenhauer não se mostra favorável a uma vida sedentária:

Uma ausência quase completa do movimento externo” faz surgir “uma desproporção gritante e perniciosa entre a calma exterior e o tumulto interior, pois até o constante movimento interior quer ser apoiado pelo exterior”; até mesmo “as árvores, para prosperar, precisam ser agitadas pelo vento (2006, p.20).

Trata-se, portanto, de um adequado emprego de forças naquilo que não causa danos desnecessários nem a si nem a outrem. Do mesmo modo, uma *sabedoria de vida* não exige a abstenção de carne já que se precisa dela para a nutrição, mas desde que na justa medida. Nas palavras de Schopenhauer:

“[...] esse adestramento de si mesmo, resultado de um 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. Pois toda ação que segue máximas abstratas se relaciona com a proveniente de uma inclinação originária e inata [...]” (2006, p.21).

### 3.7 A sabedoria de vida e sua relação com a compaixão

Vimos que a compaixão, na condição e fundamento da moral, assume diferentes graus de expressão, que vão desde uma conformação do caráter a um bem comum até um espontâneo altruísmo, absolutamente incondicional, um *caritas*, independente do hábito. Contudo, isso sempre remete ao modo de ação para com os outros. No que concerne as ações para consigo mesmo, encontramos um modo de ser à parte do domínio da moral. De acordo com Dax :“A sabedoria de vida e uma alternativa para se regular uma conduta para consigo mesmo, valendo estabelecer um paralelo entre o sábio e o asceta” ( 2016, p. 193). Esse ainda continua:

Assim como o asceta, segundo procurei mostrar, supera a moral e não mais precisa dela, o sábio descobre uma conduta que diz respeito, antes de tudo, a seu próprio bem-estar, ao contrário, porém, do asceta que busca o próprio mal. Enquanto o asceta supera o princípio de individuação, o sábio encontra a justa medida para ser um indivíduo menos infeliz, pois descobriu em que consiste seu sofrimento: a inadequação insuperável entre o que deseja e o que pode efetivar. O empenho aqui não é o de negar a vida, mas o de harmonizar-se com ela. (DAX, 2016, p.193)

A sabedoria de vida, por sua vez, não é provinda de um conhecimento da mesma espécie, puro e imediato, mas a longo prazo pela experiência vivida, isso pode ser um dos motivos que levou Schopenhauer a dedicar seu último capítulos nos *Aforismos* à “idade”. Assim, a sabedoria de vida envolve ou implica uma reflexão. Trata-se do uso da *razão prática* não para produção de motivos abstratos e renovados objetos de desejo, mas para a elucidação da vontade acerca do seu fim e efetivação. Mas não se pode pensar que Schopenhauer advogue um aprimoramento do caráter adquirido pela *razão prática*, nem mesmo pelo afeto, sentimento ou experiências.

A compaixão é sempre uma possibilidade do caráter e a *sabedoria de vida* não o será menos. Esta se relaciona com aquela compressão do movimento de afirmação da vontade, mas apenas no mundo particular, no que concerne ao caráter adquirido, ou seja, no que refere as complicações entre “o que desejo” e “o que posso obter” segundo minhas possibilidades. Porquanto o que possuo é desde sempre o grau determinado- caráter adquirido- em que a Vontade se determina em cada um. Se quanto ao “asceta a supressão do caráter é possível pela negação do querer-viver que nele se determinou, ao passo que a *sabedoria de vida* consiste na aquisição de um caráter, ou seja, no viver segundo o modo como o querer-viver e determinado como a pessoa que sou” (cf. DAX, 2016, p.194-195).

Em *O mundo*, mais precisamente no § 55 entendemos que “a reflexão sobre a imutabilidade do caráter, sobre a fonte de onde brotam todos os nossos atos não nos autoriza a antecipar um ou outro lado na tomada de decisão do caráter: só a resolução definitiva nos fará ver o tipo de pessoa que somos” (SCHOPENHAUER, 2015, p.190). Podemos, a partir desta dilatação que essa resolução definitiva trata-se do *caráter adquirido* no que se refere quando é tomando como “o conhecimento mais acabado possível da própria individualidade [...], um saber abstrato, portanto distinto das qualidades invariáveis do nosso caráter empírico” (SCHOPENHUAER, 2015, p. 194”). Sobre o caráter adquirido, podemos ler mais claramente em *Manucritos Póstumos* quando o mesmo fala:

O que as pessoas comumente elogiam como caráter e que se *adquire mediante o comércio* com o mundo diferencia-se tanto do caráter inteligível quanto do empírico [...]. Quem não possui um *caráter adquirido*, frequentemente tentará ser outro em relação ao que é: este alguém está condenado ao fracasso e o fracasso expõe suas debilidades, o que causa muita dor. Mas quem sabe o que é e quer ser apenas isto, renunciando a tudo o resto, está sempre contente consigo mesmo [...]. No entanto, dado que o descontentamento consigo mesmo é o sofrimento mais amargo, e dado que se pode dele fugir na medida em que se sabe o que se é, então quem assim o faz será muito mais feliz mediante um perfeito autoconhecimento, esta satisfação do *gnothi seauton*, que se chama *caráter adquirido* (DEBONBA. apud SCHOPENHAUER, 2016, p 85-86) .

Não podemos ignorar que as experiências colhidas pelo indivíduo na “vida social” ou na “vida em sociedade” exercem um grande papel para o alcance de tal caráter adquirido. Se temos, em Schopenhauer um destaque para o caráter adquirido como algo que se obtém na vida pelo comércio com o mundo e finaliza sua acepção desta noção afirmando que ela “é importante não tanto para a ética propriamente dita como para a vida no mundo”. Assim, as discussões concernentes ao *caráter adquirido* deveriam privilegiar a experiência e o percurso de cada caráter no mundo ou, mais precisamente, em sociedade. A relação do sujeito com o social, a coerção desta sobre a felicidade do indivíduo. “Essa discussão não interessaria à ética propriamente dita, ou seja, à moral da compaixão, ou ao ascetismo, pois estes pressupõem uma “negação do mundo” por meio da ideia de negação espontânea da vontade individual” (DEBONA, 2016, p. 86).

#### IV. AFORISMOS PARA A SABEDORIA DE VIDA: UMA POSSIBILIDADE DE SE VIVER MENOS INFELIZ

“Viver no pior dos mundos possíveis”, eis uma fatalidade da qual não pode escapar nenhum indivíduo que prostre-se à existência. A condição de viver no mundo que é Vontade, que tem sua essência e constituição nela, conduz-nos a quereremos não nascer do que buscar existir, ou então, não propagar a espécie como se regozija o personagem Brás Cubas do escritor Machado de Assis: “Achei-me com um pequeno saldo, que é a derradeira negativa deste capítulo de negativas: - Não tive filhos, não transmiti a nenhuma criatura o legado da nossa miséria” (1994, p. 145). Mas para aqueles que vieram a existir, que participam da tragédia que é a existência e que carregam o peso de ter um mundo dentro de si, pois já afirma Schopenhauer: “O mundo é minha representação” (2015, p.3), cabe a missão de ter coragem e não fugir do mundo que é vontade, a exemplo de “um ratinho preso às garras de um leão que mais cedo ou mais tarde há de devorá-lo”, mas insistente traça inúmeras estratégias, até mesmo sua titubeante força em relação à grande fera, que a seu bem prazer dará sua cartada final. De saber ontologicamente que é impossível ser feliz, que a felicidade que nos chega é apenas passageira e como sujeitos do querer estamos sempre atados à roda de Íxion não cessante de girar, estando sempre a encher os tonéis das Danaides ou sendo o eterno sedento Tântalo (cf. SCHOPENHUAER, 2015, p. 226).

Sabe-se que a tentativa de luta contra a Vontade pode ser anulada quando ela “mesma crava os dentes em si”, numa tentativa de buscar na *grande ética* “o não querer à querer”, como é o caso da vida ascética, ou compaixão que alivia a dor do outro, ou da estética que faz esquecer-nos do querer, no entanto, tudo isso não é uma prescrição, mas apenas conquista de alguns que conscientes ou ignorantes, buscaram negar a Vontade. Ainda poderíamos concordar com Barbosa que afirma de uma perspectiva da *pequena ética*: “Apesar do sofrimento enquanto marca registrada da existência, é possível um otimismo na natureza prática, sobretudo se formos guiados pela sabedoria de vida” (SCHOPENHAUER, 2006, p. XIII).

Perceber-se que o filósofo já se preocupava em armazenar dados que lhe seriam úteis durante sua vida de pensador, muito embora *Eudemonologia* tenha sido pensada apenas como pronta a partir da descoberta do *Oráculo manual de Baltasar Gracián*, seu “escritor preferido” (cf. DEBONA, 2013, p. 151), traduzido por Schopenhauer do espanhol para o alemão no período de outubro de 1831 a meados de abril de 1832, o editor acarretou não aceitar a publicação conforme as condições a ele impostas pelo filósofo alemão.

Na *Arte de ser feliz* em paralelo ao *Oráculo*, há cinquenta máximas que em Gracián também são entendidas não apenas como sentenças, mas exortações, com discursos de eloquência sacra, parenética. Percebe-se em que Schopenhauer há uma tentativa de manter cinquenta máximas afim de equiparar-se às obras de Gracián. Assim, nos afirma Volpi (2001, p. 15-16):

De forma mais genérica, a própria visão de mundo do jesuíta espanhol era tão semelhante à de Schopenhauer, que este devia sentir confirmado seu modo de pensar e viver: como o de Gracián, o dele também se apoiava no inamovível fundamento de um pessimismo sem ilusões, sobre o que havia construído uma moral individual e uma sabedoria de vida, cujas regras e cujos conselhos proporcionam uma orientação eficaz no tempestuoso mar da precariedade humana.

#### 4.1 Divisão fundamental dos aforismos

Quanto à divisão dos *Aforismos para a sabedoria de vida*, a obra consiste em uma pequena introdução seguida de 6 capítulos, dos quais o primeiro ressalta a uma operação da *Divisão fundamental da obra* seguidos por outros três capítulos que podem ser reduzidos a três determinações fundamentais como afirma o próprio Schopenhauer:

- 1) 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 e a inteligência e seu cultivo.
- 2) O que alguém *tem*: portanto propriedade e posse em qualquer sentido.
- 3) O que alguém *representa*: por essa expressão, como se sabe, compreende-se o que alguém é na representação dos outros, portanto como *vem a ser representado* por eles. Consiste, por conseguinte, nas opiniões a seu respeito, e divide-se em honra, posição e glória (2006, p. 3, *grifos do autor*).

No capítulo I, logo após a apresentação da divisão supracitada, Schopenhauer explica a importância de se considerar estes três momentos em seu texto. Seguindo o que fora apresentado nestas duas primeiras partes de sua obra, inicia o terceiro ponto de seu texto: *Daquilo que alguém é*. Para o filósofo de Danzig, tal como aponta na citação acima, a consideração daquilo que alguém é, possui alta proeminência para o contexto eudemonológico que a obra visa, pois, “(...) 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. Todo o resto é mediato” (SCHOPENHAUER, 2006, p. 3).

Quanto ao capítulo III, *Daquilo que alguém tem*, destaca, nos protótipos de Epicuro, no que tange as nossas necessidades: as que são naturais e necessárias, naturais e não necessárias, as que não são naturais nem necessárias, cita a importância das posses materiais para que se possa abster-se de inúmeras dores e diversas formas de sofrimento, mas que o excesso de posses, ou seja, a riqueza, não é de todo proveitoso ao espírito humano. Neste momento de seu escrito, nosso autor afirma que:

Um homem que nunca alimentou a aspiração a certos bens, não sente de modo algum a sua falta e está completamente satisfeito sem eles; enquanto um outro, que possui cem vezes mais do que o primeiro, sente-se infeliz, porque lhe falta uma só coisa a que aspira. A esse respeito, cada um tem um horizonte próprio daquilo que pode alcançar, e suas pretensões vão até onde vai este horizonte. (...) as grandes posses do rico não inquietam o pobre, e, por outro lado, o muito que já possui, se as intenções são malogradas, não consola o rico. A riqueza é como a água do mar: quanto mais a bebemos, mais sede sentimos. (...) Numa espécie tão carente e constituída de necessidades como a humana, não é de admirar que a riqueza, mais do que qualquer outra coisa, seja tão estimada e com tanta sinceridade, chegando a ser venerada; e mesmo o poder é apenas um meio para ela. Assim, não é surpreendente que, objetivando a aquisição, todo o resto seja colocado de lado ou atirado num canto (SCHOPENHAUER, 2006, p. 51-52).

Após esse quatro capítulos, os quais analisaremos mais adiante, Schopenhauer nos apresenta ainda, *Aforismos*, o quinto capítulo intitulado como *Parenêses [exortações] e máximas* composto no geral de 53 máximas, subdividido em quatro grandes tópicos: *máximas gerais; nossa conduta para conosco; nossa conduta para com os outros; e nossa conduta em relação ao curso do mundo e do destino*. Contudo, esse capítulo examina os mais variados temas- dentre os quais apresentaremos alguns mais adiante. Por fim, a obra encerra com o sexto capítulo intitulado *Da diferenças das idades da vida*, neste o filósofo busca uma profunda e inerente reflexão em que só o grau de maturidade pode proporcionar ao homem sábio para uma vida refletida e menos infeliz. Nosso filósofo faz uma profunda reflexão sobre o que nos é dado, trazido, sentido, experienciado e aproveitado em cada fase de nossa vida. Este ponto é a última das considerações eudemonológicas de Schopenhauer e, para ele, não é menos importante que nenhum dos outros, já que :

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. Também o nosso temperamento, não o caráter, percorre mudanças bem conhecidas, sendo que a cada uma se origina uma coloração diversa do presente (SCHOPENHAUER, 2006, p. 139).

Nesse contexto em geral o “filósofo do pessimismo” não deixou despercebidas algumas estratégias que podem ajudar a se viver menos infeliz possível. Como vimos essas estratégias tiveram quer ser ligadas desde o plano ontologia às suas tentativas práticas, mesmo que para isso Schopenhauer tenha que se “desligar” do ponto de vista superior, ético-metafísico, ao qual conduz sua filosofia propriamente dita. E bem como o professor Debona nos apontou, essa possibilidade se faz através do elemento do caráter adquirido.

Sabemos, que os *Aforismos*, que fazem parte da obra tardia de Schopenhauer, intitulada de *Parerga e paralipomena* (Ornatos e suplementos) foi quem rendeu-lhe fama e sucesso já no final de sua carreira. Escrever em formas de aforismos consagrou-se na sua forma de escrever uma vez que: “De fato, foi Schopenhauer quem, por assim dizer canonizou essa maneira de filosofar, como o objetivo estratégico de combater a linearidade lógico-expositiva, marca registrada de alguns sistemas filosóficos em voga no século XIX, como o de Fichte e Hegel” (SCHOPENHAUER, 2006, p. X). O uso do estilo aforismático não é incomum à filosofia, mas é comum fundamentalmente a muitos dos filósofos da renascença e, podemos dizer, a alguns filósofos do estoicismo<sup>20</sup> - como Epicuro, Sêneca - que muito influenciaram Schopenhauer. Os aforismos tinham seu uso em voga, evidentemente, antes de Schopenhauer, mas, ao que parece, com a obra em questão (*Aforismos para a sabedoria de vida*), a noção ou o sentido de “aforismo” toma nova conotação, nova significação (cf. FERREIRA, 2016, p. 174). Depois esse estilo é adotado por pensadores como Nietzsche que assume o estilo em maior parte de sua filosofia e bem mais recente a chamada Escola de Frankfurt, especialmente nas figuras de Horkheimer e Adorno, que os adotaram como estilo. No entanto, é sob a perspectiva desse estilo que Schopenhauer soube conservar o calor e a originalidade das primeiras intuições, livres de quaisquer constrangimentos ligados a ordem expositiva, prevenindo assim, rodeios conceituais.

Outra colocação quanto ao estilo é a relação com a tarefa do filósofo que se equipara a do artista, como bem propõe Jair Barbosa no prefácio dos *Aforismos*:

A tarefa filosófica se definiria antes como próxima à artística, ou seja, o genuíno filósofo é um artista racional que, em vez de munir-se de pinceis, mármore, argila, etc. para transmitir suas ideias, mune-se de conceitos, porém sem se prender a eles,

<sup>20</sup> Sobre a relação do pensamento de Schopenhauer nos lembra Debona (2013, p. 167): “O reconhecimento do Estoicismo, (...) é entendido por partes, à ética do Epicurismo. A despeito de todas as diferenças em relação à eudemonologia schopenhaueriana, as noções epicureias de “sabedoria”, “prudência” e “felicidade” guardam uma significativa sintonia, por exemplo, com a tese de Schopenhauer que toma a dor como positiva e que, ao invés de perseguição de prazeres, recomenda a busca pela ausência de dor. Mesmo que, ao contrário do pensador alemão, Epicuro entendia o prazer em sentido positivo (pois é o fim das ações), o “filósofo do Jardim” destaca que o “sábio “ não é quem sai em busca de qualquer tipo de prazer ‘há ocasiões em que evitamos muitos prazeres, quando deles advêm efeitos desagradáveis’ .

às meras palavras, pois sabe que o essencial são as visões por ele comunicadas (SCHOPENHAUER, 2006, p. X).

Entender tanto a necessidade de se usar um estilo literário como o aforismo quanto ao papel do filósofo como “artista” serão elementos que ajudam a entender o que levou Schopenhauer a organizar um livro como os *Aforismos*, dado que, a exemplo do *Parênese e máximas* dos quais são oferecidos 53 unidades aforismáticas, cada uma relaciona-se com a outra sem perder a autonomia. Assim, na abordagem de um único conselho ou regra de vida as sentenças conservam sua independência, entretanto potencializam-se de variações em cada sentença, as quais, ao mesmo tempo harmonizam-se como um todo, algo já de se esperar dos escritos schopenhauerianos que vê todos seus escritos como uma “única estrutura”<sup>21</sup> onde qualquer ponto é porta verdadeira para se ter acesso a ao restante de sua obra, conservando-se a coerência geral como ele mesmo observa: “Nenhum sistema filosófico é tão simples e composto de tão poucos elementos como o meu; por conseguintes deixa-se facilmente abarcar e apreender com um só olhar. Em última instância, isso se deve à unidade completa e à concordância de seus pensamentos fundamentais” (SCHOPENHAUER, 2007, § 14, p. 184).

#### 4.2 Considerações para uma vida menos infeliz

Nas indicações para uma vida menos infeliz podemos destacar alguns elementos como saúde, idade, valorização do presente, adequação de expectativas, a solidão entre muitos outros que apontam para a eudemonologia das quais analisaremos sua constituição. Em primeiro plano, Schopenhauer exalta o papel da saúde abordado tanto no capítulo II quanto na máxima 20 dos *Aforismos* para mostrar que todo esforço e toda estratégia deve ser traçada afim de sua manutenção e conservação. Outra máxima consiste na proporção que prestamos *ao presente* em detrimento do futuro de modo que um não cause danos ao outro. O papel do *sábio*

---

<sup>21</sup> Entendemos aqui no que diz respeito a estrutura única o que Schopenhauer considera sobre sua obra *O mundo* ao afirmar: “O que aqui deve ser comunicado por ele é um pensamento único” (2015, p. XXV). Todas as minhas teorias são percorridas por um pensamento principal (*Grundgedanke*) que aplico à guisa de chave a todos os fenômenos do mundo” (2013, p.58). Essa chave nada mais é que a célebre distinção kantiana entre fenômeno e coisa em si, mas precisada e remanejada, pois o fenômeno torna-se representação”, inessencial e ilusória, ao passo que a *coisa em si* é algo determinada como “Vontade”, una, universal indestrutível e livre. No sistema schopenhaueriano, ambos os conceitos correspondem, respectivamente, a representação e a Vontade. Por metafísica o filósofo compreende o conhecimento da coisa em si. “A metafísica é, essencialmente, o conhecimento da coisa em si. À representação, produto do entendimento e submetida ao princípio de razão suficiente, opõe-se a experiência metafísica de minha vontade, logo estendida ao conjunto do mundo” (cf. ROGER, 2013, p. 58).

*schopenhaueriano* é assumido quando este não esquece que somente o presente é real e certo, assim como não podemos nos dedicarmos de modo exclusivo as coisas futuras, e muito menos viver de nostalgias, mas usando as experiências para delas retirarmos uma lição. “Que levianos são os que vivem demasiadamente só pelo tempo *presente* e medrosos e preocupados os vivem em demasia *o futuro*. É raro alguém manter com exatidão a justa medida” (cf. 2006, p.154). Caso contrário seríamos iguais “àqueles asnos da Itália, cujos passos são apressados por um feixe de feno que, preso por um bastão, pende diante de sua cabeça” (cf. SCHOPENHUAER, 2006, p.16-17).

A jovialidade de ânimo também é ressaltada por nos tornar “imediatamente felizes”, é recompensada a si mesma e relativiza o fato de ser belo, rico ou estimado. Já na máxima 16 é retratado uma máxima de Epicteto a *abstinere et sustinere* (abster-se e suportar) mesmo de referência direta a doutrina estoica<sup>22</sup>, é importante a ressaltada importância de limitarmos os nossos desejos, refrearmos a cobiça, domarmos a cólera entre outros, traçando consigo a ideia de que só podemos alcançar uma parte infinitamente pequena das coisas desejáveis, enquanto males múltiplos tem de ferir-nos (cf. SCHOPENHAUER, 2006, p.190). A prudência também assume protagonismo quando na máxima 44 Schopenhauer aconselha que “não devemos alimentar animosidade contra ninguém, mas observar bem que guardar na memória os *procédés* [procedimentos] de cada pessoa. Assim, diante da imutabilidade de caráter de cada indivíduo, a sabedoria seria em fixarmos o valor de cada indivíduo, para assim podermos “regular nossa conduta” em relação a ela, já que nos assevera Schopenhauer: “Não amar, nem odiar, eis uma sentença que contém metade da prudência do mundo (*Weltklugheit*); ‘nada a dizer e nada acrescentar’ contém a outra metade” (2006, p. 231).

Um outro ponto relevante para o nosso filósofo é a máxima referente a adequação de nossas expectativas em relação ao mundo. Tema esse que como nos afirma Debona (2013, p.

---

<sup>22</sup> No Livro I de *O Mundo*, Schopenhauer elogia a sabedoria estóica como o “ápice a que o homem pode chegar mediante o simples uso da razão” na questão da felicidade. Segundo a sua interpretação, o estoicismo parte da concepção de que o sofrimento e a felicidade provêm, respectivamente, da desproporção e da proporção entre o “querer-ter” e o ter, e conclui-se com as seguintes lições: por um lado, que o sofrimento se origina basicamente da cobiça e do desejo – ou seja: “Não é a miséria que dói, mas a cobiça” – como explicita Epicteto; e por outro, que a felicidade é mais facilmente encontrada com a diminuição do “querer-ter” – que só depende de nós – do que com o aumento do ter – que é sempre accidental, volátil e, em última instância, sempre temos muito pouco. Contudo, a despeito desta homenagem ao estoicismo, o alemão não comunga de sua fé otimista no poder racional de autocontrole, e objeta-a com as seguintes palavras: “Ainda assim falta muito para que (...) a razão, corretamente empregada, possa livrar-nos de todo fardo e sofrimento da vida e conduzir-nos à bem-aventurança. Antes, verifica-se uma completa contradição em querer viver sem sofrer (...) Essa contradição se manifesta naquela ética da razão pura já pelo fato do estóico ser forçado a incluir em seu preceito para uma vida feliz (pois a isto se refere sempre sua ética) uma recomendação de suicídio (...) A sabedoria estoica nunca pôde ganhar vida ou verdade poética interior, mas permaneceu um boneco de madeira com o qual não se pôde fazer nada (cf. MVR I, 2015, p. 148).

173) “pode ser considerado extensão na noção de prudência em Schopenhauer”. Na sua perspectiva das dores do mundo em consonância com sua abordagem da natureza positiva dessas dores, Schopenhauer afirma: “erra muito menos quem, com olhar sóbrio, considera esse mundo como uma espécie de inferno e, portanto, só se preocupa em seguir um recanto à prova de fogo (2006, p. 142). Um grande erro seria a tentativa de querer transformar o “teatro das penúrias”, que é o mundo em um lugar de prazeres algo que aos nossos noticiários e veículos de controle de mídia não estão distantes quanto às suas ofertas, mas ao contrário viver e suportar da maneira menos pior possível o que o mundo tem a nos oferecer que seria uma existência tranquila, sem dor, suportável. Tal existência deveria se abster o máximo possível de expectativas a fim de obter menores frustrações diante dos resultados no aponta o filósofo. Ou ainda: “[...] é aconselhável reduzir a uma escala bem modesta as expectativas de prazer, posse, posição e honra etc.[...]. Tal redução é prudente e oportuna (*weise und rathsam*), porque ser muito infeliz é deveras fácil; já ser muito feliz não é só difícil, mas totalmente impossível” (SCHOPENHAUER, 2006, p.145). Estes aforismos nos apontam que, para o filósofo do pessimismo, a “suprema sabedoria” consistiria na negação e rejeição total da existência, algo alcançável por pouquíssimos a exemplo de raros santos e ascetas, e continua claro o pressuposto eudaimonológico de que a existência pode ser vivida de modo a escapar possivelmente das grandes infelicidades caso se “reduza ao máximo as expectativas em relação aos meios, sejam eles quais forem” (cf. DEBONA, 2013, p.174).

Uma outra máxima que ainda nos pode ser colocada sobre o aspecto da prudência é a do tema 9 do tópico sobre a *Nossa conduta para conosco* que é a “bastar-se a si mesmo”, posto que toda forma de limitação, até mesmo a intelectual é favorável a vida menos infeliz, devido ao fato de que manter estímulo à vontade, tanto menos sofrimento pode advir. O fato é que , segundo Schopenhauer nenhum indivíduo conseguirá ser ele mesmo enquanto for dependente da atmosfera da sociedade, cabe ao homem sábio “bastar-se a si mesmo; ser tudo em tudo para si, e poder dizer *Omnia mea mecum porto* [trago todas as minhas posses comigo] (2006, p.161), em referência ao pensamento de Cícero no *Paradoxa* e de Sêneca no *Epistulae IX* que se sintonizam com a máxima aristotélica “A felicidade pertence àqueles que bastam a si mesmos”, nos aponta Schopenhauer (cf. 2006, p.161). Isso porque só podemos contar e depositar confiança em nós mesmos não nos perigos e desgostos que a sociedade porta a quem busca uma confiança e respaldo nela. Pois ela “é uma das inclinações mais perigosas e perversas, pois nos põe em contato com seres cuja maioria é moralmente ruim e intelectualmente obtusa ou invertida” (SCHOPENHUAER, 2006, p. 169). É na verdadeira solidão, no bastar-se a se mesmo que cada um será ele mesmo sem que lhe roubem de si, ou seja, “Quem, portanto não ama a

solidão, também não ama a liberdade: apenas quando se está só é que se está livre” (2006, p.162). A vida em sociedade é companheira inseparável da coerção que rouba o eu de cada indivíduo, o que evidencia a natureza individual ou o primado da caracterologia<sup>23</sup> quando afirma: “Dessa forma, cada um fugirá, suportará ou amara a solidão na proporção exata do valor de sua personalidade. Pois, na solidão, o indivíduo mesquinho sente sua mesquinhez, o grande espírito, toda sua grandeza. Numa palavra: cada um sente o que é” (2006, p.162).

Na continuidade da máxima 9, Schopenhauer afirmará que a solidão é de fato o estado natural de cada um: ela o reinstala com o novo Adão<sup>24</sup>, na felicidade primitiva e na adequada a sua natureza (cf. 2006, p. 170), já a sociabilidade desconfigura-nos não permitindo que vivamos essa natureza primeira. Ela fragmenta-nos, encolhe-nos, por oferecer a cada caráter uma vastidão de possibilidades para esse expor seus potenciais, mas a maior parte dessas possibilidades não condiz com cada natureza particular ou não lhe é conveniente. Sobre a vida em sociedade nos afirma Schopenhauer:

Temos que renunciar, com auto-abnegação, a 3/4 de nós mesmos, a fim de nos parecermos com os demais. Em compensação, temos obviamente os outros, mas quanto mais uma pessoa possui valor próprio, tanto mais achará que o ganho não cobre a perda e o negócio redundará em prejuízo. [...] quase toda sociedade é constituída de tal modo que quem a troca pela solidão faz um bom negócio (2006, p. 163)

Podemos entender isso melhor quando o filósofo adverte-nos que a natureza estabeleceu entre os homens a mais ampla diversidade de domínios moral e intelectual, a sociedade, não tomando conhecimento disso, iguala todos os seres ou antes, coloca no lugar da diversidade as diferenças e degraus artificiais da classe e posição. E assim nos aponta Debora (2013, p.174): “Ora, se a natureza estabeleceu caracteres (o que se é), a sociedade (o que se representa) não detém poder de modificá-los; ela é o local onde as especificidades não vêm à tona, antes é um ‘lugar comum’ de ‘mútuo esquecimento’ entre os homens”. Nesse contexto, a sociedade não é uma possibilidade para a mudança do caráter empírico ou inteligível. Ela também pode ser

---

<sup>23</sup> Entendemos a caracterologia como teoria ou doutrina que estuda a *caráter*, pois se trata de uma das noções que mais possibilita a abordagem da existência e principalmente da ação humana tanto no horizonte metafísico quanto no horizonte empírico.

<sup>24</sup> A figura do novo Adão é aqui empregada analogicamente por Schopenhauer para referir-se ao homem em sua natureza primeira, um homem livre de qualquer “influência social”. Logo após, ele adverte: Ah, mas Adão não teve pai nem mãe! Consequentemente, num outro plano, a solidão não é natural ao homem, quando chega ao mundo, ele não está sozinho, mas entre pais e irmãos, portanto, em comunidade (2006, p 170). Nestas condições, amor à solidão não existe como tendência primitiva, mas o sujeito através de suas experiências e reflexão, dando-se conforme o desenvolvimento da própria força intelectual e concomitantemente ao avanço da idade, configuração, é claro do homem sábio (cf. 2006, p. 170).

determinante para o aspecto do caráter adquirido, mas antes é nela que o indivíduo “se perde” e pode, a certas circunstâncias torna-se “mais um”, o fazendo negar sua identidade individual.

Contudo, a vida em sociedade é indispensável e determina o modo pelo qual nos conhecemos profundamente, mesmo que antes tenhamos que renunciar a uma considerável porção do que somos se quisermos conviver sem muitos embates. E nos aponta Debona sobre a sociabilidade como desdobramento da prudência: “[...] destaco como máximas aforismáticas sobre a sociabilidade, a solidão e o ‘bastar-se a si mesmo’ acabam de prolongar as reflexões sobre a noção de prudência deste pensamento” (2013, p.175).

Lembremos a famosa fábula dos porcos-espinhos presente no último capítulo do Volume II dos *Parerga e paralipomena* e citada novamente nos *Aforismos*, justamente quando considera o assunto da sociabilidade, embora não nos esqueçamos que os *Aforismos* são englobados pelos *Parerga*. Essa sociabilidade parecida ao que é produzido pelo aquecimento corporal dos porcos-espinhos quando no forte inverno se juntam bem perto uns dos outros afim de manter a sobrevivência da espécie é relevante ao aquecimento intelectual dos homens. É no bastar-se a si, na autossuficiência que o “sábio” não necessita buscar na sociedade motivos para torna-se “feliz”, pelo contrário, quase “todos os sofrimentos provêm justamente da sociedade” (2006, p.169).

Não se trata de tornar-se uma figura insociável, mas em encontrar no autoconhecimento e na prudência prerrogativas para conviver. Conhecendo-se bem não é conveniente que se fique à mercê de receber “espinhadas” por não saber ser prudente, mas encontrar a “mediana” distância para não morrer nem de frio, nem espetado pela necessidade do agrupamento. Faz-se assim um desafio constante para o sábio.

#### 4.3 A eudemonologia e sua relação com o destino

As relações dos *Aforismos* com o pensamento de Schopenhauer como um todo envolvem crivar-se do que se entende por destino, que nos cobra resposta da sua relação com o campo metafísico e a liberdade da vontade. Há uma tese fundamental recapitulada no pensamento de Schopenhauer que reaparece nos *Aforismos*:

‘Tudo o que acontece, do mesmo ao maior, acontece necessariamente’. Pois o homem sabe logo resignar-se com o que é inevitavelmente necessário, e o conhecimento dessa verdade faz-lhe ver que todo conhecimento, mesmo aquele produzido pelo mais estranho acaso, é tão necessário quanto os que resultam das regras mais conhecidas e da previsão mais perfeita” (2006, p.242).

Em seus escritos sobre a liberdade da vontade Schopenhauer já nos havia premiado com uma reflexão acerca da relação do destino e a liberdade da vontade, inclusive ele mesmo nos lembra disso em seus *Aforismos* (cf. 2006, p.242), assim como há uma referência ao efeito tranquilizador assumido pela consciência do necessário e do inevitável ainda Vol. I. de *O mundo* no § 55, que nos assevera a impossibilidade da liberdade dos fenômenos. Não podemos deixar despercebido essa dificuldade encontrada frete às máximas e conselhos schopenhauerianos e a relação com o destino, pois se tudo acontece “necessariamente” do que nos serviria creditar à prudência e as demais estratégias para uma vida menos infeliz? Não estaria pre-determinada pelo destino a tão aspirada vida sábia cogitada por aqueles que evitam as desgraças e a ausência de dor?<sup>25</sup> Dessa forma, já não basta ter que lidar com a dor, o tédio, os sofrimentos, os desejos de cada dia que nunca são satisfeitos, mas também advir à zombaria do “destino” que não poupa ninguém.

O destino poderia ainda ser trabalhado a partir do que a Vontade exteriorizou em cada caráter dando a este uma dimensão trágica, mas sem perder o lado cômico, já que para Schopenhauer, nós não conseguimos ser indivíduos eminentemente trágicos, nos meandros de nossa vida, argumentando que a vida de cada pessoa é uma verdadeira tragédia no sentido grego, todavia analisada detalhadamente possui um caráter de cômico devido as labutas e vicissitudes cotidianas, nossos incômodos incessantes dos momentos, os desejos e temores da semana, os acidentes de cada hora, sempre produzidos por diatribes do acaso brincalhão, são puras cenas de comédia. Assim ele nos afirma:

A vida do indivíduo, quando vista no seu todo e em geral, quando apenas seus traços mais significativos são enfatizados, é realmente uma tragédia; porém percorrida em detalhes, possui o caráter de comédia. Pois as labutas e vicissitudes do dia, os incômodos incessantes do momento, os desejos e temores da semana, os acidentes de cada hora sempre produzidos por diatribes do acaso brincalhão, são puras cenas de comédia. Mas, os desejos nunca satisfeitos, os esforços malogrados, as esperanças pisoteadas cruelmente pelo destino, os erros desafortunados de toda a vida junto com o sofrimento crescente e a morte ao fim sempre nos dão uma tragédia (SCHOPENHAUER, 2015, § 58, p. 374).

<sup>25</sup> Debona nos aponta que Chevitarese, em sua tese de doutoramento, formula esta dificuldade no âmbito da sabedoria de vida nos seguintes termos: “Se tudo o que acontece é estritamente necessário, não seria também inevitável qualquer aprendizado e aperfeiçoamento no modo de se conduzir na vida, de maneira que seria absolutamente inútil qualquer esforço em prol de uma vida mais sábia, visto que tudo já estaria previamente determinado? Em outras palavras: a conquista ou não da própria *sabedoria de vida* não estaria, desde sempre predeterminada, não estaria em nosso destino?” (CHEVITARESE. apud DEBONA, 2013, p. 177).

Consideramos que mesmo estado em posse de nós mesmos com o autoconhecimento e o caráter adquirido, nunca estaremos totalmente do mundo e das circunstâncias que nos circunscreve, e mesmo se por acaso estivesse em posse de uma considerável parte dessas circunstâncias desse mundo externo, mediante a sabedoria de vida, ainda nos rataria saber: tal domínio não estaria necessariamente designado a acontecer?

A respeito do aspecto do destino podemos tomar uma interpretação feita por Debona a partir dos escritos de Schopenhauer no Vol. I dos *Parerga e paralipomena* intitulado *Especulação transcendente sobre a aparente intencionalidade no destino do indivíduo*. A retomada de temas fulcrais, como é de praxe nos escritos tardios da vida de Schopenhauer aponta-nos duas espécies de fatalismos: *o fatalismo demonstrável e o fatalismo transcendente*.

Como consideração prévia, é elaborado pelo pensador um pequeno referente a consideração do fatalismo demonstrável, como veremos a seguir:

Embora as ideias aqui apresentadas não levem a nenhum resultado definitivo, e até mesmo possam ser consideradas meras fantasias metafísicas, não soube relegá-las ao esquecimento[...] Nesta reflexão tudo é dúbio e incerto, não somente a solução, mas também o próprio problema. Desta forma, estas páginas não prometem elucidações definitivas sobre o assunto, mas antes meras considerações sobre um conjunto de fatos muito obscuros[...], não mais que um hesitante tatear no escuro, onde se percebe que há algo, porém não se sabe exatamente onde ou o quê (DEBONA apud. SCHOPENHAUER, 2013, p. 178).

Estas considerações são cruciais para entendermos a que se referiu Schopenhauer no intuito de não considerarmos seriamente estas reflexões e não forçarmos a lançar conclusões precipitadas e definitivas, pois como o próprio filósofo alerta, antes de tudo, que não passa de um “tatear no escuro” em vista de algo indemonstrável, mas que pode ser determinante em nossa existência.

Em *O mundo* bem como na dissertação sobre a liberdade da vontade, Schopenhauer atribui outro nome ao que ele considerou como verdade *a priori* ao lembrar nos *Parerga* que “tudo acontece por necessidade absoluta, sendo esta uma verdade a ser compreendida *a priori*,” por conseguinte, ser considerada irrefutável, essa verdade assume o nome de *fatalismo demonstrável* (cf. DEBONA, 2013, p. 178). Trata-se de algumas confirmações empíricas de algo que nem mesmo é afetado por deliberações racionais e não provêm da relação entre caráter e motivos; prognósticos cujas tentativas de evitá-los acabam em promovê-los. No caso do fatalismo demonstrável, pressupõe um “juízo estritamente teórico” que se desenlaça empiricamente, muitas vezes de forma repentina, anulando toda e qualquer atuação do

indivíduo ou então o mínimo que seja de um espaço de “manobra de sua parte” (cf. DEBONA, p. 178).

No entanto, outro enfático e bem mais incisivo fatalismo é o *transcendente*. Se no *fatalismo demonstrável*, Schopenhauer encontra grandes dificuldades diante do planejamento e conquistas para uma possível eudemonologia, é na ocasião em que expõe reflexões sobre o *fatalismo transcendental* que ele questiona a relação entre as duas esferas, já que o *fatalismo transcendente*: “Vai-se decantando paulatinamente a partir das experiências do próprio transcurso vital” (DEBONA. apud SCHOPENHAUER, 2013, p. 179). Tudo o que acontece e que conseguimos realizar durante a vida já estaria “pré-definido” diante dessa concepção que inspira-se em presságios e sensações, referindo-se a algo que envolve o indivíduo temporariamente e permanentemente, fazendo-o perceber que a necessidade de tudo não é cega, sem nexos, mas necessária. Diante da admissão dessa hipótese, despoja o indivíduo que aspira à vida “sábua” no intuito de torna-se “menos infeliz”, reduzindo-o novamente a um fantoche da vontade cósmica como bem já retratamos no capítulo anterior, pois o eleva a um campo que foge de sua escolha e o remonta a um patamar metafísico. No final das contas tudo seria, desse modo, uma questão de tempo, pois cedo ou tarde o indivíduo perderia. Na passividade desse fatalismo, todos os seus esforços e tentativas seriam vãos. Também não se pode negar que diante dessa tese, até mesmo a concatenação dos acontecimentos da vida de uma pessoa, a própria conquista do caráter adquirido, o fato de ter sido sábio e prudente, já estariam “pré-determinados mesmo diante das mais diversas formas de atuação das coisas do mundo, ao final essa diversidade nada mais teria sido senão definida desde sempre.

Contudo, na hipótese da atuação desse *fatalismo transcendente*, faz-nos admitir que mesmos os indivíduos que adquiriram a sabedoria de vida, tiveram a prudência como instrumento para uma vida menos infeliz, compreenderiam, também, que todos os fatos que foram vivenciados ao longo de sua vida, já se encontravam traçados em seu próprio destino previamente.

Entretanto, tal fatalismo e as dificuldades encontradas para sua compreensão em relação ao destino e à sabedoria de vida não podem ser desconsideradas, o que nos lembra Debona:

O fatalismo, o destino e os possíveis êxitos da sabedoria de vida não podem ser desconsideradas na medida em que si tem como norte, mais uma vez a presença ou não daquele “desvio proposital da metafísica” efetuado por Schopenhauer para tratar da sabedoria de vida. Ou seja ter-se-ia que considerar que momentos o pensador argumenta suas teses do ponto de vista metafísico, da decifração do enigma do mundo, e em que momentos o faz do ponto de vista empírico prático (2013, p. 180).

Entender esse crucial desvio da metafísica faz-se importante para a compreensão dos *Aforismos* como parte do “pensamento único”, como bem já trabalhamos anteriormente. Mais ainda entender o aspecto metodológico-conceitual do contexto e dos momentos em que o autor emprega o fatalismo como determinante, não desvinculando a nenhum momento sua compreensão com o todo da obra, pois assim concordaremos com o que Debona (2013) chama a atenção para dois argumentos que se não resolvem tal dificuldade, ao menos esboçam uma solução para ela.

O primeiro argumento diz respeito ao *fatalismo transcendente* sua possibilidade de atuação. Recordemos que o próprio filósofo a nenhum momento pretende ultrapassar a esfera da especulação e embora diante de indícios para a defesa de tal fatalismo ele limita-se a uma esfera especulativa. Torna-se fraco por ser de uma ordem superior apenas do “provável”. Se não fosse probabilístico e restrito a especulações, também não seria necessário um mero “tatear no escuro” e, mais ainda, “Saber-se-ia objetivamente do que se trataria e onde residiria o problema”. Quanto ao segundo argumento, tratam de que as teses que defendem os dois tipos de fatalismos alicerçam-se no intento schopenhaueriano de “decifrar o enigma do mundo”, assim pertencem ao patamar metafísico de seu pensamento, uma vez que o pensador enfatiza o fato de que não existe um grande esclarecimento sobre questões relacionadas ao tema do fatalismo e do destino, como uma espécie de limite para a decifração, porque, a tentativa de fornecer respostas a estes questionamentos corresponderiam a ignorar a constatação de que nem tudo pode ser tratado unicamente sob o viés metafísico, há coisas que somente encontram resposta de modo *a posteriori* :

A impossibilidade de uma explicação para o caso de um total desacordo entre caráter e destino de alguém não eliminaria a possibilidade de uma resposta quando, por exemplo, “lançamos um olhar retrospectivo sobre as etapas de nossa vida, passando em revista sobretudo nossos passos desafortunados e suas consequências”, mesmo que a resposta para tanto seja a de que tudo fora obra de uma “força estranha” (DEBONA, 2013, p. 181).

Assim, presenciemos em algumas obras de Schopenhauer a exemplo da *Especulação transcendente sobre a aparente intencionalidade do destino do indivíduo* o tema sobre o viés metafísico bem como o plano que se insere em sua obra magna *O mundo* no qual a Vontade se encontra como fundamento e pressuposto de um mundo preso e de indivíduos determinados pelos efeitos de uma vontade cega, uma, indestrutível, incessante e livre. Podemos afirmar que quanto aos *Aforismos para a sabedoria de vida* este tema se insere em uma perspectiva empírico-pragmática. No entanto, a abordagem feita por Schopenhauer muda

significativamente quando se é formulada a partir da sabedoria de vida (cf. DEBONA, 2013, p. 181).

#### 4.4 Alguns exercícios para a eudemonologia?

Nos *Aforismos* há claramente, na ocasião em que indica *máximas e exportações* ou seja no capítulo 5, em que Schopenhauer se desloca de um abordagem metafísica para uma dimensão pragmática e eudaimonológica, na medida de seu posicionamento, a partir do plano metafísico passe a entender inevitavelmente o papel do caracteres cômicos, o mesmo não se pode aplicar ao plano dos aforismos, pois nessa tese poderia reconhecer um fatalismo “ mais ameno” (cf. DEBONA, 2013, p.182), já que para Schopenhauer o que tratam como destino não passa , muitas vezes , de nossos próprios atos tolos (cf. SCHOPENHAUER, 2006, p. 243). Ademais, ele afirma:

Não se deve (...), 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 no mesmo que em todas as outras prescrições e instruções teóricas para o uso prático: compreender a regra é o primeiro passo, o segundo é aprender a aplicá-la (2006, p. 215-216).

Uma outra resolução aponta também para a possibilidade quando se observa o que Schopenhauer afirma: “O curso de nossa vida não é certamente nossa obra exclusiva, mas o produto de dois fatores, a saber a série de acontecimentos e das nossas decisões. Séries que sempre integram e se modificam reciprocamente” (2006, p 234). Desse modo estaríamos em concordância na aposta feita em se colocar *a prudência* e o *autoconhecimento* como artífices para uma possível eudemonologia. Conquista dada como resultado de exercícios, esforços, estratégias e tomada de decisões que implicam na construção do destino<sup>26</sup>. Seria o que o filósofo pensou quando afirmou: “O destino embaralha as cartas, nós a jogamos” (2006, p.234), onde a

---

<sup>26</sup>O que dá à vida o seu caráter estranho e ambíguo é que nela dois propósitos fundamentais e diametricamente opostos se cruzam constantemente: o da vontade individual, direcionado à felicidade quimérica em uma existência efêmera, onírica e ilusória (...) E o propósito do destino, endereçado com suficiente evidência à destruição de nossa felicidade, e por meio disso, à mortificação de nossa vontade e à supressão da ilusão que nos mantém atados aos laços deste mundo (MVR I, 2015, p. 180) , Sigmund. Freud vai defender uma posição analogamente dualista e pessimista no concernente à busca da felicidade, que provavelmente teve a influência de Schopenhauer. Em *O Mal Estar na Civilização*, ele afirma que, por um lado, a busca da felicidade é o grande propósito da vida, mas por outro, que “todas as normas do universo são-lhe contrárias” e a felicidade parece não haver sido “incluída no plano da ‘Criação’”

significativamente quando se é formulada a partir da sabedoria de vida (cf. DEBONA, 2013, p. 181).

#### 4.4 Alguns exercícios para a eudemonologia?

Nos *Aforismos* há claramente, na ocasião em que indica *máximas e exportações* ou seja no capítulo 5, em que Schopenhauer se desloca de um abordagem metafísica para uma dimensão pragmática e eudaimonológica, na medida de seu posicionamento, a partir do plano metafísico passe a entender inevitavelmente o papel do caracteres cômicos, o mesmo não se pode aplicar ao plano dos aforismos, pois nessa tese poderia reconhecer um fatalismo “ mais ameno” (cf. DEBONA, 2013, p.182), já que para Schopenhauer o que tratam como destino não passa , muitas vezes , de nossos próprios atos tolos (cf. SCHOPENHAUER, 2006, p. 243). Ademais, ele afirma:

Não se deve (...), 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 no mesmo que em todas as outras prescrições e instruções teóricas para o uso prático: compreender a regra é o primeiro passo, o segundo é aprender a aplicá-la (2006, p. 215-216).

Uma outra resolução aponta também para a possibilidade quando se observa o que Schopenhauer afirma: “O curso de nossa vida não é certamente nossa obra exclusiva, mas o produto de dois fatores, a saber a série de acontecimentos e das nossas decisões. Séries que sempre integram e se modificam reciprocamente” (2006, p 234). Desse modo estaríamos em concordância na aposta feita em se colocar *a prudência* e o *autoconhecimento* como artifícios para uma possível eudemonologia. Conquista dada como resultado de exercícios, esforços, estratégias e tomada de decisões que implicam na construção do destino<sup>26</sup>. Seria o que o filósofo pensou quando afirmou: “O destino embaralha as cartas, nós a jogamos” (2006, p.234), onde a

<sup>26</sup>O que dá à vida o seu caráter estranho e ambíguo é que nela dois propósitos fundamentais e diametricamente opostos se cruzam constantemente: o da vontade individual, direcionado à felicidade quimérica em uma existência efêmera, onírica e ilusória (...) E o propósito do destino, endereçado com suficiente evidência à destruição de nossa felicidade, e por meio disso, à mortificação de nossa vontade e à supressão da ilusão que nos mantém atados aos laços deste mundo (MVR I, 2015, p. 180) , Sigmund. Freud vai defender uma posição analogamente dualista e pessimista no concernente à busca da felicidade, que provavelmente teve a influência de Schopenhauer. Em *O Mal Estar na Civilização*, ele afirma que, por um lado, a busca da felicidade é o grande propósito da vida, mas por outro, que “todas as normas do universo são-lhe contrárias” e a felicidade parece não haver sido “incluída no plano da ‘Criação’”

noção de destino é considerada de modo independente de nossa atuação no mundo, no curso de vida de cada indivíduo, relativizando assim sua “força fatalista ao tolo de caracteres cômicos”. Trata-se, agora da atuação conjunta de dois fatores além de que se entende por destino, nessa colocação, não passaria mais próxima de chamar-se de “azar” ou “sorte” o que não impede os exercícios para o êxito de exercícios adquiridos (cf. DEBONA, 2013, p. 182).

Uma consideração, que em relação a isso, deve ser feita é a de que, o corpo é algo fisiológico e necessita de exercícios para ser saudável, já o intelecto é acessível ao hábito. A hipótese levantada por Aristóteles de que tudo necessita de movimento, o que é tão acentuando no capítulo II, *Daquilo que alguém é*, apresenta-nos indicações práticas tendo em vista a adequação de exercício que visa ao equilíbrio dessas duas instâncias. A saúde como valor supremo em que é exaltada a proteção dos olhos à luz forte, os ouvidos a fortes ruídos também ao cérebro não deve ser submetido a trabalhos forçados, incessante ou extemporâneo (2006, p.196). Pensar não passa, para o filósofo, nada mais que a função orgânica do cérebro, este órgão que como qualquer um do corpo necessita de saúde e cuidados. Esta temática será assunto também da Máxima 17 quando esta afirma; “também nossa vida interior e intelectual requer ocupação contínua (2006, p.190).

Ainda em nossa conduta para com os outros, percebemos a parcela da importância que exercícios que podem ser tomadas se compararmos com o curso do navio a nossa vida:

O destino, a *τυχη*, *secunda aut adversa fortuna* [sorte favorável ou adversa], desempenha o papel do vento que nos impele rapidamente para adiante, ou para trás, sendo os nossos esforços e os nossos empenhos de muita pouca serventia. Este desempenha o papel de remos: quando depois de muitas horas de trabalho, fizermos avançar no percurso, uma súbita rajada de vento faz-nos regredir o mesmo tanto. Ao contrário, se este último é favorável, avançamos de tal modo que nem precisamos de remos (SCHOPENHAUER, 2006, p.233).

Podemos advogar, a partir da colocação de haver pouca serventia para nossos esforços diante do destino. Ademais, a sorte (destino) ser o poder mais forte como afirma Schopenhauer: “Um escritor antigo disse com bastante pertinência que há três poderes no mundo: a inteligência, a força e o destino” (cf. 2006, p.233). Nestas condições, haveria um exercício estratégico frente ao destino: saber empregar de modo adequando, os atributos da inteligência. Assim, devemos traçar estratégias mesmo diante daquilo que não está ao nosso alcance de decidir.

Outra metáfora seria: “Nessa vida, as coisas acontecem como no jogo de xadrez: esboçamos um plano que todavia, fica condicionado à vontade do adversário, no jogo, e a do destino, na vida” (cf. 2006, 234). Os acontecimentos e nossas intenções são tidos pelo filósofo como duas forças que agem em direções opostas resultando desta ação o próprio curso da vida de cada indivíduo, mas “o destino esbaralha as cartas, nós a jogamos”. Ao considerarmos a vida como um jogo de baralhos perceberemos que mesmo a partida não sendo favorável ao jogador, cabe a este a prudência e a inteligência de saber interagir com o jogo e suas variadas circunstâncias, a partir do que a sorte lhe ofereceu. Pode esse jogador, a depender das condições do jogo, articular diferentes estratégias, muito embora fique sempre à mercê das estratégias do adversário. Mesmo assim, há inúmeras combinações e estratégias que lhe será cabível.

Por fim, além da inteligência, no que diz respeito ao capítulo V, ainda encontramos outro artífice: a coragem, como condição essencial para nossa felicidade. Desse modo, ele nos afirma:

Pelo tempo em que for duvidosa a saída de um negócio perigoso E enquanto houver a possibilidade de um resultado favorável, não pensemos em fraquejar, mas em resistir, do mesmo modo, não devemos nos desesperar em relação ao clima enquanto houver um ponto de luz no céu (SCHOPENHAUER, 2006, p. 244-245).

Quando se sucede o contrário tem-se uma “alma covarde”, afirma o filósofo, cuja primeira decisão frente as adversidades da vida é de recuar e abater-se, pôr-se a lamentar.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Arthur Schopenhauer é talvez o maior expoente da história da Filosofia que tenha filosofia não só no sistema, mas com e a partir da própria vida e que nos instigue perante seu pessimismo fundamentado na Vontade, apontar-nos conselhos e máximas conduzidas a uma vida menos infeliz. O seu desligamento da filosofia kantiana, rendeu juntamente com o budismo e as teorias platônicas um dos maiores voluntaristas da História, chegando a influenciar pensadores como Nietzsche, Freud e muitos escritores como Machado de Assis, Augusto dos Anjos, Tolstoi, Wagner, Proust e Dostoievsky. Atualmente existem diversas justificações de que não se pode nem se deve unir vida e teoria e que não seja atrativo buscar no “pai do pessimismo” conselhos para ser “feliz” e que este a nenhum custo possibilitou uma vida feliz ou menos infeliz. É possível a defesa, e não com muito esforço, que estas afirmações não se aplicam de todo ao nosso filósofo. Seu perfil tendencioso ao “pessimismo”, à observação do sofrimento, da dor e da miserabilidade humana como condições determinantes do ponto de vista metafísico, podem buscar refúgio em sua “filosofia do consolo”.

A possibilidade da almejada felicidade será uma pergunta pertinente que mesmo encontrando no “pai do pessimismo” uma resposta coerente, impulsiona-nos a sempre buscar na *sabedoria de vida*, no que se articula a “ética menor” como a *prudência* pode ajudar-nos a traçamos estratégia no jogo que é a vida. Como usar da *coragem* e não deixar o jogo, mas empregar da última “cartada”. Os conselhos e máximas que nos são apresentadas por Schopenhauer nos ensinam como só no plano eudaimonológico é possível a felicidade, nem que seja de modo eufemística, impelindo-nos para uma vida um pouco menos infeliz.

As reflexões acerca da eudaimonologia e da filosofia prática não representam um agregado isolado do pensamento único, mas antes se complementam adjuntos à sua metafísica. Muito embora o mesmo Schopenhauer que afirmou ter subscrito que sua filosofia se fundamenta num âmbito “superior e mais verdadeiro”, também afirmou que “deve-se considerar cada linha do que escrevera”. Dentro desta perspectiva inclusive desde *O mundo* ao *Aforismos para sabedoria de vida*, assim como *A arte de ser feliz* em seus *Manuscritos Póstumos*. Destes escritos maduros, concordamos com Debona (2013, p. 249): “Apresentar a filosofia schopenhaueriana madura, esta obra complementar e expressa os aspectos empíricos, práticos e eudaimonológicos da mesma, aspectos estes que já haviam sido gestados, mas ainda não apareciam em plena luz, principalmente no *Tomo I*, de *O mundo*”.

A dependência do grau de consciência do próprio caráter, algo que só pode ser conquistado aos poucos, independente da índole de cada um. Àqueles que deixam-se conduzir

por conselhos, podem buscar nesses uma alternativa para evitar as dores do mundo, numa proporção de uma vida menos infeliz. A obtenção e utilização da consciência de uma vida prudente e sabia daquele que buscou um autoconhecimento, faz-se evitar uma vida de muitos sofrimentos, já que como rezam os *Aforismos*, o que comumente chamamos de destino não passa, muitas vezes, de consequências de atos e escolhas mal feitas, frutos de uma escolha sem prudência.

Pressupostas as noções de caráter adquirido, bem como de autoconhecimento, a partir dos quais o *sábio schopenhaueriano* servir-se-ia de seu uso prático-pragmático de sua razão, assim como as noções de sabedoria de vida e de prudência das quais esse mesmo sábio poderia evitar as dores do mundo e ser sensato na medida de não vir agir precipitadamente. E se mesmo assim, tudo isso não lhe garantisse uma vida menos infeliz, não presumisse sua “eudemonologia”, concordaríamos com Schopenhauer na *Máximas gerais* quando afirma que “se mesmo assim [o sábio] for infeliz, a culpa é do destino, não de sua insensatez” (p.142). Dessa forma, concordamos com as palavras de Gurisatti quando nos aponta a figura do sábio schopenhaueriano:

Ele possui a imperturbabilidade, a equanimidade e a moderação do estoico, sem levar os atos de renúncia e privação ao extremo; tem o sangue frio, a prudência e a perspicácia do homem do mundo, sem compartilhar com ele a astúcia calculada, a falta de escrúpulos e o maquiavelismo; persegue um ideal de felicidade o mais empírico, humano e exotérico possível, portanto inegavelmente ligado ao bem estar pessoal, sem se nivelar ao utilitarismo do filisteu; ele é um “homem comum” quando se trata de evitar os componentes demasiadamente austero dos estóicos e demasiadamente inescrupuloso do cortesão; e é “aristocrático” quando se trata de evitar os traços vulgares e as baixezas do filisteu. A natureza da felicidade que está à procura ocupa um lugar intermediário entre aquela excessivamente espiritual do estoico e aquela excessivamente material do filisteu (DEBONA apud GURISATTI, 2013, p. 176).

A sabedoria de vida se define, então, por ser amplamente pautada na noção de prudência e apresentada como suplementar a visão metafísica: pois é justamente o fato de a Vontade ser egoísta e levar as dores e sofrimentos do mundo que faz sentido a prudência e a vida sábia. É equívoco tomar a *sabedoria de vida* e a prudência em Schopenhauer como noções independentes e desvinculadas ao âmago da metafísica desse pensamento. Mesmo que diante da imutabilidade do caráter e das condições do destino, a eudemonologia possa ser levada como “filosofia do consolo” já que pelo ponto de vista do desvio metafísico, ela não ignora os pressupostos metafísicos, mas visa a uma acomodação sábia diante deles (cf. DEBONA, 2013, p.187). Uma economia da dor por meio de um desencantamento em relação ao primado do

caráter sobre as forças do intelecto e da racionalidade prática, o que impele ao uso prático-programático da razão na busca e no emprego das máximas para uma vida “menos infeliz”.

## REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. Editora Martins Fontes, São Paulo. Trad. de Alfredo Bosi, 2007.
- SILVA, Antunes Ferreira. *Arthur Schopenhauer: por sua vida, um pessimista (artigo-filosofia)-vol2-art-07*.
- ASSIS, Machado de. *Obra Completa*. vol. I. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994.
- BARBOZA, Jair. *A decifração do enigma do mundo*. São Paulo: Moderna: 1997.
- \_\_\_\_\_. *Os limites da expressão. Linguagem e realidade em Schopenhauer*. Porto Alegre: Veritas, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Um livro que embriaga*. Apresentação da obra SCHOPENHAUER, Arthur. O mundo como vontade e como representação. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Em favor de uma boa qualidade de vida*. Prefácio à 1ª ed. de *Aforismos para a sabedoria de vida*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- CACCIOLA, M. L. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: Edusp/Fapesp, 1994
- CARDOSO, Renato César. *A ideia de justiça em Schopenhauer*. Belo Horizonte: Argumentum, 2008.
- CARTWRIGHT, David E. *Historical dictionary of schopenhauer's philosophy*. Toronto: Scarecrow, 2005.
- CHEVITARESE, Leandro. *A ética em Schopenhauer: que "liberdade nos resta" para a prática de vida?* Tese de Doutorado. PUC-Rio. Rio de Janeiro, 2005.
- \_\_\_\_\_. *A eudemonologia empírica de Schopenhauer: a "liberdade que nos resta" para a prática de vida*. In: *Arthur Schopenhauer no Brasil. Em memória dos 150 anos da morte de Schopenhauer*. Org. Dayve Redyson. João Pessoa: Editora Ideia, 2010.
- DEBONA, Vilmar. *A outra face do pessimismo: entre radicalidade ascética e sabedoria de vida*. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

\_\_\_\_\_. A noções de caráter adquirido: uma “liberdade” pela sabedoria de vida”. In: Arthur Schopenhauer no Brasil. Em memória dos 150 anos da morte de Schopenhauer. (org). Deyve Redyson. João Pessoa: Editora Ideia, 2010.

\_\_\_\_\_. *Caráter adquirido, sociabilidade e a moral do “como se” (Als-Ob) em Schopenhauer*. Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência – 1º quadrimestre de 2016 – Vol. 9 – nº 1, 2016

DAMASCENO, F. Wilham. *Ética e metafísica em Schopenhauer: a coexistência da vontade livre com a necessidade das ações*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2012.

FERREIRA, Gustavo Augusto da S. *Aforismos para a sabedoria de vida: uma obra de filosofia política?*. Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer -Vol. 7, Nº 1. 1º semestre de 2016. p. 156-185.

GERMER. GUILHERME MARCONI; *A busca da felicidade: Nosso erro, ilusão e existência fundamentais, segundo Schopenhauer*. In Revista Volutas: estudos sobre Schopenhauer – 2º semestre 2011 – Vol. 2 – Nº 2 -2012.

\_\_\_\_\_, Guilherme Marconi. *Revista Volutas: estudos sobre Schopenhauer – 2º semestre 2011 – Vol. 2 – Nº 2 – ISSN: 2179-3786 - p. 113-127.*

GRACIÁN, Baltazar. *A arte da prudência*. Obra em formato digital, adquirida via internet.

JAPIASSU, Hilton; MARCONDES, Danilo. *Dicionário básico de filosofia*. São Paulo: Zahar, 2008.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela P. dos Santos e Alexandre F. Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

\_\_\_\_\_. *Crítica da razão prática*. Trad. de Arthur Morão. Rio de Janeiro: Edições 70, 1989.

\_\_\_\_\_. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: 70, 2007.

LEBRUN, Gerald. *Kant e o fim da metafísica*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

LEFRANC, J. *Compreender Schopenhauer*. 5º ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

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

MORAES, Dax. *O caráter inteligível como fundamento ontológico para a sabedoria de vida*.

In: *Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer*. v. 7, Nº 1. 2016. p. 186-206.

MALTER, Rudolf. *Arthur Schopenhauer. Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens*. Stuttgart-Bad Connstatt: Frommann-Holzboog, 1991.

PASCAL, Georges. *O pensamento de Kant*. Tradução: Raimundo Vier. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

SCHOPENHUAER, Arthur. *De la quádruple raíz del principio de razón suficiente*. Trad. Leopoldo Eulogio Palacios. Madrid: Editorial Gredos, 1981.

\_\_\_\_\_. *O mundo como vontade e como representação*. TOMO I, Trad. J. Barboza. São Paulo: Unesp, 2015.

\_\_\_\_\_. *O mundo como vontade e como representação*. TOMO II, Trad. J. Barboza. São Paulo: Unesp, 2015.

\_\_\_\_\_. *Aforismos para a sabedoria de vida*. Trad. J. Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

\_\_\_\_\_. *Fragmentos sobre a história da filosofia*. Trad. Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

\_\_\_\_\_. *Cartas desde la obstinación*. Trad. Eduardo Charpenel Elorduy. México: Los Libros de Homero, 2008.

\_\_\_\_\_. *Crítica da filosofia kantiana*. Trad. Maria Lúcia M. O. Cacciola. São Paulo: Nova Cultura Ltda, 1999.

\_\_\_\_\_. *Fragmentos para a história da filosofia*. Trad. Maria Lucia M. O. Cacciola. São Paulo: Iluminuras, 2003.

\_\_\_\_\_. *Parerga y paralipomena*. Trad. Pilar López de Santa María. Madrid: Editorial Trotta, 2009.

\_\_\_\_\_. *Sobre o fundamento da moral*. Trad. Maria Lucia Cacciola. Editora Martins Fontes. São Paulo, 1995.

\_\_\_\_\_. *Sobre a vontade na natureza*. Trad. de Gabriel Valadão. Porto Alegre: Editora L e PM Pocket, 2013.

\_\_\_\_\_. *Sobre a filosofia e seu método*. Trad. Flamarion C. Ramos. São Paulo: Editora Hedra, 2010.

TANNER, Michael. *Schopenhauer: metafísica e arte*. Tradução Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2001. (Coleção Grandes Filósofos).

TORRES FILHO, Rubens R. *Vida e obra*. In: SCHOPENHAUER, Arthur Schopenhauer. São Paulo: Nova Cultural, 1997, p. 05-12. (Coleção os pensadores).

WEISSMANN, Karl. *Vida de Schopenhauer*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1980.

VOLPI, Franco. *Presentazione*. In: SCHOPENHAUER, Arthur. *I manoscritti berlinesi (1818-1830)*. Vol. III, a cura di Giovanni Gurisatti. Milano: Adelphi, 2004, p. XI.

\_\_\_\_\_. *Apresentação*. In: SCHOPENHAUER, Arthur. *A arte de ser feliz*. São Paulo: Martins Fontes, 2005