



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE - UFRN
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES - CCHLA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - PPGFIL

GILMARA COUTINHO PEREIRA

**A possibilidade de uma vida melhor a partir dos *Aforismos*
schopenhauerianos**

NATAL

2018

GILMARA COUTINHO PEREIRA

**A possibilidade de uma vida melhor a partir dos *Aforismos*
schopenhauerianos**

Tese apresentada ao Programa Integrado de Doutorado em Filosofia (PIDFIL) UFPB-UFPE-UFRN como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Filosofia, área de concentração: História e Crítica da Metafísica, sob a orientação da Profa. Dra. Fernanda Machado de Bulhões.

NATAL

2018

Universidade Federal do Rio Grande do Norte - UFRN

Sistema de Bibliotecas - SISBI

Catálogo de Publicação na Fonte. UFRN - Biblioteca Setorial do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes - CCHLA

Pereira, Gilmara Coutinho.

A possibilidade de uma vida melhor a partir dos aforismos schopenhauerianos / Gilmara Coutinho Pereira. - 2018.

127f.: il.

Tese (doutorado) - Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa de Pós-graduação Integrado de Doutorado em Filosofia. Natal, RN, 2018.

Orientador: Prof.^ª Dr.^ª Fernanda Machado de Bulhões.

1. Pessimismo - Tese. 2. Vontade - Tese. 3. Conhecimento - Tese. 4. Sabedoria de vida - Tese. I. Bulhões, Fernanda Machado de. II. Título.

RN/UF/BS-CCHLA

CDU 141.22

FOLHA DE APROVAÇÃO

GILMARA COUTINHO PEREIRA

A possibilidade de uma vida melhor a partir dos *Aforismos* schopenhauerianos

Tese aprovada como requisito à obtenção de título de Doutora em Filosofia no Programa Integrado de Doutorado em Filosofia (PIDFIL) UFPB-UFPE-UFRN, pela seguinte banca examinadora:

Prof^a Dr^a Fernanda Machado de Bulhões
Orientadora – Presidente
Departamento de Filosofia – UFRN

Prof. Dr. Leandro Pinheiro Chevitaese
Membro Externo
Departamento de Filosofia – UFRRJ

Prof^a Dr^a Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola
Membro Externo
Departamento de Filosofia – USP

Prof. Dr. Markus Figueira da Silva
Membro Interno
Departamento de Filosofia – UFRN

Prof. Dr. Miguel Angel de Barrenechea
Membro Externo
Departamento de Filosofia – UNIRIO

Natal, 25 de maio de 2018.

Ao “Raio de sol entre as nuvens da tempestade”

*Oh, como repousas na tempestade, que tudo inclina e destrói,
Firme, inquebrantável e calado, tu, raio de Sol sereno!
Sorrindo como tu, doce como tu, como tu firme e em eterna claridade,
Repousa o sábio na tempestade da vida miserável e angustiante.*

(Schopenhauer, *Parerga e Paralipomena*)

AGRADECIMENTOS

A Élide Maria, minha mãe, por seu amor e apoio incondicional (“Como é grande o meu amor por você!”).

A Carlos Artur, meu namorado, pelo companheirismo, apoio e paciência quando eu mais precisei (“Você que me continua...”).

Ao Prof. Dr. Juan Bonaccini (*in memoriam*), que confiou na possibilidade de realização de meu projeto, orientando-me como pode e até onde pode.

A Prof^a Dr^a Fernanda Machado de Bulhões que, mesmo diante do trabalho em andamento, aceitou me orientar com toda sua jovialidade cotidiana e seriedade acadêmica, sabendo ser rigorosa conforme a natureza de uma orientação de doutorado exige, mas também leve, nos momentos em que estive à beira de uma crise de nervos.

Agradeço ao DFil da UEPB, nas figuras do Prof. Dr. Arlindo Aguiar, Prof. Dr. Thalles Azevedo, Prof. Ms. Thiago Gomes, e Prof. Dr. Valmir Pereira, por ter me proporcionado um ambiente de trabalho acolhedor na reta final da escrita.

Aos membros da banca, Prof. Dr. Markus Figueira da Silva e Prof. Dr. Miguel Angel de Barrenechea, que passaram a contribuir com meu trabalho desde a banca de qualificação, aos quais sou imensamente grata e procurei atender a tudo o que foi solicitado nas correções. Ao Prof. Dr. Leandro Chevitarese, não só por seus apontamentos na defesa, mas também por sua tese, que exerceu forte influência sobre a minha, e pelas críticas e sugestões feitas nos últimos anos às minhas comunicações. E a Prof^a Dr^a Maria Lúcia Cacciola, referência nos estudos schopenhauerianos no Brasil, me dando enorme satisfação com a leitura e correção de minha tese.

A Secretaria do DFil-UFRN, nas pessoas de Thiare Pacheco e Ellen Felix, sempre solícita quando precisei resolver alguma questão de ordem burocrática.

E por fim aos amigos Adriana, Amanda (não só pela amizade, mas por ter sido meu auxílio com as traduções nos últimos anos), Ariane, Engel, Francisco Glaydson, Joseane, Lívia, Patrick e Railda, pelas boas vibrações (“Que fiquem sempre jovens e tenham as mãos limpas e aprendam o delírio com coisas reais.”).

Este é o princípio da sabedoria da liberação. A vida é dor, e a dor não tem começo nem fim neste vale de lágrimas; mas, quão substancial, quão profunda, real, é esta dor universal?

(Heinrich Zimmer)

RESUMO

A vontade cujos aspectos são a irracionalidade, a falta de finalidade e a insaciabilidade, é a coisa em si do mundo cujos. Esses aspectos são responsáveis por tornarem a existência sem sentido e ao mesmo tempo imprimir no mundo dor e sofrimento, pois não há nenhum esforço que sacie o querer provocado pela vontade. Ela se dá a conhecer no mundo através das representações, desde o mundo inorgânico até o seu grau mais elevado de expressão: o homem. Distinto dos outros animais, o homem possui uma “clareza de consciência” [*Bewusstsein/ Bewußtseyn*] que o leva a ponderar as suas ações e viver uma vida sábia, lhe permitindo avaliar o cenário em que se insere e meditar sobre a escolha entre os motivos das ações a serem praticadas. Dada essa clareza de consciência, questiona-se nessa tese se é possível ao homem sábio, com sua ação iluminada pelo conhecimento, se contrapor à atuação cega da vontade. A defesa é de que, apesar da sentença determinista “TODA VIDA É SOFRIMENTO” [*alles Leben Leiden ist*], existe no mundo como representação a possibilidade de se sofrer menos, a partir da sabedoria de vida, sobre a qual Schopenhauer fala especialmente em *Aforismos para a sabedoria de vida*. Diante disso não é anulada a visão pessimista de mundo, presente em toda a obra do filósofo, no entanto, aprende-se a viver melhor a partir da pequena liberdade que o homem possui, em contraposição à vontade, verdadeiramente livre. Sendo a sabedoria de vida e sua importância para uma vida menos sofrida a questão central dessa tese, a fim de analisá-la em sua plenitude, esta desenvolver-se-á em torno dos conceitos de pessimismo, moralidade, caráter, autoconhecimento e ética e a relação destes conceitos com a sabedoria de vida para uma vida melhor.

Palavras-chave: Vontade. Pessimismo. Conhecimento. Sabedoria de vida.

ABSTRACT

The Will whose aspects are irrationality, lack of purpose and insatiability, is the thing in itself of the world. Because of these aspects the existence is meaningless and the world is full of pain and suffering, for there is no effort that can quench the thirst caused by the Will. The Will makes itself known in the world through representations, from the inorganic world to its highest degree of expression: human being. Unlike other animals, human beings possess a "clarity of consciousness" [*Bewusstsein/ Bewußtseyn*] which leads him to reflect on his actions and to lead a life of wisdom, allowing him to evaluate the situations in which he finds himself and to ponder on the choice to me made out of the motives of his actions. Given this clarity of consciousness, the present work inquires about the possibility of the wise man's counteracting the blind mechanics of the will through his an action illuminated by knowledge. Our position is that in spite of the deterministic sentence "ALL LIFE IS SUFFERING" [*alles Leben ist Leiden*], there is in the world as representation the possibility of attenuating suffering through the exercise of the practical wisdom of life, something Schopenhauer specifically refers to in *Aphorisms on the wisdom of life*. Although an application of the wisdom of life does not alter the pessimistic view of the world that characterizes the whole of Schopenhauer's work, it is possible to lead a better life out of the small freedom that man possesses, which opposes to the absolute freedom of the will. The central aspect of this work is wisdom of life and its importance to attenuate suffering. In order to analyze it in its full scope, our research will revolve around the concepts of pessimism, morality, character, self-knowledge and ethics as well as the relationship of these concepts with the virtue of life wisdom and the improvement of life.

Keywords: Will. Pessimism. Knowledge. Wisdom of life.

ZUSAMMENFASSUNG

Der Wille dessen Hauptmerkmale Irrationalität, Mangel an Zweck und Unersättlichkeit sind, ist das Ding an sich der Welt. Aufgrund dieser Hauptmerkmale ist die Existenz sinnlos und die Welt von Schmerz und Leid eingepägt, denn es gibt kein Streben, wodurch das vom Willen geschaffene Wollen befriedigt werden kann. Der Wille zeigt sich in der Welt durch Vorstellungen, und zwar in einer Abstufung, die sich von der anorganischen Welt bis zum höchsten Ausdruck, dem Menschen, erstreckt. Im Gegensatz zu anderen Tieren besitzt der Mensch eine "Bewusstseinsklarheit", die ihm erlaubt, über seine Handlungen zu reflektieren und dadurch ein weises Leben zu führen. So kann der Mensch die Situation einschätzen, in der er sich befindet. Außerdem kann er sich über seine möglichen Handlungen entscheiden, ausgehend von den entsprechenden Motivationen. Ausgehend von dieser Gewissensklarheit ist die Hauptfrage des vorliegenden Projektes die, ob es möglich ist, dass der weise Mensch dem blinden Akten des Willens seine durch Erkenntnis erleuchtete Handlung entgegenstellen kann. Die Hauptthese der vorliegenden Arbeit ist, dass, trotz des deterministischen Satzes "ALLES LEBEN IST LEIDEN", es in der Welt als Vorstellung die Möglichkeit besteht, das Leiden zu mindern, und zwar durch die Anwendung der Lebensweisheit, etwas, das Schopenhauer in seinem Buch *Aphorismen zur Lebensweisheit* thematisiert. Vor diesem Hintergrund wird die pessimistische Sicht der Welt, die im Gesamtwerk des Philosophen anzutreffen ist, nicht aufgehoben. Man lernt jedoch besser von der kleinen Freiheit zu leben, die der Mensch besitzt, als von dem Willen, der absolut frei ist. Die Hauptfrage der vorliegenden Arbeit bezieht sich auf die Weisheit des Lebens und ihre Rolle bei der Bewältigung des Leiden. Um diese Frage in ihrer vollen Reichweite zu analysieren, soll auf folgende Begriffe eingegangen werden: Pessimismus, Moralität, Charakter, Selbsterkenntnis und Ethik. Darüber hinaus sollen diese Begriffe mit jenem der Lebensweisheit und der Möglichkeit eines besseren Lebens in Verbindung gebracht werden.

Stichwörter: Wille. Pessimismus. Erkenntnis. Lebensweisheit.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
CAPÍTULO 1: Vida e moral no pensamento de Schopenhauer.....	19
1.1 O pior dos mundos possíveis: o pessimismo schopenhaueriano.....	19
1.2 Crítica à moral kantiana.....	26
1.3 A compaixão: o sentimento que funda a ação moral.....	31
1.4 A ação moral frente ao pessimismo.....	38
CAPÍTULO 2: Importância da razão e do caráter para o homem sábio.....	47
2.1 Racionalidade humana e natureza irracional.....	47
2.2 Corpo humano: chave de acesso ao mundo como vontade.....	58
2.3 Os tipos de caráter	62
2.3.1 Caráter inteligível: a vontade no homem.....	63
2.3.2 Caráter empírico: nossa expressão no mundo como representação.....	66
2.3.3 Caráter adquirido: a contribuição do autoconhecimento para a sociabilidade.....	70
CAPÍTULO 3: Os <i>Aforismos para a sabedoria de vida</i> e seus ensinamentos.....	77
3.1 A proposta dos <i>Aforismos</i> : Sabedoria de vida para uma vida melhor.....	78
3.2 As implicações das idades da vida para a sabedoria e a saúde.....	80
3.3 Orientações para uma vida sábia.....	83
3.4 <i>Aforismos</i> : pequena ética.....	98
3.5 A eudemonologia entre o pessimismo e o otimismo.....	101
3.6 Sabedoria de vida para a melhor vida possível.....	106
CONCLUSÃO.....	116
REFERÊNCIAS.....	119

INTRODUÇÃO

A filosofia de Arthur Schopenhauer (1788-1860) traz como marca o pessimismo [*Schwarzseherei; Pessimismus*] metafísico, isto é, uma visão pessimista da realidade, segundo a qual, o mundo em sua totalidade é penúria, dor e sofrimento. Segundo a visão de Schopenhauer, “TODA VIDA É SOFRIMENTO”¹ [*alles Leben ist Leiden*]. Esse pessimismo é evidente em grande parte de seus escritos, senão em todos. A biografia de Schopenhauer também é demarcada por momentos que contribuíram para sua visão pessimista: era um filho que não tinha boas relações com a mãe, ainda na infância perdeu o pai, foi um docente que cedo desistiu da carreira universitária e escarnou dela, sendo geralmente ácido com seus oponentes², além de, só depois de muitos anos, ter sua filosofia reconhecida conforme se julgava merecedor. É possível perceber até mesmo em registros fotográficos feitos do filósofo as fases em que estava mais propenso ao pessimismo³.

O pessimismo de Schopenhauer é decorrente do fato dele pensar o mundo como vontade [*Wille*] e como representação [*Vorstellung*], sendo que a vontade, que corresponde à coisa em si, é conflituosa, irracional, insaciável e sem finalidade; no ímpeto cego de se afirmar constantemente, ela tudo devora, causando sofrimento a tudo que vive. E a representação, que corresponde ao fenômeno, é a expressão da vontade no mundo de modo aparente [*scheinbar*], plural, diverso. Enquanto a vontade é uma, a representação é múltipla.

¹ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. 1º Tomo; tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. — 2. ed. — São Paulo: Editora UNESP, 2015. §56, p. 360.

² Entre as várias críticas feitas a diversos filósofos seus contemporâneos, é conhecida a grande aversão e “desprezo” que Schopenhauer nutria por Hegel, com o qual, por um pequeno período, dividiu espaço na Universidade de Berlim – enquanto as aulas daquele eram quase vazias de alunos, este fazia sucesso com seu Absoluto, lotando cada aula. Ainda assim, nosso filósofo diz que entre ele e seu grande mestre Kant, não houve nada significativo: “[...] o maior atrevimento em servir à mesa um não senso mal cozido, em empastelar redes de palavras delirantes e vazias de sentido, como até então se tinha ouvido apenas em hospícios, entrou em cena finalmente com HEGEL e tornou-se o instrumento da mais canhestra mistificação geral que já existiu, com um resultado que parecerá digno de fábulas à posteridade e que permanecerá como um monumento da estupidez alemã.” (SCHOPENHAUER, Apêndice: *Crítica da filosofia kantiana*, in SCHOPENHAUER, 2015. p. 498). Conferir também: BARBOZA, Jair. *Schopenhauer: A decifração do enigma do mundo*. — São Paulo: Paulus, 2015. — (Coleção Como ler filosofia). p. 13.

³ No artigo *Três prefácios e alguns retratos: Schopenhauer e suas fisionomias*, Jair Barboza traça os perfis das três fases do filósofo relacionando-as aos três prefácios de *O mundo como vontade e como representação* e alguns registros fotográficos desses períodos distintos. Cf. REDYSON, Deyve. (Org.). *Arthur Schopenhauer no Brasil: em memória dos 150 anos da morte de Schopenhauer*. João Pessoa: Ideia, 2010. p. 17.

Aos olhos de Schopenhauer, o mundo é um grande teatro⁴ onde se apresenta todo tipo de sofrimento, pois nele se realiza o espetáculo de um querer que nunca se encerra, nunca se satisfaz porque não possui um objeto definido – é um querer sem fim, já que a vontade é desprovida de sentido e finalidade, nesse sentido, é absurda. Quem rege esse grande espetáculo do mundo é a vontade; resta ao fenômeno somente expressar todo esse absurdo nos mais diversos modos de violação, ataques e destruição. Existe entre os fenômenos da vontade uma espécie de conflito permanente, uma infundável e irreconciliável luta de forças para que a vontade de cada um se sobreponha a do outro. Essa luta entre forças químicas e orgânicas é inerente à própria natureza, a temos presente em nosso próprio corpo, como no caso da digestão que, independente da razão, realiza as tarefas necessárias ao bom funcionamento do corpo.

Assim como se dá com o organismo humano em que, ao expelir o que antes fora alimento, o corpo não deixa de existir, ainda que um determinado indivíduo morra, a roda da vontade não cessa de girar; a vontade é um esforço sem fim. Fundado no conhecimento de um em si do mundo cheio de apetite e autocontraditório, Schopenhauer, com seu pessimismo agudo, é taxativo em dizer que o mundo não é outra coisa senão um desencadear de sofrimentos muitas vezes injustificáveis, que assola desde a criatura mais simples a mais complexa, no caso, a espécie humana, composta de instinto e racionalidade.

Muito embora o pessimismo exposto com todo vigor no livro IV de *O mundo como vontade e como representação* [*Die Welt als Wille und Vorstellung*]⁵ – livro voltado para as ações humanas e que apresenta suas considerações sobre uma vida ética, fundamentada no princípio moral da compaixão [*Mitleid*] –, Schopenhauer, nos últimos anos de sua vida, em 1851, publica uma obra que lhe trará a notoriedade e prestígio, tão sonhados por ele. E com essa obra ele expande sua filosofia para um público maior,

⁴ José Thomaz Brum fala sobre uma "sabedoria teatral" para se referir à sabedoria de vida da "moral do como se": "Schopenhauer expõe, nos *Aforismos para sabedoria de vida*, uma espécie de **sabedoria teatral**: sabemos que a vida é sofrimento e dor, mas 'façamos como se a vida valesse a pena ser vivida'" (Cf. BRUM, José Thomaz. *O pessimismo e suas vontades: Schopenhauer e Nietzsche*. — Rio de Janeiro: Rocco, 1998. p. 51). A ideia de sabedoria teatral é retomada por Chevitarese, mas aqui nos interessa mais o que ele diz sobre o "teatro da vontade": "A própria vida poderia ser compreendida como um grandioso espetáculo teatral, o *teatro da vontade*: personagens diferentes, em variados cenários, interpretando o mesmo drama." (Cf. CHEVITARESE, Leandro. *A ética em Schopenhauer: que "liberdade nos resta" para a prática de vida?* Tese de Doutorado. PUC-Rio. Rio de Janeiro, 2005. p. 110).

⁵ Schopenhauer era um jovem de 30 anos quando publicou, em 1818, a primeira edição de *O mundo como vontade e como representação*. Ainda assim, esse é um texto maduro de Schopenhauer, para não dizer sua obra maior. Todos os demais textos são desenvolvimentos do já exposto em *O mundo*.

composto não apenas por intelectuais interessados por filosofia, mas também artistas, místicos etc. A obra em questão é *Parerga e Paralipomena: ornatos e suplementos* [*Parerga und Paralipomena: kleine philosophische Schriften*]: livro publicado em dois tomos que versam sobre os mais variados assuntos: história da filosofia, filosofia universitária, ética, direito e política, suicídio, religião, arqueologia, mitologia, literatura, psicologia, mulheres, educação e inclui até alguns poemas. A exposição é mais acessível ao grande público, o que fez com que atraísse uma gama maior de leitores. Em meio aos *Parerga*, mais precisamente a última parte do primeiro tomo, temos os *Aforismos Para a Sabedoria de Vida* [*Aphorismen zur Lebensweisheit*], texto que chama atenção já nas primeiras linhas da Introdução:

Tomo aqui o conceito de sabedoria de vida [*Lebensweisheit*] em sentido imanente, a saber, no da arte de conduzir a vida do modo mais agradável e feliz possível. O estudo dessa arte poderia também ser denominado eudemonologia [*Eudämonologie*]; seria, pois, a instrução para uma existência feliz.⁶

Logo, já na introdução ele deixa claro que os *Aforismos* podem conduzir o homem para ter a vida mais agradável e feliz possível. O texto dos *Aforismos* trata do homem a partir daquilo que ele é, daquilo que ele tem e daquilo que ele representa, na sequência expõe “exortações e máximas” eudemonológicas e encerra com uma apresentação sobre a interferência da idade no modo de o homem ver a vida. Os *Aforismos* parecem estar distantes do pensamento expresso em *O Mundo* não só temporalmente (são 33 anos entre as duas publicações), mas especialmente no que se refere ao conteúdo: o autor de um “pensamento único”⁷, décadas após constatar que a vida outra coisa não é senão sofrimento, escreve um texto sobre a possibilidade de uma vida agradável e feliz, ou melhor: menos infeliz. Diante da aparente distância entre a visão pessimista do mundo e a perspectiva eudemonológica que surge na última obra do

⁶ SCHOPENHAUER, Arthur. *Aforismos para a sabedoria de vida*. Tradução, prefácio e notas Jair Barboza. — São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 1. As interpolações são nossas.

⁷ No Prefácio à primeira edição de *O mundo*, Schopenhauer anuncia sua ideia de “pensamento único” em contraposição à ideia de um “sistema de pensamentos”: “Um SISTEMA DE PENSAMENTOS tem sempre de possuir uma coesão arquitetônica, ou seja, uma tal em que uma parte sustenta continuamente a outra, e esta, por sua vez, não sustenta aquela, em que a pedra fundamental sustenta todas as partes, sem no entanto ser por elas sustentada, em que o topo é sustentado, sem no entanto sustentar. Ao contrário, UM PENSAMENTO ÚNICO, por mais abrangente que seja, guarda a mais perfeita unidade. Se, todavia, em vista de sua comunicação, é decomposto em partes, então a coesão destas tem de ser, por sua vez, orgânica, isto é, uma tal em que cada parte tanto conserva o todo quanto é por ele conservada, nenhuma é a primeira ou a última, o todo ganha em clareza mediante cada parte, e a menor parte não pode ser plenamente compreendida sem que o todo já o tenha sido previamente.” Cf. SCHOPENHAUER, 2015, pp. XXV-XXVI.

filósofo, perguntamos: será que Schopenhauer teria entrado em contradição no final da vida? Será que existe outra possibilidade à sentença “TODA VIDA É SOFRIMENTO”? Eis questões que pretendemos responder em nossa tese.

Esta tese aborda o homem como fenômeno da vontade, enfatizando o corpo humano como grau mais alto de objetividade da vontade [*Objektivität des Willens*], única representação capaz de conhecê-la. Tema central de seu pensamento único, o mundo possui uma essência, que é análoga aquilo que Kant chamou “coisa em si” [*Ding an sich*], porém, enquanto para Kant a coisa em si “reside para além de toda cognoscibilidade”⁸, segundo Schopenhauer, a coisa em si é cognoscível.

Schopenhauer responde “à pergunta sobre a coisa em si, cuja resposta é o tema da [sua] obra inteira, bem como de qualquer metafísica em geral”⁹. A resposta é que a coisa em si é cognoscível a partir do próprio homem e só ele pode conhecê-la. A esta coisa em si Schopenhauer dá o nome de vontade e apresenta suas características: irracionalidade, insaciabilidade e falta de finalidade. O outro lado do mundo, equivalente ao fenômeno na interpretação de Kant¹⁰, corresponde à representação. São representações os diversos modos como a vontade se manifesta no mundo. Em algumas passagens do Tomo I de *O mundo*, Schopenhauer diz que existem graus de manifestação da vontade, reconhecendo no homem um grau mais elevado, pois ele possui uma qualidade que o distingue dos outros seres: a “consciência refletida e abstrata”.

Conforme Schopenhauer, o homem, que é o único animal que produz conhecimento, muito embora seja um fenômeno, como todos os outros seres (animais, vegetais e seres inorgânicos), encontra-se no mundo como indivíduo. Seu conhecimento é determinado por um corpo que é ponto de partida da intuição [*Anschauung*] do mundo. O corpo humano é o único objeto que podemos conhecer sob dois aspectos: como representação e como vontade. É representação enquanto objeto submetido às leis fenomênicas de espaço, tempo e causalidade, mas também é vontade, podendo, portanto, conhecer sua essência de modo imediato, sem precisar de nenhum intermédio. É dada ao sujeito que conhece a chave do enigma do mundo: a vontade, “esta, e

⁸ SCHOPENHAUER, 2015, p. 515.

⁹ Ibidem. p. 515.

¹⁰ “O MAIOR MÉRITO DE KANT É A DISTINÇÃO ENTRE APARÊNCIA E COISA EM SI” [Grifo do autor], diz Schopenhauer, nas primeiras páginas do *Apêndice: Crítica da filosofia kantiana*. SCHOPENHAUER, 2015, p. 484.

somente esta, fornece-lhe a chave para a sua própria aparência, manifesta a significação, mostra-lhe a engrenagem interior do seu ser, do seu agir, dos seus movimentos"¹¹. Tudo o que acontece à vontade é simultaneamente sentido como um movimento da vontade e do corpo, isto porque, ambos, ato da vontade e ação do corpo, são uma só coisa. Portanto, se a vontade for contrariada, é manifestado no corpo o sentimento de dor, de desconforto; se for satisfeita, a sensação é de bem-estar, de prazer. Dor e prazer não são representações, mas, de forma geral, são afecções imediatas da vontade em seu fenômeno: "todo movimento excessivo e veemente da vontade, isto é, cada afeto, abala imediatamente o corpo e sua engrenagem interior e perturba o curso de suas funções vitais"¹². Essas afecções não existem por si mesmas, mas na relação que a vontade estabelece com o corpo.

Outra questão abordada nesta tese diz respeito ao que Schopenhauer chama “conhecimento de si” ou “autoconhecimento” [*Selbstkenntniss*], o conhecimento das limitações humanas, que é fundamental à conquista da sabedoria de vida. A relevância do conceito de autoconhecimento para nossa tese é que ele é compreendido por Schopenhauer como o conhecimento das limitações do homem, o que ele de fato é verdadeiramente, que o permite ter uma prática de vida mais prudente, menos impulsiva e, portanto, menos sofrida. É através do autoconhecimento que o homem pode conquistar a sabedoria de vida.

O conhecimento de si permite ao homem compreender que o que o motiva à prática de ações egoístas ou mesmo más é a ilusão de viver num mundo em que acredita ser completamente diferente e independente dos demais. Vê-se distante dos outros (sejam homens ou quaisquer outros seres, orgânicos ou não) como se houvesse um abismo a os separar. E, pela necessidade de afirmação da vida, entende que se afirmar consiste em negar o outro, como se o seu querer não pudesse coexistir com o do outro. O autoconhecimento pode, portanto, gerar repugnância, proporcionando a “mortificação da Vontade”¹³ – quando o homem se desprende da ilusão da multiplicidade e diversidade aparente no mundo e identifica a vontade como a fonte de todo sofrimento.

Segundo Schopenhauer, com a sabedoria de vida o homem reconhece que o sofrimento é essencial à vida e que a satisfação verdadeira é impossível. O sofrimento

¹¹ Ibid., § 18, pp. 116-117.

¹² Ibid., § 18, p. 118.

¹³ Ibid., p. 485.

está presente na existência desde a procriação – o ato sexual é o momento em que a vontade se afirma com mais veemência, pois é a vida dizendo sim mais uma vez, o que justifica a vergonha que reveste a prática sexual ou tudo o que se liga a ela: todos são herdeiros do pecado de Adão¹⁴ e, assim como ele, padecem de sofrimento e morte, diz Schopenhauer.

Para adquirir o autoconhecimento, que levará a uma sabedoria de vida, é preciso que o sujeito conheça o caráter [*Charakter*] que tem. Schopenhauer entende por caráter a vontade expressa no homem. O modo mais imediato da vontade enquanto caráter é o que Schopenhauer chama de “caráter inteligível” [*intelligibeln Charakter*]. Diz respeito aquilo que se é, o que não se pode alterar e que será a fonte das ações. O modo como esse caráter se expressa é o caráter empírico [*empirischen Charakter*]. Há ainda o caráter adquirido [*erworbenen Charakter*], resultante da relação com o mundo, uma “adaptação” do caráter para o convívio em sociedade – não seria este uma máscara usada para encobrir quem se é, mas uma adequação para o “bom convívio” com os outros.

O conhecimento de que o caráter corresponde imediatamente à vontade, pode levar o homem a rasgar o “véu de *Maya*” e, então, a aparência do mundo se desfaz e o mundo é visto como é, podendo assim, dominar a impetuosa vontade. E pode também levar aquele que é bom e justo a adotar uma postura compassiva diante do mundo que é ele mesmo. Em vez de agir por motivos egoístas e maus, o sujeito pode passar a entender a dor do outro como sua e, por isso, tentar dirimi-la. A supressão do princípio de individuação [*principium individuationis*] pode fazer surgir tanto a justiça (em menor grau) quanto a disposição de caráter propriamente boa (em maior grau).

Daremos atenção também à filosofia moral de Schopenhauer, procurando identificar em que o conhecimento de si pode contribuir para a vida moral. Schopenhauer desenvolve no livro IV de *O Mundo* a ideia de que é possível fundamentar uma moral justa, o que ganhará mais corpo em um dos escritos que

¹⁴ Apesar de não partilhar de nenhuma doutrina religiosa, não é difícil encontrar em Schopenhauer referências a personagens ou passagens religiosas, tais como a figura mítica de Adão para se referir à ideia de “pecado original”. Justificando que compartilhamos, enquanto espécie, do mesmo pecado e, portanto, do mesmo castigo de nosso antepassado: “Como coisa em si, a vontade do procriador e do procriado não são diferentes, pois apenas a aparência, não a coisa em si, está submetida ao *principium individuationis*. [...] Aqui reside a razão profunda da vergonha associada ao ato da cópula. – Semelhante visão é miticamente exposta no dogma da doutrina da fé cristã de que todos compartilhamos a queda pecaminosa de Adão (que manifestamente é somente a satisfação do prazer sexual) e, em virtude dela, somos culpáveis por sofrimento e morte.” Cf. SCHOPENHAUER, 2015, § 60, p. 381.

compõe *Os problemas fundamentais da ética* [*Die beiden Grundprobleme der Ethik*] – *Sobre o Fundamento da Moral* [*Über die Grundlage der Moral*], o outro é *Sobre a liberdade da vontade humana* [*Über die Freiheit des menschlichen Willens*]. O primeiro texto sustenta que o fundamento da moral não é nenhum código de conduta ou conjunto de regras dados *a priori*, mas uma disposição de ânimo para ver o outro como alguém tão próximo que sua dor cause tanto incômodo como fosse a própria dor. A compaixão é esse fundamento moral e, no entanto, não pode ser ensinada, mas apenas observada *a posteriori*. Só depois de realizadas nossas ações no mundo percebemos o quão egoístas, malvados ou compassivos podemos ser. A compaixão não é ensinável e é difícil até mesmo dizer de onde vem essa disposição para o agir compassivo, ela é imediata, independente de qualquer elemento que colabore para esse tipo de conduta. É uma virtude que pode ser encontrada em qualquer homem, mas que se intensifica mais ainda nos santos, citados diversas vezes no texto de Schopenhauer. A compaixão também é uma forma de negação da vontade. Quando movidos por esse sentimento, o princípio de individuação, responsável pela ilusão da pluralidade, sai de cena e todos podem se ver como um só, totalmente integrados ao todo.

Também elucidaremos a crítica que Schopenhauer faz à moral kantiana, que toma por base um imperativo¹⁵ *a priori* que nem o próprio Kant assegura ser capaz de garantir que uma ação seja de fato moral, pois seu agente não pode ter certeza de estar agindo por amor ao dever, de forma desinteressada. Veremos que, ao contrário da moral transcendental kantiana, Schopenhauer expõe uma moral imanente, de acordo com a qual é preciso observar as próprias ações para então buscar entender o que as motivou e, só assim, se assegurar de sua moralidade.

Por fim, vemos como a eudemonologia em Schopenhauer se situa entre o pessimismo e o otimismo. Muito embora, logo no início dos *Aforismos*, ele enuncie que seu intuito é a “instrução para uma vida feliz”¹⁶ – uma eudemonologia –, confrontaremos esse propósito com a ideia do pior dos mundos possíveis e a constatação de que, ainda que neguemos a fonte de todo o sofrimento inerente ao

¹⁵ Kant chama Imperativo Categórico à ordenação de uma ação boa em si mesma. Cf. KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Paulo Quintela. – Lisboa: Edições 70, 2007. p. 33. E KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Tradução de Artur Morão. — Lisboa: Edições 70, 2001. p. 42.

¹⁶ SCHOPENHAUER, 2002, p. 01.

mundo, ainda assim não seremos felizes, posto que felicidade é um conceito negativo. Schopenhauer diz que apenas a infelicidade existe positivamente:

Toda satisfação, ou aquilo que comumente se chama felicidade, é própria e essencialmente falando apenas NEGATIVA, jamais positiva. Não se trata de um contentamento que chega a nós originariamente, por si mesmo, mas sempre tem de ser a satisfação de um desejo. Pois o desejo, isto é, a carência, é a condição prévia de todo prazer.¹⁷

É crescente no Brasil e se consolida cada vez mais a corrente de estudiosos que defende um “otimismo prático” ou uma “filosofia do consolo”¹⁸, ou seja, que na obra de Schopenhauer é possível encontrar, além da visão pessimista, de que o mundo é dor e sofrimento, um alento para suportar esse mundo de maneira menos sofrida, se não o mais feliz possível, o menos infeliz possível. Decifrado o enigma do mundo por Schopenhauer, segundo o qual a vontade é a essência do mundo e nada mais quer do que a vida¹⁹ e essa vontade de vida segue sempre se afirmando em meio a ações tantas vezes contraditórias, veremos que existe, segundo o filósofo, a possibilidade de se ter uma vida mais suportável, desde que tenhamos a compreensão de nossa finitude individual, além do reconhecimento de tudo o que nos impede de alcançar uma sabedoria de vida, que faz com que nos empenhemos para uma vida mais saudável, inteligente e jovial, possibilitando um certo contentamento de existir por meio de uma vida sábia.

Nossa tese se divide em três capítulos. Iniciamos com um capítulo dedicado ao que Schopenhauer considera como “o pior dos mundos possíveis” e suas implicações para a vida moral. Será analisada a crítica de Schopenhauer à moral kantiana do dever, bem como aquilo que, segundo o filósofo, fundamenta as ações morais: a compaixão. A relação entre a compaixão e o pessimismo também compõe o primeiro capítulo. O segundo capítulo é dedicado à análise da importância da razão [*Vernunft*] e do caráter para o homem sábio, considerando os modos do caráter, inteligível, empírico e adquirido, bem como a importância deste último como autoconhecimento e o quanto é

¹⁷ SCHOPENHAUER, 2015, § 58, p. 370.

¹⁸ Como o Prefácio que abre a tradução brasileira feita por Jair Barboza dos *Aforismos* (apesar da publicação ser de 2002, o texto data de 1998) – *Em favor de uma boa qualidade de vida* –, a Tese de Doutorado defendida na PUC-RJ, em 2005, por Leandro Chevitaese – *A ética em Schopenhauer: que “liberdade nos resta” para a prática da vida?* –, a Tese de Doutorado defendida na USP, em 2013, por Vilmar Debona – *A outra face do pessimismo: entre radicalidade ascética e sabedoria de vida* –, são alguns exemplos desses resultados.

¹⁹ Schopenhauer diz diversas vezes ao falar sobre a vontade de vida e sua necessidade de autoafirmação: “à vontade de vida a vida é certa” (SCHOPENHAUER, 2015, § 54, p. 318. Cf. além do § 54, também os §§ 65, 68 e 69, nas páginas 322, 323, 325, 326, 424, 461 e 462, respectivamente). Ou seja, enquanto houver vida, a vontade continua a existir, reinando com toda sua falta de sentido e apetite devorador.

necessário para a sociabilidade. Também será discutido o papel do corpo para o conhecimento da vontade. No terceiro e último capítulo o enfoque será propriamente a resposta à questão de nossa tese: Uma outra possibilidade perante o sofrimento inerente à existência, que não seja um pessimismo limitador; a sabedoria de vida como saída para uma existência menos infeliz.

CAPÍTULO 1: Vida e moral no pensamento de Schopenhauer

1.1 O pior dos mundos possíveis: o pessimismo schopenhaueriano

É consensual entre a maioria dos pesquisadores da obra de Schopenhauer o seu pessimismo diante da vida. Como diz Barboza, “Schopenhauer teria sido o doutrinador

de uma negação da Vontade de vida”²⁰, por considerar que o único elemento positivo na vida, aquilo que não permite a que nenhum sujeito escape, é o sofrimento. Especialmente no homem esse sentimento é mais forte e corrosivo, levando-o continuamente a buscar formas de evitá-lo, sempre frustrando-se.

O conhecido pessimismo schopenhaueriano pode ser pensado como uma postura diante da vida que a reconhece como o não-lugar da felicidade. O pessimismo permite a não criação de expectativas ilusórias de que, através da satisfação dos desejos, o resultado será uma vida feliz. Logo, é uma perspectiva que finca os pés no chão da realidade que não é tão colorida como se gostaria que fosse. O otimismo, ao contrário, em vez de esperar pelo pior é sempre animado pela ideia de que tudo ao fim dará certo, não medindo esforço para alcançar a felicidade na qual tanto acredita: “[...] quem vê tudo negro, teme sempre o pior e, portanto, toma suas precauções, não se enganará com tanta frequência como quem sempre empresta às coisas cores e perspectivas alegres”²¹. Vê-se que o sofrimento tem muito mais chance de realizar-se na figura do otimista, não só pelo decurso do esforço para a realização de cada querer, mas mais ainda diante das frustrações oriundas dele. Escapa assim o pessimista às decepções resultantes das expectativas e vê que: “[...] tomado em conjunto [...] o mundo está em má situação: os selvagens devoram-se uns aos outros, os civilizados enganam-se reciprocamente, e tudo isso é nomeado o curso do mundo”²². Essa visão do todo é necessária para que não se tome como regra o que é exceção; não é impossível se deparar com pessoas que, ao viverem um bom momento, testemunhem uma vida feliz ou que não se deixam afetar pelos males do mundo, no entanto, observe-se o todo da vida dessas pessoas ou mesmo se abra o campo de visão para o maior número possível de indivíduos e logo se verá que esses casos não representam nem de longe a realidade do mundo.

O sofrimento aparece de forma distinta no que diz respeito à posição econômica: “[...] vemos a classe inferior do povo numa luta constante contra a necessidade, portanto contra a dor; o mundo rico e aristocrático, ao contrário, numa luta persistente, muitas vezes desesperada contra o tédio”²³. Enquanto o sofrimento do pobre consiste na falta, na luta para se alcançar aquilo de que carece a fim de responder aos ditames da sedenta

²⁰ J. Barboza *in* SCHOPENHAUER, 2002, p. XII.

²¹ SCHOPENHAUER, 2002, p. 22.

²² SCHOPENHAUER, 2002, p. 214.

²³ SCHOPENHAUER, 2002, p. 24.

vontade, o sofrimento do rico é mais angustiante, pois se dá quando a vontade não oferece mais nenhum objeto ao querer e então aquilo que poderia alimentar o homem comum cede espaço ao vazio entediante.

O que há de efetivo no mundo é o sofrimento, no sentido de que é sua realidade. Muito embora seja possível a cada homem apontar realizações de que fruiu, momentos felizes, caso faça uma observação mais geral da vida notará como estes não passaram de momentos, instantes em que foi possível afastar um pouco a dor e o sofrimento inerente à toda existência. Quanto a isso, pode-se observar o comportamento social humano: não fosse o poder do Estado, possivelmente seria uma “luta de todos contra todos”²⁴. O homem de um modo geral é movido pelo sentimento nem um pouco nobre do egoísmo [*Eigennutz*]. Quer tudo para si e nada para os outros, e para atingir seus fins é capaz de cometer atrocidades inimagináveis. Isso tudo causado por uma insatisfação constante da qual poucos escapam: “O destino é cruel e os homens são deploráveis. Num mundo com tal índole, aquele que tem muito em si mesmo se assemelha ao iluminado recanto de Natal, aquecido e aprazível em meio à neve e ao gelo da noite de dezembro”²⁵. São poucas as biografias que atestam casos assim, em que os homens não assumem seja o papel do algoz ou da vítima na grande luta da vida, bastando-se a si mesmos.

O termo eudemonologia é tomado por Schopenhauer não propriamente como uma doutrina ética que adota a felicidade como princípio, mas que tem como ponto de partida a busca de uma vida menos infeliz, única realidade possível: “[...] a vida não está aí para ser gozada, mas para ser vencida e superada”²⁶. O mundo vivido é representação da vontade que soberanamente se impõe a todos por meio do querer-viver, que se expressa na luta pela afirmação da existência, muitas vezes colocando uns contra os outros. Todos cegos para ver que tudo o que a vontade quer é se afirmar, que a felicidade pretendida que move todos os esforços é ilusória. Se há alguma satisfação da

²⁴ A frase é de Thomas Hobbes, em *Do cidadão*: “[...] todo homem, por necessidade natural, deseja aquilo que para ele é bom; e assim ninguém considera que lhe faça bem uma guerra de todos contra todos, que é a consequência necessária daquele estado. Portanto sucede que, devido ao medo que sentimos uns dos outros, entendemos que convém nos livrarmos dessa condição, e conseguirmos alguns associados – para que, se tivermos de travar guerra, ela não seja contra todos, nem nos falte algum auxílio.” (HOBBS, Thomas. *Do cidadão*. 3. ed. Tradução de Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002.) Schopenhauer usa a expressão no original, em latim [*bellum omnium contra omnes*], creditando-a a Hobbes. Cf. SCHOPENHAUER, 2015, § 61, p. 386.

²⁵ SCHOPENHAUER, 2002, p. 31.

²⁶ SCHOPENHAUER, 2002, p. 141.

qual o homem possa fruir, é livrar-se o máximo possível da dor e dar um sentido à própria existência. Só o homem pode fazer isso.

O pessimismo não é inútil para a sabedoria de vida, ele deixa o homem mais próximo da realidade de dor e sofrimento que é o mundo. O lado nocivo do pessimismo é seu efeito paralisante, que leva o homem a não-ação por acreditar que nada o livrará do sofrimento. Mas ainda assim é preferível ao otimismo cego, pois evita a frustração:

[...] aparecemos no mundo cheios de expectativas de felicidade e prazer, nutrindo a esperança desvairada de concretizá-las. Mas, em geral, logo chega o destino, que nos agarra rudemente, ensinando-nos que nada é *nosso*, mas tudo é *seu*, já que ele tem direito incontestável não só sobre todas as nossas posses e aquisições, sobre mulher e filhos, mas também sobre nossos braços e nossas pernas, sobre nossos olhos e ouvidos, até mesmo sobre o nosso nariz no meio do rosto. [...] ser muito infeliz é deveras fácil; já ser muito feliz não é só difícil, mas totalmente impossível.²⁷

Vemos assim como é tolo qualquer otimismo cego à realidade da vida. Esta nos mostra com inumeráveis exemplos que todo o esforço na busca da felicidade é vão e pode causar ainda mais tormento. O sofrimento é, no geral, resultante do emprego que o homem faz de toda sua força a fim de saciar as necessidades que lhe surgem, iludido de que, satisfazendo-as, alcançará o conforto e tranquilidade da realização, e sem se dar conta de que a saciedade também pode ser causa do sofrimento manifestado como tédio.

Toda a vida (de todas as espécies) é sofrimento, assim como o todo da vida é manifestação desse sofrimento: “[...] a vida de nosso corpo é apenas um morrer continuamente evitado, uma morte sempre adiada: por fim, até mesmo a atividade lúcida de nosso espírito é um tédio constantemente postergado”²⁸. O homem tende a empregar esforços também para se livrar do tédio, talvez mais angustiante que o sofrimento da necessidade, este move o homem, aquele o deixa estagnado. O tédio é o sofrimento dos mais abastados, diz Schopenhauer. Soluções para “matar o tempo”

²⁷ SCHOPENHAUER, 2002, pp. 144-145. Schopenhauer foi bastante influenciado não só pelos filósofos que ele declara diretamente como basilares para sua filosofia – Platão e Kant –, mas também, por exemplo, pelos filósofos estoicos como Epicteto e Sêneca, e também por Epicuro, especialmente nos *Aforismos*, quando desenvolve a ideia de sabedoria de vida para uma vida melhor, momento de sua obra em que o pessimismo arrefece e cede espaço para a possibilidade de uma vida menos infeliz, a partir de posicionamentos muito próprios à vida estoica tais como a prudência, o desapego e a imperturbabilidade da alma. A passagem do filósofo do “pior dos mundos possíveis” para a “eudemonologia” é possivelmente resultado da serenidade e resignação, frutos da sabedoria, desenvolvidas pelo próprio filósofo em sua idade mais madura. Mais sobre a ética estoica, o epicurismo e os conceitos acima mencionados, veremos no terceiro capítulo.

²⁸ SCHOPENHAUER, 2015, § 57, p. 360.

existem muitas: passeios, viagens, festas. Os mais jovens parecem mais angustiados diante do tédio, tanto que tratam logo de ocupar todo o tempo com os mais variados tipos de atividades, até mesmo como uma forma de satisfação que prestam à sociedade, pois uma vida sem muito movimento é mal vista socialmente. Mata-se o tempo para escapar do tédio: “[...] assim como a necessidade é a praga constante do povo, o tédio é a praga constante do mundo abastado. Na vida burguesa o tédio é representado pelo domingo, e a necessidade pelos outros seis dias da semana”²⁹. Quanto à falta, a necessidade é imprescindível para que haja a sensação de prazer. No entanto, os homens se iludem em acreditar que a satisfação está na realização da necessidade, quando, na verdade: desejo satisfeito, prazer cessado. A vida humana é tão sem sentido que um distanciamento da vida de cada um torna perceptível que as vidas se passam como relógios que contam o tempo para nada, numa repetição sem motivo, sem sentido³⁰. A vida, quando observada em seus detalhes se assemelha a uma triste tragédia, mas quando vista no todo, toma ares de comédia.

O pessimismo schopenhaueriano³¹ é expresso em toda sua obra, mesmo nos *Aforismos*, considerado pelo próprio filósofo um ensaio eudemonológico. A constatação

²⁹ SCHOPENHAUER, 2015, § 57, p. 363.

³⁰ A analogia do relógio, feita por Schopenhauer, diz o seguinte: “Assemelham-se a relógios aos quais se deu corda e funcionam sem saber por quê; todas as vezes que um ser humano é gerado e nasce, o relógio da vida humana novamente recebe corda, para mais uma vez repetir o seu estribilho inúmeras vezes tocado: movimento por movimento, batida por batida, com insignificantes variações.” (SCHOPENHAUER, 2015, § 58, p. 373).

³¹ O termo pessimismo não se encontra na obra maior de Schopenhauer. Segundo Debona: “[...] Em todos os seus escritos, o pensador empregou apenas cinco vezes o termo pessimismo (Pessimismus) para se remeter de forma direta à sua própria doutrina; nenhuma dessas ocasiões constam da obra publicada em vida.” (DEBONA, Vilmar. *A outra face do pessimismo: entre radicalidade ascética e sabedoria de vida*. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013. p. 20). Cf. Manuscritos póstumos 1828, Fragmento 66, *Adversaria*, 1833, Fragmento 49, *Pandectae II* e 1855, *carta de 15 de julho a Julius Frauenstädt*. Debona, em *A outra face do pessimismo*, considera dois tipos de pessimismo: o metafísico e o pragmático. Diz ele: “O ‘desvio da metafísica’ representaria também um ‘desvio do pessimismo’? Ou, se não é assim, qual seria a natureza do pessimismo schopenhaueriano do âmbito da sabedoria de vida, dado que por certo já não poderia se tratar mais de um pessimismo exclusivamente metafísico?”. Cf. DEBONA, 2013, p. 16. Nascimento diz sobre o pessimismo schopenhaueriano: “[...] apesar de não se apresentar como pessimista, esta qualificação poderia ser imputada a Schopenhauer na medida em que, explicitamente e por diversas vezes, se opõe a toda forma de otimismo racionalista [...]: ‘o otimismo, nas religiões, como na filosofia, é um erro fundamental que fecha o caminho a toda verdade (Schopenhauer, 2004, [cap. XLVIII] p. 1397)...’”. Cf. NASCIMENTO, Dax F. M. P. *Liberdade e negação da vontade: Análise do ser-livre como representação e na angústia*. Natal: PIDFIL: UFPB-UFPE-UFRN, 2011. Tese de Doutorado. p. 36.

de que este é o pior dos mundos possíveis ecoa o saber de Sileno, segundo o qual a pior coisa da vida é ter nascido e a melhor é morrer o quanto antes³²:

[...] este mundo humano é o reino do acaso e do erro, que o governam sem piedade, tanto nas grandes quanto nas pequenas coisas, auxiliados pelo chicote da insensatez e da maldade: eis porque as coisas boas só muito dificilmente abrem seu caminho, o que é nobre e sábio só raramente consegue fazer sua aparição ou encontra eficácia e eco, mas o absurdo e o perverso no domínio do pensamento, o rasteiro e de mau gosto na esfera da arte, o mau e fraudulento na esfera dos atos, realmente afirmam sua supremacia, obstados apenas por pequenas interrupções [...] uma pessoa, ao fim de sua vida, se fosse igualmente sincero e clarividente, talvez jamais a desejasse de novo, preferindo antes a total não existência.³³

Sobre essas “coisas boas”, o que é “nobre” e “sábio”, como fenômenos raramente observados ao longo da vida de cada um, reafirmam a ideia de mistério, no que diz respeito à moral, bem como a positividade do sofrimento e as alegrias como exceções na vida de cada um. As “pequenas interrupções” é o que os homens tendem a confundir com a felicidade ou seu anúncio, sendo que, positivamente, só existe o sofrimento e, assim, nada diferente deve se esperar do mundo. Diante disso, é inevitável uma negação do otimismo como postura diante da vida.

O sofrimento é expresso até mesmo no semblante do homem que reiteradamente comete maldades. Por mais satisfação que a ação lhe traga, seu rosto expressará todo o peso que carrega por uma existência amargurada: “[...] mesmo quando alcançam toda felicidade exterior, sempre parecem infelizes, a não ser que sejam arrebatados por júbilo passageiro, ou dissimulem”³⁴. Ou seja, nem o aparente prazer sádico daquele que

³² O “saber de Sileno” é narrado por Nietzsche em *O Nascimento da tragédia*: “Reza a antiga lenda que o rei Midas perseguiu na floresta, durante longo tempo, sem conseguir capturá-lo, o sábio SILENO, o companheiro de Dionísio. Quando, por fim, ele veio a cair em suas mãos, perguntou-lhe o rei qual dentre as coisas era a melhor e a mais preferível para o homem. Obstinado e imóvel, o demônio calava-se; até que, forçado pelo rei, prorrompeu finalmente, por entre um riso amarelo, nestas palavras: – Estirpe miserável e efêmera, filhos do acaso e do tormento! Por que me obrigas a dizer-te o que seria para ti mais salutar não ouvir? O melhor de tudo é para ti inteiramente inatingível: não ter nascido, não *ser*, *nada ser*. Depois disso, porém, o melhor para ti é logo morrer.” (Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia ou Helenismo e Pessimismo*. Tradução, notas e posfácio de J. Guinsburg. – São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 33).

³³ SCHOPENHAUER, 2015, § 59, p. 376.

³⁴ SCHOPENHAUER, 2015, p. 422. Vejamos o caso do invejoso, que mesmo alcançando o que é do outro, jamais tem paz de espírito ou fica plenamente satisfeito com o que conquista. É comum a alegria de uns despertar em outros o sentimento de inveja. O invejoso é um grande iludido que acredita na felicidade, mas que não é sua, pertence sempre a outrem e assim a cobiça, nunca encontrando sossego em si mesmo e sempre importunando o outro: “A *inveja* é natural ao homem. No entanto, ela é, ao mesmo

costuma praticar o mal tem garantia de permanência ou pode trazer a tal pessoa a felicidade sonhada. Certo de que o mundo é um espaço de dor e sofrimento, cada homem, especialmente os mais comuns, gasta a vida tentando afirmar a vontade mesmo que para isso precise sobrepujar sua vontade à vontade que há no outro. Aqueles que não se adéquam a esse ciclo de dor e sofrimento em que a maioria dos homens dá sua contribuição para tornar a vida do outro pior, são tomados pelo desejo de negação da vontade. São dois os caminhos que conduzem à negação: a contemplação estética e a compaixão. Esta, mais desenvolvida, pode levar à ascese.

A ideia de que a felicidade é negativa é retomada por Brum quando diz: “Sua alegria [do homem] é apenas uma felicidade negativa, a alegria de recusar a Vontade. [...] O tédio é o **fundo vazio** que surge quando tudo parece satisfeito”³⁵. O tédio é o “motor da vida social”; ele que leva os homens (que pouco se gostam) a aturarem-se uns aos outros, a buscarem divertimentos para “matar” o tempo. A felicidade é negativa – está na supressão do querer. Diz Brum: “A vida do indivíduo é ‘uma série de grandes e pequenas desgraças’, assim como a vida em geral, a existência, é considerada um pesadelo”³⁶. De acordo com Brum, no § 59 de *O mundo*: estaria uma “profissão de fé” pessimista. Na ilusão de poder viver alguma felicidade, os homens muitas vezes se digladiam uns contra os outros, como fossem diferentes, como se, ao final, algum pudesse sair como vencedor: “A pessoa, que é ‘uma mera aparência’, deve reconhecer ‘como seu tudo o que existe de dores no universo’. Sob esse ponto de vista, surge a identidade do torturador e da vítima, da maldade e do mal, sob o pano de fundo da vida universal da Vontade”³⁷. Os homens não percebem a unidade que há entre os seres, que todos compartilham da mesma miséria que é a existência.

Chevitarese questiona se o pessimismo schopenhaueriano não seria uma espécie de “provocação”: “ainda que possamos estar totalmente enredados em um destino fatal, e mesmo diante da tragédia de nossa existência, porque não assumir uma *postura positiva* de enfrentamento do inevitável? E não seria esta a ‘liberdade que nos resta’ para prática de vida?”³⁸. Ou seja, com a constatação do que é a vida – sofrimento e dor –

tempo, um vício e uma desgraça. Devemos, pois, considerá-la uma inimiga de nossa felicidade e procurar sufocá-la como um demônio maligno”. Cf. SCHOPENHAUER, 2002, p. 179.

³⁵ BRUM, 1998, pp. 38-39. (Grifo do autor)

³⁶ BRUM, 1998, p. 40.

³⁷ BRUM, 1998, p. 47.

³⁸ CHEVITARESE, 2005, pp. 130-131.

não nos resta nada a fazer para, ao menos, minimizar o peso dessa existência? A questão encontra resposta nos *Aforismos*. Com suas máximas voltadas para o cuidado com a vida e também para uma conduta, em certa medida, mais ética: “O projeto de uma eudemonologia eufemística, tal como é apresentada em *Aforismos para a sabedoria de vida*, é a melhor prova de que o pessimismo metafísico do filósofo não se alia a uma atitude negativa diante da vida”³⁹. Nos *Aforismos* é possível perceber que o pessimismo schopenhaueriano não corresponde a uma postura de estagnação diante da vida, muito embora seja uma visão de mundo nada animadora, vemos nesse texto que o homem pode fazer algo daquilo que é para viver melhor.

Outro aspecto que distancia o homem da posse sobre sua vida e pode lhe trazer muitas desvantagens é o destino. Ele é visto por Schopenhauer como a força mais potente a reger o mundo, pois, de nada adianta todo empenho em viver uma vida justa, em abster-se de vícios, em voltar-se aos cuidados com o corpo e o intelecto caso o destino resolva dar uma reviravolta na vida do indivíduo. Desse modo, tudo o que havia construído com tanto esforço pode desmoronar. Ou, ao contrário, o que não deixa de parecer bastante injusto, um homem que viveu uma vida desregrada, voltada a saciar todos os desejos que lhes foram impostos, que tem tudo para ter uma velhice amarga, o destino vem e toma as rédeas colocando-o em um paraíso em terra: “Eis o acaso: mestre da arte régia de tornar claro o quanto, em oposição a seu favor e a sua graça todo mérito é impotente e sem valor”⁴⁰. Contudo, nos *Aforismos* vemos que é possível fazer algo mesmo diante das reviravoltas do destino: “o destino embaralha as cartas, e nós jogamos”⁴¹. Aqui há uma relação com o otimismo prático de não entregar-se diante das dificuldades que a vida impõe. Por mais duro que pareça o jogo, é preciso ser sábio para lutar com as melhores armas: prudência e sabedoria.

O respeito ao destino [ou acaso] também é importante para livrar o homem do sofrimento. Muitas vezes este é resultado de o homem se culpar pelos seus insucessos, quando nem sempre é sua a responsabilidade. O destino diz que: Tudo acontece necessariamente. Schopenhauer ilustra isso com o pensamento de Epicteto: “[...] devemos ponderar cuidadosamente e diferenciar o que depende de nós do que não depende de nós, e nunca contar com este último fator; com o que confiantemente

³⁹ CHEVITARESE, 2005, pp. 131-132.

⁴⁰ SCHOPENHAUER, 2002, p. 233.

⁴¹ SCHOPENHAUER, 2002, p. 234.

livramo-nos de toda dor, sofrimento e angústia”⁴². É sabedoria de vida não se deixar abater por aquilo que foge ao próprio controle, ao que é inevitável.

1.2 Crítica à moral kantiana

Schopenhauer critica a filosofia moral kantiana por esta se ocupar com a prescrição de regras para o agir moral, em vez de ater-se ao mundo vivido. No *Apêndice: Crítica da filosofia kantiana*, de *O mundo*, é criticada a divisão feita por Kant entre razão teórica e razão prática, ao considerar o segundo tipo de razão como a fonte das ações virtuosas. Para Kant, é possível elaborar regras para as ações baseadas em juízos *a priori*, de onde advém a moral do dever representada pelo Imperativo Categórico: “Age como se a máxima da tua acção se devesse tornar, pela tua vontade, em **lei universal da natureza**”⁴³. Algumas das questões postas por Schopenhauer a respeito da moral do dever kantiana são: Como elaborar regras para o agir moral na vida prática se a moralidade é algo que só no mundo vivido é possível observar? Como universalizar ações particulares, imprevisíveis e misteriosas? O homem é livre para escolher como agir?

Sobre a possibilidade do homem agir moralmente, Kant faz uma distinção entre o caráter inteligível e o caráter empírico, deveras elogiada por Schopenhauer como um dos grandes méritos do filósofo de Königsberg. De acordo com esta distinção, corresponde ao caráter inteligível a possibilidade do homem agir moralmente, obedecendo a noção de dever, pois é o caráter que confere a liberdade ao homem de ordenar suas ações: “A liberdade prática, definida por Kant como ‘a independência da vontade com respeito à coação dos impulsos da sensibilidade’ (B562; TP 395), supõe uma liberdade transcendental compatível com a causalidade fenomênica.”⁴⁴. Assim, “A

⁴² EPICTETO apud SCHOPENHAUER, 2015, § 16, p. 105.

⁴³ KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Paulo Quintela. – Lisboa: Edições 70, 2007. p. 59. (Grifos do autor). A filosofia moral kantiana se desenvolve em vários escritos, a começar pela *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785), que “partem dos juízos da consciência comum, indo a procura do princípio racional que os fundamenta” (Cf. PASCAL, Georges. *Compreender Kant*. Introdução e tradução de Raimundo Vier. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2005. p. 115). Três anos depois, é publicada a *Crítica da razão pura prática* (1788), a segunda das três Críticas, e a que dará uma função prática ao uso da razão. Em 1795, publica o opúsculo *A paz perpétua*. No ano de 1797, quando já apresentava certa dificuldade para escrever, publica *Sobre um suposto direito de mentir por amor à humanidade* e, por último, a *Metafísica dos Costumes* (1797), última obra kantiana dedicada à filosofia moral. E muito embora a ideia de um imperativo categórico como regra para todo ser racional conduzir suas ações se faça presente já na primeira obra, a *Fundamentação*, na segunda crítica é que ela tem seu melhor desenvolvimento enquanto “Lei fundamental da razão pura prática”.

⁴⁴ PASCAL, 2005, pp. 116-117.

lei moral não teria sentido se o homem não fosse livre, e é isso o que costuma exprimir com as palavras: deves, logo podes”⁴⁵. A liberdade, segundo Kant, é a capacidade de obedecer a razão – uma “*liberdade transcendental*”⁴⁶. A liberdade humana é discutível em Schopenhauer, segundo o qual, livre só a vontade; ao homem cabe o quinhão de uma liberdade de ser o que é, ou de um melhor convívio com aquilo que é e sua relação com o mundo a partir do que veremos com a noção de caráter adquirido, no segundo capítulo de nossa tese⁴⁷.

O ponto de partida da *Fundamentação* é a consideração da “boa vontade” como necessária para a moralidade, conforme diz na primeira seção: “Neste mundo, e até também fora dele, nada é possível pensar que possa ser considerado como bom sem limitação a não ser uma só coisa: uma **boa vontade**”⁴⁸. É a natureza do querer o que determina que uma vontade seja boa, e não a expressão dos resultados da ação. Logo haver a distinção entre as ações praticadas “por dever” e as praticadas “conforme o dever”. O exame de uma ação que não desrespeite as leis do Estado não garante com exatidão que ela respeite a lei moral. Mesmo o agente da ação pode confundir-se sobre ter agido conforme a lei ou por amor à lei, pois ao avaliar sua ação, pode não dar-se conta de alguma inclinação egoísta: “De fato, é absolutamente impossível estabelecer, mediante a experiência, com plena certeza, um só caso, em que a máxima de uma ação, aliás conforme ao dever, estribasse apenas em princípios morais e na representação do dever”⁴⁹. Ainda que, aparentemente, tenha agido moralmente, os motivos de sua ação podem ser o medo de ser punido caso agisse diferente, o julgamento social ou qualquer outro benefício próprio.

⁴⁵ Kant apud PASCAL, 2005, p. 137.

⁴⁶ KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Tradução de Artur Morão. — Lisboa: Edições 70, 2001. p. 112.

⁴⁷ Conforme diz em *O livre arbítrio*: “[...] nenhuma influência moral pode ter por resultado outra correção que não seja a do *conhecimento*, e a empresa de querer modificar os defeitos do caráter de um homem com discursos ou sermões morais, ou de transformar assim a própria natureza e a moralidade em si mesma, não é menos quimérica do que aquela que tenciona mudar o chumbo em ouro, submetendo-o a uma influência externa, ou de forçar um cedro, mediante certos processos de cultura, a produzir pêssegos.” (Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O livre arbítrio*. Tradução de Lohengrin de Oliveira e biografia e prefácio de Afonso Bertagnoli. — Rio de Janeiro: Ediouro, 1967. pp. 97-98).

⁴⁸ KANT, 2007, p. 21.

⁴⁹ Kant apud PASCAL, 2005, p. 124.

Schopenhauer não admite o que diz a filosofia moral kantiana quanto ao que determina uma ação ser moral: ela depender exclusivamente da razão. Em Kant, está na intenção do agir o que o torna moral ou não: “*O dever é a necessidade de cumprir uma ação por respeito à lei*”⁵⁰. Para nosso filósofo, a moralidade extrapola o campo da intencionalidade, ela não é determinada racionalmente, muito pelo contrário, apesar de se saber o que a funda, não é possível identificar o que propicia que esse fundamento venha à tona. Ao contrário de Kant, que entende que a moralidade não pode ser julgada de fora, para Schopenhauer, é justamente a experiência que nos mostra os casos em que a moralidade se fez presente; é o real em contraposição ao ideal.

Enquanto Kant considera que é possível que a razão elabore uma máxima de acordo com uma lei moral – “[...] ao mesmo tempo que humilha nosso egoísmo, a lei moral força o nosso respeito. O sentimento de respeito é pois o efeito positivo da lei moral considerada como princípio determinante da nossa vontade; este é o sentimento moral por excelência”⁵¹ –, segundo a qual os homens devam agir de um determinado modo, para Schopenhauer, não há imperativo algum que possa verdadeiramente condicionar a ação humana⁵².

O ser humano não é um robô capaz de agir sempre conforme as regras, de modo que as ações morais não são necessariamente refletidas, quase nunca o são. Do contrário, na perspectiva moral kantiana: “O valor do caráter só se institui quando alguém sem simpatia no coração, frio e indiferente ao sofrimento de outrem, realiza

⁵⁰ KANT, 2007, p.31

⁵¹ PASCAL, 2005, p. 143.

⁵² Não é descartável que haja uma confusão entre o imperativo categórico e o hipotético, na interpretação do primeiro, feita por Schopenhauer. Pois, segundo ele, seria possível verificar na ética kantiana uma motivação antimoral como o egoísmo, pois ela não parte de uma observação de como os homens agem, mas de como se gostaria que agissem. Da crença em que se viveria melhor se agissem todos conforme o que se julga certo. É possível compreender que a tentativa de universalizar as ações é um indicativo do modo como egoisticamente gostaríamos que os outros agissem, por fim, nos beneficiando. Também é uma ética que desconsidera as emoções humanas e as particularidades dos casos, como se cada um pudesse agir a partir de regras, como um autômato: “Com aquela exigência kantiana, de que toda ação virtuosa deva acontecer friamente e sem inclinação alguma a partir do respeito puro e ponderado à lei, e de acordo com as suas máximas abstratas e em verdade contra a inclinação, é precisamente como se afirmássemos que toda autêntica obra de arte teria de nascer mediante um emprego bem ponderado de regras estéticas. Uma coisa é tão pervertida quanto a outra. [...] a virtude é em certa medida inata como o gênio.” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 609). A diferença entre os dois tipos de imperativos é que o hipotético se interessa pela matéria da ação e seu resultado esperado, enquanto o categórico não possui nenhum propósito em sua ação, sendo esta intrínseca, por conseguinte, ligado à moralidade. (Cf. § 9, *Da função lógica do entendimento nos juízos*, KANT, 2001). Assim, a compreensão de Schopenhauer sobre o imperativo categórico exclui deste o caráter de finalidade em si mesmo, considerando que se possa esperar algo além da obediência à lei moral, no caso, uma recompensa pelo bem agir, o que seria uma motivação egoísta com uma finalidade diferente da matéria da ação.

boas ações *não nascidas*, na verdade, *da solidariedade humana*, mas apenas por causa do enfado do *dever*⁵³. Por mais bem intencionadas que as leis sejam, a justiça contida nas leis nem sempre atende às necessidades das situações vividas de acordo com o moralmente bom e não fazem do homem um sujeito moral apenas por praticá-las. Mesmo porque, quem pode assegurar a moralidade de uma ação apenas por esta se dar conforme o dever? “[...] como o próprio Kant afirma [...], não se tem nenhum exemplo seguro da disposição de agir por puro dever”⁵⁴. Uma ação moralmente boa, na perspectiva kantiana, pressupõe que não haja qualquer inclinação que leve o homem a escolher entre uma ou outra ação, e que esta escolha parta da consideração de universalização daquela ação.

No entanto, o que garante que o intuito de universalização da ação não traga consigo já uma inclinação egoísta? Se, numa hipotética situação, para se sair bem um homem precisaria ludibriar o outro, e deixa de fazê-lo por respeito à “lei fundamental da razão pura prática”, especialmente por compreender que, no momento em que age no intuito de ludibriar o outro, convida toda a humanidade a repetir a mesma ação, o que o levaria a ser, ora ou outra, também enganado, esta ação já não seria uma ação moral, mas uma ação motivada por uma inclinação egoísta, ainda que seu autor não tenha plena consciência disso.

Uma vida virtuosa, como Schopenhauer a entende, não pode ser ensinada. Ela é como o exercício artístico, seja na criação ou na contemplação: não são ações que podem ser ensinadas, elas não partem de uma postura racional e arbitrariamente escolhida: “Quem nos diz que há leis às quais nossas ações devem submeter-se? Quem vos diz que *deve acontecer o que nunca acontece*? O que vos dá o direito de antecipá-lo e logo impor uma ética na forma legislativo-imperativa como a única que nos é possível?”⁵⁵. Mesmo conhecendo os vários exemplos de histórias de homens virtuosos, que o próprio Schopenhauer expõe no livro IV de *O mundo*, não é garantido, por mais que se queira, agir conforme agiram esses homens. Para entender a inutilidade da prescrição de regras para a ação é preciso entender que o homem não pode ser subordinado a nenhuma regra moral na construção de uma vida virtuosa; esta brota de modo misterioso nas ações humanas. Os homens, enquanto sujeitos de conhecimento,

⁵³ SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*. Tradução de Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola. — 2 ed. — São Paulo: Martins Fontes, 2001b, p. 40.

⁵⁴ SCHOPENHAUER, 2001b, p. 41.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 23.

são representações no mundo. Mundo este que tanto pode ser visto como vontade, essência do mundo, mas que também pode ser visto como representação, expressão da vontade no mundo, sob a forma de sujeitos do conhecimento, sem os quais não podem existir os objetos. Ambos, sujeito e objeto, compõem uma relação necessária para a existência desse mundo fenomênico. Vemos, então, que o mundo é vontade e representação. Esses dois aspectos não são excludentes, pelo contrário, enquanto um aspecto é a realidade do mundo, o outro é essa realidade manifesta mediatamente, por meio do princípio de razão [*Satz vom Grund*], as formas como as representações são dadas ao conhecimento.

Schopenhauer desconsidera a prescrição de regras morais ao homem: ele não pode escolher obedecê-las, pois, todas as ações que o homem faz são resultantes de seu caráter inteligível, que nada mais é do que a vontade nele presente. Prescrever leis para a construção de uma vida virtuosa seria o mesmo que prescrever leis à vontade, que é soberana. O texto *Sobre o fundamento da moral* principia pela exposição da fundamentação da moral realizada por Kant, segundo a qual, a moralidade é orientada por princípios *a priori*, logo, pode ser ensinada. Para tal, o filósofo em certa medida tão elogiado por Schopenhauer, elabora um imperativo categórico que servirá de base para todo e qualquer homem agir moralmente. Schopenhauer usa boa parte de sua dissertação apresentando a moral kantiana ao mesmo tempo em que vai mostrando sua fragilidade e falta de sentido, pois, como diz em *O mundo*: “[...] formar um virtuoso por meio de discursos morais e sermões é tão pouco possível quanto o foi formar um único poeta com todas as estéticas desde Aristóteles”⁵⁶. Esta é, por fim, a grande crítica feita por Schopenhauer a Kant: tomar como princípio moral não o que se dá no mundo concreto, mas naquilo que se espera do mundo. Só a vivência no mundo pode dar a conhecer o que é a moralidade, com a observação dos exemplos de quem realmente se mostrou desvinculado de qualquer postura egoísta. E para se ter um conhecimento mais preciso, só vivendo o mistério da compaixão como agente. Essa vivência não é deliberada, corresponde ao caráter de cada um, ao que cada um é.

1.3 A compaixão: o sentimento que funda a ação moral

A fundamentação moral elaborada por Schopenhauer em *Sobre o fundamento da moral* (1841) e já presente em *O mundo como vontade e representação* (1818) contribui

⁵⁶ SCHOPENHAUER, 2015, §66, p. 427.

para o entendimento e realização de uma vida mais sábia, relacionando a moral da compaixão à “pequena ética” contida nos *Aforismos para a sabedoria de vida* (1851). A filosofia moral ou a “grande ética” de Schopenhauer se faz presente em especial no livro IV de *O mundo*, no qual trata da segunda consideração do mundo como vontade: *Alcançando o conhecimento de si, afirmação ou negação da vontade*. Nele, assim como o tema do pessimismo aparece com mais evidência, também a ética sustentada por Schopenhauer aparece com clareza. Em razão disso, ele considera essa parte a mais importante de seu livro – a “mais séria” – pois nela trata de um objeto que a todos interessa e que a ninguém pode ser estranho ou indiferente: as ações humanas.

A moral, segundo Schopenhauer, se fundamenta em um sentimento que se observa na concretude da vida e que não pode ser conhecido *a priori*, ensinado ou mesmo narrado com precisão por quem o experimentou. Por isso traz em seus textos, especialmente no livro IV de *O Mundo*, vários exemplos de pessoas moralmente boas, que dedicaram suas vidas ao cuidado com o próximo ao tempo em que esqueciam de si enquanto indivíduos. Alguns santos e místicos como, por exemplo, Â. Silesius, Eckhard, Buddha, Raimund Lullius, São Felipe Neri, Madame Guyon, São Francisco de Assis e Jesus⁵⁷, biografias que são provas factuais de que existem pessoas que, independente de qualquer lei moral, agiram desprendidas de quaisquer inclinações más ou egoístas. Segundo Schopenhauer, a “história universal” não costuma valorizar essas histórias, pois, o que a move é a afirmação e não a negação da vontade⁵⁸: “Nós, entretanto, [...] reconheceremos [...] que o mais significativo acontecimento que o mundo pode exibir não é o conquistador do mundo, mas o ultrapassador do mundo”⁵⁹.

⁵⁷ Cf. SCHOPENHAUER, 2015, § 68, pp. 440-457. Em linhas gerais, para Schopenhauer, os deuses, os demônios e os santos são criações humanas que, ora servem para “ajudar e amparar”, ora para “ocupar e servir de passatempo”. Como diz Brum, ele “pintou um mundo inteiramente ‘despojado de todo caráter divino’, um mundo visto por um olhar totalmente ateu.” Cf. BRUM, 1998, p. 55. Ainda assim, menciona de forma elogiosa essas figuras acima citadas para dar mostras de que o verdadeiro amor existe e pode ser apontado no mundo, na vida dessas e de outras pessoas que abdicaram de si em favor do amor compassivo pela humanidade.

⁵⁸ Muito embora a existência dos santos diga respeito às exceções e não à regra, é possível que na história da humanidade exista um número bem maior de casos de pessoas que abdicaram do esforço pela conservação da própria vida para diminuir o peso da vida dos outros, no entanto, sobre eles: “a história universal sempre silenciará; isso porque o estofa da história é de uma natureza completamente diversa. Não é a da negação da Vontade, mas a da afirmação desta em incontáveis indivíduos.” Cf. DEBONA, Vilmar. *Schopenhauer e as formas da razão: o teórico, o prático e o ético-místico*. — São Paulo: Annablume, 2010. p. 106.

⁵⁹ SCHOPENHAUER, 2015, § 68, p. 447.

Esse “ultrapassador do mundo” é o negador da vontade, que faz com esta se volte contra si mesma, num esforço de negação do próprio corpo, expressão direta da vontade.

Schopenhauer não despreza o conhecimento, mesmo quando se fala de moralidade, cuja fonte, para ele, é tão misteriosa: não se sabe de onde, como e quando ela brota. No entanto, no que se refere à moralidade, o conhecimento intelectual, responsável pelas reflexões abstratas, em pouco ou nada pode contribuir: “A nobreza moral, mesmo se ainda lhe falta excelência intelectual, põe à luz, por suas ações, a mais alta sabedoria e envergonha o mais genial e o mais erudito, quando este mostra, por seu comportamento, que aquela grande verdade ficou alheia a seu coração”⁶⁰. Essa é, inclusive, uma das críticas feitas por Schopenhauer à fundamentação moral kantiana, que só conhece a “verdadeira bondade e toda virtude” oriundas da reflexão abstrata. Justamente porque é graças ao intelecto que o fenômeno da compaixão se torna menos possível, afinal, é o princípio de razão que mostra o mundo aparente, no qual a aparente diferença entre os indivíduos existe, bem como o princípio de individuação, responsável pela pluralidade e diversidade. A supressão do princípio de individuação faz surgir em menor grau a justiça⁶¹, condicionada pela Lei humana, e em maior grau a disposição de caráter propriamente boa, que não se restringe ao cumprimento da Lei humana e não é condicionada pelo conhecimento abstrato. Quando Schopenhauer fala da importância do conhecimento para um comportamento moral, é ao “conhecimento imediato e intuitivo” que se refere:

a autêntica bondade de disposição, a virtude desinteressada e a pura nobreza não se originam do conhecimento abstrato, embora sem dúvida originem-se do conhecimento: a saber, de um conhecimento imediato e intuitivo que não pode ser adquirido nem transmitido por arazoamentos, um conhecimento que, precisamente por não ser abstrato, não pode ser comunicado, mas tem de brotar em cada um de nós: sua real e adequada expressão, por conseguinte, encontra-se não em palavras, mas exclusivamente nos atos, na conduta, no decurso de vida da pessoa.⁶²

⁶⁰ SCHOPENHAUER, 2001b, p. 218.

⁶¹ O conceito de justiça em Schopenhauer não corresponde à virtude. Muito embora seja menos propenso a praticá-la, mesmo o mau caráter, por exemplo, pode agir conforme às leis humanas e assim ser “justo”. Segundo o filósofo, existem dois tipos de justiça, uma correspondente às leis humanas e outra independente das disposições de caráter dos indivíduos, correspondente ao curso do mundo, que se encarrega de punir ou recompensar cada ação praticada.

⁶² SCHOPENHAUER, 2015, § 66, p. 429.

Aquele que possui um caráter genuinamente bom⁶³ e justo rompe com o princípio de individuação e “domina o ímpeto cego da vontade”⁶⁴. Não por acaso, o livro IV de *O mundo* traz como subtítulo *Alcançando o conhecimento de si, afirmação ou negação da Vontade de vida*, pois é nele que Schopenhauer começa a desenvolver sua filosofia ética, na qual o autoconhecimento leva o indivíduo a conhecer o que é a vontade, que ele é expressão da vontade e que, diante de todo sofrimento existente no mundo, uma das alternativas é negar a sua fonte por meio do amor compassivo. Assim, o indivíduo: “RECONHECE sua essência [...] também na aparência de outrem dado como mera representação, portanto reencontra a si mesmo nessa aparência em um certo grau, ou seja, desiste de praticar a injustiça, isto é, não inflige mais injúrias”⁶⁵. Essa identificação com o outro ainda não é precisamente a moralidade, pois, há uma distância entre não prejudicar e ser compassivo diante de seu infortúnio. No entanto, já é uma abertura para uma vida ética.

O fundamento da moral schopenhaueriano traz entre seus diferenciais em relação aos tratados éticos anteriores – como o kantiano, por exemplo, que firmava unicamente no homem a preocupação com o agir moral e suas implicações – uma preocupação com os animais não racionais: “A compaixão para com os animais liga-se tão estreitamente com a bondade do caráter que se pode afirmar, confiantemente, que quem é cruel com os animais não pode ser uma boa pessoa”⁶⁶. Para Schopenhauer, a preocupação com o agir moral deve atender não somente à existência humana, mas de toda a natureza. O desenvolvimento da ética sustentado pelo filósofo permite ao homem ver-se inserido em um todo no qual não existe nenhuma espécie melhor ou pior que a outra e que todas padecem de dor e sofrimento, mas que a espécie humana é a única que pode contribuir para a diminuição de todo esse sofrimento, ainda que cada homem tenha de sacrificar-se enquanto indivíduo: “Sacrifício significa resignação em geral, e o restante da natureza tem de esperar sua redenção do ser humano, que é o sacerdote e a vítima sacrificial ao mesmo tempo”⁶⁷. No momento em que a espécie humana deixa de se ver separada, diferente dos demais seres e torna-se capaz de identificar o sofrimento alheio com seu próprio sofrimento dá-se que:

⁶³ Bom aqui em sentido moral, não o bom relativo ao que agrada a cada um em particular.

⁶⁴ SCHOPENHAUER, 2015, § 66, p. 431.

⁶⁵ Ibidem, § 66, p. 430. Destaque em caixa-alta do autor.

⁶⁶ SCHOPENHAUER, 2001b, p. 179.

⁶⁷ SCHOPENHAUER, 2015, § 68, p. 441.

Quem é nobre nota que a diferença entre si e outrem, que para o mau é um grande abismo, pertence apenas a uma aparência efêmera e ilusória: reconhece imediatamente e sem cálculos que o Em si da sua aparência é também o Em si da aparência alheia, a saber, aquela Vontade de vida que vive em tudo e constitui a essência de qualquer coisa: sim, que esta essência estende-se até aos animais e a toda a natureza, logo, ele também não causará tormento a animal algum.⁶⁸

O bom, no que se refere à moral, tem a ver com a “boa consciência”. É o sentimento que só pode ter quem não age contra o outro e ainda é capaz de socorrê-lo quando diante de algum infortúnio, esquecendo por alguns instantes a própria infelicidade. Tem a ver com a capacidade de identificar-se com o outro: “[...] o nosso verdadeiro eu não existe apenas na própria pessoa, esta aparência individual, mas em tudo o que vive. Desse modo, o coração sente-se dilatado; enquanto no egoísmo, contraído”⁶⁹. A este sentimento denomina-se compaixão.

Segundo Schopenhauer, o verdadeiro amor é esse que dispensa qualquer objetivo particular, que não vê o outro como meio para atingir um fim individual, que é neste caso desinteressado: “Lá onde este amor torna-se perfeito, iguala por completo o indivíduo estrangeiro e o seu destino ao próprio indivíduo: além não pode ir, pois não há fundamento algum para preferir outrem a si mesmo”⁷⁰. Diferentemente se dá com o sentimento nutrido pelo egoísta que “[...] sente-se acuado por aparências alienígenas e hostis, e toda a sua esperança repousa sobre o próprio bem-estar. O ser humano bom, ao contrário, vive num mundo de aparências amigáveis: o bem-estar de cada uma destas é seu próprio bem-estar”⁷¹. Enquanto o caráter mau ignora, como diz Debona⁷², que “algoz e vítima são a mesma coisa”, o bom caráter considera os outros não como “não eu”, mas como “eu mais uma vez”, o que suscita uma preocupação ecológica no que diz respeito à responsabilidade que devemos ter com as próximas gerações. Essa preocupação ecológica representa uma mudança de postura que rompe com o egoísmo que considera o homem como centro do universo – sendo a espécie humana a única dotada de direitos e autorizada a explorar a natureza ao máximo em prol de seu próprio benefício –, e passa a considerar a espécie humana como parte de um ecossistema no qual, se não há salvação para todos, todos se perderão.

⁶⁸ Ibidem, § 66, p. 432.

⁶⁹ Ibidem, § 66, p. 433.

⁷⁰ Ibidem, §67, p. 435.

⁷¹ Ibidem, § 66, p. 434.

⁷² Cf. DEBONA, 2010. p. 98.

A compaixão, como sentimento que brota a partir da observação da dor do outro e a identificação com ela a fim de freá-la, pode gerar a impressão de que se trataria de uma confusão do compassivo em achar que aquela é a sua dor, o que seria, portanto, amor-próprio. Mas é preciso que se dissipe essa impressão, pois a compaixão não é fruto da fantasia, mas é o amor em sua expressão mais verdadeira, totalmente desinteressada. Se há alguma fantasia nas relações humanas é crer-se diferente um do outro e ver o outro como meio para alcançar os fins próprios, ou seja, é tomar a aparência como se fosse a realidade: “Já que não posso entrar na pele do outro, então só através do *conhecimento* que tenho dele, isto é, da representação dele na minha cabeça, é que posso me identificar com ele, na medida em que minha ação anuncie aquela diferença como suprimida”⁷³. Desse modo, ao falar em identificação com a dor do outro não significa uma confusão de que a dor do outro é minha, mas a consciência de que é uma representação da dor que também senti ou posso vir a sentir. Por isso, inclusive, é mais comum o sentimento de compaixão àqueles com um histórico maior de sofrimentos. Não se trata de egoísmo, mas de doação e abstinência de si em favor do outro: “[...] fica claro e presente [...] que *ele* é o sofredor e não *nós* e justo *na sua* pessoa e não na nossa sentimos sua dor, para nossa perturbação. Sofremos *com* ele, portanto *nele*, e sentimos sua dor como *sua* e não temos a imaginação de que ela seja nossa”⁷⁴. É, portanto, um grande engano confundir a motivação moral da compaixão com a antimoral do egoísmo.

O exercício da compaixão aproxima o homem dos santos⁷⁵, pois estes renunciam a tudo, inclusive às necessidades aparentemente imprescindíveis como os cuidados com o corpo por meio da alimentação etc. Tal exercício que encaminha o homem para a santidade é indescritível, não se pode comunicá-lo com precisão. É apenas conhecido por quem o experimenta: “Tal estado [...] não é para ser denominado propriamente conhecimento, porque ele não possui em si mais a forma de sujeito e objeto, e só é acessível àquele que teve a experiência, não podendo ser ulteriormente comunicado”⁷⁶. A compaixão é um sentimento misterioso: não é possível identificar quando irá

⁷³ SCHOPENHAUER, 2001b, p. 136.

⁷⁴ Ibidem, p. 140.

⁷⁵ Há uma semelhança entre ascese e graça teológica. Ao contrário da afirmação da vontade, análoga ao pecado original, a ascese é o conhecimento que salva (vem de fora). A negação da vontade é, pois, a redenção, a salvação. Na compaixão, no entanto, não se dá a negação da vontade propriamente dita, pois o princípio de razão não desaparece (a alteridade continua).

⁷⁶ SCHOPENHAUER, 2015, § 71, p. 475.

acontecer e quem irá manifestá-lo, no entanto, sabe-se que ele existe e é observável no curso do mundo em ações que se realizam diariamente. Como diz Debona:

[...] a ação compassiva, ao consistir num “mistério” para a ética, permite, como um passo a mais na negação do egoísmo e da vontade, uma reflexão sobre o estatuto da mística. Assim é que, antes de se chegar ao místico, é preciso situar-se na ética. [...] Schopenhauer [...] identifica num *sentimento*, ao invés de ser na *reflexão*, o fundamento para a ética.⁷⁷

Ainda que uma ação seja justa, no que respeita às leis humanas, não significa que seja moralmente justa, pois sua motivação pode ser de ordem egoísta ou mesmo má. Em *O mundo*, Schopenhauer cita a fórmula védica que sustenta o mistério da compaixão: *Tat Tvam Asi* (esse vivente és tu)⁷⁸. Esta fórmula mostra a identidade de todos os seres, que em todos os viventes a vontade habita inteiramente e que, portanto, toda luta travada entre os seres é sem sentido e só causa sofrimento. Assim, para que se realize o mistério da compaixão é preciso transcender o mundo aparente, transpor o princípio de razão que faz com que o mundo como representação seja encoberto por um véu que não permite que o homem desperte para a unidade dos seres.

É possível identificar também na filosofia de Schopenhauer, além dessa “ética maior” – contida em *O mundo* e em *Sobre o fundamento da moral*, relativa a uma moral baseada na compaixão como fonte de todas as ações genuinamente boas –, uma “ética menor” ou “pequena ética”, identificada no texto dos *Aforismos*. Uma ética que pode ser instigada, ainda que não ensinada. Como diz Debona, utilizando o termo empregado pelo próprio Schopenhauer em *Sobre o fundamento da moral*, uma “ética da melhoria”⁷⁹. Não se trata de um desdobramento da moral compassiva, mas um outro

⁷⁷ DEBONA, 2010, p. 90. Sobre a “conexão necessária” entre a ética e a mística, Debona cita os suplementos de Schopenhauer: “O quietismo, ou seja, o abandono de todo o querer, a ascese, isto é, a mortificação intencional da vontade própria e a mística, ou seja, a consciência da identidade de nossa própria essência com a essência de todas as coisas, ou com o âmago do mundo, acham-se numa conexão das mais exatas; de sorte que quem confessa uma delas gradualmente é levado à aceitação da outra, mesmo contra seu propósito.” Cf. Schopenhauer apud DEBONA, 2010, p. 100.

⁷⁸ SCHOPENHAUER, 2015, § 44, p. 254. No Tomo II dos *Parerga Schopenhauer* também cita o *Tat Tvam Asi*. Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Parerga y Paralipomena* (Vols. I e II). Tradução, introdução e notas Pilar López de Santa María. – Madrid: Trotta, 2009. Vol. II, p. 238.

⁷⁹ Diz Debona sobre essa perspectiva ética: “[...] a ética schopenhaueriana não se resume à conhecida moral da compaixão ou ao ascetismo místico, noções configuradoras da “ética propriamente dita”, ou de uma *grande ética*, mas se estende também ao âmbito que o próprio pensador indicou como uma “ética da melhoria” (*bessernde Ethik*) amplamente ligada ao âmbito da sabedoria de vida (*Lebensweisheit*), noções que configurariam o que há de “empírico” na ética schopenhaueriana e que pode ser tomado pela performance de uma *pequena ética*, neste último caso, principalmente devido à noção de caráter adquirido”. Cf. DEBONA, 2013. p. 26.

tipo de ética, que não envolve prioritariamente o cuidado com o outro, mas consigo mesmo. Isto desperta a questão se não haveria nos *Aforismos* uma espécie de egoísmo, devido ao fato das máximas e exortações centrarem-se muito na figura do eu, ao que respondemos que não. Muito embora não tenha por base o sentimento da compaixão, os cuidados com a saúde e o bem estar próprios, assim como o exercício pela boa convivência em sociedade, propiciam uma abertura para o desapego do que muitas vezes é estimulante para as disputas e conflitos de ordem geral, como o apeço demasiado aos bens materiais e ao *status* social. Assim, apesar de não garantir que a ética da melhoria levará à prática compassiva, pois esta brota nos indivíduos de modo espontâneo, aqueles instigados a viverem uma ética do cuidado de si, certamente serão mais propensos a rasgarem o véu de Maya, visto que notarão que todo esforço para uma felicidade individual é insuficiente e que todos os demais seres compartilham com ele a mesma existência destinada ao sofrimento.

Schopenhauer nos diz com seus textos que é preciso observar o curso da vida como um todo, evitando enaltecer alguns eventos ou nos deixar abater profundamente por outros tantos. Tanto a alegria quanto o sofrimento correspondem às situações pontuais. Especialmente a alegria, posto que o sofrimento é a realidade da existência humana com a qual o homem precisa aprender a conviver. O homem precisa evitar os extremos que configuram a alegria desmesurada e a dor atroz para poder encontrar a serenidade⁸⁰ de uma vida sábia, para isso é preciso “nos conduzir rumo a uma visão perfeitamente clara das coisas em seu conjunto e encadeamento, guardando-nos efetivamente de lhes atribuir as cores que desejaríamos que tivessem”⁸¹. Esta é a sabedoria de vida que se adquire na própria vivência, na relação com o mundo. Ela será assunto de nosso último capítulo, no qual tematizaremos sobre a possibilidade de uma vida mais sábia e, por que não mais ética, a partir dos *Aforismos*: “A cabeça é aclarada, mas o coração permanece incorrigível. [...] em toda a parte a arte só pode auxiliar. Cada um é aquilo que é, como que por ‘graça divina’”⁸². Não que os *Aforismos* sirvam para uma formação do homem virtuoso, mas pode-se pensá-los como estimulantes para uma

⁸⁰ Serenidade no sentido epicúreo de não se deixar perturbar por prazeres desmedidos ou qualquer sensação de dor, por nenhum fator externo que independa de si, semelhante ao *sophós-phronéo* (homem sensato), que vive sabiamente sem se deixar abalar pelos acontecimentos do mundo.

⁸¹ SCHOPENHAUER, 2015, § 57, pp. 368-369.

⁸² SCHOPENHAUER, 2001b, p. 199.

“ética da melhoria”, que trabalhará o homem a partir do que ele é, de seu caráter que, enquanto caráter adquirido, pode ser melhorado.

1.4 A ação moral frente ao pessimismo

A trágica existência humana, em termos morais, se passa num cenário de “carência, miséria, penúria, tormento e morte”. Essa conclusão se dá com a observação do todo da existência, afinal, segundo Schopenhauer, é preciso conhecer a humanidade como um todo, não apenas a partir de casos pontuais, para não cair no erro de tomar a exceção como regra, pois, não é impossível identificarmos casos de pessoas que se consideram felizes (ainda que uma felicidade baseada em ilusões) ou mesmo de pessoas que deixaram de alimentar o querer imposto pela vontade. Essa consideração pessimista da realidade do mundo se baseia em como os homens agem uns com os outros, a pouca consideração existente entre eles: “se os seres humanos tomados como um todo não fossem tão indignos, então o seu destino tomado como um todo não seria tão triste. [...] O mundo é mesmo o tribunal do mundo”⁸³. Com isso, Schopenhauer diz que, ainda que a lei dos homens não sobressaia diante das injustiças praticadas no mundo, uma justiça eterna não deixa impune nenhum ato injusto. Essa justiça eterna não tem nenhum valor ou base teológica ou mística, mas um sentido filosófico. É uma justiça que se realiza no curso do mundo, independente do controle humano. De acordo com o filósofo, a justiça eterna é uma resposta dada pelo próprio mundo, à parte das leis humanas, a todas as ações praticadas, usualmente chamada “lei do retorno”⁸⁴, segundo a qual tudo o que fazemos ou pensamos retorna para nós, mais cedo ou mais tarde, na mesma intensidade. O filósofo pré-socrático Anaximandro de Mileto (c. 610-547 a. C.), desenvolveu ideia semelhante sobre o que Schopenhauer chamou de “justiça eterna”. Chamado por Nietzsche, em *A Filosofia na Época Trágica dos Gregos*, de “um verdadeiro pessimista”, Anaximandro se aproxima do “único moralista seriamente intencionado de nosso século”, Schopenhauer, não só por seu pessimismo, mas também por compreender que não há injustiça ou qualquer outra prática que ao longo do tempo não venha a ser julgada: “De onde todas as coisas têm seu nascimento, ali também devem ir ao fundo, segundo a necessidade; pois têm de pagar penitência e de ser julgadas por

⁸³ SCHOPENHAUER, 2015, § 63, p. 408.

⁸⁴ Conforme dito, a expressão é utilizada aqui em seu sentido usual, não correspondendo a uma das importantes leis do Estado de Israel (datada de 1950), que garante a todo judeu ou descendente de judeu originário de qualquer país do mundo o direito de imigrar para Israel.

suas injustiças, conforme a ordem do tempo”⁸⁵. Não se trataria de uma culpa herdada, no sentido adâmico, da qual não é possível escapar, mas a consequência de todas as ações praticadas por cada indivíduo, cujo preço é cobrado mais cedo ou mais tarde.

No curso do mundo somos vítimas e carrascos ao mesmo tempo. É tão certo isto que “o maior delito do homem é ter nascido”, como disse Calderón de La Barca⁸⁶. Essa certeza é justificada na ordem da natureza, aonde a morte vem logo depois, como um castigo. O conhecimento da justiça eterna só obtém aquele que vê através do *principium individuationis*: “[...] quem elevar-se por sobre o conhecimento guiado pelo fio condutor do princípio de razão e ligado às coisas individuais, para, assim o fazendo, conhecer as Ideias [...] e perceber que as formas da aparência não concernem à coisa em si”⁸⁷. A capacidade de perceber a distinção fundamental entre aparência e coisa em si e levar isso para a compreensão sobre a justiça pode levar o indivíduo a encontrar um consolo diante da injustiça, ou mesmo pode evitar que a mesma seja praticada, devido à confiança de que o curso do mundo dará uma resposta àquela má ação. Esse conhecimento pode impedir até mesmo que brote no indivíduo o desejo de vingança

⁸⁵ Cf. Anaximandro in PRÉ-SOCRÁTICOS, Os: fragmentos, doxografia e comentários/ seleção de textos e supervisão do Prof. José Cavalcante de Souza; dados biográficos de Remberto Francisco Kuhnen; traduções de José Cavalcante de Souza... (et al.) – 2. ed. – São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 17. Diz Nietzsche sobre Anaximandro: “Se ele preferiu ver, na pluralidade das coisas nascidas, uma soma de injustiças a serem expiadas, foi o primeiro grego que ousou tomar nas mãos o novelo do mais profundo dos problemas éticos. [...] ‘O que vale vosso existir? E, se nada vale, para que estais aí? Por vossa culpa, observo eu, demorai-vos nessa existência. Com a morte tereis de expiá-la. Vede como murcha vossa Terra; os mares se retraem e secam; a concha sobre a montanha vos mostra o quanto já secaram; o fogo, desde já, destrói vosso mundo, que, no fim, se esvairá em vapor e fumo. Mas sempre, de novo, voltará a edificar-se um tal mundo de inconstância: quem seria capaz de livrar-nos da maldição do vir-a-ser?’” (Cf. PRÉ-SOCRÁTICOS, 1978, p. 18). Schopenhauer não aponta necessariamente a morte como sentença dada pela justiça eterna aqueles que cometeram injustiças, mas não deixa de considerar, assim como Anaximandro, a existência como um peso ao qual os homens estão subordinados.

⁸⁶ O dramaturgo e poeta espanhol do século XVII, Calderón de La Barca, é citado algumas vezes por Schopenhauer a partir dessa frase, extraída de *La vida es sueño*: “Desse conhecimento fala o vate Calderón em *A vida é sonho: Pues el delito mayor del hombre es haber nacido*. Como não seria um delito, se, conforme uma lei eterna, a morte vem depois? Calderón apenas exprimiu em tais versos o dogma cristão do pecado original.” Cf. SCHOPENHAUER, 2015, § 63 pp. 411-412. O também espanhol e contemporâneo de Calderón de La Barca, Baltasar Gracián, com sua *Arte da Prudência*, que chegou a ser traduzida para o alemão pelo próprio Schopenhauer, é também citado pelo filósofo. Eis o que diz Franco Volpi sobre essa influência, na Introdução à *Arte de Ser Feliz*: “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 qual 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.” (Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *A arte de ser feliz: exposta em 50 máximas*; organização e ensaio de Franco Volpi; Tradução de Marion Fleischer, Eduardo Brandão, Karina Jannini. — São Paulo: Martins Fontes, 2001. – (Breves Encontros), pp. XV- XVI). É inegável que a *Arte da Prudência* tenha exercido grande influência para a escrita dos *Aforismos*.

⁸⁷ SCHOPENHAUER, § 63, 2015, p. 410.

como punição a uma injustiça cometida contra si mesmo ou contra outro que lhe seja próximo. Não que esse impedimento se dê por uma disposição necessariamente moral, mas ainda que apenas pelo cumprimento da justiça temporal: “Encontrar-nos-íamos num grande e muito juvenil erro se acreditássemos que todas as ações justas e legais do ser humano fossem de origem moral”⁸⁸. Como já dissemos, o medo do julgamento social e do cumprimento da lei, ou ainda a crença em um além-mundo no qual habita um deus sempre a julgar as boas e más ações a fim de recompensar com o céu ou punir com o inferno, costumam ser os grandes motores das ações humanas justas e legais.

Apesar de na sede de vingança poder dar-se “[...] um traço raro de caráter, deveras significativo, até mesmo sublime, através do qual o indivíduo sacrifica a si na medida em que se empenha para tornar-se o braço da justiça eterna, cuja essência propriamente dita ele ainda desconhece”⁸⁹, Schopenhauer rechaça esse sentimento dizendo que o fato dele se referir apenas ao que passou, sem dar nenhuma contribuição às ações futuras, não deixa de ser um sentimento egoísta, pois visa tão somente uma autocompensação: “[...] isso é maldade, crueldade, injustificáveis eticamente. A injustiça que alguém praticou contra mim de modo algum me autoriza a praticar-lhe injustiça”⁹⁰. O vingador acaba por se igualar àquele que lhe causou mal e assim se afasta de qualquer comportamento ético, além de em nada contribuir para as ações futuras, pois seu único objetivo é compensar-se por um prejuízo já sofrido.

Enquanto a tradição filosófica anterior a Schopenhauer diz que o conhecimento racional impera sobre a vontade, para ele se dá o contrário: É a vontade soberana que dita as regras. O que implica também dizer que o homem não é livre para fazer suas escolhas. Ao contrário dos animais irracionais, os homens possuem a vantagem de uma “decisão eletiva” diante dos motivos que lhes aparecem: “a possibilidade de um conflito duradouro entre vários motivos até que o mais forte determine com necessidade a

⁸⁸ SCHOPENHAUER, 2001b, p. 109.

⁸⁹ SCHOPENHAUER, 2015, § 64, p. 417.

⁹⁰ Ibidem, pp. 403-404. A visão schopenhaueriana de justiça se assemelha neste aspecto à ideia platônica exposta na obra *A República*, quando o filósofo, no livro I, procura estabelecer o que é a justiça por meio do personagem Sócrates, definindo-a como superior à injustiça, sendo preferível sofrer uma injustiça do que praticá-la: “[...] se alguém disser que a justiça consiste em restituir a cada um aquilo que lhe é devido, e com isso quiser significar que o homem justo deve fazer mal aos inimigos, e bem aos amigos – quem assim falar não é sábio, porquanto não disse a verdade. Efetivamente, em caso algum nos pareceu que fosse justo fazer mal a alguém.” (Cf. PLATÃO. *A República*. Introdução, Tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. – 3. ed. – Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, 335e, p. 18).

vontade”⁹¹. A vontade, muito embora seja livre e todo poderosa, conforme diz Schopenhauer em toda extensão de sua obra, trava uma luta consigo mesma no exercício de sua afirmação. Sua liberdade consiste em não ser submissa ao princípio de razão, portanto, não ser determinada nem pelo tempo, nem pelo espaço, nem pela lei de causalidade; e é chamada de todo poderosa pois é a regente do mundo como representação, o que se esconde sob o obscuro véu que encobre o mundo. Para o homem, esse exercício da vontade por sua autoafirmação dá-se a partir do próprio corpo, com todos os embates empenhados desde seu nascimento até sua morte, assim como na sua luta com o mundo, sempre fazendo o “próprio querer” se sobrepor ao querer alheio. Assim falamos da afirmação da vontade que, no homem, pode dar-se de modo não apenas instintivo, mas também consciente. Uma afirmação consciente da vontade é quando o homem, diante do conhecimento racional do que é a vontade, mesmo reconhecendo-a como a essência de todo o sofrimento, empenha-se heroicamente em afirmá-la:

A vontade afirma a si mesma, significa: quando em sua objetividade, ou seja, no mundo e na vida, a própria essência lhe é dada plena e claramente como representação, esse conhecimento não obsta de modo algum seu querer, mas exatamente esta vida assim conhecida é também enquanto tal desejada; se até então sem conhecimento, como ímpeto cego, doravante com conhecimento, consciente e deliberadamente.⁹²

Já a negação da vontade, que também brota do conhecimento, apesar de não se dar de forma necessariamente consciente, implica também no reconhecimento da vontade como a fonte de todo sofrimento existente no mundo e também no esforço para obstar tudo o que diga respeito a ela, a começar pela negação do que esconde a verdade

⁹¹ SCHOPENHAUER, 2015, § 55, p. 344.

⁹² SCHOPENHAUER, 2015, § 54, p. 329. Podemos exemplificar a afirmação e negação da vontade com dois tipos humanos: num extremo o asceta que, identificando a causa de todo o sofrimento no mundo, tenta cessar a sua fonte causadora, martirizando o corpo com o intuito de mortificá-lo e assim eliminar a vontade. E, num outro extremo, o herói, o afirmador da vontade que, mesmo consciente dela, procura satisfazer todas as suas demandas. Regina Schöpke, na apresentação que faz ao livro de Bossert, *Introdução a Schopenhauer*, intitulada *Schopenhauer e a vida heroica*, ao falar da figura do herói, inicia o texto colocando o personagem da mitologia grega Aquiles como exemplo: “por não ter jamais trapaceado consigo mesmo, por ter-se mantido íntegro e coeso, fiel a si mesmo; por ter enfrentado sem temor (ou mesmo com algum, mas de pé e sem se acovardar) tanto a vida quanto a morte”. Em seguida, Schöpke estende o título de herói também a Schopenhauer que, mesmo diante da visão pessimista do mundo como espaço de dor e sofrimento, nos instiga a viver da melhor maneira possível, com a sabedoria de vida, que nos garante uma visão clara do que é a vida e a prudência diante das decisões que nos são cobradas, para não sofrermos com desilusões. É este sentido de herói que empregamos aqui. Cf. BOSSERT, Adolphe. *Introdução a Schopenhauer*. – Tradução Regina Schöpke, Mauro Baladi. – Rio de Janeiro: Contraponto, 2011. p. 9.

no mundo como representação, o “véu de Maya”⁹³, que provoca a ilusão de pluralidade e diversidade: o princípio de individuação. O conhecimento ao qual Schopenhauer se refere não é o inteligível, abstrato, mas o vivido, aquele resultante da observação que o homem faz do mundo a partir da própria vivência nele. Há muitos males que podem ser suportados por quem os vive, quando tomam consciência de que tais males não podem ser evitados. Quando a vontade se torna conhecida, ela pode se transformar em “motivo”, corroborando com a afirmação da vontade, ou, em “quietivo”, que é o movimento contrário, levando o sujeito à negação da vontade. Esta negação não implica em cessação plena da vontade, como ela é o em si do mundo, ainda que um indivíduo a negue, ela continua vigorosa atuando no mundo: “o esforço é sua única essência, e nenhum alvo alcançado põe um fim a esse esforço, pelo que ela não é capaz de nenhuma satisfação final, só obstáculos podendo detê-la, porém em si mesma indo ao infinito”⁹⁴. Ou seja, nem a negação praticada pelo indivíduo quando passa a repudiar a vontade, nem as afirmações constantes daqueles que, mesmo conhecendo a fonte dos desejos que é a vontade, seguem no esforço inútil para saciá-la, podem pôr fim à vontade. Quando muito, podem servir de obstáculos em seu ciclo.

O conhecimento que leva à participação na dor do outro para cessá-la, logo, o conhecimento do pertencimento ao todo e de sua essência, é mola propulsora para o “quietivo do querer” – “a renúncia a todo querer, a viragem, a supressão da vontade, e, com esta, da essência inteira do mundo, portanto a redenção”⁹⁵. É o movimento contrário ao feito pelo princípio de individuação, que cria os motivos para o querer. A compaixão é, pois, a negação da vontade pela via ética, conforme afirma Schopenhauer: “[...] da mesma fonte de onde brota toda bondade, amor, virtude e nobreza de caráter, também nasce aquilo que denomino negação da Vontade de vida”⁹⁶. Não é a supressão total da vontade, pois a compaixão se apresenta em atos que não são permanentes, mas se dirigem ao momento em que o outro está sofrendo. É um grau de negação da vontade que, muito embora não seja dirigido pelo conhecimento intelectual, pode depois fazer uso deste para que não se torne uma expressão apenas momentânea. É negação da

⁹³ Expressão indiana muito usada por Schopenhauer para se referir ao mundo aparente, o mundo como representação: “Maya, o véu da ilusão, que envolve os olhos dos mortais, deixando-lhes ver um mundo do qual não se pode falar que é nem que não é, pois assemelha-se ao sonho, ou ao reflexo do Sol sobre a areia tomado à distância pelo andarilho como água, ou ao pedaço de corda no chão que ele toma como uma serpente.” Cf. VEDAS apud SCHOPENHAUER, 2015, § 3, p. 9.

⁹⁴ Ibidem, § 56, p. 357.

⁹⁵ Ibidem, § 48, p. 269.

⁹⁶ Ibidem, § 68, p. 439.

vontade por ser o momento em que a roda do querer é travada e, não girando, deixa de alimentar a insaciável vontade. A negação da vontade pela compaixão demarca bem a distinção entre o caráter mau e o bom:

[...] o indivíduo mau, pela veemência do seu querer, padece sem cessar um corrosivo tormento interior e, ao fim, quando esgotam-se todos os objetos do querer, sacia a sua sede no espetáculo do tormento alheio; ao contrário, o indivíduo no qual surgiu a negação da Vontade de vida é cheio de alegria interior e verdadeira paz celestial, por mais pobre, destituído de alegria e cheio de privação que seja o seu estado quando visto de fora.⁹⁷

A compaixão pode impelir o indivíduo a um grau maior e mais radical de negação da vontade. Com a experiência de deixar-se por alguns instantes de lado para se voltar à tentativa de acabar com o sofrimento alheio, o homem se vê envolto no mundo de modo tal que “[...] vê a si mesmo em todos os lugares simultaneamente, e se retira. – Sua vontade se vira; ele não mais afirma a própria essência espalhada na aparência, mas a nega. O fenômeno no qual isso é revelado é a transição da virtude à ASCESE”⁹⁸. Ou seja, a vida do homem que vive a experiência da compaixão como agente não será mais a mesma.

Aquele instante em que transpõe o princípio de individuação lhe abre os olhos para a verdade do mundo e o leva, quase sempre, a negar esse mundo, negando assim a vontade, como diz Debona: “[...] o asceta é *consciente* de todo esse processo e do seu ‘querer negar mais uma vez’ dado que, por mais que na primeira vez não tenha sido um ato deliberado, mesmo assim, quando os desejos ameaçam-no novamente ele passa a desejar a renúncia e realiza-a”⁹⁹. Os homens não são livres, apesar de assim se considerarem por escolherem entre um motivo ou outro. As ações se efetivam por necessidade, assim como o caráter não muda: “As ações de cada indivíduo permanecem submetidas à rigorosa necessidade, não havendo, nesse sentido, liberdade empírica. A verdadeira liberdade repousa na ‘negação da vontade’, que se evidencia no fenômeno da santidade”¹⁰⁰. Apenas a negação da vontade por meio da ascese configura a liberdade

⁹⁷ Ibidem, § 68, p. 452.

⁹⁸ Ibidem, § 68, p. 441. Destaque em caixa-alta do autor da citação.

⁹⁹ DEBONA, 2010, p. 115.

¹⁰⁰ Cf. CHEVITARESE, 2005, p. 17. Diz Chevitarese: “Sem dúvida, o fenômeno mais extraordinário analisado por Schopenhauer é a santidade. [...] o santo é o *único caso* em que se pode considerar que o homem é livre”. Cf. CHEVITARESE, 2005, p. 125. Deste modo: “[...] Schopenhauer parece reconhecer no santo abnegado um homem ‘livre’. E, certamente, esta é uma experiência raríssima. [...] Sem dúvida, é

humana. Não são dois tipos de liberdade, mas duas formas de consideração do homem acerca da liberdade: uma que não o considera livre, pois enquanto representação todas as suas ações são determinadas pelo princípio de razão; e outra segundo a qual o homem é livre enquanto vontade, podendo não só se autoafirmar, mas também negar-se.

A ascese, a negação mais veemente da vontade, se apresenta na prática da castidade, da pobreza voluntária e intencional¹⁰¹, da mortificação do corpo através do jejum e da aceitação do sofrimento e da própria morte¹⁰², da autopunição e do autoflagelo – é a negação do próprio corpo. O corpo humano, que é onde a vontade de vida se objetiva mais fortemente. A castidade é o primeiro passo de uma vida asceta, já que o corpo, por meio do impulso sexual pelos genitais, é expressão vigorosa da vontade. Enquanto a dor do outro para o asceta é um quietivo, para o compassivo é um motivo. A resignação é como uma “fortuna herdada” que livra o herdeiro para sempre, ao contrário da esmola, que em vez de libertar, mantém o mendigo na carência. A compaixão mostra o quão sensível é o caráter do compassivo, pois consegue ir além da dor que sente para sanar a dor do outro.

As pessoas capazes de agir por compaixão existem, no entanto: “[...] o espanto, a comoção e o respeito com que os recebemos atestam claramente que eles fazem parte das coisas inesperadas e das raras exceções. Há de fato pessoas verdadeiramente honestas, como há também realmente trevos de quatro folhas”¹⁰³. Essa sensibilidade é mais fácil ter quem já é bem familiarizado com as desgraças do mundo. Quem já é mais acostumado com o sofrimento tende a ser mais compassivo por identificar-se mais com

evidente que nada pode ‘produzir’ tal experiência: ela surge, misteriosamente, de uma relação íntima entre conhecimento e vontade, assumindo o caráter de ‘graça’ (Gnade)”. Cf. CHEVITARESE, 2005, p. 48.

¹⁰¹ Quando o homem escolhe a pobreza, não apenas doando o que possui para sanar o sofrimento do outro, mas porque já não toma mais o mundo aparente como real, logo desapegando de tudo aquilo a que antes tinha tanto apreço, é um sinal de radicalização asceta de negação da vontade: “[...] devendo então servir como mortificação contínua da vontade, com o que a satisfação dos desejos, as doçuras da vida, não mais estimulam a vontade, contra a qual o autoconhecimento provocou repugnância.” Cf. SCHOPENHAUER, 2015, § 68, p. 443.

¹⁰² O jejum, a autopunição e o autoflagelo podem ser caminhos para a liberdade do homem, pois seria seu desvencilhamento do mundo como representação, o rompimento com o princípio de razão, levando o homem a ser tão somente a vontade, por conseguinte, livre: “[...] O único caso no qual aquela liberdade também pode tornar-se imediatamente visível na aparência é aquele em que põe fim ao que aparece; ora, devido ao fato de a mera aparência, o corpo vivo, ser um membro na cadeia das causas, continuando a existir no tempo, que contém apenas aparências, resulta disso que o corpo entra em contradição com a vontade que se manifesta a si mesma através desta aparência, na medida em que a vontade nega o que a aparência expressa.” Cf. SCHOPENHAUER, 2015, § 70, p. 466.

¹⁰³ SCHOPENHAUER, 2001b, pp. 114-115.

a dor que percebe no outro: “Porque todo sofrimento é uma mortificação e um chamado à resignação, possui potencialmente uma força santificadora; e isso explica o fato de grandes desgraças e dores profundas já em si mesmas inspirarem certo respeito”¹⁰⁴. A este também é mais fácil adotar a postura da resignação, pois a intimidade com os mais diversos infortúnios, especialmente aqueles sentidos na própria pele, o farão esperar menos do mundo, revoltar-se menos: “[...] é o sofrimento pessoalmente sentido, não o meramente conhecido, o que produz com mais frequência a completa resignação, e na maioria das vezes com a proximidade da morte”¹⁰⁵. Ainda que, diante de um novo infortúnio, o sujeito seja tomado pelo semblante do desespero: “[...] a resignação precisa ser renovadamente conquistada por novas lutas”¹⁰⁶. A resignação como negação da vontade é fruto da visão que transpassa o *principium individuationis*, que primeiro leva a uma aproximação com o outro, depois à negação de todo querer que se deseje afirmar no indivíduo: “[...] pela visão cada vez mais límpida que transpassa o *principium individuationis*, primeiro resultam a justiça espontânea, em seguida o amor que vai até a supressão completa do egoísmo, por fim a resignação ou negação da vontade”¹⁰⁷. Ainda há algo para além da compaixão, quando o homem abandona sua visão enquanto indivíduo e passa a não querer mais esse mundo, pois reconhece que o sofrimento não terá fim, por mais que se esforce em minimizar o sofrimento alheio. Esse “algo para além” é a ascese.

A negação da vontade é também uma negação do mundo como representação: “Negação, supressão, viragem da vontade é também supressão e desaparecimento do mundo, seu espelho. Se não miramos mais a vontade nesse espelho [...] já que não há mais onde e quando, lamentamos que ela se perdeu no nada”¹⁰⁸. O que mostra que o mundo pensado como vontade e como representação não são dois mundos, mas um

¹⁰⁴ SCHOPENHAUER, 2015, § 68, p. 459.

¹⁰⁵ Ibidem, § 68, p. 455.

¹⁰⁶ Ibidem, § 68, p. 454.

¹⁰⁷ Ibidem, § 70, p. 472. Para Debona, a razão é o que pode levar a negação total da vontade a ser constantemente reconquistada, a razão ético-mística: “É porque o compassivo não mais se contenta em ajudar a outrem com atos de caridade e em frear suas tendências egoísticas e maldosas querendo, por isso, fazer mais, ou seja, indo até a renúncia de si enquanto *Objektivität* viva da vontade, que se abre espaço para a consideração do aspecto místico. A vontade, ela mesma, sem nenhum estímulo externo que a motive, decide-se, após ter se conhecido, que o melhor seria negar-se; para fazer isso ela, primeiro, encontrou-se (reconheceu-se) no não-eu, detectou que as diferenças entre o eu e o não-eu são ilusórias e, mesmo sem as ferramentas da razão, retirou-se de súbito...”. Cf. DEBONA, 2010, p. 111. Ou seja, é a ética da compaixão que, exercitada, pode conduzir ao caminho da ascese, pois percebendo o sofrimento como positivo, o homem decide negar esse sofrimento negando o próprio corpo, negando a vontade objetivada em si.

¹⁰⁸ SCHOPENHAUER, 2015, § 71, pp. 474-475.

mundo que existe em essência e em aparência dessa essência, não são dissociáveis: “Nenhuma vontade: nenhuma representação, nenhum mundo”¹⁰⁹. O temor do nada, que é tudo o que resta quanto transpassamos o princípio de razão, nos causa medo justamente enquanto ainda estamos afeitos ao mundo como representação e o confundimos com a realidade do mundo, querendo afirmá-lo: “Que o nada nos repugne tanto, isto é apenas uma expressão diferente do quanto nós queremos a vida, e nada somos senão esta vontade, e nada conhecemos senão ela”¹¹⁰. Ou seja, a compaixão é a virtude que permite ao homem, ainda que momentaneamente, transpor o princípio de individuação e ver a realidade do mundo, na qual não há pluralidade, mas identidade. O esforço que pode brotar daí pode levar o homem a uma negação plena da vontade por meio da ascese, quando este mundo de aparências deixa de ter importância e se nega a vontade na negação do corpo.

¹⁰⁹ Ibidem, § 71, p. 476.

¹¹⁰ Ibidem, § 71, p. 476.

CAPÍTULO 2: Importância da razão e do caráter para o homem sábio

2.1 Racionalidade humana e natureza irracional

Schopenhauer apresenta a vontade como a essência que move o mundo¹¹¹, considerando-a a coisa em si, no sentido kantiano. Como diz Brum, ela é a: “essência do mundo, está presente desde a matéria bruta até a matéria mais viva. Ela – força dinâmica e vital – está presente na pedra que cai, na planta que vegeta e no animal que possui um conhecimento inteiramente submetido à Vontade de viver”¹¹². Dizemos no sentido kantiano, pois, Schopenhauer é herdeiro confesso, quiçá o mais legítimo, do filósofo de Königsberg, ao tomar como o maior mérito da filosofia kantiana sua distinção entre aparência e coisa em si, apesar da ressalva que faz ao mestre, pelo “erro” – segundo Cacciola, seu “propósito declarado é o de corrigir Kant”¹¹³ – em considerar a essência do mundo como incognoscível.

Schopenhauer acredita oferecer ao pensamento de Kant aquilo que lhe faltou, como, por exemplo, tirar da coisa em si seu caráter de incognoscível. No que se refere às duas perspectivas do mundo, diz que aquilo que este chamou de coisa em si, a essência do mundo, cuja verdade não nos é dada a conhecer, pois não pertence às formas de conhecimento *a priori*, como é o caso dos fenômenos, deve ser chamada de vontade: “Ele vai admitir, embora sem poder provar, que Kant, ao falar da coisa-em-si ‘na profundidade mais obscura de seu espírito’, já pensava ‘indistintamente na Vontade’”¹¹⁴, diz Cacciola. Esta é não apenas cognoscível, mas responde por todo o sofrimento inerente ao mundo, justifica o absurdo da existência que varia entre a dor e o tédio, entre um querer sem fim e o sofrimento dilacerante do vazio. A vontade promove

¹¹¹ No século XIX, com Schopenhauer e Nietzsche, a palavra vontade passa a ser tomada como princípio irracional do mundo. No caso do primeiro, como vontade de vida manifesta na vida mesma, em todos os fenômenos, sendo a coisa em si do mundo, cujos traços (falta de sentido, insaciabilidade, incondicionalidade e indestrutibilidade) provocam no mundo dor e sofrimento. No caso do segundo, como vontade de potência afirmadora da vida em sua completude, abrangendo não só aquilo que é admirável no homem, mas também seu caráter assombroso: “A vontade de potência é o impulso de toda força a efetivar-se e, com isso, criar novas configurações em sua relação com as demais. (Cf. MARTON, Scarlett (Ed. Responsável). *Dicionário Nietzsche*. – São Paulo: Edições Loyola, 2016. – (Sendas & veredas), p. 424). Brum, em *O pessimismo e suas vontades: Schopenhauer e Nietzsche*, entre outras questões, aborda as duas visões, bem diferentes, sobre a vontade, tanto na perspectiva schopenhaueriana quanto na nietzschiana.

¹¹² BRUM, 1998. p. 24.

¹¹³ CACCIOLA, Maria Lúcia Mello e Oliveira. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. — São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1994. p. 44.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 45.

uma angústia que se vê refletida na luta sem tréguas que podemos observar na natureza, no esforço constante de autoafirmação, nas palavras de Brum: “O homem é a natureza [...], conflito, violência, a vontade que se divorcia dela mesma”¹¹⁵. A autocontradição da vontade é vista em estranha luta por afirmação nas ações conscientes ou não do homem.

A vontade não deve ser vista como causa da representação, esta é expressão daquela, não existindo, pois, uma relação causal entre ambas. Segundo Cacciola, o propósito de Schopenhauer com essa assertiva é: “evitar o dogmatismo, definido como má aplicação do princípio de razão, [...] Schopenhauer reconhece a presença da coisa-em-si, como Vontade, no corpo, que é o foco da ‘dupla significação’”¹¹⁶. “Dupla significação” corresponde à ideia do mundo como vontade e como representação, que também está expresso no corpo humano. O que não significa tratar-se de dois mundos, mas de um único mundo que se apresenta simultaneamente como vontade e representação. A diferença entre Kant e Schopenhauer é que, enquanto o primeiro concebe o exercício filosófico como mediato – conhecemos o mundo apenas em sua aparição fenomênica, por meio das intuições puras *a priori*, espaço e tempo¹¹⁷ –, o segundo, apesar de entender o exercício filosófico como um empreendimento da reflexão abstrata, considera que o grande enigma do mundo é decifrado por meio do conhecimento intuitivo, como diz Cacciola: “Kant ‘desmonta peça por peça, a maquinaria da nossa faculdade de conhecer’ para mostrar que o mundo objetivo tem um caráter onírico, não passando de mera fantasmagoria”¹¹⁸. Isto é, para Kant, a faculdade humana de conhecer é limitada, está impedida de ascender a coisa-em-si. Resta a ela apenas poder pensar sobre a coisa em si, mas não a conhecer. É justamente por fazer o caminho contrário do mestre que Schopenhauer indica não somente uma forma de conhecer o mundo, desprezada pela metafísica tradicional, como apresenta o conhecimento intuitivo, que se realiza na experiência concreta do sujeito e assegura que

¹¹⁵ BRUM, 1998, p. 26.

¹¹⁶ CACCIOLA, 1994, p. 49.

¹¹⁷ Diz Kant: “[...] toda a nossa intuição nada mais é do que representação do fenômeno; [...] as coisas que intuímos não são em si mesmas tal como as intuímos, nem as suas relações são em si mesmas constituídas como nos aparecem; [...] se fizermos abstração do nosso sujeito ou mesmo apenas da constituição subjetiva dos sentidos em geral, toda a maneira de ser, todas as relações dos objetos no espaço e no tempo e ainda o espaço e o tempo desapareceriam; pois, como fenômenos, não podem existir em si, mas unicamente em nós.” (Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. — 5ed. Lisboa: Edição Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, § 8, A 42/ B59, pp. 78-79).

¹¹⁸ CACCIOLA, 1994, p. 44.

esta é a chave da decifração do grande enigma, conforme Cacciola: “É porque a experiência, apesar de subjetiva, tem um significado existencial que resiste a qualquer elaboração conceptual que ela pode, ainda, ser reveladora do enigma do mundo e da existência”¹¹⁹. A decifração do grande enigma do mundo está no próprio corpo humano, e não alhures.

Schopenhauer apresenta a vontade como uma essência cósmica que se realiza na própria existência e que está presente em todos os seres, não apenas nos orgânicos, mas também nos inorgânicos que, muito embora não possuam caráter individual e nem caráter da espécie, são ainda expressão sutil da vontade, existindo para nós como objetos conhecidos graças ao princípio de razão, movidos pela causa pura¹²⁰. A vontade é vontade de vida, como observa Schopenhauer diversas vezes. É na conservação da existência que ela se realiza, o que justifica o esforço que todo ser vivo faz para manutenção e continuidade da espécie. Quando falamos em “instinto de sobrevivência” como uma força que nos move, diante das situações mais desesperadoras, a lutar pela conservação de nossa vida, nada mais é do que a vontade em nós lutando para que a espécie seja conservada. Quando olhamos para o curso do mundo e vemos tantos eventos que parecem contrariar essa vontade (como guerras entre povos, degradação ambiental, ou mesmo conflitos particulares como, por exemplo, a luta que nosso próprio corpo trava entre o consumo de alimento e sua expulsão, nosso envelhecimento e, por conseguinte, a morte), pode parecer que existe algo maior que essa essência – o que seria contraditório –, ou que há algo nessa essência que contraria seu próprio *telos*. Pois bem, nem uma coisa nem outra. Ao conceituar vontade, Schopenhauer a apresenta como uma essência desprovida de sentido, pois apesar de sempre querer a vida, provoca em suas representações os mais variados tipos de conflitos, levando-as a oscilarem entre a busca incansável de satisfação e a sensação de vazio após o desejo alcançado.

O mundo em sua completude possui assim não apenas o lado da representação, mas também um lado que está além da relação sujeito-objeto, independente do princípio de razão, a chave que decifra o enigma do mundo. No final do § 1 de *O mundo*,

¹¹⁹ Ibidem, p. 38.

¹²⁰ Apesar de a vontade ser vontade de vida, ela também se manifesta nos seres inorgânicos, contudo, num grau mais baixo de objetividade: “Como ímpeto cego e esforço privado de conhecimento, a vontade também aparece em toda a natureza inorgânica, ou seja, em todas as forças originárias, cuja investigação e descoberta de suas leis é tarefa da física e da química, sendo que cada uma dessas forças expõe-se para nós em milhões de aparências similares e regulares, sem vestígio algum de caráter individual, meramente multiplicadas pelo tempo e o espaço, isto é, pelo *principium individuationis*, parecidas a uma imagem multiplicada pelas facetas de um vidro.” Cf. SCHOPENHAUER, 2015, § 27, p. 174.

Schopenhauer afirma: “O mundo é minha vontade”¹²¹. Esta segunda verdade do mundo, no entanto, exige um esforço maior do que o utilizado para compreender a primeira verdade: O homem, para conhecer o mundo como vontade, precisa ir além do aparente, precisa descortinar o mundo. Descortinar o mundo significa ir além do princípio de razão, que é como conhecemos o mundo como representação. A vontade, a coisa em si do mundo, desprovida de sentido e de finalidade, se apresenta no mundo como representação em diversos modos, em variados graus de objetivação, desde os seres inorgânicos até o mais complexo ser vivo: o homem. Apesar de os graus da vontade variarem conforme as representações, ela existe inteira em todas, sua expressão é que se dá diferentemente em cada uma delas, em graus distintos, como diz Cacciola: “A Vontade é pois una, não sendo passível de dividir-se entre seus fenômenos; existe inteira em cada um deles”¹²². Em algumas passagens de *O mundo*, Schopenhauer disserta sobre os graus de manifestação da vontade – graus de objetividade da vontade [*Objektivität des Willens*] –, sempre considerando o homem como o grau mais elevado, graças à sua capacidade de reflexão abstrata, que o distingue dos demais seres: “O mundo é minha representação’ [...] o que existe para o conhecimento, portanto o mundo inteiro, é apenas objeto em relação ao sujeito, intuição de quem intui, numa palavra representação”¹²³. Uma realidade que não seja vontade nem representação: “é uma não coisa fantasmagórica, cuja aceitação é um fogo fátuo da filosofia”¹²⁴. Seria uma concepção de mundo sem nenhuma sustentação.

A classificação em graus da objetividade da vontade, que vai desde os seres inorgânicos, menos complexos, até chegar ao homem, o topo da hierarquia dos graus da vontade, devido sua capacidade reflexiva, não significa dizer que essa hierarquia, no que respeita à moralidade, favoreça ao homem. O fato de ser o homem possuidor de um intelecto que pode realizar abstrações, ao contrário dos demais seres, não faz dele um

¹²¹ SCHOPENHAUER, 2015, § 1, p. 05.

¹²² CACCIOLA, 1994, p. 59. Ela diz ainda sobre os graus de objetividade da Vontade: “Para que aí não se veja nenhuma contradição é preciso lembrar que as manifestações da Vontade, ao serem graduais, só existem para o conhecimento, onde aparecem como pluralidade de Ideias, ao passo que cada grau, quando considerado apenas em relação aos seus exemplares, é tão uno e tão fora do tempo como a Vontade. A espécie relaciona-se, pois, com os indivíduos, como o modelo com a sua cópia.” Cf. CACCIOLA, 1994, p. 59.

¹²³ SCHOPENHAUER, 2015, § 1, p. 03.

¹²⁴ *Ibid.*, § 1, p. 05.

ser moralmente mais digno. Justamente por sua capacidade reflexiva, talvez seja o homem mais devedor, culpado por um pecado herdado desde seu antepassado Adão¹²⁵.

A complexidade do homem consiste em possuir um diferencial concedido pela natureza: a razão. Schopenhauer distingue razão de entendimento, este pertence a todos os animais, não somente ao homem. Por meio da razão o homem pode, a partir dos dados do entendimento, elaborar conceitos e pensar a partir deles: “[...] *alegoricamente*: a Vontade é a substância do homem, o intelecto o acidente – a Vontade é a matéria, o intelecto a forma”¹²⁶. Ainda assim, não significa que a razão produza algo totalmente novo; a razão é: “[...] repetição do mundo intuitivo primariamente figurado num estofado completamente heterogêneo. Por isso os conceitos podem ser denominados de maneira bastante apropriada representações de representações”¹²⁷. A diferença que mais acentua a distinção entre os homens e os animais está na capacidade de reflexão, de abstração, de produção de conceitos que só o homem tem: “os conceitos, que são sobre a face da Terra propriedade exclusiva do ser humano, cuja capacidade para formá-los o distingue dos animais, e desde sempre foi nomeada RAZÃO”¹²⁸. Somente o homem é capaz de abstrair aquilo que apreende através dos sentidos, é capaz de refletir sobre esses dados e formular conceitos a partir deles. Isso porque além de possuir o entendimento, a natureza o dotou da capacidade reflexiva. Talvez não exatamente como um presente, mas como um consolo, já que o homem não é dotado dos mesmos atributos que os animais irracionais são para caça, defesa e manutenção da espécie.

O animal irracional “sente e intui” e o homem, além de sentir e intuir, “PENSA e SABE”¹²⁹. Ambos possuem em comum e fundamental às suas existências o fato de quererem. Muito embora ambos queiram e esse querer seja manifesto de modos diferentes – “Enquanto o animal comunica sua sensação e disposição por gestos e sons,

¹²⁵ O texto de Schopenhauer não é teológico, nem assume o compromisso de estar de acordo com a mitologia bíblica, a referência ao personagem Adão é apenas um símbolo que toma de empréstimo do texto bíblico para justificar nosso sofrimento pelo simples fato de termos nascido.

¹²⁶ SCHOPENHAUER apud CACCIOLA, 1994, p. 52. Fernanda Machado de Bulhões, apresentando as influências de Schopenhauer no pensamento do jovem Nietzsche, diz: “Para ambos [Schopenhauer e Nietzsche], é o corpo que está em primeiro lugar; a razão, a consciência, não existe por si mesma, é derivada das atividades corporais, neurológicas, químicas, nervosas”. Cf. BULHÕES, F. M. *Nietzsche e a presença da racionalidade nos pré-socráticos: uma razão lógica, porém criativa*. In *Razão e Transcendência: alguns diálogos possíveis*. Benjamin Góis; Lindoaldo Campos (Orgs.). Mossoró: Edições UERN, 2017, p. 134.

¹²⁷ SCHOPENHAUER, 2015, § 9, p. 47.

¹²⁸ *Ibidem*, § 3, p. 7.

¹²⁹ SCHOPENHAUER, 2015, § 8, p. 43.

o ser humano comunica seus pensamentos aos outros mediante a linguagem, ou os oculta por ela”¹³⁰ –, a essência desse querer não muda: é uma luta pela afirmação da existência, por sua continuidade no mundo. O que muda é que a linguagem possibilita ao homem o desenvolvimento de construções próprias ao universo humano, que o auxiliam inclusive a compreender fenômenos diante dos quais possui uma maior dificuldade e resistência, como a sociabilidade e a morte¹³¹. Todo o mundo fenomênico é representação da vontade e esta se mostra a partir dos movimentos dos corpos; até mesmo o mundo inorgânico é representação da vontade. Toda atividade no mundo inorgânico é efeito de uma causa externa, como uma bola que se desloca depois da ação de um chute. Isso diz respeito a uma das formas do princípio de razão, a causalidade: “Causa e efeito [...] são a essência inteira da matéria: seu ser é seu fazer-efeito”¹³². Apesar de a coisa em si do mundo, a vontade, ser irracional, o mundo como representação é conhecido por nós com certa organização, em que os acontecimentos possuem um encadeamento. É a lei de causalidade¹³³ que responde por esse encadeamento no mundo como representação, que nos permite conhecer as causas a partir de seus efeitos – mesmo a causalidade sendo um princípio *a priori*, a causa só é conhecida através dos seus efeitos, logo, *a posteriori*.

No mundo vegetal, os movimentos são gerados a partir de estímulos. Um exemplo citado por Schopenhauer é a planta “*Mimosa pudica*”¹³⁴, também conhecida como “dormideira”, cujos folíolos das folhas, ao serem tocados, se juntam. Assim, no reino vegetal, os estímulos, como causas externas, são responsáveis pela manutenção das plantas, já que elas não têm entendimento para buscarem um modo de resistência para se manterem vivas. Já no reino animal, os movimentos são produzidos a partir do entendimento, isso tanto para os homens quanto para os animais em geral: “Porém o grau de acuidade do entendimento e a extensão de sua esfera cognitiva são

¹³⁰ Ibidem, § 8, p. 43.

¹³¹ “O animal conhece a morte tão somente na morte; já o ser humano aproxima-se dela a cada hora com inteira consciência e isso torna a vida às vezes questionável, mesmo para quem ainda não reconheceu no todo mesmo da vida o seu caráter de contínua aniquilação”. Cf. SCHOPENHAUER, 2015, § 8, p. 43.

¹³² Ibidem, § 4, p. 10.

¹³³ “Refere-se isso essencial e exclusivamente às modificações fenomênicas; quando, em qualquer lugar ou em qualquer momento, no mundo objetivo, real ou material, uma coisa qualquer, grande ou pequena, sofre uma modificação, o princípio da causalidade nos científica que imediatamente antes desse fenômeno, outro objeto experimentou necessariamente qualquer modificação, da mesma forma que, para que este último se modificasse, outro objeto modificou-se anteriormente – e assim consecutivamente até o infinito.” (Cf. SCHOPENHAUER, 1967, p. 65).

¹³⁴ Cf. SCHOPENHAUER, 2015, § 23, p. 135 e SCHOPENHAUER, 2009, p. 656.

extremamente diversos, variados e se escalonam em diferentes graus, desde o mais baixo [...] até os graus mais elevados de conhecimento”¹³⁵. Schopenhauer, quando fala sobre entendimento, aponta um dado que parece soar estranho, ao conferir também aos animais irracionais a qualidade intelectual: “A primeira e mais simples aplicação, sempre presente, do entendimento é a intuição do mundo efetivo: este nada é absolutamente senão conhecimento da causa a partir do efeito: por conseguinte, toda intuição é intelectual”¹³⁶. Ou seja, os animais não humanos são também, segundo Schopenhauer, dotados de intelecto. Cacciola expressa assim a diferença decorrente do uso do intelecto para as ações nos animais e nos homens: “A diferença entre os nossos atos e os dos animais está em que os primeiros são dirigidos por motivos, enquanto os segundos desconhecem a sua finalidade. Os atos dos animais determinam-se por meio de causas que são chamadas de excitações (*Reize*)”¹³⁷. O intelecto nos animais não é a capacidade reflexiva capaz de realizar abstrações e, por conseguinte, produzir conceitos, mas a capacidade de identificar a causa a partir do efeito. O homem se destaca dos demais animais por possuir, além do entendimento, a razão, que tem a capacidade de produzir reflexões abstratas e, graças a isso, o homem pode inferir, por analogia, que os demais seres são, assim como ele, vontade e representação¹³⁸.

A atuação cega da vontade se contrapõe à ação do homem iluminada pelo conhecimento. A clareza de consciência que só pertence ao homem e o distingue dos outros animais, possibilita que ele oriente seus passos, pondere suas ações, “organize” o passado e “programe” o futuro. Nesse sentido, o homem “supera” os animais não humanos, pois não vive apenas o presente, mas também o fantasma do passado e a imaginação sobre o futuro. Essa superação não é necessariamente um ganho, pois o excesso de cuidado com o futuro e o lamento ou romantização do passado pode criar

¹³⁵ SCHOPENHUAER, 2015, § 6, p. 24.

¹³⁶ Ibidem, § 4, p. 13.

¹³⁷ CACCIOLA, 1994, p. 54. Segundo Schopenhauer, a excitação possui duas particularidades: “1º) não há exata proporcionalidade entre a ação e a reação correspondente; 2º) não se pode estabelecer nenhuma equação entre a intensidade da causa e a intensidade do efeito.” (SCHOPENHAUER, 1967, p. 69).

¹³⁸ Segundo Cacciola: “A base para a analogia que permite dotar todos os fenômenos da mesma essência que a humana reside no fato de que os demais objetos, considerados como representações, são idênticos ao corpo, isto é, preenchem o espaço e nele atuam, por meio da lei de causalidade”. Cf. CACCIOLA, 1994, p. 50. Sobre o que difere a espécie humana das demais, diz Schopenhauer em *O livre arbítrio*: “[...] nos seres que pertencem a esta espécie [humana], vemos substituir-se à simples *receptividade* das excitações, e aos movimentos que resultam, a *receptividade dos motivos*, isto é, uma faculdade de representação, uma inteligência, que oferece inumeráveis graus de perfeição, apresentando-se materialmente sob a forma de um sistema nervoso e de um cérebro privilegiado pelo conhecimento.” (SCHOPENHAUER, 1967, p. 70).

dificuldades para viver o tempo que realmente importa. Conforme Cacciola: “Os animais satisfazem as necessidades do momento; já o ser humano se serve de engenhosos preparativos para cuidar do seu futuro, sim, para cuidar até do tempo em que não pode viver”¹³⁹. O conhecimento humano do mundo pode se dar, portanto, não apenas de forma imediata, mas também através da razão, que o auxiliará na construção de uma vida mais prudente.

Segundo Schopenhauer, são três as vantagens conferidas pela razão ao ser humano: a ciência, a linguagem e a ação planejada. Os animais irracionais limitam-se apenas à realidade presente e ao que se lhes aparece¹⁴⁰. A razão, que é própria ao ser humano, lhe permite discernir as conexões observadas na natureza, identificar as relações de causa e efeito e, assim, lhe permite não incorrer em erro, como atribuir realidade transcendente a objetos e ações do mundo vivido, exceto, é claro, nos casos de senilidade, loucura ou mesmo os primeiros instantes entre o sono e o despertar, quando o entendimento não apresenta clareza. A perspicácia no uso do razão é válida não só para produzir conceitos, mas também na vida prática, quando é usada para orientar as ações humanas. Não significa que estas são resultantes de um livre-arbítrio, mas diante da reflexão sobre as ações praticadas e os motivos que levaram a deliberar por um determinado modo de agir, se, por exemplo, entende-se que os resultados foram catastróficos, em outro momento, diante dos conflitos dos motivos, é possível deliberar com mais prudência.

Há casos, no entanto, em que não é possível contar com o bom uso da faculdade de razão. Existe em alguns homens uma inaptidão para refletir e identificar as causas e os efeitos, a que Schopenhauer chama de “estupidez”¹⁴¹. Ao expor a estupidez como

¹³⁹ SCHOPENHAUER, 2015, § 8, p. 42. Um exemplo de como os animais irracionais se atém apenas ao presente, é a espécie canina, que, mesmo quando o tutor esquece de dar a refeição regular, deixando que o animal passe fome, este não atenta para a privação sofrida e logo abana o rabo, com toda a alegria e a “fidelidade” próprias à espécie, assim que o tutor lhe aparece. As biografias sobre Schopenhauer dão conta de que o filósofo sempre apreciou a companhia canina, inclusive, chamava a todos os cachorros que teve pelo mesmo nome: Atman. A palavra em sânscrito significa: Alma do mundo.

¹⁴⁰ Segundo Schopenhauer: “[...] a ausência de razão confina os animais às representações intuitivas que lhes são imediatamente presentes no tempo, ou seja, objetos reais: o ser humano, ao contrário, em virtude do conhecimento *in abstracto*, abrange, ao lado do presente efetivo e próximo, ainda o passado inteiro e o futuro, junto com o vasto reino das possibilidades”. Cf. SCHOPENHAUER, 2015, §16, p. 99.

¹⁴¹ “Carência de entendimento se chama, no sentido estrito do termo, ESTUPIDEZ e significa precisamente OBTUSIDADE NA APLICAÇÃO DA LEI DE CAUSALIDADE, incapacidade para a apreensão imediata da cadeia de causa e efeito, ou de motivo e ação. Um estúpido não reconhece a conexão das aparências naturais, mesmo onde estas entram em cena conectadas por si mesmas ou são

falta de razão, Schopenhauer mostra como a faculdade do entendimento é importante para a decifração do enigma do mundo, pois trata-se de um conhecimento intuitivo que pode ultrapassar o princípio de razão, rasgando o véu de Maya, que encobre o mundo e gera ilusão: “A intuição se basta a si mesma; por conseguinte, tudo o que se origina puramente dela e a ela permanece fiel, como a autêntica obra de arte, nunca pode ser falso ou contradito pelo tempo: pois lá não há opinião alguma, mas a coisa mesma”¹⁴². O entendimento está mais próximo do mundo como vontade do que a racionalidade, que se vale de princípios que não dão conta de abarcar a coisa-em-si do mundo e só vê o mundo encoberto pelo véu da ilusão.

Segundo Schopenhauer, a racionalidade pode produzir dúvida e erro. Essa crítica feita pelo filósofo à racionalidade tem início quando ele anuncia que a essência do mundo é irracional e seu modo de apreensão se dá na volta que o homem deve fazer ao próprio corpo. A importância da razão no campo prático é vista com críticas mais contundentes, considerando que o excesso de confiança na razão para determinar as ações não garante que estas sejam morais e, pior, retira do homem a possibilidade de qualquer justificativa de “inocência” diante dos agravos cometidos contra a natureza ou outros homens. Schopenhauer tem pouco apreço pela razão como possibilidade de conhecimento da coisa em si do mundo. Ele a considera uma característica que arroga ao homem o *status* ilusório de superioridade diante do todo da natureza. Segundo

intencionalmente controladas, isto é, produzidas por máquinas – por isso acredita candidamente em magias e milagres”. Cf. SCHOPENHAUER, 2015, § 6, p. 26.

¹⁴² SCHOPENHAUER, 2015, § 8, p. 41. Schopenhauer distingue conhecimento intuitivo e conhecimento reflexivo abstrato, e define este último como “de natureza feminina”. Cf. SCHOPENHAUER, 2015, §10, p. 59. A importância da mulher na filosofia de Schopenhauer é menor, como se a mulher tivesse a única “função” de colaborar para a conservação da espécie e conferir ao procriado o intelecto, responsável pela visão aparente do mundo: “A razão é de natureza feminina: só pode dar depois de ter recebido”. E diz ainda: “Abandonada a si mesma possui apenas as formas destituídas de conteúdo com que opera. Conhecimento racional perfeitamente puro só há os dos quatro princípios aos quais atribuí verdade metalógica, portanto, os princípios de identidade, de contradição, do terceiro excluído e de razão suficiente do conhecer”. Cf. SCHOPENHAUER, 2015, §10, p. 59. Segundo ele, portanto, a razão está para a mulher assim como a vontade está para o homem. Muito embora sua biografia dê conta do envolvimento de Schopenhauer em alguns romances com mulheres, as passagens acima apontam certa misoginia em sua filosofia, ao conferir à mulher importância apenas no que respeita à procriação e por atribuir-lhe o “mérito” de ser responsável por transmitir à espécie o intelecto. Mas, ora, o que é o intelecto senão o que encobre o mundo? Assim, discordamos da inferiorização da mulher feita por Schopenhauer, pois não fazemos distinção de gênero, seja quanto ao conhecimento intuitivo seja quanto ao conhecimento abstrato, além de quaisquer outras capacidades humanas. Não obstante todo exposto acima, nos últimos anos de vida, quando seus textos já ganhavam certa fama, as mulheres figuraram como suas leitoras, com algumas delas trocava, inclusive, correspondências, confidenciando a uma delas, Malwida von Meysenbug, que ainda não havia dito sua última palavra a respeito das mulheres e que considerava aquelas que sobressaem à maioria superiores a muitos homens. Cf. SAFRANSKI, Rudiger. *Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia: uma biografia*. Tradução Willian Lagos. – São Paulo: Geração editorial, 2011. p. 644.

Schopenhauer, engana-se o homem quando atribui a si algum mérito por sua capacidade de conhecimento abstrato e conceitual. A ilusão humana de que seus conceitos são a verdade do mundo faz com que não perceba que os conceitos não são mais do que “representações de representações”¹⁴³, e não a coisa em si.

Schopenhauer considera a razão “infrutífera” tanto no campo da moral quanto no campo da estética: “Caso o cantor ou *virtuose* realize o seu recital por reflexão, este permanece morto. [...] o conceito sempre é infrutífero na arte; apenas a parte técnica desta pode ser por ele conduzida: o domínio do conceito é a ciência”¹⁴⁴. O mesmo diz sobre a contribuição moral da reflexão: prescrições morais, imperativos que partem de uma ideia universal, não podem contribuir para a construção de um homem ético. Tanto o gênio esteta quanto o homem ético são dotados de um certo mistério que está para além de qualquer teoria. São qualidades que não podem ser ensinadas. Para uma filosofia que entende que o irracional é fundamento da vontade de viver, o intelecto nos afasta da essência do mundo.

Todo o mundo como representação só pode ser conhecido pelo princípio de razão. Em contraposição, está a figura do gênio, destacada por Schopenhauer como a “mais elevada eminência espiritual”, o “puro sujeito que conhece”, o “claro olho cósmico”. No gênio se ausentam interesse, querer e personalidade e, não obstante o intelecto, vive tudo com muito mais intensidade, como afirma o filósofo:

[...] a genialidade é a capacidade de proceder de maneira puramente intuitiva, de perder-se na intuição e de afastar por inteiro dos olhos o conhecimento que existe originariamente apenas para o serviço da vontade, isto é, deixar de lado o próprio interesse, o próprio querer e seus fins, com o que a personalidade se ausenta completamente por um tempo, restando apenas o PURO SUJEITO QUE CONHECE¹⁴⁵.

Ou seja, a genialidade do artista, ainda que não esteja orientada pela razão, talvez justamente por isso, contempla as Ideias de forma imediata, podendo, a partir

¹⁴³ “Os conceitos podem ser apenas pensados, não intuídos, e tão somente os efeitos que o ser humano produz por eles são objetos da experiência propriamente dita. É o caso da linguagem, da ação planejada e refletida, da ciência e de tudo o que delas resulta. A fala, como objeto da experiência exterior, manifestamente não é outra coisa senão um telégrafo bastante aperfeiçoado que comunica sinais arbitrários com grande rapidez e nuances as mais sutis. [...] Desse modo, a linguagem, como qualquer outro fenômeno que creditamos à razão e como tudo o que diferencia o ser humano do animal, pode ser explicada por esta única e simples fonte: os conceitos, representações abstratas e universais, não individuais, não intuitivas no tempo e no espaço”. Cf. SCHOPENHAUER, 2015, § 9, p. 46.

¹⁴⁴ SCHOPENHAUER, 2015, § 12, p. 67.

¹⁴⁵ SCHOPENHAUER, 2015, § 36, p. 214. Quando Schopenhauer se refere ao gênio, trata-se no geral do contemplador e do artista criador.

dessa contemplação, reproduzir o que conseguiu apreender por meio da arte para aqueles que não conseguem se desfazer de uma visão subjetiva do mundo. Assim, o gênio interrompe o ciclo da vontade, pois deixa de alimentá-la durante a contemplação, transpassando toda aparência. De acordo com Schopenhauer, tudo o que conhecemos de modo abstrato, através de conceitos, é conhecimento derivado da intuição, não é conhecimento puro, não havendo nele nada de grandioso: “SABER, numa palavra, é a consciência abstrata, o ter fixo em conceitos da razão aquilo que foi conhecido em geral de outra maneira”¹⁴⁶. Ou seja, é um conhecimento que em certo momento se iniciou na experiência.

Schopenhauer não deixa de reconhecer que, muito embora a razão não seja a fonte dos comportamentos morais, assim como não é a das experiências estéticas, ela é importante para uma vida que se pretende direcionada para o cuidado com o próximo, pois ela permite o deliberar mais justo diante das motivações conflitantes que aparecem ao homem. A razão também é relevante no campo da estética, especialmente no caso do artista que não depende apenas da genialidade intrínseca, mas precisa minimamente ter conhecimento técnico para poder executar aquilo que a inspiração lhe mostra. Assim como para o comportamento moral: “a razão tem o mesmo papel na arte, onde ela também em nada contribui para o principal, porém apoia a execução, justamente porque o gênio não está sempre desperto e, não obstante, a obra deve ser consumada em todas as suas partes, formando um todo”¹⁴⁷. Enfim, ela não é condição da contemplação estética, mas é necessária para a execução do que o artista intui e pretende expressar para o conhecimento dos outros. Do mesmo modo para a moral, em que não é condição para a prática compassiva, mas pode ser útil para a reflexão sobre e sua continuidade.

Apesar dos limites do conhecimento racional, a sabedoria de vida depende de seu uso para observância da vida prática: “[...] o emprego da razão é necessário, embora ela não seja a fonte da virtude, [...] [para] manter as decisões tomadas, providenciar máximas para a resistência contra fraquezas do momento e para a conservação da conduta”¹⁴⁸. Para dar continuidade a um comportamento ético, a razão é imprescindível para reforçar a prática de ações moralmente boas, apesar de, como citado acima, a razão não ser condicionante dessas ações. Segundo Schopenhauer, é só pelo conhecimento

¹⁴⁶ Ibidem, § 10, p. 60.

¹⁴⁷ Ibidem, § 12, p. 68.

¹⁴⁸ Ibidem, § 12, p. 68.

que o homem pode negar a vontade: “O conhecimento [...] fornece a possibilidade de supressão do querer, de redenção pela liberdade, de superação e aniquilamento do mundo”¹⁴⁹. No entanto, quanto a esse caráter necessário do conhecimento para a vida moral, não é do conhecimento reflexivo que fala o filósofo, mas do conhecimento intuitivo do mundo, um conhecimento imanente, vivido, a partir da contemplação estética e do amor compassivo. O conhecimento intuitivo é também chamado por Schopenhauer de entendimento, intelecto ou intuição. É o entendimento presente também nos outros animais, os irracionais, aproximando uns dos outros.

2.2 Corpo humano: chave de acesso ao mundo como vontade

Para decifrar o enigma do mundo o sujeito do conhecimento precisa voltar o olhar para si, para seu próprio corpo. O corpo onde habita o sujeito que conhece é também objeto. Trata-se, no entanto, de “objeto imediato”. Se o corpo é eliminado, finda não somente o sujeito, mas também o objeto do conhecimento. O homem, essa excentricidade da natureza, o sujeito na relação existente entre sujeito-objeto, própria ao mundo fenomênico, é intelecto e também é corpo. Aliás, o intelecto é corpo, afinal, Schopenhauer diz que aquele nada mais é que cérebro, portanto, físico. Mas enquanto o conhecimento gerado pelo intelecto está submetido ao princípio de razão, como toda representação, o corpo transcende o princípio de razão, pois, além de pensarmos o corpo, somos corpo: “o corpo nos é objeto imediato, isto é, aquela representação que constitui para o sujeito o ponto de partida do conhecimento, na medida em que ela mesma [...] precede a aplicação da lei de causalidade e assim fornece a esta os primeiros dados”¹⁵⁰. É através dele que temos o conhecimento direto do mundo, pois, como vontade, não está submetido ao tempo nem ao espaço nem à lei de causalidade.

O corpo é o caminho mais curto para conhecermos imediatamente a verdade do mundo, como diz Cacciola: “é só como corpo que o sujeito do conhecimento ‘enraíza-se’ no mundo e torna-se indivíduo. [...] O corpo é pois objeto imediato em relação ao mundo como representação e, também, objeto mediato, quando faz parte deste mundo e nele se conhece”¹⁵¹. Ainda segundo ela, ao considerar que somente no corpo humano se dá a relação entre o sujeito do conhecimento e o objeto conhecido, logo, a via imediata de conhecimento do mundo mesmo, o corpo é: “Condição [...] da experiência externa e

¹⁴⁹ Ibidem, § 60, p. 384.

¹⁵⁰ SCHOPENHAUER, 2015, § 6, p. 22.

¹⁵¹ CACCIOLA, 1994, p. 39.

objeto imediato da interna, ele é o ‘ponto certo’ do entrelaçamento delas, o lugar privilegiado que permite desvendar o sentido da experiência a partir dela própria”¹⁵². Dos objetos do mundo externo, podemos conhecer apenas o lado da representação: “De todas as coisas, excetuado o meu próprio corpo, conheço apenas um lado, a Representação: seu lado interno permanece fechado para mim em profundo segredo, mesmo se eu conhecer todas as causas às quais se seguem as mudanças”¹⁵³. Diferentemente se passa com o conhecimento de nosso corpo, que pela experiência dele mesmo podemos conhecer os dois lados.

Quando Schopenhauer diz ser o corpo o caminho para o conhecimento da vontade, ele quer dizer que, como forma direta de conhecimento da essência do mundo, cada movimento corporal é um movimento da vontade, cada dor causada ao corpo é também uma dor causada diretamente à vontade, assim como, cada satisfação, cada prazer sentido pelo corpo, é concomitantemente sentido pela vontade, como diz Cacciola: “A ligação entre ato de vontade e ato corporal não pode ser a causal, já que ambos são a mesma coisa, ‘dada apenas de dois modos totalmente diferentes’: de modo imediato na experiência interna e mediatamente na externa, através da intuição”¹⁵⁴. Assim, podemos entender que, muito embora nosso corpo seja também representação, dores e prazeres sentidos por ele não são representações, mas “afecções imediatas da Vontade”. Apesar dessa relação imediata do corpo com a vontade, é preciso não esquecer que aquele não é outra coisa senão fenômeno, representação cujo substrato é a vontade. Assim como o que acontece ao ato da vontade acontece também ao corpo, toda ação sobre o corpo é simultânea e imediatamente ação sobre a vontade. Schopenhauer ilustra bem essa relação dos atos da vontade com as relações do corpo que dizem respeito à fome, impulso sexual entre outras manifestações corpóreas¹⁵⁵.

¹⁵² Ibidem, p. 41.

¹⁵³ SCHOPENHAUER apud CACCIOLA, 1994, p. 57.

¹⁵⁴ CACCIOLA, 1994, p. 41. Diz ainda: “O ato da Vontade e a ação do corpo não são dois estados (*Zustände*) diferentes, objetivamente conhecidos, que o vínculo da causalidade liga, não mantendo entre eles uma relação de causa e efeito; são, porém, *uma e a mesma coisa* (*eines und dasselbe*) dada apenas de dois modos diferentes: um diretamente, o outro (dado) na intuição pura para o entendimento”. CACCIOLA, 1994, p. 44.

¹⁵⁵ “As partes do corpo têm de corresponder perfeitamente às principais solicitações pelas quais a vontade se manifesta, têm de ser a sua expressão visível: dentes, esôfago, canal intestinal são a fome objetivada; os genitais são o impulso sexual objetivado; as mãos que agarram e os pés velozes já correspondem ao empenho mais indireto da vontade que eles expõem”. Cf. SCHOPENHAUER, 2015, § 20, p. 127.

Quando se fala do corpo humano, falamos não somente do mundo como representação, mas também do mundo como vontade. Falamos da possibilidade de conhecer a vontade por meio do próprio corpo, pois, como a vontade dá-se a conhecer nos movimentos corpóreos, tudo o que sofre e expressa o corpo é também manifestação direta da vontade. O corpo é expressão direta da vontade sem, contudo, deixar de ser um objeto, mas, nesse caso, um “objeto imediato”, pois é conhecido imediatamente graças às afecções que o corpo sofre¹⁵⁶. Essa reflexão mostrará mais ainda sua relevância para nossa tese quando tratarmos da questão levantada pelos *Aforismos* acerca do cuidado com a saúde do corpo.

As ações do corpo humano são guiadas por motivos que determinam o querer do corpo em certo tempo, determinado lugar, determinadas circunstâncias. Ao voltar-se ao conhecimento de sua essência, o sujeito passa a se conhecer de maneira direta; não há mais formas espaço-temporais, não há mais sujeito e objeto: “quem conhece coincide com o que é conhecido”¹⁵⁷. O sujeito, através do corpo, tudo conhece, mas, não é conhecido por nada. A vontade não atua no corpo apenas nas formas que podemos perceber, como num passo que damos, numa fruta que pegamos, mas também atua em todas as funções não guiadas pelo conhecimento: “em todos os seus processos vitais e vegetativos: digestão, circulação sanguínea, secreção, crescimento, reprodução”¹⁵⁸. Existe entre os fenômenos uma espécie de conflito permanente, uma infundável e irreconciliável luta que resulta em fenômenos mais elevados. Temos essa luta presente em nosso próprio corpo como, por exemplo, no caso da digestão:

A digestão deprime todas as funções animais, pois exige toda a força vital para dominar as forças químicas da natureza pela assimilação. Daí em geral o fardo da vida física, a necessidade do sono e, por fim, a morte; pois, finalmente, por circunstâncias favoráveis, as forças naturais subjugadas reconquistam a matéria que lhes foi arrebatada pelo organismo – agora cansado até mesmo pelas constantes vitórias – e alcançam sem obstáculos a exposição de sua essência.¹⁵⁹

¹⁵⁶ Schopenhauer abre parênteses para os casos em que as afecções não se dão de forma tão imediata, como no exemplo a seguir: “Um cego de nascença recebe essa representação só gradualmente, pelos dados que o tato lhe fornece; um cego sem mãos nunca conheceria sua figura ou, quando muito, iria inferir e construir gradualmente a partir da ação de outros corpos sobre si. É com essa restrição que se deve entender o que dizemos quando nomeamos o corpo como objeto imediato.” Cf. SCHOPENHAUER, 2015, § 6, pp. 23-24.

¹⁵⁷ Ibidem, § 22, p. 131.

¹⁵⁸ Ibidem, § 23, p. 134.

¹⁵⁹ Ibidem, § 27, p. 170.

Assim, a luta que o homem trava com o mundo e até mesmo no seu próprio organismo para a conservação da vontade independe do indivíduo: ainda que um determinado indivíduo morra, a roda da vontade não cessa de girar. A vontade é um esforço sem fim. Apesar dessa luta, todas as partes da natureza acabam por se encaixar: "O solo adapta-se à alimentação das plantas, estas à alimentação dos animais, estes à alimentação dos predadores, e todos estes àquele primeiro"¹⁶⁰, pois são partes de uma mesma vontade que só é dividida no mundo como representação. Diante do reconhecimento dessa vida como um palco onde se encena um espetáculo trágico¹⁶¹, o homem tem diante de si duas possibilidades: afirmar ou negar a causadora dessa tragédia, a vontade. Afirmar a vontade não é necessariamente uma escolha deliberada. Cada movimento humano é um movimento afirmativo da vontade – quando respiramos, quando nos alimentamos, quando excretamos parte de nossa matéria e tantas outras ações corpóreas, são formas de dizer sim à vontade: “A AFIRMAÇÃO DA VONTADE é o constante querer mesmo, não perturbado por conhecimento algum, tal qual preenche a vida do ser humano em geral. [...] Eis por que, em vez de afirmação da vontade, podemos também dizer afirmação do corpo”¹⁶². Assim como tudo o que afeta o corpo afeta também a vontade, o mesmo vale para as ações corporais, que em seu curso normal, nada mais são que afirmação constante da vontade.

A vontade é afirmada de forma mais potente quando acontece a relação sexual, a junção dos corpos em “um só corpo” – o ato da procriação. Aí a vontade, com mais força, garante sua existência na geração de mais uma vida, dando continuidade à espécie. Tudo o que a vontade quer é a vida: “a satisfação do impulso sexual já ultrapassa a afirmação da própria existência (o que preenche em tão curto espaço de tempo) e afirma a vida por um tempo indeterminado para além da morte do indivíduo”¹⁶³. É no impulso sexual que se afirma mais decididamente a vontade de vida:

¹⁶⁰ Ibidem, § 28, p. 186.

¹⁶¹ Espetáculo trágico, pois, o homem é o personagem de uma história sem início, meio ou final feliz. Onde todo enredo se passa na luta travada pela vontade que estimula todo esforço humano para nada. Sobre a arte trágica, apreciada por Schopenhauer por ser a que exprime com mais precisão a existência, diz o filósofo que é “o mais elevado dos gêneros poéticos”, cujo objeto é “o lado terrível da vida, as dores sem nome, as angústias da humanidade, o triunfo dos perversos [...]”; nela encontramos um símbolo significativo do mundo e da existência”. (Schopenhauer apud Brum, 1998, p. 90). Diz Brum: “Seu mundo angustiante, regido por uma Vontade cega, combina com a fatalidade imperiosa que rege o destino dos heróis trágicos. [...] A tragédia, segundo ele, é uma demonstração da crueldade da existência e um verdadeiro estimulante para a resignação, isto é, para a negação da vida.” Cf. BRUM, 1998, pp. 91-92.

¹⁶² SCHOPENHAUER, 2015, § 60, p. 379.

¹⁶³ Ibidem, § 60, p. 381.

surge o “procriado”, “o qual é diferente do procriador apenas em aparência, mas em si mesmo, conforme Ideia, é idêntico a ele”¹⁶⁴. A capacidade de redenção humana pelo conhecimento, ou seja, se havia alguma possibilidade do homem se desvencilhar das amarras da vontade conduzido pelo intelecto, essa possibilidade desmorona com o ato sexual; com ele o homem reafirma a vontade, diz sim veementemente à continuidade da espécie. Daí a profunda “vergonha associada ao ato da cópula”¹⁶⁵, quando, diante de uma prática tão comum, os homens ainda se sentem tão desconfortáveis ou mesmo envergonhados, seja ao fim do ato ou mesmo para falar sobre ele.

Schopenhauer estabelece um paralelo entre os órgãos genitais e o cérebro, aqueles estariam para o mundo como vontade e este para o mundo como representação: “Autoconservação é seu primeiro esforço e, tão logo esta seja assegurada, empenha-se só pela propagação da espécie: enquanto mero ser natural, não pode aspirar a nada mais”¹⁶⁶. Contudo, no plano reflexivo, a vontade não se revela tão claramente, muito pelo contrário, ela apresenta-se sob a forma de motivos que, para atingir o que querem, prometem acabar com o sofrimento oriundo dos desejos assim que satisfeitos, mas enganam e logo “assumem outra figura”, oferecendo outros objetos para o querer, como afirma Cacciola: “Motivos e caráter são os dois fatores que determinam o comportamento, que se torna a partir daí tão necessário quanto qualquer movimento no mundo inorgânico”¹⁶⁷. Essa ideia de que o comportamento é necessário e possui relação direta com os motivos e o caráter é justificada por Schopenhauer ao dizer que toda ação é necessária: a menos que se apresentem motivos novos, as ações tendem a se repetir tais quais foram realizadas pela primeira vez, isto porque o caráter responsável pelo comportamento não muda.

2.3 Os tipos de caráter

O caráter é a vontade no homem. Muito embora a vontade seja una, enquanto caráter ela se diferencia entre os seres da espécie humana: não se pode esperar que os homens ajam todos da mesma forma. O caráter de cada um só pode ser conhecido através da experiência, da observação das ações praticadas por cada indivíduo. Ainda que os mesmos motivos se deem em uma mesma circunstância para indivíduos distintos,

¹⁶⁴ Ibidem, § 60, p. 381.

¹⁶⁵ Ibidem, § 60, p. 381. Como no caso de Adão, personagem bíblico citado por Schopenhauer, que por ceder à satisfação do prazer sexual, cai em pecado – pecado do qual somos todos herdeiros, padecendo de sofrimento e morte.

¹⁶⁶ Ibidem, § 60, p. 383.

¹⁶⁷ CACCIOLA, 1994, p. 55.

nada assegura que os mesmos agirão do mesmo modo. Em *O livre arbítrio*, Schopenhauer define o caráter humano como: Individual – os caracteres não se repetem, apesar de se tratar de seres da mesma espécie, podemos perceber através das atitudes de cada um que, em situações semelhantes, com motivações semelhantes, podem agir, no entanto, de maneira distinta; Empírico – se dá a conhecer *a posteriori*, por meio das ações¹⁶⁸; Invariável – o caráter não se altera, basta que o mesmo indivíduo se veja em situação similar a já vivida, há que se comportar da mesma maneira, pois é seu caráter que definirá a escolha entre os motivos¹⁶⁹; e Inato – essa característica justifica a tese de que não é possível educar um caráter, transformá-lo, afinal cada um é o que é, e o que é, é próprio à sua natureza. O caráter se apresenta sob três formas, as quais analisaremos em seguida.

2.3.1 Caráter inteligível: a vontade no homem

O caráter inteligível é a essência do homem, aquilo que nele não muda, não se altera seja lá qual for a motivação, de modo que expressa uma característica da vontade: sua imutabilidade. O caráter inteligível não muda, pois, para isso seria preciso que a vontade mudasse: “cada pessoa é o que é mediante a sua vontade, e o seu caráter é originário; pois querer é a base do seu ser”¹⁷⁰. A imutabilidade do caráter se deve ao fato de a vontade, como coisa em si que é, não ser submissa ao tempo, de onde se origina a mudança. A consequência disso é séria, especialmente no campo da moral, que é justamente o espaço que Schopenhauer utiliza para discorrer com mais ênfase sobre o conceito de caráter, no livro IV de *O mundo*. Dizemos que a imutabilidade do caráter traz séria consequência à moral porque, diante dela, temos a questão: como o homem pode agir moralmente se suas escolhas são condicionadas por um caráter que não muda? Ou, melhor, como pensar uma moral cujo agente esteja fadado a obedecer aquilo que corresponde ao interesse de seu caráter, sendo este impossibilitado de mudança?

¹⁶⁸ “Quem já praticou determinado ato, tornará a praticá-lo assim que se apresentem circunstâncias idênticas, tanto no bem como no mal. Como, por exemplo, quem fosse constrangido a pedir um auxílio considerável, extraordinário digamos, dirigir-se-ia de preferência a uma pessoa que já tivesse dado provas de sua grandeza de alma, enquanto quem quer contratar um assassino deitará suas vistas sobre um que já manchou as suas mãos de sangue.” (Cf. SCHOPENHAUER, 1967, p. 93).

¹⁶⁹ “[...] o homem em si não muda nunca: como agiu em um caso, tornará a agir quando iguais circunstâncias se repetirem (supondo-se todavia que possua um conhecimento exato). [...] E também quando, por acaso, uma confiança deste gênero já nos traiu, não dizemos nunca: ‘O caráter de Fulano mudou’, mas sim: ‘Vê!... eu me enganei a respeito dele!’. [...] é sobre esta verdade que repousa a possibilidade da consciência moral, a qual nos acusa até na extrema velhice das ações reprováveis que praticamos na mais tenra idade. (Cf. SCHOPENHAUER, 1967, pp. 94-96).

¹⁷⁰ SCHOPENHAUER, 2015, § 55, p. 338.

Surgem-nos ainda outras questões: como conhecer o caráter que temos? E sendo ele expressão direta da vontade, sendo a “Ideia” que representamos, não seria o mesmo caráter em toda a espécie humana, logo, a mesma vontade?

À última questão proposta respondemos que não. Muito embora seja expressão direta da vontade, isto não significa que o caráter seja idêntico em todos os membros da espécie humana. Mesmo porque o caráter também corresponde ao princípio de individuação, responsável pela diversidade e pluralidade que vemos no mundo como representação. Portanto, em cada homem habita um caráter distinto, do qual não temos como precisar *a priori* quais as inclinações, ou melhor, quais motivações incidem em cada caráter. Conhecemos o caráter empírico apenas, pois é o que se mostra ao nosso intelecto, a partir das condições de conhecimento de espaço e tempo. Segundo Schopenhauer, o caráter varia de um indivíduo para outro, mesmo sendo expressão de uma mesma vontade. Não é possível a partir dele, com a observação de um único caráter, depreender o que se passa com toda a espécie. Também se pode ver como, a partir do caráter, é possível julgar o que motiva o homem: se motivos egoístas ou de outra ordem. Isto é importante para a filosofia moral schopenhaueriana, constituída com base na observação de como os homens agem, não de como se gostaria que agissem: “Assim, por exemplo, é inessencial se se joga por nozes ou por moedas; porém, se num jogo alguém é honesto ou trapaceiro, eis aí o essencial: no primeiro caso a determinação se dá pelo fluxo externo, no segundo pelo caráter inteligível”¹⁷¹. Mesmo os pequenos atos atestam o caráter de cada um. Ainda aqueles que buscam dissimular o comportamento, ora ou outra se traem e suas ações revelam aquilo que de fato são.

Quanto à segunda questão: só é possível conhecer o caráter de cada homem a partir de suas ações. Não é dado ao homem conhecer *a priori* o caráter inteligível, apenas *a posteriori*, como caráter empírico – o modo como cada um age. Logo se vê que caráter inteligível e Ideia¹⁷² coincidem. A personalidade é tão livre quanto a

¹⁷¹ Ibidem, § 28, p. 184.

¹⁷² A influência que Platão exerce sobre Schopenhauer fica muito clara no conceito de Ideia. Segundo Platão, as Ideias são a realidade perfeita do mundo. Deste só é possível conhecer as cópias imperfeitas das Ideias, donde a pluralidade e diversidade no mundo. No livro VI de *A República*, Platão introduz os conceitos de “mundo inteligível” e “mundo sensível”, considerando o primeiro como lugar da “essência que sempre existe”, a “essência em sua totalidade” – expressões utilizadas pelo personagem de Sócrates – correspondentes à ideia de Bem, sempre perseguida pelos filósofos (graças a isso seria o filósofo o governante ideal da cidade ideal), eles que tem: “A aversão à mentira e a recusa em admitir voluntariamente a falsidade, seja como for, mas antes odiá-la e pregar a verdade.” (PLATÃO, 2001, 485c, p. 267). O personagem de Sócrates distingue o filósofo da multidão da seguinte forma: “[...] será possível que a multidão perceba e aceite que existe o belo, mas não as muitas coisas belas, que existe cada coisa,

vontade, como diz Debona: “Apesar dos contornos que esse caráter pode receber, de acordo com uma experiência variegada de vida e figurações diversas, cada um está preso à própria consciência como à própria pele”¹⁷³. O intelecto humano só pode refletir sobre os atos concretizados, não enquanto são ainda motivações. Por isso o caráter inteligível é livre, pois ele não sofre interferência da razão, apenas seus atos revelam sua essência.

[...] nossos atos serão espelho de nós mesmos. Daí se explicam a satisfação ou o peso de consciência com que olhamos retrospectivamente para nosso caminho de vida: os dois não nascem de os atos passados ainda possuírem existência [...] a grande importância deles para nós deve-se à sua significação, ao fato de serem a expressão do caráter, o espelho da vontade, no qual miramos e reconhecemos o nosso si mesmo, o núcleo de nossa vontade.¹⁷⁴

Conforme a citação acima, os atos passados não possuem relevância alguma a não ser o fato de mostrarem aos homens efetivamente o que são, podendo surpreendê-los diante de caracteres nobres ou repugnantes que, ao observarem suas ações presentes, parecem destoar completamente de como agiam no passado. Segundo Schopenhauer, é mais fácil um homem definir se foi feliz ou não quando se aproxima do término de sua vida (no caso da morte por velhice), ou, dizer se fulano foi bom ou mau caráter quando este já tem seu fim individual próximo, é quando pode ter uma impressão mais concreta, colhida a partir de várias ações. São elas que refletirão as motivações que mais pesam diante de cada escolha. Ou seja, o homem não escolhe o que quer fazer, como quer agir, mas reflete sobre aquilo que faz e é essa reflexão que o leva ao conhecimento de seu caráter, reconhecendo, a partir de suas ações no mundo, se possui um bom ou mau caráter. Isto responde nossa primeira questão: O homem é o que é; seu caráter é imutável: “Dado que ele próprio é como *quer*, ele *quer* como é. Quando, pois, se lhe interroga se desejaria *querer* diversamente do que quer, pergunta-se-lhe, ainda no fundo,

mas não a pluralidade das coisas particulares?” (PLATÃO, 2001, 493e, p. 282). Só o filósofo sabe que “[...] existe o belo em si, e o bem em si, do mesmo modo, relativamente a todas as coisas que então postulamos como múltiplas, e, inversamente, postulamos que a cada uma corresponde uma ideia, que é única, e chamamos-lhes a sua essência. [...] E diremos ainda que aquelas são visíveis, mas não inteligíveis, ao passo que as ideias são inteligíveis, mas não visíveis.” (PLATÃO, 2001, 507b, p. 305). No pensamento schopenhaueriano, Ideia ganha sentido semelhante quando o filósofo diz que ela é a objetividade imediata da vontade. No homem, o caráter inteligível corresponde à Ideia, ou seja, é a vontade mesma no homem. Logo, está fora do campo do conhecimento intelectual que se dá por meio do princípio de razão. As Ideias só se dão a conhecer por meio da contemplação, em virtude disso, o conceito é melhor trabalhado no livro III de *O mundo*, que corresponde à Estética.

¹⁷³ DEBONA, 2010, p. 62.

¹⁷⁴ SCHOPENHAUER, 2015, § 55, p. 350.

se poderia ser diverso do que é: o que ele ignora totalmente”¹⁷⁵. Assim, a moralidade é avaliada *a posteriori*, a partir das ações de cada um, que refletirão o que cada um é. A reflexão sobre as ações bem como sobre os motivos que as levaram a ser praticadas contribuirão para o caráter adquirido, a expressão do caráter mais adaptada para o bom convívio com os outros, portanto, mais próxima da moralidade.

2.3.2 Caráter empírico: nossa expressão no mundo como representação

É o caráter empírico aquele que mostrará aquilo que se é. Diferentemente do caráter inteligível, o empírico está submetido às formas de conhecimento do princípio de razão. O caráter empírico é a aparência do caráter inteligível, logo, também não varia, por mais que em algumas situações seja possível dissimulá-lo. Não seria uma contradição entre o caráter empírico e o inteligível, mas o fato de ser no mundo vivido que o caráter inteligível se dá a conhecer como caráter empírico, permite ao homem, usando os ardis da razão, dissimular até onde possa seu caráter a fim de não se tornar uma pessoa indesejada diante dos outros quando dotado de um caráter grosseiro ou mau. A noção de caráter apresentada por Schopenhauer é tomada de Kant, ao qual faz grande reverência dizendo que a distinção entre os dois tipos de caráter corresponde a um dos “dois diamantes na coroa da fama kantiana”¹⁷⁶. Ao mesmo tempo em que toma a distinção entre caráter inteligível e caráter empírico como grande “mérito imortal” de Kant, só perdendo para a distinção que este faz entre fenômeno e coisa em si, Schopenhauer o critica por estabelecer, entre as duas formas de caráter, a lei de causalidade, pois entende que a lei da causalidade se aplica apenas ao mundo fenomênico, não à coisa em si. Sendo que, para Schopenhauer o caráter inteligível é a própria vontade, a coisa em si.

Conhecer o caráter empírico representa conhecer o que é necessário no homem e não pode se dar distintamente, ao contrário do caráter inteligível que, por ser a vontade no homem, é seu quinhão de liberdade. A ideia de liberdade, em Schopenhauer, só aparece no caráter inteligível, por ser a única forma de caráter independente da causalidade, não está, portanto, nas ações, mas no próprio ser do agente. Já a conquista

¹⁷⁵ SCHOPENHAUER, 1967, p. 55.

¹⁷⁶ Cf. SCHOPENHAUER, 2001b, p. 95. O primeiro “diamante” é a distinção feita por Kant entre fenômeno e coisa em si. (Cf. KANT, 2001, pp. 466-467).

do caráter adquirido envolve: Saber o que quer e saber o que pode¹⁷⁷. A ideia de liberdade humana, então, não seria descartada totalmente, mas tratar-se-ia de uma liberdade no sentido daquilo que se é possível esperar do que se é e como agir a partir do que se é, a partir do caráter que se tem.

O intelecto pode contribuir a partir daquilo que aprende com a observação do caráter empírico, conforme a explanação que Schopenhauer faz sobre como o caráter parece mudar com o passar dos anos: “o caráter se mostra diferente em cada idade da vida e, a uma juventude arrebatada, selvagem, pode seguir-se uma idade madura, ordenada e judiciosa”¹⁷⁸. Não se trata, pois, de uma mudança de caráter, mas que em cada idade da vida nos expomos de um modo, sendo a idade madura aquela em que determinados erros antes cometidos, assim como determinadas “afoitezas” pueris, por bom senso, o homem não se permite repetir. No entanto, caso se dê a mesma circunstância, não há que se esperar comportamento distinto do mesmo caráter.

A reflexão sobre as ações realizadas não permite que o homem possa agir diferente, caso se encontre em situação semelhante, sob as mesmas circunstâncias, pois todas as ações ocorrem por necessidade. Se as ações não fossem necessárias, falaríamos aqui em como educar o caráter: “O que o ser humano realmente e em geral quer, a tendência de seu ser mais íntimo e o fim que persegue em conformidade a ela, nunca pode mudar por ação exterior sobre ele, via instrução: do contrário, poderíamos recriá-lo”¹⁷⁹. A natureza do caráter é indômita, não há lei alguma que possa mudá-la¹⁸⁰. Em virtude disso, de nada adiantam códigos de ética, leis que tentem imprimir no homem um bom caráter, seria um esforço cujo fracasso é certo. O grande combate de Schopenhauer à filosofia moral de Kant diz respeito a como este fundamenta a moral

¹⁷⁷ “Não seria isso, portanto, um estranho tipo de ‘liberdade’, que pode ser explorada no sentido de uma melhor qualidade de vida? Não seria essa uma ‘liberdade de ser o que se é’? E não seria por meio dessa ‘estranha liberdade’ que se pode ‘aprender a lidar com aquilo que se é’?”. Cf. CHEVITARESE, 2005, p. 64. Mais uma vez: não se pode fugir de quem se é, ou como diz Chevitarese: “Somos, acima de tudo, o que nos é inevitável ser”. Cf. CHEVITARESE, 2005, p. 77. A filosofia schopenhaueriana afirma que apenas a vontade é inteiramente livre, e o homem, representação da vontade, seria livre no concernente apenas ao seu caráter inteligível, por ser expressão direta da vontade. “[...] Seja como for, o vocábulo *livre* significa o que não é necessário sob relação alguma, o que independe de toda razão suficiente”. Cf. SCHOPENHAUER, 1967, p. 36.

¹⁷⁸ SCHOPENHAUER, 2015, § 55, p. 342. Semelhante explanação Schopenhauer retoma nos *Aforismos*, no capítulo *Da diferença das idades da vida*.

¹⁷⁹ SCHOPENHAUER, 2015, § 55, p. 340.

¹⁸⁰ “[...] ambos [ação e mundo da vontade] são seu autoconhecimento e nada mais: ela determina a si e justamente por aí determina sua ação e seu mundo: estes dois são ela mesma, pois exterior à vontade não há nada: só assim ela é verdadeiramente autônoma; sobre qualquer outro aspecto, entretanto, é heterônoma”. SCHOPENHAUER, 2015, § 53, p. 315.

em uma “lei heterônoma” à vontade expressa no caráter humano, ou, como diz o filósofo de Königsberg, a todo ser racional. Pode-se mesmo dizer que, se há alguma liberdade no homem, é justamente seu caráter inteligível, por expressar diretamente a única coisa livre no mundo: a coisa em si, a vontade¹⁸¹. Logo, só a vontade é livre. O homem não é capaz de escolher o que quer, pois é a vontade que dita o objeto do querer, assim como é também ela que determina o estado de satisfação ou insatisfação gerado a partir da resposta aos motivos.

Diante disso é inegável que há um determinismo no mundo e que, justamente por isso, não é possível considerar o homem como um ser livre. A liberdade humana, em Schopenhauer, é pensada não a partir da “potência de agir”, mas da “potência de querer”. O homem pode agir conforme o que quer; mas pode ele querer aquilo que quer? – o querer é livre? – A resposta é negativa. A questão sobre a liberdade diz respeito não à possibilidade de se poder fazer aquilo que se quer, mas à “liberdade de querer”. É a vontade que determina o querer. Ela se manifesta em todas as ações voluntárias de nosso corpo, afirmando seu querer: “[...] ‘Eu posso querer, e quando eu quiser um ato qualquer, os membros do meu corpo capazes de movimento [...], efetuá-lo-ão no mesmo instante, com a máxima presteza e precisão’. Em poucas palavras [...] ‘EU POSSO FAZER O QUE QUERO!’”¹⁸². Mas a questão se impõe novamente: O homem pode querer o que quer? Há uma escolha quanto ao objeto do querer? Não seria isto poder escolher entre dois objetos totalmente diferentes, sem que haja qualquer inclinação prévia para qualquer um dos objetos?

[...] um espírito singelo, isto é, sem educação filosófica, imagina que em determinado caso lhe seriam possíveis duas volições diametralmente opostas; e, fortalecido dessa convicção, ufana-se das bastas luzes que lhe emanam da consciência, das quais, de boa fé, naquele momento, tem a ilusão de interpretar exatamente o testemunho. É o efeito da confusão entre o desejo e a vontade. Pode-se, efetivamente, *desejar* duas coisas opostas, mas não se pode *querer* senão uma: e por qual das duas a vontade se decidiu é precisamente o que a consciência adverte somente *a posteriori*, por meio do ato realizado.¹⁸³

¹⁸¹ Conforme Cacciola: “Ora, se no conceito de liberdade uma coisa-em-si mesma se tornaria representável, em linguagem schopenhaueriana poderíamos dizer que Vontade livre e coisa-em-si são a mesma coisa, já que nela o conceito de liberdade não é uma Ideia representável nem no pensamento, mas algo que se origina imediatamente na consciência, uma espécie de dado imediato da consciência, ‘onde cada um se reconhece a si mesmo sem mais, como sendo a Vontade’”. Cf. CACCIOLA, 1994, p. 46.

¹⁸² SCHOPENHAUER, 1967, p. 48.

¹⁸³ SCHOPENHAUER, 1967, p. 50.

O homem se deixa iludir ao acreditar que isto seja possível, pois todo querer não é determinado senão pela vontade, seus motivos se dão a conhecer apenas após o ato realizado. Os desejos podem ser diversos, correspondem ao confronto entre os motivos: “Desejos opostos, cada um com os motivos particulares que militam para seu sustentáculo, sobem e descem diante dela, sucedendo-se alternativamente como atores que se recambiam no palco”¹⁸⁴. Mas o querer que determinará a ação é apenas um e não se dá a conhecer *a priori*.

A reflexão sobre as ações, ou seja, sobre o caráter empírico, podem despertar o sentimento de “peso de consciência” ou “remordimento dolorido” – esta última expressão é apresentada em nota por Barboza¹⁸⁵. Isto ocorre quando o homem condena as suas ações a partir da observação delas mesmas e não do que o motivou a praticá-las. Não é comum ao sujeito mau, por exemplo, se arrepende de suas maldades, pois o que as motiva é aquilo que está em sua essência. Assim vê-se que o sujeito “mau” não se arrepende, a menos que sua ação tenha sido diferente de seu querer, o que, moralmente, não faria diferença: o “ARREPENDIMENTO nunca se origina de a vontade ter mudado (algo impossível), mas de o conhecimento ter mudado”¹⁸⁶. Ele está tão ocupado em afirmar sua vontade, influenciado pelo princípio de individuação, que subjuga a vontade nos outros, não se dando conta de que ferindo ao outro fere a si mesmo, pois está iludido crendo-se o umbigo do mundo, aprofundando o abismo que o separa dos outros seres. Não significa com isso que o arrependimento leve necessariamente o homem a uma mudança de postura no que respeita à afirmação ou negação da vontade. Ainda que reconheça que sua ação prejudicou um semelhante e reconheça esse mal praticado como obra da vontade, não significa que a partir daí irá negá-la.

O arrependimento é obra do intelecto, assim como o erro é obra da razão: só o homem erra e é capaz de se arrepender: “A planta revela todo o seu ser à primeira vista e com perfeita inocência, sem sofrer por carregar os genitais expostos à visão em sua parte superior, enquanto nos animais os genitais estão situados em partes ocultas”¹⁸⁷. O arrependimento só se dá quando é contrariada a vontade, ou seja, não é um arrependimento de cunho moral. Contudo, pode ganhar contornos morais quando colabora para uma melhora humana; o que só vem a acontecer quando o querer é

¹⁸⁴ SCHOPENHAUER, 1967, p. 50.

¹⁸⁵ Cf. SCHOPENHAUER, 2015, § 55, p. 344.

¹⁸⁶ SCHOPENHAUER, 2015, § 55, p. 342.

¹⁸⁷ *Ibidem*, § 28, pp. 181-182.

dirigido para ações boas. O arrependimento assim como outros sentimentos e mesmo as lições tiradas durante a existência podem colaborar para a edificação da terceira forma de caráter: o caráter adquirido, aquele “que se obtém na vida pelo comércio com o mundo”¹⁸⁸. Como veremos na seção seguinte, não é um outro caráter, mas a adequação do caráter que se tem para se lidar melhor consigo e com o mundo.

2.3.3 Caráter adquirido: a contribuição do autoconhecimento para a sociabilidade

O bom uso do intelecto interfere na criação do caráter adquirido de modo a fazê-lo se não bom, mas um caráter adequado ao bom convívio com os outros homens e consigo mesmo quando, na disputa entre os motivos, escolhe aquele que menos aborrecimento trará, pois aprendeu com a experiência aquilo que causa desgosto, por mais que os motivos digam que não. Como o próprio Schopenhauer diz, é o uso do intelecto como “razão prática”: a “*prudentia*”, ou seja, a razão voltada para a vivência propriamente dita, não para um mundo ideal. Segundo Schopenhauer:

Em quase todos os seres humanos a razão tem uma orientação quase que exclusivamente prática: se esta é abandonada, o pensamento perde o controle sobre a ação [...] nesse sentido, se o ser humano não permite que sua conduta seja guiada pelo próprio pensamento, mas pela impressão do presente, quase ao modo animal, é chamado IRRACIONAL (sem com isto lhe atribuir ruindade moral), embora, propriamente dizendo, não lhe falte a faculdade de razão, porém é carente no emprego dela em relação à sua conduta; em certa medida, pode-se dizer que sua razão é simplesmente teórica, mas não prática.¹⁸⁹

Vemos então que a razão possui não só a função reflexiva, usada para pensar o mundo e construir conceitos, mas também a função prática de orientar para a melhor forma de existir no mundo, seja numa perspectiva egoísta, má ou compassiva. Não seria uma liberdade plena conferida ao ser racional, pois como já dissemos isso não é possível. Mas é um quinhão de liberdade conferido ao homem quanto àquilo que ele pode fazer de si a partir da construção de seu caráter adquirido, que não é um caráter à parte do inteligível e o empírico, mas sua expressão na vida em sociedade. Graças à razão, o homem pode avaliar suas ações e pensar melhor sobre as motivações que o

¹⁸⁸ Ibidem, § 55, p. 350. Em *O livre arbítrio*, Schopenhauer diz ser necessário o conhecimento do caráter empírico para a existência do caráter adquirido: “Somente o conhecimento exato do caráter empírico atribuí ao homem aquilo que se denomina o caráter adquirido: E é realmente homem de caráter o que conhece com exatidão as suas próprias qualidades, boas ou más, sabendo dessarte o que pode esperar ou pretender de si mesmo.” (SCHOPENHAUER, 1967, p. 94). Não nos parece ser diferente, afinal, só com o conhecimento do caráter que se tem para se conhecer verdadeiramente as potencialidades e os limites de cada um.

¹⁸⁹ SCHOPENHAUER, 2015, p. 599.

levam a agir, sendo assim mais prudente. Enquanto o caráter inteligível não é passível de mudança, pois é expressão direta da imutável vontade, o caráter que agora analisamos diz respeito à relação do homem com o mundo enquanto representação, portanto, depende do princípio de razão para ser conhecido e está ligado diretamente ao princípio de individuação. Isto torna as pessoas vistas como tão distintas umas das outras. O caráter adquirido é “o conhecimento mais acabado possível da própria individualidade: trata-se do saber abstrato e distinto das qualidades invariáveis do nosso caráter empírico, bem como da medida e direção das nossas faculdades espirituais e corporais”¹⁹⁰. De modo que assim o homem pode reorientar seu comportamento a partir das impressões que colhe das ações que pratica.

Logo, o caráter adquirido está intimamente ligado ao autoconhecimento, sendo sua aquisição de grande relevância para uma vida mais sábia e prudente. E como o caráter não é heterônomo, é preciso o autoconhecimento para que o homem não ignore sua essência ou desconheça seus limites e suas qualidades. O conhecimento do caráter que se tem pode contribuir para o conhecimento dos próprios limites enquanto representação da vontade e, a partir disso, para o entendimento do quanto é vão o esforço em buscar saciar tudo o que impõe o “querer-viver” [*Wille zum Leben*], conforme Brum: “Como é na ação que o caráter se revela, no homem ‘somente a decisão, e não o simples desejo, é um índice certo de caráter’”¹⁹¹. É inegável que a razão possui eficácia em alguns aspectos da vida humana, como na própria manutenção da existência e sua sociabilidade, para a qual o bom uso do intelecto é indispensável, conforme a comparação que Schopenhauer faz entre a sociedade e o fogo. Segundo ele, diante do fogo se distanciam o homem inteligente e o insensato: “[...] o indivíduo inteligente se aquece a uma distância apropriada, [...] não como o insensato que mete as mãos dentro dele [do fogo] e, após ter-se queimado, foge para o frio da solidão, lamentando-se de que o fogo queima”¹⁹². Semelhante analogia veremos na exposição da metáfora dos porcos-espinhos, no capítulo seguinte.

Também a linguagem e a ciência são produtos e instrumentos da razão que prestam inestimável benefício à espécie humana, como diz Debona: “[...] Somente ao

¹⁹⁰ Ibidem, §55, p. 353.

¹⁹¹ BRUM, 1998, p. 36.

¹⁹² SCHOPENHAUER, 2002, pp. 178-179.

homem é permitida uma dupla vivência: a vida *in abstracto* e a vida *in concreto*¹⁹³. Diferentemente da maioria dos animais, não somos dotados nem de presas nem de garras que possam nos garantir com firmeza a sobrevivência no mundo fenomênico, apenas a razão nos permite existir e resistir na vida em sociedade, muitas vezes tão selvagem. Há entre o conhecimento intuitivo e o abstrato “um grande abismo que, em referência ao conhecimento da essência do mundo, só é transposto pela filosofia”¹⁹⁴. O homem, no entanto, precisa estar atento, pois é no presente efetivo, *in concreto*, que a vida realmente acontece, conforme Brum: “O presente, diz Schopenhauer, é, assim, ‘a forma da vida e da realidade’. O passado e o futuro são ‘o campo das noções e fantasmas’. A vida, a realidade, é ‘essa coisa tão preciosa e tão fugidia’: o presente”¹⁹⁵. O risco do distanciamento do presente é dar cores especiais a um tempo ainda não vivido ou diferentes do tempo que já vivenciamos: “a distância, que diminui os objetos para o olho, engrandece-os para o pensamento. Só o presente é verdadeiro e real; ele é o tempo realmente preenchido e é nele que repousa exclusivamente a nossa existência”¹⁹⁶, afirma nosso filósofo nos *Aforismos*

Logo, o conhecimento abstrato é necessário também para a construção do caráter adquirido. Contudo, em nada garante a existência de caracteres virtuosos, pois o que Schopenhauer considera como virtude não é condicionado pelo conhecimento intelectual: “Pode-se, pelo contrário, agir muito racionalmente, portanto refletida, prudente, conseqüente, planejada e metodicamente, seguindo todavia as máximas as mais egoístas, injustas e mesmo perversas”¹⁹⁷. Para Schopenhauer, a moral não pode ser fundamentada nos dados do intelecto, *a priori*. Se assim fosse, careceria de realidade e efetividade, como diz Debona: “A capacidade de descrição será sempre secundária em relação à vivência dos fatos mesmos”¹⁹⁸. Intelecto e virtude moral não se coadunam.

A passagem de uma razão teórica, primeira forma da razão em Schopenhauer, para uma razão prática consiste em seu telos. A principal obra de Schopenhauer, *O*

¹⁹³ DEBONA, 2010, p. 56.

¹⁹⁴ Schopenhauer apud DEBONA, 2010, p. 104. Segundo Schopenhauer, em concreto, qualquer homem está consciente de todas as verdades filosóficas. Contudo, só o filósofo as pode trazer ao saber abstrato.

¹⁹⁵ BRUM, 1998, p. 34.

¹⁹⁶ SCHOPENHAUER, 2002, p. 155.

¹⁹⁷ SCHOPENHAUER apud DEBONA, 2010, p. 55.

¹⁹⁸ DEBONA, 2010, p. 105. “Enquanto leitor exigente de Kant, Schopenhauer afirma que seu mestre não poderia ter tratado com os mesmos pressupostos duas coisas divergentes, ou seja, não poderia ter levado em conta, quando tratou da moral, a sua magnífica descoberta da distinção entre o *a priori* e o *a posteriori*.” Cf. DEBONA, 2010, p. 50.

mundo, ainda que seja a escrita de um pensamento único, nos mostra essa passagem, quando inicia com o livro I trazendo o que podemos chamar de uma Teoria do Conhecimento – *A representação submetida ao princípio de razão: o objeto da experiência e da ciência* –, e concluindo o Livro IV com uma Filosofia da Ética – *Alcançando o conhecimento de si, afirmação ou negação da Vontade de vida*. Este quarto livro se refere às ações humanas e por isso mesmo, inclusive, podemos tomá-lo como o mais importante, pois, segundo Schopenhauer: “Embora sempre sejamos as mesmas pessoas, nem sempre nos compreendemos; amiúde nos desconhecemos, até que, em certo grau, adquirimos o autoconhecimento”¹⁹⁹. Portanto, quando a razão busca mais do que entender as estruturas cognitivas, o que conhecemos, como conhecemos, e passa a investigar o modo de agir humano, ela se torna uma razão prática, conforme Debona: “Trata-se de uma razão que admite uma diferença do homem em relação aos outros animais, ou seja, [...] não se trata de virtude ou vício em semelhante razoabilidade de conduta. Esse uso prático da razão constitui a prerrogativa própria do homem...”²⁰⁰. Como exposto acima, esse tipo de razão não é a própria virtude, mas o que permite julgar as ações e pode colaborar para um melhor ordenamento delas.

Com o autoconhecimento, sabendo o que se quer e o que se pode fazer, é possibilitado o caráter adquirido. Para a sabedoria de vida, o autoconhecimento que edifica o caráter adquirido é de extrema relevância. Não apenas por fazer o homem conhecer o que há de melhor e pior em si, mas contribui assim para que adeque seu caráter à vida em sociedade, evitando o peso das frustrações e fazendo com que tenha uma vida mais tranquila, sem grandes surpresas que, no geral, raramente são positivas. Além disso tudo, é fundamental para solidificação da ética²⁰¹. Adquirindo o

¹⁹⁹ SCHOPENHAUER, 2015, § 55, p. 351. Debona ilustra o processo do autoconhecimento para o caráter adquirido com o seguinte exemplo: “Podemos dizer que o processo de conhecimento de si mesmo assemelha-se ao processo de lapidação do ouro em vista de transformá-lo em alguma joia. Se esse minério não fosse trabalhado e lapidado em sua forma bruta ele continuaria sendo ouro, mas jamais uma joia. Depois de uma depuração num dado tempo, o ouro não perde a sua natureza intrínseca e essencial, não muda em sua essência, mas passa a ganhar uma forma própria. Antes, tratava-se de mais um minério misturado com outros elementos e substâncias, era a sua forma bruta, como se fosse uma objetivação da vontade em seu estado primário; depois de um trabalho, pode-se ter uma joia específica, para um lugar ou uso específico, adaptada a um certo espaço, enfim, algo que, destacado do todo, passa a ser notado a partir de sua singularidade”. Cf. DEBONA, 2010, p. 69.

²⁰⁰ DEBONA, 2010, p.56.

²⁰¹ Debona aponta na obra de Schopenhauer dois tipos de ética: uma “ética maior” ou “grande ética”, que corresponde ao que encontramos na obra capital *O mundo* e no livro *Sobre o fundamento da moral* – em ambos, por tratarem de uma filosofia teórica, temos uma dimensão especulativa, é a ética da Compaixão; e uma “ética menor”, ou “pequena ética”, que corresponde aos *Aforismos para a sabedoria de vida*, um texto mais popular em sua escrita, considerado pelo autor um ensaio voltado para uma

autoconhecimento das possibilidades e fraquezas, entendendo que do mundo como representação, encoberto pelo véu de Maya, não se pode esperar que as expectativas criadas tragam nada além de desapontamento, já se dá um grande passo no caminho da sabedoria de vida. O sofrimento acaba sendo a única certeza, pois toda expectativa é gerada em cima da ilusão de que a realização do querer trará satisfação. Ainda que a satisfação venha, se o homem não tiver de imediato outro objeto do querer para colocar no lugar daquele último, o sofrimento não será menor quando se instalar o tédio, vazio angustiante: “Neste mundo da aparência é tão pouco possível uma verdadeira perda quanto um verdadeiro ganho. Só a vontade é [...]. O seu autoconhecimento e, daí, a sua decisão pela afirmação ou negação são o único acontecimento em si”²⁰². É isso o que se aprende com o autoconhecimento: até onde e o que se pode esperar quando se escolhe afirmar o querer-viver.

O autoconhecimento é condição para se adquirir a sabedoria de vida, que se dá com a leitura do mundo e de si mesmo, descartando esperanças sustentadas em motivos que não correspondem ao mundo com seus extremos de dor e tédio. Do mesmo modo que também desmonta as falsas expectativas construídas sobre os outros, afinal, tomando certa distância, não há grandes diferenças entre os homens. Mesmo com o princípio de individuação, responsável pela diversidade, a essência de cada um é a mesma, e os motivos não podem ir além de sentimentos egoístas, maus ou compassivos – não há com o que se surpreender²⁰³. Ainda que as vidas humanas pareçam tão distintas com suas particularidades de caráter e situações que variam de uma para outra, a essência é sempre a mesma, os conflitos, em linhas gerais, também. A importância dos *Aforismos* é contribuir para a construção do caráter adquirido no que envolve o homem de modo geral e também essas particularidades: “nenhum caráter é de tal modo talhado que possa ser abandonado a si mesmo, vagueando incerto daqui para acolá, mas cada

“filosofia prática”, uma ética que, muito embora não seja ensinável, pode ser “instigada”. Assim como Debona, não vemos desacordo entre as três obras, senão “variações de um mesmo tema”. Esse tema tão significativo a todos, como o próprio filósofo diz, não se esgota somente na explanação sobre sua fundamentação, mas ele também se desenvolve na perspectiva de como aproximar o tema de modo a provocar sua ação.

²⁰² SCHOPENHAUER, 2015, § 35, p. 212.

²⁰³ “Por mais variados que sejam seus eventos, suas aventuras, suas felicidades e suas desgraças, dá-se com a vida, no entanto, o mesmo que com os produtos de confeitiro. As figuras são numerosas e variam quanto à forma e à cor; todavia, tudo é feito da mesma massa, e aquilo que aconteceu a um é muito mais parecido com aquilo que ocorreu a outro do que este possa pensar ao ouvir a narrativa. Os acontecimentos da vida assemelham-se às imagens do caleidoscópio, no qual a cada volta vemos algo diferente, mas em verdade temos sempre o mesmo diante dos olhos”. Cf. SCHOPENHAUER, 2002, pp. 232-233.

um precisa de condução mediante conceitos e máximas”²⁰⁴. Esta é a única forma do caráter que sofre intervenção externa e que pode contribuir em termos éticos para o mundo como representação. Para que o caráter não seja tão repulsivo, e para que nele o homem possa encontrar, através do cuidado de si e do exercício físico e intelectual, elementos que tornem as pessoas mais agradáveis a si mesmas – não de forma egoísta, muito pelo contrário –, pois, a satisfação consigo próprio tira do homem o desejo de impor sua vontade à vontade alheia, diz Schopenhauer:

Quanto mais esse caráter for digno, significativo, sistemático e individual, tanto mais necessário e benéfico para ele será, de tempos em tempos, dar uma olhada em seu esboço reduzido, isto é, no plano de sua vida. Decerto, para isso, é preciso que ele tenha dado um pequeno passo no [...] [conhece-te a ti mesmo]; portanto, precisa saber principalmente e antes de tudo o que em verdade quer. Em seguida, o que é essencial para a sua felicidade e o que vem em segundo e em terceiro lugar. Precisa também reconhecer em geral qual é a sua vocação, o seu papel e a sua relação com o mundo. Se isso tudo for significativo e grandioso, então o aspecto do plano de sua vida, em escala reduzida, torná-lo-á, mais do que qualquer outra coisa, forte, seguro, altivo, encorajando-o à atividade e desviando-o de sendas perdidas.²⁰⁵

O conhecimento do caráter inteligível e a formação do caráter adquirido podem ajudar o homem a evitar muita dor. Infelizmente, esse aprendizado só se obtém pela experiência. Com ela o homem aprende o que quer e o que pode fazer. É fácil acusar alguém de crueldade diante de uma ação repulsiva, como matar um outro ser da mesma espécie, e crer-se incapaz da mesma crueldade quando não houve ainda ocasião de ver-se na mesma situação. É apenas a partir dos próprios atos que o homem pode apreender quem de fato é. A importância de conhecer o caráter é entender quais são as limitações e capacidades, assim não esperará de si mais do que se é capaz de fazer, evitando frustrações e dores. Afinal, nada é mais degradante para o homem do que pensar de si o que não é, fazendo planos para as capacidades que não possui, mirando-se muitas vezes nas qualidades alheias a si que admira nos outros e não percebe não as possuir: “A imitação de qualidades e propriedades alheias é muito mais ultrajante que vestir roupas alheias: pois nesse caso se tem o juízo emitido por si mesmo sobre a própria falta de valor”²⁰⁶. O caráter adquirido, apesar de não ser capaz de transformar um homem mau num bom caráter, pode colaborar para uma melhor expressão do caráter inteligível na

²⁰⁴ Citação de Schopenhauer feita por Jair Barboza no Prefácio aos *Aforismos*. Cf. SCHOPENHAUER, 2002, p. XIV.

²⁰⁵ SCHOPENHAUER, 2002, p. 153.

²⁰⁶ SCHOPENHAUER, 2015, § 55, p. 354.

vida em sociedade, fazendo com que o homem saiba conviver melhor com os outros. Para o caráter mau, não adianta a adequação à vida social, em momento de fragilidade seu caráter inteligível acabará por aparecer e então a máscara cairá. Por fim, o autoconhecimento terá o poder de fazer com que o homem cobre de si apenas o que suas possibilidades lhe permitem, sendo assim mais justo também com os outros e, quiçá, mais compassivo também, pois poderá enxergar nos outros as carências e sofrimentos que também são seus.

CAPÍTULO 3: Os *Aforismos para a sabedoria de vida* e seus ensinamentos

O estilo aforismático aparece na obra de Schopenhauer em seu último livro, *Parerga e Paralipomena*, na seção cujo título é justamente *Aforismos para a sabedoria de vida*, não sendo sua forma habitual de filosofar. Surge já em sua maturidade, quando decide escrever um texto mais popular e que também servisse de orientação para uma vida “feliz” – o que corresponde ao sentido próprio da palavra aforismo, um texto curto de cunho moral²⁰⁷. Neles estão presentes 53 exortações e máximas que apontam estratégias para se alcançar uma vida “feliz”. Não são exatamente regras morais que o leitor deve seguir²⁰⁸, mas são orientações que visam contribuir para que o homem alcance a sabedoria de vida, o que, por consequência, o possibilita ter uma vida melhor – ou, como veremos, uma vida menos infeliz. O uso ou não dessas orientações não implica necessariamente que o homem possui o arbítrio sobre suas ações de um modo pleno, como se a vontade não interferisse nelas; se trata de uma “pequena liberdade” da qual o homem é dotado no momento em que lhe são impostos os motivos que determinarão sua ação.

Sem perder o rigor exigido de um texto filosófico, Schopenhauer, com seus *Aforismos*, por ele próprio chamado de texto eudemonológico, consegue ser mais leve e alargar seu público, já que aí escreve como: “[...] um artista racional que, em vez de munir-se de pincéis, mármore, argila etc. para transmitir suas ideias, mune-se de conceitos, porém sem se prender a eles, às meras palavras, pois sabe que o essencial são as visões por eles comunicadas”²⁰⁹. O teor dos *Aforismos* se aproxima da filosofia ética de Schopenhauer e, pode-se dizer, a compõe. Gustavo Augusto da S. Ferreira²¹⁰, diz que os *Aforismos* correspondem assim a uma metafísica dos costumes contida em *O mundo*. Segundo Ferreira, o texto é uma incógnita diante do pessimismo evidente na obra

²⁰⁷ O aforismo também foi a forma escolhida pelo “jesuíta pouco ortodoxo” Baltasar Gracián, no século XVII, para escrever a *Arte da prudência*, muito elogiado por Schopenhauer. Cf. GRACIÁN, Baltasar. *A arte da prudência*; prefácio e notas Jean-Claude Masson; tradução Ivone Castilho Benedetti. – São Paulo: Martins Fontes, 1996.

²⁰⁸ Como Schopenhauer diz no Livro IV de *O mundo*, sua filosofia não se ocupa em elaborar regras para a ação, menos ainda tem a pretensão de moldar o caráter, este, propriamente dito, é imutável.

²⁰⁹ J. Barboza in SCHOPENHAUER, 2002, p. X. Como cita Eurípides, nos *Fragments para a história da filosofia*, outro texto que compõe o tomo II dos *Parerga e Paralipomena*, juntamente com os *Aforismos* e outros: “O pensamento da verdade se expressa com simplicidade”. Cf. Eurípides apud SCHOPENHAUER, 2009, p. 159.

²¹⁰ Cf. 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. ISSN: 2179-3786. pp 156-185.

schopenhaueriana: “[...] como pode haver uma eudemonologia em Schopenhauer se a existência é necessariamente sofrimento [...]?”²¹¹. A incógnita corresponde a esse aparente deslocamento da filosofia da vontade, com uma perspectiva pessimista do mundo, para uma filosofia voltada para uma visão eudemonológica. Incógnita que interessa a nós esclarecermos para justificarmos nossa tese de que é possível uma vida sábia e, por conseguinte, melhor a partir dos *Aforismos*. É nosso interesse demonstrarmos a relevância teórica dos *Aforismos* no conjunto da obra schopenhaueriana e afirmá-lo como um texto sobre ética, por dissertar sobre os limites da liberdade, sobre o autoconhecimento e sobre a qualidade de vida.

Parte dos capítulos se divide em *Daquilo que alguém é* (personalidade), *Daquilo que alguém tem* (propriedade) e *Daquilo que alguém representa* (o que alguém é na representação alheia). O primeiro é concedido pela natureza, os dois últimos são concedidos por meio das determinações humanas. O texto aborda questões de ordem prática, tocando em assuntos que dizem respeito diretamente à vida humana e os cuidados que se deve ter na vida em sociedade e o que decorre dela.

3.1 A proposta dos *Aforismos*: Sabedoria de vida para uma vida melhor

Os *Aforismos*, ainda que sejam também chamados de eudemonologia, assim como toda filosofia schopenhaueriana, correspondem a um “projeto” que, segundo Chevitarese: “assemelha-se muito mais a um diagnóstico do mundo, do que a uma prescrição médica para a sua ‘cura’ – pois, afinal, qual seria a doença?”²¹². A doença seria a vontade ou o sofrimento seria a doença cuja causa seria a vontade? A segunda alternativa se adéqua mais à metafísica da vontade, desenvolvida em *O mundo*, e ao projeto eudemonológico desenvolvido nos *Aforismos*, como uma proposta, se não de cura, mas de diminuição das dores causadas pela vontade. O que pretende Schopenhauer com a escrita ensaística de um texto sobre a vida prática é atingir um número maior de pessoas, fazer com que suas reflexões sobre a vida prática e como torná-la melhor cheguem a um público não só de filósofos²¹³, mas de leitores de outras áreas e até mesmo não intelectuais, a fim de possivelmente contribuir para uma maior inteligência destes.

²¹¹ FERREIRA, 2016, p. 158.

²¹² CHEVITARESE, 2005, p. 44.

²¹³ Muito embora o êxito de um público maior ele já houvesse conseguido com *O mundo*, graças ao livro III, direcionado a uma filosofia estética, cujo tema atraiu um número razoável de leitores não filósofos, em sua maioria artistas ou interessados por arte.

Além disso, a exposição de uma outra perspectiva do mundo, ou melhor, de um novo modo de conviver com a realidade que é o mundo – dor e sofrimento –, surge no texto como uma proposta de se viver melhor a partir daquilo que se é, convivendo melhor consigo mesmo, de modo que o pessimismo do filósofo dá uma trégua e, muito embora não deixe de ser uma visão determinista da vida, passa a utilizar-se de análises sobre o homem e sua relação com o mundo, especialmente com a vida em sociedade, para, a partir daí, elaborar orientações na forma de máximas e exortações, ou seja, fragmentos que podem servir a quem se interessar por ter uma vida melhor, uma vida sábia. Vemos assim que existe alguma possibilidade de deliberação humana:

[...] tem o homem a possibilidade, por meio da sua faculdade de pensamento, de reevocar ao próprio intelecto, na ordem que lhe convenha, invertendo ou rechamando por várias vezes os motivos das influências de que se sente dominado, para citá-los, um depois do outro, diante do tribunal da sua vontade; e é precisamente nesta operação que consiste a *deliberação*.²¹⁴

Ou seja, existe uma “liberdade relativa”²¹⁵ para o homem, que diferentemente de outros animais, tem mais do que apenas o presente diante de si, de modo que a reflexão sobre o passado e o futuro pode se transformar em motivos para sua ação, muito embora não modifique seu caráter. Essa liberdade relativa não tem a ver com a ideia de livre arbítrio, segundo a qual é possível escolher e levar a cabo tanto uma ação quanto outra, a depender somente de sua vontade; só uma “inteligência ainda não adestrada” para acreditar que isso seja possível.

A sabedoria de vida abrange vários aspectos: os cuidados não só com o corpo, mas também com o intelecto. De modo que o filósofo fala desde como devemos nos comportar a cada momento do dia, como devemos nos exercitar e até mesmo nos banhar. Aponta, inclusive, os cuidados que se deve ter com a alimentação, sobre as relações de amizade, as reservas de dinheiro para uma velhice mais confortável entre outras orientações. Mas, o mais importante: exorta sobre a conservação da prudência, para que o destempero não assuma o comando da vida do indivíduo, levando-o a diversos prejuízos. A vida sábia e salutar é aquela que abarca uma existência saudável, física e espiritualmente, em que o corpo é pensado como um todo ao qual se deve dar

²¹⁴ SCHOPENHAUER, 1967, p. 75.

²¹⁵ “Esta liberdade relativa, realmente, não constitui senão o livre arbítrio como o entendem também pessoas instruídas mas pouco habituadas a ir até o âmago das coisas: e de bom grado essas reconhecem nessa faculdade um privilégio exclusivo do homem sobre os animais.” Cf. SCHOPENHAUER, 1967, p. 76.

atenção, mesmo porque é nele que habita o intelecto, aliás, ele é também intelecto. E só com saúde é possível se viver bem, contemplar o mundo e até mesmo agir eticamente. O homem doente externa em seu semblante desconforto e dor e é, no geral, um ser com dificuldades para a sociabilidade. Não que Schopenhauer dê muita importância à convivência social, ao contrário, segundo ele, a solidão deve ser vista como sinal de que o homem pode viver bem consigo mesmo, que o bom uso de seu intelecto o torna uma boa companhia especialmente para si. No entanto, as relações sociais são necessárias no curso do mundo, além do que, quando se transpassa o princípio de individuação, vê-se que as identidades são meras aparências, o que supera o abismo entre os seres. A relevância disso para a espécie humana é ainda maior, pois cada homem tende a julgar-se diferente um do outro, e essa diferença quando surge a ocasião de agir, leva muitas vezes à escolha pelas motivações egoístas ou mesmo más, no que o homem não reconhece que o mal que faz ao outro afeta-o também. Daí a importância também da prudência e tranquilidade de ânimo diante das situações impostas pelo destino. O homem que se deixa perturbar por ninharias não só é infeliz, mas também acaba sendo levado a causar a infelicidade alheia.

3.2 As implicações das idades da vida para a sabedoria e a saúde

A partir da reflexão sobre a importância em manter o corpo saudável e ater-se a uma conduta mais prudente, vemos como as máximas e exortações dos *Aforismos* deveriam ser lidas desde a mais tenra idade, pois quanto mais novo se é, menos atenção se dá tanto à saúde mental quanto física, assim como se é mais imprudente, deixando que as paixões sejam as condutoras das ações. No último capítulo dos *Aforismos*, *Da diferença das idades da vida*, que se destina, como o título já diz, a mostrar como à cada idade corresponde uma forma de ver e se comportar no mundo, com suas fragilidades e engenhos próprios a cada fase da vida, Schopenhauer diz que é mais difícil encontrar um velho satisfeito com a vida do que um jovem, pois aquele quanto mais tenha vivido maiores serão seus anseios para tornar a vida feliz: “[...] toda limitação, até mesmo a intelectual, é favorável à nossa felicidade. Pois quanto menos estímulo para a vontade, tanto menos sofrimento”²¹⁶. As crianças sofrem menos justamente por terem um tempo menor de vida; não tiveram a oportunidade de conhecer muitas coisas, muitas pessoas e, por conseguinte, terem grandes aspirações. O presente tem grande importância para a

²¹⁶ SCHOPENHAUER, 2002, p. 158.

vida da criança, tudo é pensado a partir dele e nele conhecemos verdadeiramente o mundo, pois o intelecto, responsável pela abstração conceitual nos afasta mais da essência em vez de nos aproximar²¹⁷.

Na juventude, a ânsia em satisfazer todos os desejos bem como a proliferação deles, muitas vezes sem direção certa, e a impetuosidade que lhe é própria ocasiona aos jovens muito sofrimento: “O que turva o resto da primeira metade da vida, possuidora de tantas vantagens sobre a segunda, o que faz da juventude um período infeliz é a caça à felicidade, na firme pressuposição de que ela tem de ser encontrada na existência”²¹⁸. Só com a maturidade teremos sabedoria para entender que a felicidade é um estado negativo, uma ilusão que os mais jovens tomam como real e nisso empregam toda sua força para alcançar. Os jovens procuram empregar o tempo sempre na busca do que lhes proporcione prazer, pois o confundem com a felicidade. Não são simpatizantes do ócio, o consideram “perda de tempo”. A idade infantil, que corresponde à idade que vai até os quinze anos, é, segundo Schopenhauer: “[o] Período mais longo da vida, [...] o mais rico em lembranças [...] as crianças precisam constantemente de passatempo, seja pelo jogo ou pelo trabalho; se o passatempo para, são de imediato assaltadas por um tédio terrível”²¹⁹. Em contrapartida, a vida lhes parece bem mais longa do que verdadeiramente é, assim fazem muitos planos, na perspectiva de que disporão de tempo para concretizá-los. Segundo Schopenhauer, são características desse período: conhecer a vida “apenas a partir do seu ponto de entrada”: “há mais concepção [...] encontramos na condição de fazer muito com o pouco que conhecemos. [...] dá-se a colheita dos materiais para o próprio conhecimento”²²⁰. O conhecimento de si e do mundo resulta do todo da vida, incluindo dessa colheita feita na infância, muito embora não se dê tanta importância a essa fase.

Já na segunda metade da vida, na maturidade: “[...] pelo menos os caracteres prudentes aspirarão mais à mera ausência de dor e a um estado sem distúrbios do que ao

²¹⁷ Nas crianças tem mais destaque o conhecimento intuitivo do que o intelectual: “Eis a razão de a nossa infância ser uma poesia ininterrupta, pois a essência da poesia, como de toda arte, consiste na apreensão, em cada coisa isolada, da ideia platônica, isto é, do que é essencial e comum a toda a *espécie*, sendo assim, cada objeto aparece como representação desta, e *um único* caso vale por mil”. Cf. SCHOPENHAUER, 2002, p. 248.

²¹⁸ SCHOPENHAUER, 2002, p. 251.

²¹⁹ SCHOPENHAUER, 2002, p. 262.

²²⁰ SCHOPENHAUER, 2002, p. 264.

prazer”²²¹. Para o homem mais velho, o tempo se torna mais escasso e, por conseguinte, sobra menos tempo para o tédio assim como os dias são melhor aproveitados: “[...] ele [o tédio] é o companheiro apenas dos que não conheceram outros prazeres a não ser os sensuais e os da sociedade, deixando de enriquecer o próprio espírito e desenvolver as próprias faculdades”²²². Isso também provoca, segundo o filósofo, uma certa dose de misantropia: “De resto, cada um amará ou odiará a solidão, ou seja, a própria companhia, segundo a grandeza do seu valor íntimo”²²³. É então que o homem se volta à reflexão filosófica, exigente de uma acuidade intelectual maior: “Na juventude rege a intuição, na velhice, a reflexão; dessa forma, aquela é a idade para a poesia, esta, mais para a filosofia”²²⁴. Com a velhice o homem: Adquire uma ideia completa e pertinente da vida, pois tem uma visão geral do seu conjunto e do seu curso natural; há mais juízo, penetração e meticulosidade e torna-se mestre do material para o conhecimento, colhido na juventude.

A jovialidade e a coragem de vida, características da juventude, devem-se em parte ao fato de estarmos subindo a colina, sem ver a morte situada no sopé do outro lado. [...] Na velhice, cada dia vivido desperta uma sensação semelhante à do delinquente ao dirigir-se ao julgamento.²²⁵

²²¹ SCHOPENHAUER, 2002, p. 252. “Quando, nos meus anos de juventude, soava a campainha da minha porta, eu ficava contente, pois pensava que tivesse chegado a hora. Mas nos anos ulteriores, na mesma situação, minha impressão estava muito mais próxima do terror, e eu pensava: ‘Agora chegou’”. Cf. SCHOPENHAUER, 2002, p. 252. Tal constatação se deve, provavelmente, ao fato de a velhice para Schopenhauer ter sido aparentemente mais amena do que seus anos de juventude.

²²² SCHOPENHAUER, 2002, p. 270.

²²³ SCHOPENHAUER, 2002, p. 255. Ainda sobre a solidão do homem sábio: “O homem inteligente [...] após travar algum conhecimento com aqueles que chamamos de homens, escolherá o retraimento e, no caso de um grande espírito, até a solidão. Pois, quanto mais alguém tem em si mesmo, menos precisa do mundo exterior e menos também os outros podem lhe ser úteis. Por isso, a eminência de espírito conduz à insociabilidade”. SCHOPENHAUER, 2002, p. 26.

²²⁴ SCHOPENHAUER, 2002, p. 263. Segundo o filósofo, é comum aos grandes escritores produzirem suas obras já em idade madura. Diz ele: “A juventude permanece a raiz da árvore do conhecimento, embora só a coroa porte os frutos.” Cf. SCHOPENHAUER, 2002, p. 265. E “Em sentido mais amplo, pode-se dizer também que os primeiros quarenta anos da vida fornecem o texto, e os trinta seguintes o comentário que nos ensina o sentido verdadeiro e a coesão do texto, bem como sua moral e todas as suas sutilezas.” Cf. SCHOPENHAUER, 2002, p. 266. No entanto, o próprio Schopenhauer publicou sua obra maior, *O mundo como vontade e como representação*, ainda no início de sua terceira década.

²²⁵ SCHOPENHAUER, 2002, pp. 255-256. “[...] a maior vantagem que traz consigo a chegada de uma idade muito avançada é a eutanásia, isto é, uma morte extremamente fácil, sem ser precedida por doença alguma, sem ser acompanhada de convulsão, uma morte que não se sente”. Cf. SCHOPENHAUER, 2002, p. 272. Muito embora tomasse a velhice como a fase em que o homem se torna mais sábio, não é descartado por Schopenhauer o horror desperto pela ideia de aproximação da morte. Ainda assim, sendo esta inevitável, desejava que fosse leve. Safranski, ao narrar os últimos instantes da vida do filósofo, conta que, em 1857, após este sofrer uma queda em um dos passeios que dava com seu cão, além de um ferimento na testa, passou a ter algumas palpitações e sensações de sufocamentos (não há clareza se em decorrência da queda), até que aos 21 de setembro de 1860, foi encontrado morto, reclinado no braço do

Fica compreensível que a velhice pode ser vista como o período mais propenso à uma vida sábia e, logo, ao melhor aproveitamento dela. Conhecer melhor os outros homens, capacita para a contemplação mais afluída e consegue-se distinguir com mais precisão a realidade das ilusões: “Na velhice sabe-se melhor prevenir as desgraças; na juventude, suportá-las”²²⁶. Para uma velhice suportável, aconselha-se que ao longo dos anos, antes que ela chegue, os cuidados com a saúde e com os bens materiais sejam tomados, de modo a não faltarem na época em que for tarde para recuperá-los.

3.3 Orientações para uma vida sábia

No capítulo dos *Aforismos* intitulado *Daquilo que alguém é*, Schopenhauer ressalta a importância da “jovialidade de ânimo” e como a saúde é imprescindível para garanti-la. Ele dá uma espécie de “receita” para uma vida saudável: Evitar todo excesso e extravagância, evitar movimento de ânimo veemente e desagradável, evitar esforço espiritual demasiado grande ou duradouro, fazer duas horas de exercícios rápidos ao ar livre, tomar frequentemente banho frio e tomar medidas dietéticas. É notável como a saúde é fundamental para o alcance de uma vida mais prazerosa: “Em geral, 9/10 de nossa felicidade repousam exclusivamente sobre a saúde”²²⁷. Sem ela, todo tesouro do mundo bem como qualquer honraria não podem ser fruídos: “Por conta disso, resulta que a maior de todas as tolices é sacrificá-la, seja pelo que for: ganho, promoção, erudição, fama, sem falar da volúpia e dos gozos fugazes. Na verdade, deve-se pospor tudo à saúde”²²⁸. Na máxima 21 dos *Aforismos* retoma o tema da saúde, afirmando que não se deve trocá-la por outro bem como, por exemplo, o dinheiro. Segundo ele, a saúde é mais importante que a posição ou a riqueza:

sofá – “Seu rosto está calmo e inalterado, sem o menor traço de uma luta contra a morte” (Cf. SAFRANSKI, 2011, p. 646). Muito embora julgasse que ainda faltavam alguns ajustes para fazer em sua última obra, os *Parerga*, se orgulhava de poder morrer com a “consciência intelectual limpa” (Schopenhauer apud SAFRANSKI, 2011, p. 646).

²²⁶ SCHOPENHAUER, 2002, p. 267. O filósofo faz analogias entre as idades na vida do homem e os planetas: 10º ano: Mercúrio – “O homem move-se com rapidez e facilidade no círculo mais estreito. Muda de opinião por miudezas; todavia, aprende muito e com agilidade sob o domínio do deus da astúcia e da eloquência”; 20º ano: Vênus – “Amor e mulheres possuem-no por completo”; 30º ano: Marte – “O homem é impetuoso, forte, ousado, belicoso, obstinado”; 40º ano: 4 planetóides – “A vida alarga-se”; 50º ano: Júpiter – “Sente-se superior à geração atual. [...] É rico em experiência e conhecimento; [...] Não quer mais receber ordens, mas dá-las ele mesmo”; 60º ano: Saturno – “o peso, a lentidão e a tenacidade do chumbo”; e na última idade: Urano – “Vai-se para o céu”. Cf. SCHOPENHAUER, 2002, pp. 274-275.

²²⁷ SCHOPENHAUER, 2002, pp. 19-20.

²²⁸ SCHOPENHAUER, 2002, p. 20.

[...] a saúde supera tanto os bens exteriores que, em verdade, um mendigo saudável é mais feliz que um rei doente. Um temperamento calmo e jovial, resultante de uma saúde perfeita e de uma organização feliz, um entendimento lúcido, vivaz, penetrante e que concebe criteriosamente, uma vontade moderada, branda e, por isso, uma boa consciência, são méritos que nenhuma posição ou riqueza podem substituir.²²⁹

Assim, o que tanto esforço empregamos para alcançar, como a riqueza e o reconhecimento social, não garantem a felicidade se o corpo e o espírito não estão bem de saúde, de modo que, veremos, o filósofo demonstra como se deve ter mais apreço por aquilo que se é do que por aquilo que se tem. Para muitos, “[...] Só o dinheiro é o bem absoluto, porque ele combate não apenas *uma* necessidade *in concreto*, mas a necessidade em geral, *in abstracto*”²³⁰. E agem motivados tão somente pela obtenção deste, não medindo esforços, mesmo que para isso precisem sacrificar seus semelhantes. Schopenhauer não despreza a importância do dinheiro, ao contrário, diz que é importante não gastá-lo desenfreadamente, sem preocupar-se com o futuro. Sua crítica se dirige àqueles que o tem como prioridade, antes do cuidado com a saúde e o intelecto. Quanto ao egoísmo empregado por aqueles que priorizam o dinheiro em detrimento de uma vida mais justa: “[...] Infelizmente, diga-se de passagem, *coquin méprisable* (patifes desprezíveis) é um predicado para o qual, neste mundo, existe um número assustador de sujeitos”²³¹. Quando se supervaloriza as posses, corre-se o risco de confundir o real valor que elas tem com a representação que elas assumem para cada um. Schopenhauer propõe um exercício sobre essa questão, que pode clarear a falsa ideia que se tem das posses: o homem deveria imaginar como viveria caso perdesse todos os bens que mais estima. Se conseguir sobreviver a essas perdas, logo verá que eles não eram necessários.

No capítulo *Daquilo que alguém tem*, inicia apresentando as três classes das necessidades humanas, segundo Epicuro, “o grande mestre em felicidade”²³²: As

²²⁹ SCHOPENHAUER, 2002, p. 08.

²³⁰ SCHOPENHAUER, 2002, p. 52.

²³¹ SCHOPENHAUER, 2002, p. 58.

²³² SCHOPENHAUER, 2002, p. 49. O filósofo Epicuro de Samos (IV- III a.C) merece destaque no que se refere ao tema da sabedoria de vida, pois em textos como as *Máximas principais* e a *Carta a Menequeu* desenvolve o tema da ética, ligada ao prazer e à felicidade, que correspondem diretamente à ideia de sabedoria de vida. Não à toa, Schopenhauer o cita em seus *Aforismos* e, antes mesmo, em *O mundo* se refere à ideia de um “estado destituído de dor” – louvado por Epicuro como “o bem supremo e o estado dos deuses” – alcançado quando somos “alforriados do desgraçado impeto volitivo, festejamos o *Sabbath* dos trabalhos forçados do querer, a roda de Íxion cessa de girar” (Cf. SCHOPENHAUER, 2015, § 38, p. 227). O pesquisador da obra de Epicuro, Markus Figueira diz o seguinte acerca da ética do “grande mestre em felicidade”: “A ética epicúrea reveste-se de uma tal serenidade que engendra a liberdade no

naturais e necessárias (alimento e vestuário), as naturais e não necessárias (desejo de satisfação sexual) e as não naturais nem necessárias (luxo, opulência, pompa, brilho)²³³. Ao que parece, Schopenhauer está de acordo com tal classificação, pois entende que existem muitas coisas que levariam alguns homens a empregarem todos os seus esforços enquanto outros não lhes atribuem valor algum. Isso pode se aplicar à riqueza ou à glória, por exemplo, que nunca é suficiente para muitos que vivem sequiosos delas, ao tempo que alguns outros pouca importância lhes atribuem, optando por uma vida simples, sem vaidade alguma.

Epicuro oferece, nas *Máximas principais*, nos quatro primeiros aforismos, um conjunto de quatro remédios receitados para uma vida feliz – o *tetraphármakos* –: Não se deve temer aos deuses, não se deve temer a morte, é possível atingir a felicidade, é possível suportar a dor. Apesar dos quatro remédios precisarem atuar em conjunto para o êxito pretendido por Epicuro, consideraremos em especial os três últimos, tendo em vista que a ideia de deuses – tenham eles relação ou não com os homens – não é considerada por Schopenhauer como uma realidade. E muito embora a felicidade também não seja uma realidade positiva para nosso filósofo, uma vida sábia seria algo

agir. A vida feliz (*makários zén*) resulta do procedimento filosófico purificado dos valores malsãos provenientes das opiniões vazias. Esta vida, vivida com sabedoria, dá ao *sophós* a sua melhor medida de realização, que é o bem maior, ou o *hedoné katastematiké*, o prazer em equilíbrio (repouso).” (Cf. SILVA, Markus Figueira da. *Epicuro: sabedoria e jardim*. – Rio de Janeiro: Relume Dumará; Natal, RN: UFRN, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2003, p. 20).

²³³ A referência feita a Epicuro por Schopenhauer nos *Aforismos* corresponde à máxima vinte e nove das *Máximas principais*: “Entre os desejos, há os que são naturais [e necessários, outros que são naturais] mas não necessários, outros que não são nem naturais nem necessários, mas originam-se de uma vã opinião. [Epicuro considera naturais e necessários os desejos que suprimem o padecimento, por exemplo, de beber quando temos sede, ao passo que por naturais e não necessários ele entende aqueles que apenas diversificam o prazer sem remover o padecimento, por exemplo, de viandas caras, e por nem naturais, nem necessários (entende o desejo de) coroas ou estátuas em homenagem a si próprio].” (Cf. EPICURO. *Máximas principais*. Texto, tradução, introdução e notas João Quartim de Moraes. – 2. ed. – São Paulo: Edições Loyola, 2013. – (Coleção clássicos da filosofia), p. 47). Estas últimas são afins à honra e à glória, às quais Schopenhauer elabora uma crítica nos *Aforismos*, considerando-as de pouca monta para o homem sábio. O comentário à Máxima XXX, expõe bem o pouco valor que devemos dar às qualidades que não dizem respeito àquilo que somos: “O bem supremo consiste num durável bem-estar consigo mesmo (e com os amigos), incompatível não somente com os prazeres turbulentos, nervosos ou grosseiros, mas também com aqueles ligados ao que por aqui chamamos a ‘fogueira das vaidades’, como a ostentação de riquezas, o exibicionismo dos ‘ricos e famosos’, o sucesso político ou intelectual e outros análogos que tanto fascinam os deslumbrados de ontem e de hoje.” (EPICURO, 2013, p.49) “[...] segundo Epicuro, o prazer só é pleno quando a *phrónesis* age em relação aos desejos, pois, entre eles, uns são naturais e necessários; outros, naturais mas não necessários; e outros ainda, nem naturais nem necessários. Os primeiros devem ser escolhidos em detrimento dos demais, porque visam sobretudo a saúde do corpo e a tranquilidade da alma. A realização dos demais desejos evidencia a ausência de *phrónesis* e pode ter como consequência a dor, pois extrapola a medida natural que conduz ao prazer autêntico.” (Cf. SILVA, 2003, pp. 106-107) .

próximo a essa vida feliz apresentada pelo filósofo de Samos. Segundo Epicuro, através da filosofia se aprende a buscar a felicidade: “Onde estiver o prazer e durante o tempo em que ele ali permanecer, não haverá lugar para a dor corporal ou o sofrimento mental, juntos ou separados”²³⁴. No aforismo cinco das *Máximas* temos como condição para uma vida feliz que ela seja prazerosa. O prazer para Epicuro não tem a ver com a satisfação dos impulsos ou com a voluptuosidade: “É impossível viver prazerosamente sem viver prudentemente, belamente e justamente, nem <viver prudentemente, belamente e justamente> sem viver prazerosamente”²³⁵. Daí originar-se da *phrónesis* (exercício de sabedoria), considerada por Epicuro como “a virtude por excelência”: “A noção epicureana da vida prazerosa não se reduz, com efeito, à mera somatória dos prazeres da vida, nem, menos ainda, à fruição dos prazeres presentes, mas exige a paz de espírito”²³⁶. O prazer também não está em seu objeto, mas assim como a dor, está nas consequências da fruição do objeto, podendo um mesmo objeto causar dor ou prazer, como explicita o comentador da edição das *Máximas* que utilizamos, João Quartim de Moraes, com relação à máxima sete: “O prazer que sentimos ao saciar a sede com água fresca é tão verdadeiro quanto o sofrimento de nos afogarmos nas águas verdes do mar. Nem um nem outro estão na água enquanto tal...”²³⁷. Os objetos que o homem tem diante de si podem tanto lhe causar a sensação de prazer quanto o seu contrário, tudo dependerá de como deixa-se afetar pelos objetos.

Abster-se da vida política é uma característica do homem sábio apontada por Epicuro na máxima quatorze: “Embora possamos até certo ponto nos colocar em

²³⁴ EPICURO, 2013, p.16. Assim como Epicuro, os estoicos também consideravam a filosofia imprescindível para uma vida sábia: “Na concepção estoica tradicional, a filosofia é um exercício apropriado à sabedoria. Epicteto atribui uma importância primordial ao exercício filosófico, que reparte de maneira original os três (‘lugares’ ou ‘domínios’) ‘em que é preciso se exercitar para se tornar um homem virtuoso, divisão retomada por Marco Aurélio. Esses três campos de exercício correspondem na verdade a três ‘atividades da alma’: ‘desejar e ter aversão, ter impulsões e aversões, dar seu assentimento’.” (Cf. GOURINAT, J. –B., BARNES, J. [orgs.]. *Ler os estoicos*; tradução Paula S. R. C. Silva. – 1. ed. – São Paulo: Edições Loyola, 2013. – (Coleção Leituras filosóficas), pp. 224-225). Segundo Volpi: “Schopenhauer aprende a conceber a filosofia não apenas como saber teórico, mas também como forma de vida e exercício espiritual; não apenas como puro conhecimento, mas também como ensinamento sapiencial e sabedoria prática. Em suma, 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” (Introdução feita por Volpi in SCHOPENHAUER, 2001a, pp. X-XI).

²³⁵ EPICURO, 2013, p.21. Conforme Silva, o prazer em Epicuro é “[...] o bem, a expressão maior da tranquilidade, da liberdade e da felicidade. O prazer traduz o bem-estar, ou o equilíbrio interno e externo do homem.” (Cf. SILVA, 2003, p.16).

²³⁶ EPICURO, 2013, pp. 22-23.

²³⁷ Cf. EPICURO, 2013, p.26.

segurança face aos homens por meio do poderio e da riqueza, obtemos uma segurança ainda mais completa vivendo tranquilamente longe da multidão”²³⁸. Ele não é radical como Schopenhauer no sentido de valorizar a solidão como um traço do homem sábio; a ideia de viver longe da multidão diz respeito a uma vida voltada para a comunidade daqueles que possuem afinidades filosóficas, os amigos²³⁹. Não seria uma postura misantropa como a apresentada por Schopenhauer algumas vezes, ao contrário, como diz a máxima vinte e sete: “De tudo aquilo que a sabedoria proporciona para a felicidade de toda nossa vida, de longe o mais importante é a posse da amizade.”²⁴⁰. Os amigos proporcionam não só o prazer em si de desfrutar de suas companhias, mas, como diz o comentador em relação à máxima vinte e oito “é a melhor maneira de se proteger das ameaças e riscos que perturbam a vida”²⁴¹. Quanto à amizade, as *Sentenças Vaticanas*, escritas provavelmente depois das *Máximas*²⁴², são fontes mais ricas, mas aqui não nos deteremos nelas, além da belíssima sentença que de forma breve expõe o valor da amizade para Epicuro: “A amizade conduz sua dança pelo mundo inteiro, convidando todos nós a despertar para a celebração da felicidade”²⁴³. O bom uso da razão é outra característica do homem sábio, segundo Epicuro, conforme encontramos no Livro X da obra *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, de Diógenes Laertios: “As causas dos males praticados pelos homens são o ódio, a inveja e o desprezo, que o sábio domina por meio do raciocínio. Aquele que se torna sábio uma vez, nunca mais

²³⁸ EPICURO, 2013, p.31. “Epicuro direciona o seu pensamento ético para o *sóphos*, que é o modelo do ‘homem feliz’, por fazer da sua vida um exercício constante de realização da filosofia, cujo sentido prático está em evitar os problemas oriundos das relações estabelecidas no interior do corpo político, da sociedade de então. [...] O afastamento do *sóphos* em relação à insensatez das normas e valores cultivados em sociedade é, para Epicuro, o caminho para o exercício de um modo de vida autárquico. [...] A *autárkeia* significa, neste contexto, o equilíbrio máximo que o homem pode alcançar quando usa a sabedoria em proveito do seu bem-estar físico, psíquico e social. O *sophós*, quando se exercita na compreensão da natureza e de seus fenômenos, adquire a possibilidade de dominar os seus desejos e vontades, paixões e ações, pois extrai desta compreensão o modelo de conduta que leva à vida feliz.” (Cf. SILVA, 2003, pp. 17-18).

²³⁹ “O exercício da sabedoria não condena o homem à solidão. Entretanto aquele que busca a sabedoria compreende pela própria natureza dessa busca que não a encontrará no convívio com aqueles cujo sentido de vida não está atrelado ao saber. Diante de tamanha dificuldade, o *sophós* recolhe-se em seus pensamentos, alimentando-se de si mesmo, até que o desejo o conduz ao encontro de um semelhante (*homoio*). Ao encontrarem-se, descobrem o sentido comum de vida e pensamento e então passam a nutrir, em conjunto, a filosofia que os uniu e atrairá para junto deles diversos outros movidos pelo mesmo desejo.” (SILVA, 2003, p. 91).

²⁴⁰ EPICURO, 2013, p. 44.

²⁴¹ Cf. EPICURO, 2013, p. 47.

²⁴² Cf. EPICURO. *As sentenças vaticanas*. Texto, tradução e comentários João Quartim de Moraes. – São Paulo: Edições Loyola, 2014. – (Coleção clássicos da filosofia), p. 09.

²⁴³ EPICURO, 2014, p. 50.

assumirá nem fingirá assumir voluntariamente uma atitude contrária”²⁴⁴. O bom uso da razão para uma vida sábia é consonante com o pensamento de Schopenhauer.

Schopenhauer, nos *Aforismos*, mostra a possibilidade de uma vida menos infeliz através da sabedoria de vida, em acordo com o que diz Epicuro: “Um entendimento correto dessa teoria permitir-nos-á dirigir toda escolha e rejeição com vistas à saúde do corpo e à tranquilidade perfeita da alma, pois isto é a realização suprema de uma vida feliz”²⁴⁵. Segundo Epicuro, “O sábio não renuncia à vida nem teme a cessação da vida. Viver não o entedia, nem ele crê que a cessação da vida seja um mal”²⁴⁶. Assim como os *Aforismos* são apresentados por Schopenhauer como um ensaio eudemonológico, possuindo grande importância para a sua filosofia prática, no período helênico, a felicidade também era questão relevante, conforme Silva: “[...] a *eudaimonía* é para Epicuro uma realização exclusiva de quem exerce a filosofia, o que é o mesmo que dizer que ela só é possível para quem age segundo a *phrónesis* e o *logismós*, sem os quais não se atingem a *ataraxía* e a *aponía*”²⁴⁷. Para Epicuro, a filosofia é um saber para a vida.

Ainda com relação aos cuidados com o corpo mais do que com as posses, há que se notar que a inteligência é também uma função fisiológica e que, portanto, forçá-la pode provocar danos irreparáveis à saúde²⁴⁸. Caso se queira saber a que órgão

²⁴⁴ LAËRTIOS, Diôgenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução, introdução e notas de Mário de Gama Kury. – 2.ed. – Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1987, p. 310. Também da obra de Diôgenes Laértios há a exposição da carta a Menoiceus, sobre a importância dada à filosofia: “Nenhum jovem deve demorar a filosofar, e nenhuma velho deve parar de filosofar, pois nunca é cedo demais nem tarde demais para a saúde da alma. Afirmar que a hora de filosofar ainda não chegou ou já passou é a mesma coisa de dizer que a hora da felicidade ainda não chegou ou já passou; devemos, portanto, filosofar na juventude e na velhice para que enquanto envelhecemos continuemos a ser jovens nas boas coisas mediante a agradável recordação do passado, e para que ainda jovens sejamos ao mesmo tempo velhos, graças ao destemor diante do porvir. Devemos então meditar sobre tudo que possa proporcionar a felicidade para que, se a temos, tenhamos tudo, e se não a temos, façamos tudo para tê-la.” (LAËRTIOS, 1987, p. 311, §122).

²⁴⁵ Epicuro apud LAËRTIOS, 1987, p. 312, §128.

²⁴⁶ Epicuro apud LAËRTIOS, 1987, p. 312, §126.

²⁴⁷ SILVA, 2003, p. 98.

²⁴⁸ “Os pensamentos que percorrem a cabeça (*Kopf*), isto é, o cérebro ou a mente, são também, em última análise, somente uma ação do corpo. Não obstante, a vontade que nos abarca inteiramente se manifesta através das diversas partes de nosso corpo com diferentes graus de força e perceptibilidade (*Wahrnehmbarkeit*). Inclusive todos os aspectos da vida vegetativa de nosso corpo também são vontade, quer a percebamos assim, quer não, embora em geral somente nos tornemos conscientes dessa vida vegetativa quando ela passa por transtornos funcionais, como dores, incômodos (*Unbehagen*), etc. De acordo com Schopenhauer, a capacidade cognoscitiva do homem não o libera da ação da vontade sobre seu próprio corpo; muito pelo contrário, define o conhecimento como apenas mais um órgão da

corresponde o intelecto, onde mais senão no cérebro? Ou seja, o filósofo toma a inteligência como constituinte de nosso corpo, não como um fenômeno abstrato. Justamente por isso é preciso dele cuidar, de modo a não afetar com seu uso descuidado os demais órgãos. O sono também é importante quando se fala em saúde, pois ele é o descanso concedido ao corpo pelo esforço empreendido ao longo do dia, funcionando como uma pequena morte.

A relevância dos *Aforismos* no esforço por essa vida mais saudável e prudente é que, conforme Chevitarese: “O papel concedido à instrução e à educação limita-se a ‘mostrar à vontade que ela usa mal os seus meios’ e, portanto, mudar o encaminhamento de seus esforços, sem, contudo, alterar sua natureza presente no caráter”²⁴⁹. A partir do autoconhecimento, o homem pode instruir-se para viver melhor, cuidando de si e não prejudicando o outro, vivendo o presente, por mais que tenha a capacidade intelectual de rememorar o passado e imaginar o futuro, como diz ainda Chevitarese: “[...] Este ‘autoconhecimento’ que é atributo do *caráter adquirido*, ou seja, o conhecimento pela experiência de nosso querer, *pode*, efetivamente, *modificar nosso encaminhamento na vida*”²⁵⁰. Reforçamos: o caráter é imutável, no entanto, é possível redirecionar o modo de vida fazendo um melhor uso do caráter que se tem a fim de se viver melhor.

O exercício da solidão como bem estar consigo mesmo compreende a vida do homem sábio (não como egoísmo, que faz com que tudo se queira para si e nada para os outros): achar agradável a própria companhia, também é importante e compõe a sabedoria de vida. A cada dia parece um esforço maior conviver bem consigo e não sofrer com a solidão. A sociedade impulsiona e cobra do homem uma sociabilidade geralmente forçada; a solidão é vista como isolamento social, o qual as pessoas mal resolvidas sofrem como consequência. Esse “isolamento” é sinônimo de tristeza e sofrimento²⁵¹. Assim temos dois tipos de solidão: um tipo de solidão voluntária,

vontade, por meio do qual se compensam as deficiências da constituição corporal.” Cf. SAFRANSKI, 2011, pp. 412-413.

²⁴⁹ CHEVITARESE, 2005, p. 63.

²⁵⁰ CHEVITARESE, 2005, p. 63.

²⁵¹ Schopenhauer, no entanto, diz Chevitarese: “[...] faz é um elogio à solidão voluntária, que se encontra articulada à compreensão da vacuidade e futilidade dos prazeres e entretenimentos sociais. Para o filósofo, o impulso à sociabilidade se funda no temor à solidão. Buscamos o convívio social como forma de escaparmos de nós mesmos. A sociabilidade é uma válvula de escape diante de nossa dificuldade de suportar o que somos. O medo e a repulsa da solidão é o temor e a aversão que cada um tem de si mesmo.” Cf. CHEVITARESE, 2005, p. 93.

correspondente ao homem sábio que vive bem consigo mesmo, tendo em si a melhor companhia possível; e um outro tipo de solidão, esta resultante da inadequação ao convívio social, sendo responsável por uma carga de sofrimento.

No capítulo *Daquilo que alguém representa*, o alerta é para a preocupação em dar mais atenção sobre o que os outros pensam sobre aquilo que se é, do que àquilo que se é. Quem se ocupa com o que os outros pensam de si não leva uma vida autêntica, sua única preocupação é se o que faz agrada aos olhos dos outros²⁵². Esta supervalorização da opinião alheia demonstra o quanto se é fraco de caráter, pois, além de não contentar-se consigo, o indivíduo prefere o que um outro diz sobre si, pouco importando o quanto a opinião dos homens muda, o quanto ela se deixa inclinar pelas aparências, de modo que os juízos ora tão firmes podem mudar com o soprar do vento. Diferentemente de quem pensa assim, aquele que satisfaz-se consigo mesmo tem mais chance de uma vida venturosa:

[...] será de grande contribuição para nossa felicidade se, com o tempo, conseguirmos finalmente compreender que cada um vive, antes de mais nada e efetivamente, em sua própria pele e não na opinião de outrem, e que, em conformidade com isso, nossa condição real e pessoal, tal como determinada pela saúde, pelo temperamento, pelas capacidades [...] é cem vezes mais importante para a nossa felicidade do que aquilo que aos outros agrada fazer de nós.²⁵³

O que pode garantir uma vida menos infeliz não se encontra alhures, mas em si mesmo, no desfrutar de uma vida saudável e prudente. Temos aí o valor que atribuímos à posição social: “É um valor convencional ou, mais apropriadamente, simulado; seu efeito é uma alta consideração simulada, e o todo é uma comédia para a grande turba”²⁵⁴. O empenho empregado pelo homem a fim de alcançar o reconhecimento público, sentir-se benquisto, torna sua visão turva para uma compreensão mais ampla do real valor que o reconhecimento social possui, significa um sentimento frágil que qualquer falha ou mesmo algum rumor pode desgastar ou mesmo destruir: “[...] a honra é, em termos objetivos, a opinião dos outros sobre o nosso valor e, em termos

²⁵² “Aquilo que representamos, ou seja, a nossa existência na opinião dos outros, é, em consequência de uma fraqueza especial de nossa natureza, geralmente bastante apreciado; embora a mais leve reflexão já nos possa ensinar que, em si mesma, tal coisa não é essencial para a nossa felicidade. [...] inversamente, é de admirar como ele [o homem] é tão infalivelmente afetado, e muitas vezes profundamente ferido, por injúrias à sua ambição, em qualquer sentido, grau ou proporção, e pelo desdém, pela preterição ou pela falta de atenção”. Cf. SCHOPENHAUER, 2002, p. 61.

²⁵³ SCHOPENHAUER, 2002, p. 64.

²⁵⁴ SCHOPENHAUER, 2002, p. 73.

subjetivos, o nosso temor dessa opinião”²⁵⁵. Desse modo, pouco importa ao homem sábio o que os outros pensam sobre ele, afinal, além dele mesmo conhecer o próprio caráter, sabe que nenhuma opinião será capaz de mudar o que é, seja para o melhor ou para o pior.

Nos *Aforismos* são distinguidos três tipos de honra: Honra burguesa [um tipo falso de honra], honra do cargo [militar] e honra sexual. Aqui não abordaremos os detalhes de cada tipo de honra, mas sobre a honra de um modo geral. A honra, até que uma ação negativa a contrarie, não é conquistada, cada sujeito é, a princípio, honrado, ou seja, seu caráter é moralmente ilibado, a menos que surja algum fato que o ateste como indigno de honra – o que para muitos é motivo de infinita desgraça. O sujeito desonrado é transformado num “pária”²⁵⁶. Por isso, importa tanto para muitos o que os outros dizem, ainda que não seja aquilo que realmente pensam ou a verdade acerca do caráter de cada um: “A honra *não* consiste na opinião dos outros sobre o nosso valor, mas unicamente nas *exteriorizações* dessa opinião, pouco importando se a opinião externada de fato existe ou não, muito menos se ela tem fundamento”²⁵⁷. Assim, elogios e injúrias devem igualmente despertar desconfiança, especialmente a depender de quem venha.

A justiça temporal já teve diante de si diversos casos em que absolveu réus por haverem cometido crimes em favor da própria honra, como o repetido caso do esposo traído que lavou com sangue a própria honra, matando a esposa traidora e seu amante, por exemplo: “[...] quando ela [a honra] é ferida ou perdida por um momento, pode ser restabelecida pronta e completamente, contanto que se tomem logo as devidas providências, ou seja, mediante um único remédio universal, o duelo”²⁵⁸. Ainda que a traição tenha sido consumada, o traído lava sua honra (ela que fora manchada por outrem que não ele mesmo) e se torna moralmente digno de novo²⁵⁹. Segundo

²⁵⁵ SCHOPENHAUER, 2002, p. 74.

²⁵⁶ Para os indianos, que vivem uma estratificação social hierarquizada por castas, o pária corresponde à casta mais inferior, sendo excluído da vida social.

²⁵⁷ SCHOPENHAUER, 2002, p. 87.

²⁵⁸ SCHOPENHAUER, 2002, p. 91. Contudo, a orientação é diferente quando se trata da honra cavaleiresca: “[...] o revide ou a represália das ofensas pertence à ira, de modo algum à honra e ao dever, como o princípio de honra cavaleiresco o qualifica”. Cf. SCHOPENHAUER, 2002, p. 105.

²⁵⁹ A expressão “legítima defesa da honra”, usada em casos como o exposto acima, não passa de um “mito” para a justiça brasileira: “Segundo esse mito, a legítima defesa da honra seria um tipo de legítima defesa e, portanto, faria com que a justiça absolvesse o acusado. A lógica seria que a honra faz parte da pessoa, da mesma forma que a vida ou o corpo, e por isso a pessoa pode matar para protegê-la. [...] Nosso antigo Código Penal (que vigorou entre 1890 e 1940), previa em seu artigo 27 que se excluía a

Schopenhauer, desse modo de compreender a honra (como se ela fosse submetida ao que dizem) discorda o “espírito imparcial” (gregos, romanos, povos asiáticos, altamente civilizados); só os europeus (da idade média – nobreza, militares e seus êmulos) assim pensavam.

Até mesmo o uso da força física não é desprezado quando se trata de manter a honra – “o homem é um animal que bate” –; é a primeira ação a que o homem é impelido diante da ofensa à sua honra: defendê-la com o próprio punho. Diz Schopenhauer: “Quem não for sensível às razões, será sensível às bastonadas, e punir com golpes moderados quem não pode ser punido em seus bens, pois não os possui, nem em sua liberdade, pois seus serviços são indispensáveis, é um ato tão justo quanto natural”²⁶⁰. Enquanto a honra diz respeito ao valor moral que se espera de todo homem, a glória já é o contrário, diz respeito às exceções que podem fazer de um homem um caráter admirável: “A honra se refere às qualidades que todos podem atribuir a si mesmos publicamente; a glória, àquelas que ninguém pode atribuir a si mesmo”²⁶¹. A preocupação com a glória é conquistá-la, enquanto com a honra é mantê-la.

Nós consideramos, especialmente nos dias de hoje, um apreço absurdo pela manutenção da honra defendê-la a qualquer preço, assim como conferir-lhe tão alto valor, como se o caráter de cada um dependesse do que os outros dizem pensar acerca de suas ações. No exemplo dado mais acima, o caso do esposo traído que “lava” sua honra matando a esposa traidora e seu amante, consideramos que não só a honra não é

ilicitude dos atos cometidos por aquelas pessoas que ‘se acharem em estado de completa privação de sentidos e de inteligência no ato de cometer o crime’. Basicamente ele estava dizendo que não era considerada criminosa a pessoa que cometesse um crime quando estava em um estado emocional alterado. Era esse artigo que alguns juristas usavam para justificar a legítima defesa da honra. Mas reparem que, em nenhum momento, ele está dizendo que a pessoa pode matar o(a) parceiro(a) que está traindo. Isso era interpretação desses juristas. Mas leiamos, agora, o artigo 28 de nosso atual Código Penal: ‘Não excluem a imputabilidade penal: I - a emoção ou a paixão’. Ele diz justamente o contrário do que dizia a antiga lei. Foi para que não houvesse nenhuma dúvida que o legislador não desejava que os magistrados absolvessem alguém que agiu movido por ciúme ou outras paixões e emoções é que ele inseriu esse inciso na lei. [...] A bem da verdade, esse argumento pode levar (e muitas vezes leva) à aplicação de uma pena maior ao acusado. Isso porque um outro artigo (61, inciso I, alínea ‘a’) de nosso Código Penal diz que cometer um crime por motivo fútil é uma agravante, ou seja, faz com que a pena seja mais severa. A mesma coisa aparece no artigo 121, §2º, inciso II, que diz que matar alguém por motivo fútil transforma o homicídio de simples (cuja pena máxima é de 20 anos) em qualificado (cuja pena máxima é de 30 anos).” (Cf. <<http://direito.folha.uol.com.br/blog/cime-traio-e-legitima-defesa-da-honra>>. Acesso em: 24 jan. 2018. É importante refletir sobre como a justificativa da “legítima defesa da honra” nos tribunais brasileiros tem forte relação com a sociedade machista, em que a mulher é vista como objeto de posse do homem. Cf. COTES, Paloma. Defesa ilegítima. *Época*. Disponível em: <revistaepoca.globo.com/Epoca/0,6993,EPT673863-1664.html>. Acesso em: 24 jan. 2018.

²⁶⁰ SCHOPENHAUER, 2002, p. 109.

²⁶¹ SCHOPENHAUER, 2002, p. 116.

recuperada como, em vez de um homem ilibado, teríamos um assassino cruel que, a depender de seu grau de consciência, passaria a viver atormentado com a lembrança de tamanha crueldade praticada. Aquele que se limita a preservar sua honra é claramente presa da vontade, se ocupa em sempre saciá-la, diferente daquele que alcança a glória, ainda que não tenha a intenção de buscá-la; este é livre da vontade e seu mérito está na produção de suas obras. Mas essa “liberdade” só a tem quem toma a glória como consequência de sua obra e não como alvo. Quem a toma como alvo ainda está preso ao sentimento baixo da vaidade: “Em sentido eudemonológico, portanto, a glória nada mais é senão o pedaço mais raro e saboroso para o nosso orgulho e a nossa vaidade”²⁶². A vaidade corresponde à subjetividade humana, ou seja, ao comportamento orientado mais pelas paixões do que pela razão: “A maioria das pessoas é tão subjetiva, que, no fundo, nada lhes interessa a não ser exclusivamente elas mesmas”²⁶³. O vaidoso não dá-se conta de que seu vício acaba por armar armadilhas contra si mesmo.

O sujeito que atinge a glória muitas vezes não chega a vivenciá-la, pois o tempo do mundo para reconhecer o valor de uma obra nem sempre chega de modo que aquele digno dela possa fruí-la. No entanto, é justo, pois a glória perdura pela eternidade. Não é como a honra à qual é preciso estar atento a todo o momento para que não se perca. Uma vez alcançada a glória, é preciso muito esforço para destruí-la. Assim, desperta inveja naqueles que não a tem, mesmo porque a glória é sempre relativa: “Desapareceria inteiramente se os outros se tornassem o que o glorioso é”²⁶⁴. Ao escrever sobre a glória, parece que Schopenhauer escreve sobre si mesmo, sobre como atingiu a glória, ainda que tardiamente: “Tampouco a suprema felicidade significa ser conhecido na posteridade; ao contrário, ela está em gerar pensamentos que mereçam, séculos afora, ser preservados e meditados”²⁶⁵. O fato de a glória ser resultado do que o homem produziu, faz com que muitas vezes ela seja póstuma, ou, ainda que alcançada em vida, como no caso do próprio Schopenhauer, chegue na velhice, a depender do caso, quem é digno dela nem mesmo chega a desfrutá-la plenamente. Por isso, aos jovens, a vaidade diante de algum triunfo ao qual lhes sejam rendidas homenagens, pode não passar de uma ilusão que logo há de se dissipar: “Ter glória e juventude de uma só vez é demais

²⁶² SCHOPENHAUER, 2002, p. 128.

²⁶³ SCHOPENHAUER, 2002, p. 206.

²⁶⁴ SCHOPENHAUER, 2002, p. 127.

²⁶⁵ SCHOPENHAUER, 2002, p. 130. E diz ainda em nota: “[...] o mais feliz dos homens é aquele que, não importando como, chegou ao ponto de admirar sinceramente a si mesmo”. SCHOPENHAUER, 2002, p. 128.

para um mortal. Nossa vida é tão pobre, que seus bens têm de ser repartidos com mais parcimônia”²⁶⁶. Só é possível dizer sobre a riqueza de espírito de um homem quando se aproxima o final de sua vida, pois, a menos que o destino lhe prepare uma reviravolta inimaginável, pode-se dizer se foi um homem justo, se conseguiu evitar muitos males, se é um sujeito moralmente bom.

Na somatória para uma vida sábia, a inteligência, muito embora destaque o homem inteligente do homem comum, não o livra da dor, ao contrário, a acentua, pois o homem inteligente conhece a essência do mundo e a possibilidade de realização nele, o que não quer dizer que possua a sabedoria de fazer bom uso desse conhecimento. Para o homem vulgar, a vida prática possui fim em si mesma; para o homem inteligente (com “capacidades espirituais”), ela é apenas um meio. Schopenhauer usa uma citação de Sêneca para expor como o bom uso da inteligência livra o homem do sentimento de tédio: “o ócio destituído de ocupação intelectual é, para o homem, morte e sepultura em vida”²⁶⁷. O homem inteligente funda em si mesmo seu “centro gravitacional”, pois em si encontra tudo de que necessita. A inteligência, no entanto, não é admirável do ponto de vista social. Enquanto os mais simplórios se atraem por dedicarem seu tempo às trivialidades, os homens mais inteligentes, no geral, não buscam se envolver com questões ordinárias que poderiam ligá-los aos outros homens, até mesmo evita-os, o que faz com que não seja desperta a simpatia por parte destes. Nesta perspectiva, em nada se assemelha a inteligência com a moralidade, pois as virtudes morais, ao contrário, aproximam os homens, fazem com que se identifiquem uns aos outros: “Eis por que [as virtudes morais] nos tornam, em geral, amáveis, e [as intelectuais], odiáveis”²⁶⁸. Ou seja, o amor dos outros é, para a vida social, mais fácil de alcançar e mais útil, ao

²⁶⁶ SCHOPENHAUER, 2002, p. 133.

²⁶⁷ Sêneca apud SCHOPENHAUER, 2002, p. 39. Apesar de ressaltar o valor da inteligência para o homem sábio, Schopenhauer também atribui à coragem uma importância. Ela é herdada do pai, enquanto a inteligência é herdada da mãe, conforme dissemos na nota 141. Isto também reflete a biografia do filósofo, que tinha no pai um homem mais voltado para ação, destemido, por exemplo, para desbravar o mundo, arriscar nos negócios, enquanto a mãe representava a parte intelectual do casal, era voltada para a literatura – depois da morte do marido promovia saraus em casa, nos quais contava com a presença dos cérebros mais eminentes do momento, com Goethe, por exemplo, que se não fossem os encontros promovidos por sua mãe, provavelmente Schopenhauer não teria a oportunidade de conhecer. Atualmente, a cada dia aumenta a luta para que essa divisão de papéis entre homens e mulheres seja descartada, aumenta a luta por direitos iguais, oportunidades mais justas de trabalho, tanto para homens quanto para mulheres, bem como salários e direitos trabalhistas mais justos para as mulheres, sempre relegadas a salários mais baixos, mesmo quando desempenhando a mesma função desempenhada por um homem.

²⁶⁸ SCHOPENHAUER, 2002, p. 42. Schopenhauer cita o poeta persa Sadi em sua obra *Gulistan*, para ilustrar como o caráter inteligente e o vulgar não se coadunam: “Saiba-se que no homem ignorante há cem vezes mais antipatia pelo inteligente do que neste por aquele”. Cf. SCHOPENHAUER, 2002, p. 224.

contrário da estima alheia pelos atributos intelectuais, que é mais difícil de alcançar. A inteligência não é tão benquista socialmente graças ao receio que ela desperta nos outros, especialmente àqueles que não vivem uma vida muito justa e se ocupam demasiadamente da vida alheia: “O que faz alguém parecer temível e perigoso não é a ferocidade, mas a inteligência: tão certo quanto o cérebro do homem é uma arma mais temível do que as garras do leão”²⁶⁹. Isso porque os males que um homem rude parece capaz de provocar são apresentados logo no primeiro contato, enquanto o homem inteligente é capaz de artimanhas inimagináveis.

Sendo assim mais temível ainda que a força bruta, a inteligência pode causar danos mais graves e menos previsíveis aos homens vulgares quando se encontram sob o jugo de um homem inteligente. O homem comum se ocupa em empregar todo seu tempo em atividades que tragam um retorno material ou que aparentemente possam saciar tudo o que a vontade o impõe como querendo, renega o ócio e torna o “tempo livre”²⁷⁰ como o momento para o lazer, a descontração, utilizando-o em festas, bebedeiras ou viagens. Enquanto isso, o homem inteligente sabe viver bem o ócio, utiliza-o para alcançar uma riqueza que somente em si mesmo pode ser edificada.

O intelecto, apesar de não moldar o caráter, pode contribuir para evitar arrependimentos: “[...] o conhecimento sobre o nosso imutável caráter pode evitar o arrependimento, visto que poderíamos melhor equacionar a relação entre o nosso querer e nossos atos”²⁷¹. Se o homem, ainda que não seja livre, se sentir responsável por suas ações, ainda mais quando entende que ele pode ser o viés pelo qual outras espécies podem ser salvas de muitas desgraças (muitas desgraças que acontecem na natureza são provocadas pela ação humana), pode ele evitar o arrependimento²⁷². No entanto, o

²⁶⁹ SCHOPENHAUER, 2002, pp. 243-244.

²⁷⁰ “Um grande sofrimento para todos os filisteus é que as *idealidades* não os entretêm; para escapar ao tédio, precisam sempre de realidades. Ora, em parte, estas são logo esgotadas e, em vez de entreter, fatigam”. Cf. SCHOPENHAUER, 2002, p. 48. Theodor Adorno, décadas depois [1969], realiza uma conferência sobre o *Tempo livre*, no qual traz uma reflexão sobre como a sociedade capitalista tem horror ao ócio e não mede esforços em “dar sentido” ao tempo livre. Cf. ADORNO, T. *Tempo livre in Indústria cultural e sociedade*, trad. Maria Helena Ruschel. – São Paulo: Paz e Terra, 2002.

²⁷¹ CHEVITARESE, 2005, p. 75.

²⁷² Segundo Schopenhauer, há dois tipos de censura: O Remorso (*remord/Gewissensangst*) e O Arrependimento (*regret/Rewe*). Na seção sobre o caráter empírico, mais precisamente na página 69, vimos que o remorso, ou peso de consciência está ligado à reflexão sobre as ações praticadas, mesmo que elas sejam expressão real de nosso querer; enquanto que o arrependimento corresponde a uma reflexão sobre o nosso querer, que nos faz reavaliar suas motivações. Não significa que o intelecto possa mudar o querer, já que ele diz respeito à vontade, mas que as motivações que o originaram possivelmente não estivessem claras o suficiente para nós no momento que antecedeu a ação. A sabedoria de vida instigada

arrependimento nada mais é, segundo Chevitarese, do que: “uma inadequação do querer em relação às ações cometidas”²⁷³. O intelecto não é determinante para uma vida ética e também não é para a negação da vontade, diz Chevitarese: “A racionalidade não pode submeter ou determinar a vontade – nosso verdadeiro ser”²⁷⁴. Mas pode colaborar para que o agir humano seja menos imediato, levando em conta, na hora de eleger os motivos das ações, as consequências possíveis a partir da observação daquelas já praticadas.

No que diz respeito à compaixão, o intelecto pode contribuir não para que o fenômeno aconteça, ele configura um mistério, mas para a reflexão sobre esse mistério e para um exercício que leve o homem a manter-se numa postura mais ética. Isto, insistimos, não representa o livre-arbítrio humano, mas a reflexão sobre os atos praticados e o esforço, diante da escolha entre os motivos que levam a ação, em escolher um posicionamento que leve em conta não só a si mesmo, mas especialmente a justiça e o bem estar dos outros.

Muito embora o intelecto não interfira no caráter inteligível, que é a própria vontade, ele pode interferir no caráter adquirido. Apesar de ser a vontade que leva o homem a agir, o intelecto interfere na escolha entre os motivos, diz Chevitarese: “Pode-se dizer que quem estabelece a estratégia para uma vida sábia é o intelecto, mas quem *se exercita*, na verdade, é a vontade. Não se pode perder de vista que o intelecto é uma forma de objetivação da vontade”²⁷⁵. Assim, a experiência pode levar o indivíduo a refletir melhor antes de agir, para não incorrer nos mesmos erros; muito embora toda ação seja necessária, é possível refletir sobre os motivos que a provocaram. Se o caráter não for tão bom, com a sabedoria teatral o homem verá o que de melhor pode fazer com o caráter que tem, de modo a não se prejudicar tanto. Evitar males que seriam direcionados a outros, já é um benefício próprio, pois ao final das contas, a diferença entre o algoz e a sua vítima é apenas aparente, conforme Chevitarese: “Em suma, eis o papel do intelecto: sugestionar o caráter diferenciadamente, estimulando-o ao exercício

pelos *Aforismos*, com suas máximas de prudência e resignação, é de fundamental importância para que se evitem os arrependimentos.

²⁷³ CHEVITARESE, 2005, p. 75.

²⁷⁴ CHEVITARESE, 2005, p. 16.

²⁷⁵ CHEVITARESE, 2005, p. 115.

constante em prol de uma vida melhor”²⁷⁶. Vemos assim o quanto o intelecto é indispensável para a melhor prática da vida social e do bem estar individual.

Schopenhauer também faz uma exortação com relação às amizades. Segundo ele, uma boa amizade não exige uma frequência constante, sob pena de não reconhecer-se seu real valor, bem como deve-se também evitar qualquer dependência, seja de ordem afetiva ou material. É certo que, em qualquer relação, inclusive nas de amizade, o sentimento de dependência pode gerar mais desconforto do que a satisfação das necessidades, ainda que prementes: “[...] é sobretudo o pensamento de que precisamos das pessoas que lhes é absolutamente insuportável: petulância e presunção são as consequências inevitáveis”²⁷⁷. Com isso, vê-se que é preciso manter certa distância dos amigos, mas não total. Um afastamento muito longo pode fazer com que a amizade se dissipe. Deve-se manter um meio termo para os encontros, de modo que a cada reencontro se confirme o valor da amizade, mas sem excessos, para que não se transforme numa relação desconfortável. Mas o mais importante é que a relação tenha por base a afinidade entre os amigos e não qualquer sentimento externo que suscite interesses particulares: “A amizade verdadeira e genuína pressupõe uma participação intensa, puramente objetiva e completamente desinteressada no destino alheio; participação que, por sua vez, significa nos identificarmos de fato com o amigo”²⁷⁸. Schopenhauer, apesar de ter desfrutado de algumas amizades ao longo da vida, sempre valorizou mais a amizade com os animais do que as amizades com os humanos, por sentir, especialmente nos cães, uma lealdade que não conseguia identificar nos homens: “[...] dou mais valor aos abanos de cauda de um cão leal do que a cem daquelas demonstrações e gestos”²⁷⁹. Quanto aos homens, às vezes é preciso o conhecimento do todo de suas vidas para poder emitir um juízo concreto sobre o caráter de cada um.

Em relação ao perdão dado pelo homem ao mal praticado contra si, Schopenhauer diz que há de se pensar e pesar bem até onde se acredita poder conviver com determinado tipo de mal, pois isto remete à questão da imutabilidade do caráter.

²⁷⁶ CHEVITARESE, 2005, p. 120.

²⁷⁷ SCHOPENHAUER, 2002, p. 209. E continua: “[...] se esse indivíduo imaginar que é mais necessário a nós do que nós a ele, terá como sensação imediata a impressão de que lhe roubamos algo. Tentará então vingar-se e reaver seus pertences. O único modo de desenvolver a *superioridade* na convivência com os outros é não precisar deles de maneira alguma e fazê-los perceber isso. [...] Atribuirão tanto mais valor à nossa amizade: [...] [Quem não estima é estimado], diz um fino ditado italiano. [...] Os cães quase não suportam uma amizade excessiva; os homens, menos ainda”.

²⁷⁸ SCHOPENHAUER, 2002, p. 220.

²⁷⁹ SCHOPENHAUER, 2002, p. 220.

Logo, se um sujeito faz mal ao outro em determinada situação, em outra semelhante há de repetir a mesma ação, por mais que tenha sido perdoado. Assim, vê-se que o perdão muitas vezes é um mau uso do aprendizado pela experiência, tão valiosa para a vida prática²⁸⁰. Aquele que tende sempre a perdoar, tolerando sempre as fraquezas alheias, está inclinado a ser um sujeito fraco que, por conseguinte, tem sempre a pretensão de poder contar com a tolerância dos outros em relação às suas falhas. Do contrário, o crítico severo é crítico também de si mesmo. Voltar-se mais às ações dos outros, sejam erros ou acertos, é muito comum, pois é para fora que o olhar se dirige: “O Evangelho moraliza admiravelmente sobre aqueles que veem uma lasca no olho alheio e não veem a viga no próprio; mas a natureza do olho consiste em enxergar o que está fora, e não dentro de si mesmo”²⁸¹. Não obstante, esse comportamento comum em nada colabora para a vida sábia, pois afasta o homem do que mais importa para seu caráter adquirido: o autoconhecimento.

3.4 *Aforismos*: pequena ética

Os *Aforismos* schopenhauerianos promovem uma “pequena ética” no sentido de não corresponder diretamente ao que compreende a sua “grande ética”, a compaixão, mas de permitir que o homem reflita melhor sobre sua posição no mundo assim como sobre o que sabe sobre si mesmo em termos de potencialidades e limitações. É o que ele chama em *Sobre o fundamento da moral* de “ética da melhoria”²⁸² segundo a qual é possível viver o menos infeliz possível, edificando o caráter adquirido a partir de uma sabedoria de vida que preza pela prudência e por evitar qualquer mal, conforme disse em *O mundo*: “Conhecemos, portanto, o gênero e a medida de nossos poderes e fraquezas, economizando assim muita dor. Pois, propriamente dizendo, nenhum prazer é comparável ao do uso e sentimento das próprias faculdades lá onde são necessárias”²⁸³. Por mais que os *Aforismos*, ao apresentarem máximas para uma boa qualidade de vida, possam sugerir um pensamento centrado no eu, no indivíduo, é possível vê-los como estimulantes para uma boa qualidade de vida que repercutirá no mundo como representação como um todo, como afirma Debona, seria: “a defesa de uma teoria da

²⁸⁰ “Pode-se esquecer tudo, tudo, menos a si mesmo pois o caráter é absolutamente incorrigível e todas as ações humanas brotam de um espírito íntimo, em virtude do qual, o homem, em circunstâncias iguais, tem sempre de fazer o mesmo, e não o que é diferente”. Cf. SCHOPENHAUER, 2002, p. 213.

²⁸¹ SCHOPENHAUER, 2002, p. 218.

²⁸² SCHOPENHAUER, 2001b, p. 199.

²⁸³ SCHOPENHAUER, 2015, § 55, p. 354.

felicidade caracterizada pela elaboração e sistematização de máximas de sabedoria de vida em vista de uma certa ‘economia da dor’ humana, pautada preponderantemente na ideia de ação prudente (sábua)”²⁸⁴. Entenda-se essa “teoria da felicidade” como uma sabedoria de vida que possibilite uma vida mais prudente e com a menor quantidade de sofrimento possível, por conseguinte, menos infeliz. Não seria uma liberdade plena que permitisse ao homem ser o que quisesse ser, mas que permite ao homem fazer um melhor uso daquilo que é. Esta é a espinha dorsal de nossa tese. Para tal, partimos da filosofia eudemonológica de Schopenhauer exposta nos *Aforismos*, que instiga o homem e expõe como fazer para ter uma vida não precisamente feliz, mas mais confortável em termos de saúde, autocontentamento, bom uso da inteligência e prudência.

A sabedoria de vida propicia uma “ética da melhoria” [*bessernde Ethik*], e o caráter adquirido funciona, conforme Debona, como “Nexo fundamental entre a metafísica e a filosofia prática”²⁸⁵. Pois, preocupações maiores com o que os outros pensam, com a honra, a reputação e a glória, bem como com a aquisição de bens materiais a fim de sentir-se mais realizado, em vez da preocupação com aquilo que se é, não hão de somar para a realização de uma boa vida, no sentido de uma vida sábua e, por conseguinte, distanciam mais ainda os homens uns dos outros e do todo da natureza. Nos *Aforismos* vemos que não nos entristecem os eventos que sabemos não poder evitar, tais como a doença, a velhice ou a morte. Ao contrário, quando entendemos que somos acometidos por um mal que é fruto do acaso, ou seja, não é um mal necessário, como, por exemplo, a ruína econômica ou uma desilusão amorosa, a dor se instala.

A negação da vontade se dá na ascese, mas ainda assim é possível suspendê-la através da contemplação e da compaixão. A contemplação estética seria um modo de paralisar a roda da vontade, como afirma Chevitarese: “Esse momento efêmero de suspensão do querer-viver [a contemplação estética] nos proporciona a libertação do sofrimento, do tédio, da angústia, enfim, de toda absurdidade de nosso existir”²⁸⁶. No entanto, não aparta o jugo do homem definitivamente da vontade, mesmo porque, não há contemplação estética que seja permanente, ela se dá no tempo do instante. Não é

²⁸⁴ DEBONA, 2013. p. 19.

²⁸⁵ DEBONA, 2013, p. 31.

²⁸⁶ CHEVITARESE, 2005, p. 37. Diz ainda: “A liberdade e felicidade ‘verdadeiras’ repousam na *negação da vontade*, e é possível, ainda que momentaneamente, vivenciá-las na experiência contemplativa. Não se pode dizer que há, propriamente, *negação da vontade* na experiência estética, mas há um desligamento da individuação, uma ‘suspensão’ da vontade individual”. Cf. CHEVITARESE, 2005, pp. 37-38.

possível racionalizar a contemplação estética, sua relação é com a intuição e não com a inteligência; do mesmo modo se dá com a ética, segundo Schopenhauer: ela não pode ser provocada ou direcionada intencionalmente, mas quando acontece o mistério da compaixão, a vontade interrompe seu curso.

Contra a crueldade humana, os dispositivos legais criados pelo Estado servem para freá-la, mas não servem para conduzir o homem à moralidade. O que Brum chama de “Estado-focinheira”²⁸⁷, serve de “vigilância e limites ao animal feroz que é o homem”, mas não o faz olhar para o outro e identificar-se com ele, não fazem brotar no homem o sentimento de compaixão pelo outro, apenas o faz refletir duas vezes antes de agredir o outro, por temor às sanções pelas suas ações. Assim, a justiça promovida pelo Estado estaria ligada ao princípio de individuação, enquanto o que Schopenhauer chama de “justiça eterna” estaria ligada à essência do universo. Segundo Chevitarese, a moralidade deve seguir um curso tão natural e espontâneo que: “[...] uma moral que se pretenda sustentar pelos motivos que oferece é indissociável do egoísmo, até porque, em última análise, se existir alguém *querendo* a moralidade, seja por resultados ou benefícios, já há inclinação egoísta”²⁸⁸. O mistério que é o fenômeno da compaixão, segundo Schopenhauer, não deve levar o leitor a identificar sua filosofia como transcendente²⁸⁹, já que essa é uma das características que a distingue dos modelos clássicos de ética que o antecederam.

Quando se fala em uma “pequena ética” nos *Aforismos*, soa estranho um livro voltado para a vida prática do indivíduo, ainda mais quando o autor diz se tratar de um ensaio eudemonológico, ser compreendido também como um livro sobre ética. Como se o cuidado de si não se coadunasse com o que diz a “grande ética” da compaixão. No entanto, quando se pensa que o cuidado de si configura uma postura egoísta, que ambos, ética e cuidado de si, são excludentes, a assertiva estaria certa, como expressa Chevitarese: “A ética também não pode ser compreendida em termos de um cálculo interesseiro que procura mensurar as consequências mais favoráveis de cada ação, visto

²⁸⁷ BRUM apud CHEVITARESE, 2005, p. 40.

²⁸⁸ CHEVITARESE, 2005, p. 42.

²⁸⁹ “[...] a vivência de algo que se encontra para além da representação não é, de modo algum, um convite à transcendência. Não há qualquer transcendência em Schopenhauer. Mesmo em face de vastas referências ao pensamento oriental, à mística e à graça cristã, sua filosofia permanece na mais radical imanência. Trata-se apenas de uma experiência que não pode ser descrita em linguagem, uma visão intuitiva que perfura o véu de Maya, e que se faz presente por meio de atos – o que não pode deixar de se constituir como um mistério”. Cf. CHEVITARESE, 2005, p. 50.

que isso pressupõe egoísmo”²⁹⁰. Contudo, não se trata disso. Em que medida alguém que não está bem de saúde ou cujo intelecto não se encontra apto para pensar com clareza, ter acuidade de raciocínio, pode colaborar para o bem estar alheio? Não é que nos *Aforismos* estejam orientações para uma vida necessariamente virtuosa, moral, como diz ainda Chevitarese: “A aptidão para a genialidade, para a compaixão ou para o ascetismo é inata – ou você tem ou simplesmente não tem. Estamos condenados a ser o que somos. Não é possível aprender a verdadeira virtude”²⁹¹. Do que lá se trata é de como viver melhor com aquilo que somos, como uma pequena porção de liberdade que se expressa no caráter adquirido, explorado por nós em nosso segundo capítulo. As possíveis contribuições para um comportamento mais ético são consequências.

3.5 A eudemonologia entre o pessimismo e o otimismo

O texto que é chamado por seu autor de eudemonológico, já na primeira página mostra o paradoxo de uma eudemonologia numa obra conhecida por sua carga pessimista – “instrução para uma existência feliz”²⁹² –: “Se a vida humana corresponde, ou simplesmente pode corresponder ao conceito de tal existência [feliz], é uma questão que, como se sabe, a minha filosofia nega; ao contrário, a eudemonologia pressupõe a sua afirmação”²⁹³. No entanto, o filósofo não fala de felicidade de forma plena, como comumente se fala sobre este sentimento. Schopenhauer explica que seu ensaio trata da “arte de conduzir a vida do modo mais agradável e feliz possível”²⁹⁴. Ou seja, o que nos é permitido fazer para tornar a vida mais agradável e feliz dentro dos campos de possibilidade que nos restam diante do sofrimento inerente ao mundo.

Schopenhauer retoma nos *Aforismos* a ideia de razão prática, apresentada em *O mundo*, associando-a à sabedoria estoica: “[...] a ética estoica não é originária e essencialmente uma doutrina da virtude, mas mera instrução para uma vida racional, cujo fim e objetivo é a felicidade mediante a tranquilidade de ânimo”²⁹⁵. Ou seja, a razão prática diz respeito ao bom uso da razão a fim de evitar as dores da existência, não

²⁹⁰ CHEVITARESE, 2005, p. 133.

²⁹¹ CHEVITARESE, 2005, p. 133.

²⁹² SCHOPENHAUER, 2002, p. 01. Segundo Debona, pessimismo e eudemonologia: “[...] não se tratam de duas filosofias, mas de duas faces de uma única *Weltanschauung*”. Cf. DEBONA, 2013, p. 24. Isto porque o ponto de vista eudemonológico do filósofo não é de uma vida mais feliz, mas o menos infeliz possível, logo, não despreza o pessimismo.

²⁹³ SCHOPENHAUER, 2002, p. 01.

²⁹⁴ SCHOPENHAUER, 2002, p. 01.

²⁹⁵ SCHOPENHAUER, 2015, § 16, p. 102.

no exercício para uma vida feliz cujo objeto se encontra fora de cada um. Schopenhauer justifica sua busca por uma “sabedoria de vida” tomando por base também a escola epicurista, com o ideal de *ataraxia*²⁹⁶: não se deixar perturbar por nada é um caminho para o que ele chama de sabedoria de vida. Conforme Debona: “A sabedoria prática da razão tem seu desfecho numa meta de precaução: para quem toma a sabedoria de vida como norte não cabe ceder às adversidades nem ao gozo desenfreados, mas evitar as dores”²⁹⁷. Assim, a *ataraxia* se torna uma finalidade para o homem sábio, que nada mais quer do que evitar as dores ocasionadas pelos desprazeres ou prazeres excessivos, para assim poder desfrutar melhor da existência.

A ética estoica exerce forte influência na “filosofia prática” de Schopenhauer, pois ela enfatiza a importância da razão para o domínio de si, não para o domínio da natureza ou de outros homens. Ao longo da história vê-se o contrário: o homem se arroga como senhor do mundo por dispor da capacidade reflexiva que o diferencia dos demais seres. O intelecto reflexivo, ao contrário, possibilita ao homem uma carga maior de sofrimento: “[...] e tanto mais quanto mais ele conhece distintamente, sim, quanto mais inteligente é: o ser humano no qual o gênio vive é quem mais sofre”²⁹⁸. Por isso a obra de Schopenhauer associa a figura do gênio como aquele que possui um excedente de sofrimento quando comparado aos outros homens. Sofre mais porque não vive a ilusão de que seu esforço pode levá-lo ao gozo de uma vida feliz, sofre mais porque reconhece que a essência do mundo é sem sentido, que a realidade é a dor e o sofrimento. Segundo Schopenhauer, o princípio fundamental do Estoicismo é uma “espécie de eudemonismo”²⁹⁹. Schopenhauer chama de eudemonismo o que envolve a

²⁹⁶ O ideal estoico de *ataraxia* é um conceito filosófico exemplar em se tratando da eudemonologia presente nos *Aforismos*: “A ética estoica ensina que a felicidade certa só se encontra na paz interior e tranquilidade espiritual *ἀταραξία* [*ataraxia*]”. Cf. SCHOPENHAUER, 2015, § 16, p. 102. O estoico Zenão [de Cítio] dizia que “para alcançar o bom supremo, isto é, a beatitude pela tranquilidade de ânimo, deve-se viver em concórdia consigo mesmo”. Cf. SCHOPENHAUER, 2015, § 16, p. 105. A verdadeira virtude estaria então na tranquilidade de ânimo e não em algum conforto advindo de fora ou produzido por outrem. Segundo Silva, imperturbabilidade, equilíbrio e tranquilidade da alma são traduções possíveis para o termo grego *ataraxia*: “Etimologicamente, a melhor tradução é imperturbabilidade. [...] O que há de comum entre os pensadores helênicos é a relação por eles estabelecida entre o ‘modo de ser’ (*éthos*) e a imperturbabilidade da alma. Isso porque o estado da alma define o caráter do indivíduo, e o que passa a interessar na ética do período helênico é a salvaguarda do bem-estar do indivíduo, seja mediante a suspensão do juízo (*epochè*) entre os céticos, seja com a ausência das paixões (*apatheia*) entre os estóicos, ou como constante cuidado com a saúde (*hygieia*) da alma, ou a sua imperturbabilidade (*ataraxia*) com Epicuro.” (SILVA, 2003, pp. 76-77).

²⁹⁷ DEBONA, 2010, p. 61.

²⁹⁸ SCHOPENHAUER, 2015, § 56, p. 359.

²⁹⁹ Em linhas gerais, é chamada de Eudemonismo qualquer doutrina que assuma a felicidade como princípio e fundamento da vida moral. Schopenhauer considera haver uma dificuldade em ter a

sabedoria de vida, com a ressalva de que, para ele, eudemonologia seria um eufemismo para “viver o menos infeliz possível”. O conhecimento pode então atuar como um “quietivo” diante do mundo que é dor e sofrimento. A conduta estoíca se pauta no desapego como modo de evitar as dores oriundas da tentativa incessante de saciar os desejos bem como do enfrentamento do sofrimento – melhor que enfrenta-lo é abster-se dele³⁰⁰.

Epicteto (55-135) foi um dos estoícos de grande relevância, para ele, eram questões fundamentais tanto a vida virtuosa quanto a vida feliz, ambas se coincidem. Em suas *Diatribes* (discursos) demonstra como uma vida feliz está ligada ao exercício da prudência e da razão, assim como do desapego que, contudo, não deve levar à inação, pois o sábio deve se portar como um ator que interprete seu papel com todo o vigor, de modo a tornar o espetáculo do mundo mais animado³⁰¹:

Como se pode derrubar uma cidadela? Não é pelo ferro nem pelo fogo, mas sim pelos pensamentos. Se efetivamente destruímos a que está na cidade, será que também conseguimos destruir a da paixão, a das belas donzelas, numa palavra, a cidadela que está em nós? Será que expulsamos os tiranos que estão em nós, que nos acompanham todos os dias, ora os mesmos, ora outros diferentes? É por aí que se deve começar, é dessa forma que se há de destruir a cidadela, expulsar os tiranos: abandonar o pequeno corpo, seus membros, suas

representação do sábio estoico: “[...] os estoicos nunca conseguiram apresentar o seu ideal, o sábio estoico, como uma figura viva e com verdade poética interior, mas ele permaneceu um boneco de madeira com o qual não se pôde fazer nada e ele mesmo não sabe o que fazer com a sua sabedoria, com a sua tranquilidade perfeita, com o seu contentamento, com a sua beatitude, que contradizem tão frontalmente a essência da humanidade, que não nos permite de modo algum fazer a representação intuitiva dele”. Cf. SCHOPENHAUER, 2015, § 16, p. 108. “[...] os estoicos não tinham modelo a propor entre eles, pois não se consideravam sábios e pensavam que havia existido apenas um ou dois sábios.” (GOURINAT, 2013, p. 221).

³⁰⁰ “Apenas o desapego nos permite agir com toda a equidade, de modo que a meta do desapego não é absolutamente a de nos tornarmos insensíveis [...]. Para Epicteto, renunciar ao desejo e à aversão em face das coisas exteriores não conduz, pois, à insensibilidade e à inação. É a condição de uma sensibilidade racional e da realização correta de nossos deveres.” (GOURINAT, 2013, p. 228).

³⁰¹ Assim como Schopenhauer faz a alegoria do mundo como representação como o teatro da vontade, Epicteto vê o mundo como um grande espetáculo no qual cada um deve interpretar seu personagem da melhor maneira: “Se isso não te serve, sai. Ele [Deus] não tem necessidade de um espectador que reclama da sua sorte. Ele quer gente que participe da festa e das danças, para aplaudir mais forte, para receber a inspiração divina, para cantar os hinos da cerimônia. Os miseráveis e os frouxos, ele os verá sem prazer deixar as celebrações: mesmo quando assistiam a elas, eles não se comportavam como em uma festa, eles não ocupavam seus lugares, mas se afligiam, pelejavam com a divindade, com a sorte, com seus companheiros, inconscientes do que a sorte lhes tinha dado e das forças que receberam para lutar contra a adversidade, da grandeza da alma, da nobreza, da coragem e da própria liberdade que estamos tentando encontrar. (*Diatribes*, IV, 1, 86-110)” (Cf. Epicteto apud DUHOT, Jean-Joël. *Epicteto e a sabedoria estoíca*. Tradução de Marcelo Perine. – São Paulo: Edições Loyola, 2006. Coleção Leituras Filosóficas, p. 112).

faculdades, a fortuna, a reputação, encargos, honrarias, filhos, irmãos, amigos, pensar que tudo isso não nos pertence. E se os tiranos foram expulsos, existe ainda a necessidade de destruir a cidadela, ao menos naquilo que me concerne?³⁰²

O exercício da razão pode tirar o homem da situação de escravo e torná-lo senhor de si, de modo que as intempéries do destino não venham a atingi-lo. O levará também ao despojamento do corpo, pois este passa a ser visto como apenas um instrumento para participar do grande espetáculo do mundo³⁰³. Na visão estoíca, o sábio é um homem livre, pois nem o próprio corpo, muito embora seja condição de participação no mundo, lhe é uma prisão: caso o personagem que lhe for destinado se torne um fardo muito grande, há ainda a opção do suicídio³⁰⁴ como retirada do espetáculo, abandono do personagem: “Eu obedeço para que o jogo não termine por minha causa. [...] Se estas coisas não ultrapassam a medida, eu permaneço, se elas estão em excesso, eu vou embora. Efetivamente, é preciso se recordar e saber que a porta está

³⁰² Epicteto apud DUHOT, 2006, p. 109.

³⁰³ DUHOT, 2006, p. 113. “Longe de ser um vale de lágrimas, o mundo é uma festa na qual nós somos espectadores e participantes. Com suas danças e seus cantos, a festa contrasta com a depreciação do corpo. O corpo não é rejeitado, pois o mundo é uma festa, ele simplesmente é recolocado em seu lugar de pequena coisa mortal. É exatamente na medida em que se recusa a ver no próprio corpo o centro do mundo que se pode contemplar a festa. [...] Participar da festa significa substituir a contemplação pelo uso do mundo. Não se deve retirar-se do mundo cuja harmonia e perfeição mostram que ele é obra de Deus. A diferença entre o homem e o animal se deve ao fato de que este último permanece prisioneiro de suas representações (*phantasiai*).” (DUHOT, 2006, pp.112-113). “Os estoícos raramente evocam o além. Vimos que isso não tem nada de espantoso: a ascese estoíca não consiste em renunciar a este mundo para atingir a felicidade no outro, ela conduz diretamente à felicidade, e o sábio pode se dizer feliz mesmo no meio dos tormentos.” (DUHOT, 2006, p.131). Quando diante do chamamento para deixar o personagem que interpretamos, Epicteto diz que não há nada de sobrenatural: “[...] E quando ele não nos fornece mais o necessário, então dá o sinal de retirada, abre a porta e diz: ‘Vem’. Para onde? Para nada de terrível, para aquilo do qual nasceste, para as realidades às quais estás ligado por amizade e por parentesco, para os elementos. [...] Não há nem Hades, nem Aquerão, Cocito, nem Piriflegetão, *tudo está repleto de deuses e de demônios* [citação de Tales]. Aquele que sabe ter isso no espírito, quando olha o sol, a lua e os astros, quando goza da terra e do mar, não está mais isolado nem privado de socorro.” (Epicteto apud DUHOT, 2006, pp. 131-132).

³⁰⁴ Assim como Schopenhauer, os estoícos não enaltecem o suicídio como saída diante dos sofrimentos, mas o tomam como um artifício para notar que não se deve encarar a vida como um fardo diante do qual não resta outra possibilidade senão carregá-la como um grande castigo: “Se podemos a cada instante deixar o papel, é porque se trata apenas de um papel. Basta imaginar a saída voluntária para se distanciar em relação ao que nos acontece a assim vivê-lo como uma aventura de nossa personagem e não como uma infelicidade pessoal. Considerar serenamente o suicídio permite compreender sua inutilidade. A experiência imaginária do suicídio permite tomar consciência de que o que nos acabrunha não é realmente grave e não nos concerne verdadeiramente, dado que podemos sair de tal situação.” (DUHOT, 2006, p. 128). No entanto, para Epicteto, essa “saída estratégica” não deve se dar ao bel-prazer do ator, mas a partir do chamado divino: “[...] Depende de ti ter o tema que queres? A ti foram dados esses corpos, esses pais, esses irmãos, essa pátria, essa condição nessa pátria. E depois vens me dizer: ‘Troca-me o tema’. E não tens os recursos para usar o que te foi dado? Cabe a ti propor o tema ou a mim cabe tratá-lo de uma bela maneira? Não, contudo, ‘não me dê esta figura lógica aqui, mas aquela ali; não me imponhas esta conclusão, mas aquela’. [...] Homens, eis o que tens como matéria e como tema. Fala, para que nós possamos ver se és um trágico ou um cômico; tudo o mais, com efeito, é comum aos dois. (*Diatribes*, I, 29, 37-49).” (Cf. Epicteto apud DUHOT, 2006, pp. 121-122).

aberta”³⁰⁵. Quando o indivíduo se descentraliza, não se vê mais como personagem principal e percebe que pode haver outra possibilidade que não interpretá-lo, caso não queira verdadeiramente interpretar seu papel, passa a encarar o espetáculo de forma mais amena.

Semelhante à visão do mundo como um espetáculo em que os homens devem atuar como espectadores e, mais ainda, como atores, Schopenhauer apresenta nos *Aforismos* uma moral do “como se” – ages *como se* a vida tivesse sentido. Brum enfatiza a moral do “como se” para a eudemonologia schopenhaueriana, que é reinterpretada por Chevitarese, tratando-a como uma “sabedoria teatral”: “[...] um esforço para melhor desempenhar seu papel no ‘teatro da vontade’”³⁰⁶. A moral do “como se” não ignora a subordinação do homem ao mundo como vontade, seu papel de vítima diante de um espetáculo cujo enredo é dramático, cheio de desgraças e sofrimentos de diversas ordens, mas instiga o homem a agir da melhor forma possível a partir dessa realidade horrível a que está fadado, do mundo sombrio em que se encontra. Assim reiteramos: o homem não deve se restringir a postura de “espectador”³⁰⁷ do mundo, ele deve também ser ator desse grande espetáculo.

Os *Aforismos* compõem assim uma “ética menor”, voltada mais diretamente para as ações e preocupada em possibilitar uma existência menos infeliz, segundo Chevitarese: “[...] embora a compaixão seja uma graça e um mistério, há, diferentemente, uma ‘ética da melhoria’, produto do aprendizado”³⁰⁸. Essa “ética menor” ou “ética da melhoria”, como aponta Chevitarese, pode ser ensinada,

³⁰⁵ Epicteto apud DUHOT, 2006, pp. 125-126.

³⁰⁶ CHEVITARESE, 2005, p. 18. De acordo com essa “sabedoria teatral”, diz Chevitarese: “A própria vida poderia ser compreendida como um grandioso espetáculo teatral, *o teatro da vontade*: personagens diferentes, em variados cenários, interpretando o mesmo drama.” (Cf. CHEVITARESE, 2005, p. 110). Esta sabedoria corresponde a um “faz de conta” para diminuir o sofrimento da existência: “[...] um modo de agir *como se* a vida valesse a pena, *como se* pudéssemos agir de acordo com princípios racionais, e *como se* as desgraças da vida não fossem nos acontecer ou viessem sempre a tardar. Essa sabedoria não somente advém da experiência de vida, como também necessita de prática para ser mantida e aprimorada.” (Cf. CHEVITARESE, 2005, p. 112). Nascimento cita Pernin para se referir ao efeito da compreensão do “teatro da vontade”: “[...] como no teatro de marionetes, pode-se romper os fios que os ligam às mãos que os manobram...”. Cf. PERNIM apud NASCIMENTO, 2011, pp. 171-172. A expressão “faz de conta” se dá porque, segundo Schopenhauer, o sofrimento é positivo, é permanente no mundo. Diante disso, só resta ao homem um “fazer de conta” que esse sofrimento não o afeta tanto, que é possível ser menos infeliz, viver melhor. Logo, os *Aforismos* tem grande importância para esse “faz de conta”, com todas as suas máximas e exortações.

³⁰⁷ CHEVITARESE, 2005, p. 37.

³⁰⁸ CHEVITARESE, 2005, p. 107.

diferentemente da ética da compaixão, exposta no Livro IV de *O Mundo* e em *Sobre o Fundamento da Moral*. É mais voltada às questões de ordem prática, como, por exemplo, o cuidado com o corpo e a atenção à cada idade da vida a partir do que as caracteriza. Essa “ética da melhoria” corresponde a uma “eudemonologia empírica”, “moral do como se” ou “sabedoria teatral”; há ainda outra expressão para se referir à esta “ética menor”: o otimismo prático. Se de pronto a expressão pode parecer um contrassenso, considerando-se a filosofia schopenhaueriana genuinamente pessimista, nós, entretanto, não vemos nenhum contrassenso na ideia de um otimismo prático, ele corresponde à sabedoria de vida, à ética da melhoria. Não se trata de uma cegueira quanto às desgraças do mundo e todo o sofrimento que o permeia, mas de um olhar que reflete sobre o que é possível fazer disso tudo, sobre como viver o menos infeliz possível. Eis o limite de uma eudemonologia em Schopenhauer: ela não pode considerar uma existência propriamente feliz, menos ainda acabar com o sofrimento no mundo. Suas possibilidades consistem na instrução do homem ao cuidado de si, ao autoconhecimento e ao exercício para uma vida melhor.

3.6 Sabedoria de vida para a melhor vida possível

O homem que adquire a sabedoria de vida não é comparável ao homem comum, que dá sentido à sua vida a partir do que cobra a vontade ou que vive aflito quando a vontade não mais lhe oferece objetos para o emprego de seu esforço: “O homem inteligente aspirará, antes de tudo, à ausência de dor, à serenidade, ao sossego e ao ócio, logo, procurará uma vida tranquila, modesta e o menos conflituosa possível”³⁰⁹. A satisfação do homem sábio está nele mesmo, não em algum objeto que lhe seja externo. Sua sabedoria de vida faz com que a solidão seja desejável, pois é feliz em sua própria companhia e sabe fazer um bom uso de seu tempo, empregando-o em atividades que produzem uma riqueza que dinheiro nenhum paga. “Bastar-se a si mesmo” deve ser o mantra do homem sábio. Quanto mais buscar em objetos externos uma resposta à felicidade, mas longe dela estará. Esse bastar-se a si mesmo não é coisa fácil, diante das imposições sociais que figuram no mundo, a companhia de si mesmo parece a menos desejável, tanto que os homens vivem numa procura quase que desesperada por festas e locais públicos de um modo geral, pois conhecer gente nova, fazer muitos amigos, ser benquisto socialmente é o desejo da maioria dos homens, principalmente os mais

³⁰⁹ SCHOPENHAUER, 2002, p. 26.

vulgares. Eis a imagem feita por Schopenhauer da sociedade como um grande faz-de-conta, uma grande “mascarada”: “[...] quase toda sociedade é constituída de tal modo, que quem a troca pela solidão faz um bom negócio”³¹⁰. Eis porque sua justificativa para a solidão: conhece-se melhor a si e evita-se muitos aborrecimentos.

No todo, a filosofia schopenhaueriana evidencia que a felicidade não existe, o que parece prejudicar o intento eudemonológico do filósofo: “todo prazer e toda felicidade são de natureza negativa. A dor, ao contrário, é de natureza positiva”³¹¹. Sempre estamos voltados para a dor e o sofrimento, sentimentos reais e inerentes a todo ser vivo, especialmente ao homem. O contrário a isso, como o sentimento de prazer ou mesmo a felicidade, não são reais, mas pequenos intervalos que alçamos a um tamanho bem maior do que tem e no qual miramos todos os nossos esforços a fim de alcançá-los. Diante disso, qual o primeiro passo para alcançar a sabedoria de vida para a melhor vida possível? Reconhecer a felicidade como negativa e a dor e o sofrimento como positivos. Mas o que fazer a partir disso? Resignar diante dos limites da existência e agir com prudência de modo a sofrer o menos possível. Essa é a sabedoria de vida: “Considero como regra suprema de toda a sabedoria de vida uma máxima enunciada incidentalmente por Aristóteles, na *Ética a Nicômaco* (VII, 12): [...] [O prudente aspira não ao prazer mas à ausência de dor]”³¹². O homem sábio não espera a felicidade, o que não quer dizer que não a possa fruir. É sábio em não criar expectativas, de modo que fica a cargo do destino proporcionar-lhe pequenas alegrias que colorem a vida, tornando-a menos dolorosa. Essas pequenas alegrias estão, por exemplo, na contemplação estética, em sentir o corpo saudável, no exercício do intelecto, seja através da filosofia ou de alguma ciência, na alegria da própria companhia ser o suficiente para si, especialmente no estar ciente dos males evitados.

Ao homem sadio e bem-nascido, os males que o acometem são tão insignificantes quando tomados frente às grandes desgraças do mundo, que se for inteligente poderá notar que não compartilha das dores do mundo com a mesma

³¹⁰ SCHOPENHAUER, 2002, p. 163.

³¹¹ SCHOPENHAUER, 2002, p. 140.

³¹² SCHOPENHAUER, 2002, p. 140. “Ora, tanto os brutos como as crianças buscam prazeres da segunda espécie (e o homem de sabedoria prática busca uma tranquila isenção dos prazeres dessa espécie): referimo-nos aos que implicam apetite e dor; isto é, os prazeres corporais (pois estes é que são de tal natureza), e aos excessos dos mesmos, em virtude dos quais se diz que um homem é intemperante. Eis aí por que o homem temperante evita esses prazeres; porquanto ele também tem os seus prazeres próprios.” Cf. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*; Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Borheim. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 373.

intensidade que outro em estado contrário e, assim, tomará sua dose pequena de infelicidade como fosse a felicidade mesma:

Homens nobres e excelentes aprendem logo essa lição do destino e, agradecidos e submissos, rendem-se a ela; reconhecem que, no mundo, pode-se encontrar instrução, mas não felicidade. Desse modo, acostumam-se a trocar esperanças por intelecções, e se contentam com isso. [...] Nesse sentido, pode-se também dizer que somos como os alquimistas que, enquanto procuravam ouro, descobriram pólvora, porcelana, medicamentos e até leis naturais.³¹³

Além de aproveitar melhor o que a sorte oferece, o homem sábio também se atém ao tempo presente, pois é nele que a vida acontece. Passado e futuro são tempos que se mesclam à imaginação, à fantasia, e confundem os homens, enquanto o presente passa e nele nada é feito, enquanto os homens ficam perdidos em lembranças ou planos. Deve-se tornar o presente “[...] esse único tempo real o mais agradável possível”³¹⁴. Assim também respeitar cada momento do dia de acordo com o significado que tenha para a saúde física e mental, como representasse o todo da existência³¹⁵. No que respeita à sabedoria de vida, Schopenhauer valoriza tanto a reflexão e o conhecimento quanto a experiência vivida. Esta nos permite conhecer melhor o mundo.

Prudência e resignação são palavras-chave para o homem sábio. Sem essas duas posturas, não se consegue evitar a ilusão do mundo aparente nem, por conseguinte, o sofrimento decorrente da frustração com essas ilusões: “numa palavra: [...] [abster-se e suportar] (Epicteto), é uma regra que, caso não seja observada, nem riqueza nem poder podem impedir que nos sintamos miseráveis”³¹⁶. Ou seja, é preciso controlar a voracidade da vontade não se deixando sucumbir a todas as suas exigências, aceitar o destino e compreender o que se tem à disposição, para viver uma vida sábia. Só o homem rude se deixa entregar aos vãos esforços sem os quais o querer-viver não se satisfaz. Seu mal está em acreditar na real satisfação do querer, pois, como diz o

³¹³ SCHOPENHAUER, 2002, p. 152.

³¹⁴ SCHOPENHAUER, 2002, p. 156. “Eis, pois, a usura do tempo. Suas vítimas são todos os que não conseguem esperar. Querer apressar-lhe a marcha compassada é a empresa mais custosa que existe. Portanto, guardemo-nos de ser devoradores do tempo”. SCHOPENHAUER, 2002, p. 239.

³¹⁵ “[...] a manhã é a juventude do dia. Nela, tudo é jovial, fresco e leve: sentimo-nos fortes e temos todas as nossas capacidades à inteira disposição. Não devemos abreviá-la levantando-nos tarde, nem gastá-la em ocupações ou conversas indignas, mas considerá-la a quintessência da vida e, em certa medida, sagrada. Por outro lado, a noite é a velhice do dia: à noite ficamos abatidos, faladores e levianos. Todo dia é uma pequena vida: o acordar é o nascimento, concludo pelo sono como morte. Assim, o adormecer é uma morte diária e cada acordar é um novo nascimento. Para ser completo, poder-se-ia comparar o desconforto e a dificuldade de levantar com as dores do parto.” Cf. SCHOPENHAUER, 2002, p. 185.

³¹⁶ SCHOPENHAUER, 2002, p. 190.

filósofo, basta saciarmos um desejo e outro já nos aparece, como uma luta sem trégua, na qual apenas alguns instantes de descanso nos permitem retomar o fôlego e recomeçar: “Esforço e luta contra as adversidades é uma necessidade para o homem, assim como cavar o é para a toupeira. [...] A luta contra as adversidades e a vitória tornam o homem feliz. Se faltar-lhe oportunidade, irá criá-la como puder”³¹⁷. O mesmo não se dá nem para o asceta, que reconhece todo esforço para saciar a vontade como inútil e então sai de cena, nem para o sábio, que aprende a conviver consigo não se deixando envolver pelos caprichos da vontade, levando uma vida mais serena, longe de perturbações vulgares.

A autoconfiança também pertence ao homem sábio, ele que é pleno em si mesmo, nem sempre está de acordo com a maioria, aliás, ao contrário do que se diz, que “a maioria tem sempre razão”, ou, como o dito popular “a voz do povo é a voz de Deus”, destoar da maioria pode ser sinal de sabedoria: “[...] quando todos ao nosso redor são de opinião contrária e se comportam de acordo com ela, é muito difícil não ficarmos inseguros da nossa própria opinião, embora estejamos convencidos do erro dos outros”³¹⁸. A firmeza da autoconfiança permite que o sujeito não se intimide em afirmar o que pensa mesmo que esteja contra a corrente: “[...] cada um só pode ser para outrem o que este é para ele. Espíritos verdadeiramente eminentes fazem seu ninho nas alturas, como as águias, solitárias”³¹⁹. Em casos assim, quando há convicção de estar certo enquanto a maioria está errada, Schopenhauer diz que é melhor manter distância: “em presença de imbecis e loucos, há somente *um* caminho para mostrarmos nossa inteligência: não falar com eles. [...] muitos [...] se sentirão às vezes como o dançarino que, entrando num baile, só encontrasse estropiados: com quem haveria de dançar?”³²⁰. O que reforça o quão solitária pode ser a vida daqueles que buscam a verdade ou mesmo viver de acordo com aquilo que são, não superestimando o valor da opinião dos outros.

³¹⁷ SCHOPENHAUER, 2002, p. 192.

³¹⁸ SCHOPENHAUER, 2002, p. 195.

³¹⁹ SCHOPENHAUER, 2002, p. 201. E ainda: “todos os espíritos são invisíveis para os que não o possuem, e toda avaliação é um produto do que é avaliado pela esfera cognitiva de quem avalia”. Cf. SCHOPENHAUER, 2002, p. 204.

³²⁰ SCHOPENHAUER, 2002, p. 205. Na máxima 27 dos *Aforismos*, Schopenhauer faz uma analogia do homem inteligente entre os ignorantes com o relógio em bom funcionamento em meio a outros quebrados: “[...] um homem de inteligência justa entre pessoas enganadas assemelha-se àquele cujo relógio funciona com precisão numa cidade na qual todos os relógios de torre fornecem a hora errada. Só ele sabe a hora certa: mas de que adianta? Todo o mundo orienta-se pelos relógios públicos que exibem a hora errada, até mesmo os que sabem que apenas o relógio do primeiro fornece a hora certa.” Cf. SCHOPENHAUER, 2002, p. 208.

Diante disso ressaltamos mais uma vez o valor de uma vida solitária: é melhor estar só, mas com a mente lúcida, do que em companhia de gente estúpida com a qual não é possível ter uma conversa minimamente razoável. Não há que se confundir, no entanto, solidão com arrogância ou falta de educação nas relações sociais. O trato com as pessoas também corresponde à sabedoria de vida. O homem sábio é polido, sabe se dirigir aos outros sem grosseria: “Polidez é inteligência; conseqüentemente, impolidez é parvoíce”³²¹. A polidez não significa dissimulação do caráter, mas adequação dele à vida social. Diz respeito ao caráter adquirido que se constrói a partir da relação com o mundo: “[...] a ninguém é permitido, de modo incondicional, soltar as redas e mostrar-se por inteiro como é, visto que o lado muito ruim e bestial em nossa natureza precisa ser escondido”³²². Por outro lado, Schopenhauer diz que o sujeito de tipo nobre também pode ser dotado de uma “falta de jeito” nas relações interpessoais. Uma boa receita para não se aborrecer tanto com a vida em sociedade é não dar muita atenção a ela, não se deixar afetar pelas palavras ditas pelos outros, sejam boas ou ruins. Tanto umas quanto outras podem não ser proferidas de acordo com o que realmente se passa na cabeça de cada um, além do perigo em inflar ou prejudicar o ego.

No que concerne à polidez, é válido se abster de fazer críticas aos outros a fim de melhorá-los “[...] pois magoar as pessoas é fácil, difícil, se não impossível, é melhorá-las”³²³. A chance de êxito numa empresa como essa é quase zero, pois as pessoas, em geral, são orgulhosas demais para reconhecerem quando estão erradas, isso quando não estão certas demais para admitirem um erro. Ainda assim, aquele que insiste em dizer o que pensa precisa usar da polidez, para não ser tratado como quem não diz coisa com coisa: “Quem quiser encontrar crença para o seu juízo, deve enunciá-lo fria e desapassionadamente. Toda veemência se origina da vontade. Por conseguinte, atribuir-se-á a *esta*, e não ao conhecimento, frio por natureza, a autoria do juízo”³²⁴. Além do que, a falta de polidez ao enunciar-se o que se pensa pode não surtir os efeitos desejados, seja para a correção ou orientação de alguém.

Muito embora faça um elogio à vida solitária, Schopenhauer não despreza a importância da boa convivência, ou, melhor, saber adequar-se à vida em sociedade, afinal, por mais que o homem aprecie a solidão, não pode dispensar totalmente o

³²¹ SCHOPENHAUER, 2002, p. 226.

³²² SCHOPENHAUER, 2002, p. 217.

³²³ SCHOPENHAUER, 2002, p. 228.

³²⁴ SCHOPENHAUER, 2002, p. 228.

convívio com os outros. No tomo II dos *Parerga e Paralipomena*, mais precisamente no capítulo 31, intitulado *Metáforas, Parábolas e Fábulas*, Schopenhauer narra a fábula dos porcos-espinhos, para demonstrar como a sociabilidade é imprescindível ao homem, especialmente para aqueles com pouco “calor intelectual”, em especial aos de mais tenra idade que, pela falta de maturidade na reflexão e pelas poucas experiências de frustrações que tiveram na lida com os outros, não se acostumaram ainda a viver apenas consigo mesmos. A fábula ilustra a importância do caráter adquirido:

Um grupo de porcos-espinhos se aglomerava em um frio dia de inverno para evitar que se congelassem, aquecendo-se mutuamente. Contudo, logo começaram a sentir os espinhos uns dos outros, o que os fez voltarem a afastarem-se. Quando a necessidade de se aquecerem os levou a se aproximarem novamente, se repetiu novamente aquele incômodo; de modo que eles foram de lá para cá entre ambos sofrimentos até que encontraram uma distância média na qual puderam resistir melhor. – Assim, a necessidade de companhia, nascida do vazio e da monotonia do próprio interior, impulsiona os homens a unirem-se; mas suas muitas qualidades repugnantes e defeitos insuportáveis os fazem voltarem a se separar. A distância intermediária que ao final encontram e na qual é possível que se mantenham juntos é a cortesia e os bons costumes. Na Inglaterra a quem não se mantém a essa distância se grita: *keep your distance!* – Devido a ela a necessidade de se manter aquecido não se satisfaz por completo, mas com a mudança não se sente o incômodo dos espinhos. – Porém, quem possui muito calor interior fará melhor em manter-se longe da sociedade para não causar nem sofrer nenhum aborrecimento.³²⁵

A partir da fábula acima é possível compreender vários aspectos relevantes para nossa análise sobre o caráter adquirido e, por conseguinte, sobre o autoconhecimento. Ela retrata o sofrimento que se alterna nos porcos-espinhos entre o frio invernal e a dor causada pelo espetar dos espinhos, assim como a saída que o grupo encontra para poder conviver razoavelmente. Schopenhauer faz a analogia entre os porcos-espinhos e os homens, mostrando as semelhanças no que se refere à questão da convivência. O homem “é por natureza um animal social”, como disse Aristóteles³²⁶, é carente de

³²⁵ SCHOPENHAUER, 2009 (Tomo II). p. 665. Tradução livre. Já antes, Nos *Aforismos*, que compõem o Volume I dos *Parerga e Paralipomena*, Schopenhauer faz uma referência à mesma fábula e diz: “De resto, a sociabilidade também pode ser considerada como um mútuo aquecimento intelectual dos homens, parecido ao produzido corporalmente quando, em ocasião de frio intenso, eles se juntam bem perto uns dos outros. Mas quem tem bastante calor intelectual em si não precisa de tal agrupamento.” Cf. SCHOPENHAUER, 2002, p. 168.

³²⁶ Cf. ARISTÓTELES apud BARNES, Jonathan. *Aristóteles*; tradução Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. – São Paulo: Edições Loyola, 2001. p. 126.

convivência, logo, sua vida é marcada por constantes esforços para se adaptar à vida com os outros.

Segundo Schopenhauer, quem não consegue ser feliz sozinho busca outros iguais, na vã tentativa de preencher o vazio que carrega. No entanto, basta olhar para qualquer homem e ver que nele é possível verificar uma série de fraquezas de caráter que, por mais singulares que pareçam, podem ser vistas repetidas nos mais diversos homens: “a *sociabilidade* 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”³²⁷. Isto dificulta a tão buscada boa convivência: se já é difícil conviver com as falhas pessoais, pior ainda ter de suportá-las nos outros. O homem se vê diante de duas situações difíceis: suportar a solidão³²⁸ ou suportar conviver com as imperfeições alheias – Schopenhauer usa as expressões “qualidades repugnantes e defeitos insuportáveis” para se referir às características encontradas nos outros e que, por conseguinte, é provável que a maioria as possua.

A solução para o angustiante impasse é buscar uma “distância intermediária”. Essa solução se dá com a construção do caráter adquirido, construído a partir da observação sobre como agir de modo a não “espetar” os outros. O melhor meio de se adquirir essa solução é com a sabedoria de vida, ela tanto permite dar conta do que deve ser de fato importante para cada um e para todos, quanto permite entender os limites no trato com o mundo externo a cada individualidade. O caráter adquirido resulta da convivência com o mundo, daquilo que se observa como necessário para manter uma boa relação com os seres com os quais se convive. Não seria necessariamente uma saída ao determinismo próprio das condições imutáveis de cada um (caráter inteligível). Seria uma adaptação do caráter à vida em sociedade: “assim como nosso caminho físico sobre a Terra não passa de uma linha, em vez de uma superfície, assim também, na vida, caso queiramos alcançar e possuir uma coisa, temos de renunciar e abandonar à esquerda e à direita inumeráveis outras”³²⁹. É assim que se forma o caráter adquirido.

Os pensamentos tem muita influência sobre a quantidade de dor que nos abate ou que evitamos. A carência, por exemplo, só prejudica quem está ciente dela, como um

³²⁷ SCHOPENHAUER, 2002, p. 169.

³²⁸ A solidão não tem sentido negativo em Schopenhauer. Segundo ele, há uma “boa solidão” e esta deve ser buscada, sendo o autoconhecimento um importante contribuinte.

³²⁹ SCHOPENHAUER, 2015, § 55, p. 351.

homem que nunca tenha sofrido privação de saúde, dela não sentirá falta, assim como um pobre que nunca tenha conhecido a riqueza não haverá de sentir falta dela: “Perceberam que a privação e o sofrimento não se originam imediata e necessariamente de não ter; mas antes de querer ter e não ter; portanto, esse querer ter é a condição necessária pela qual exclusivamente o não ter se torna privação e provoca dor”³³⁰. A intensidade com a qual conduzimos nossas emoções também é responsável pelos acréscimos de dor e sofrimento, podendo estar associadas à ilusão da permanência dessas emoções, seja no que concerne à alegria ou à tristeza e à dor: “[...] alegria e dor, portanto, nascem de um conhecimento falho; o sábio, no entanto, sempre permanece distante do júbilo ou da dor e nenhum acontecimento perturba a sua *αταραξία*”³³¹. O conhecimento é capaz de suspender momentaneamente a ação da vontade. Não o conhecimento intelectual, mas o conhecimento do em si do mundo, que pode se dar pelo autoconhecimento. A sabedoria de vida pode contribuir para isso e, se não vai tão longe, ao menos pode garantir uma existência mais confortável, menos sofrida. O homem sábio encontra em si mesmo o motivo para uma existência menos infeliz. Logo, o sábio encontra a felicidade possível em si mesmo, o que não significa uma postura egoísta, pois há uma grande diferença entre estar bem consigo mesmo e querer tudo para si e nada para os outros. Ser menos infeliz, para Schopenhauer, tem a ver com a acomodação diante das dores do mundo efetivo, resignar-se.

O sábio é aquele que melhor desempenha seu papel no espetáculo trágico da vontade, que se deixa afetar o menos possível com as desgraças da existência, como aponta Chevitarese: “Schopenhauer sugere que empreguemos nossa personalidade da melhor maneira possível, explorando nossos talentos e evitando caminhos inadequados, ou seja, recomenda que nos dediquemos a ‘fazer arte com aquilo que somos’”³³². Neste aspecto, os mais joviais tendem a se afastar mais da infelicidade, ainda de acordo com Chevitarese: “Felizes são os joviais, porque podem, simplesmente, ser alegres, mesmo em detrimento da idade, da fortuna ou da glória”³³³. A jovialidade não está relacionada à idade; não é vantagem dos mais jovens, mas é uma postura mais alegre e serena diante da vida, conforme Chevitarese: “[...] a promoção da jovialidade, tanto quanto nos for possível, assume o lugar de item prioritário na agenda de qualquer um que aspire a uma

³³⁰ SCHOPENHAUER, 2015, § 16, p. 103.

³³¹ SCHOPENHAUER, 2015, § 16, pp. 104-105.

³³² CHEVITARESE, 2005, p. 83.

³³³ CHEVITARESE, 2005, p. 84.

vida feliz”³³⁴. Ou seja, é indispensável para quem busca uma sabedoria de vida, e a saúde contribui significativamente para isso. Um corpo doente raramente conseguirá viver de modo jovial, pois estará imerso em dores e, por conseguinte, sofrimentos constantes.

Uma sabedoria de vida, tomada muitas vezes como “otimismo prático”³³⁵, na filosofia schopenhaueriana, traz seu risco, quando não é bem compreendida, podendo levar a mais sofrimentos ainda quando se propõe como caminho para a felicidade: “Perseguir a ‘felicidade positiva’ é como se lançar indefinidamente ao deserto, na esperança de chegar à miragem produzida pela insolação. [...] O otimismo teórico mostra então sua face perversa: a crueldade de nos fazer perseguir ‘castelos no ar’”³³⁶. Como Schopenhauer diz diversas vezes em sua obra: a felicidade não existe, é um conceito negativo. A sabedoria de vida consiste também nessa compreensão. Com ela, o que se alcança é uma vida menos sofrida: uma vida menos infeliz. Por fim, para atingi-la são necessários cuidados com a saúde física e mental, como diz Chevitarese: “[...] não basta apenas ‘planejar’. A busca por um estado sem dor e sem tédio corresponde a um esforço, que tem como componente fundamental uma dinâmica de *exercícios*”³³⁷. Uma dinâmica de exercícios não só para o corpo, mas também para a mente, além de ater-se mais ao presente, dar mais importância ao que se é do que ao que se tem ou até ao que não se tem ou, ainda, ao que os outros pensam de si. E o mais importante: agir sempre com prudência e abster-se de afetações por aquilo que não se pode evitar. A ação prudente diante do mundo em que há o determinismo da vontade é possível graças à

³³⁴ CHEVITARESE, 2005, p. 84.

³³⁵ No prefácio escrito por Barboza aos *Aforismos*, surge uma perspectiva que, muito embora não negue o pessimismo fortemente presente na obra de Schopenhauer, verifica que “[...] é possível um otimismo de natureza prática, sobretudo se formos guiados pela sabedoria de vida”. Cf. J. Barboza in SCHOPENHAUER, 2002, p. XIII. O termo “otimismo prático” passa a ser empregado a partir desse prefácio, ao dizer que o pensamento de Schopenhauer oscila entre “pessimismo metafísico” e “otimismo prático”. O que significa dizer que, ao mesmo tempo em que reconhece que a essência que rege o mundo é sem sentido e causadora de dor e sofrimento, é possível viver menos infeliz a partir de uma sabedoria de vida, o que já é um “consolo” diante da ideia do “pior dos mundos possíveis”. Perspectiva essa que guia nossa tese, a fim de demonstrar a possibilidade de, com a leitura e observância dos *Aforismos*, realizarmos uma vida prudente e sábia.

³³⁶ CHEVITARESE, 2005, p. 91.

³³⁷ CHEVITARESE, 2005, p. 92. O que significa que o homem não é livre para escolher o que ser, mas para ser o que é e, a partir disso, escolher o que pode fazer para viver da melhor forma possível isso que é. Ferreira ressalta a importância do caráter adquirido para a sabedoria de vida, ao dizer que a “liberdade de ser o que se é” sobre a qual escreve Chevitarese para se referir à ética dos *Aforismos*: “[...] Esta é completamente dependente do ‘aprender a lidar com o que se é’, que é notavelmente um fruto e consequência inegável do caráter adquirido”. Cf. FERREIRA, 2016, p. 166.

reflexão sobre as diversas ações praticadas, podendo levar o homem a se conhecer mais, conhecer o seu caráter e passar a viver melhor com o que é. Esta reflexão transforma-se então em sabedoria de vida.

CONCLUSÃO

O tema desta tese alinhou dois pontos aparentemente díspares por se tratar de um estudo sobre a obra do filósofo Arthur Schopenhauer: Diante da dor e do sofrimento inerentes ao mundo, a sabedoria de vida como possibilidade de uma vida melhor. A sabedoria de vida é um tema recorrente no helenismo do qual, embora não declarado, o filósofo de Dantzig é também herdeiro. Para os sábios estóicos e epicuristas, que buscavam entender como é possível ao homem viver melhor, a resposta a que chegavam era que através de exercícios poderiam alcançar uma sabedoria de vida. Esta consiste, segundo eles, em abster-se dos aborrecimentos provocados por aquilo que não podemos evitar, resignação diante dos infortúnios, posturas expressas na palavra ataraxia: imperturbabilidade da alma. A sabedoria de vida para Schopenhauer não difere da perspectiva estoica e epicurista, mas traz alguns outros elementos para se chegar a sua compreensão (a caracterologia, o autoconhecimento, a reflexão sobre a moral, os cuidados com a saúde e a “ética da melhoria”) e sua finalidade também abarca um melhor aproveitamento da vida considerando um elemento não pensado por aqueles: a vontade.

O escopo da tese foi responder se é possível ao homem sábio se contrapor à atuação cega da vontade, a coisa em si do mundo, da qual este decorre povoado por dor e sofrimento. Por mais que houvesse uma questão central a ser respondida, inevitavelmente várias outras acabaram por decorrer dela e nos esforçamos por responder a cada uma: como é possível a ação moral a partir da imutabilidade do caráter; o que é o caráter e a importância do autoconhecimento na formação do caráter adquirido e, por conseguinte, do homem sábio; como considerar a multiplicidade dos caracteres se sua essência, a vontade, é una; se há a liberdade humana ou apenas a vontade é livre; esta última condiciona ainda outra questão: se só a vontade é livre, como é possível ao homem agir de acordo com uma pequena ética que contribua para o seu bem estar e o dos demais seres com os quais compartilha a existência.

Ao invés do pessimismo ser tomado como uma visão paralisante diante da qual nada parece restar de consolo à existência senão torcer para que seu fim se dê o mais breve possível, nossa pesquisa conclui que, de acordo com os *Aforismos* schopenhauerianos, o pessimismo pode ser um aliado para o homem sábio, na medida em que contribui para um conhecimento geral do que seja o mundo e que dele não se

pode esperar nenhuma existência feliz. Diferente de uma postura genuinamente otimista que a tudo dá cores alegres e enche os homens de esperança de que a felicidade pode estar no amanhã e que empresta ao ontem uma alegria que não existiu. Outro aliado é o intelecto, muito embora desprezado como fonte de conhecimento da vontade, é ele que permite analisar as experiências vividas para poder auxiliar o homem diante dos conflitos entre os motivos, para que seja mais prudente e não se deixe levar pela força dos acontecimentos.

A razão possibilita que o homem se conheça a partir das ações que pratica. Este conhecimento de si é o conhecimento do caráter, que propriamente nada mais é que a vontade no homem. Apesar de a vontade ser una, na espécie humana enquanto representação submetida ao princípio de razão e de individuação, ela se apresenta múltipla. Os homens pertencem a uma espécie cujos caracteres são distintos, de modo que não se pode esperar que todos ajam da mesma forma quando dadas as mesmas circunstâncias. O que podemos observar são as motivações mais gerais que impulsionam os indivíduos a agirem: o egoísmo, a maldade e a paixão. Mas que, no entanto, o fato de alguém ter agido de forma egoísta em determinada ocasião, não garante que este jamais seja capaz de uma ação compassiva. Esta é decorrente de um não sei quê misterioso, que aponta um caráter místico na obra do ateu Schopenhauer.

O conhecimento do caráter que se tem é condição para que o homem possa viver melhor, pois só assim poderá edificar seu caráter adquirido respeitando suas limitações e estimulando suas potencialidades. Essa é a base para o homem sábio, que não cobrará de si mais do que pode oferecer ao mundo e também não esperará do mundo muita coisa além de uma vida minimamente confortável, afastada o máximo possível dos sofrimentos acarretados pelo convívio com os outros, dos desconfortos da má sorte, das doenças e de uma velhice sem recursos.

A resposta à nossa questão central foi de que, muito embora a vontade seja eterna, livre e todo poderosa, enquanto o homem é apenas representação, este também traz em si um quinhão de liberdade: seu caráter inteligível. Não há muito o que possa ser feito a partir disso pelo homem, pois, por ser a vontade mesma, o caráter não pode ser mudado, de modo que, as ações humanas são necessárias. No entanto, uma das formas do caráter, o adquirido, depende do conhecimento que o homem tem de si e do mundo, e pode contribuir para, por exemplo, o sujeito mau ponderar mais suas ações,

não se tornando uma ameaça social. Também possibilita um maior cuidado de si, pois o homem pode se ajustar melhor à sua natureza cultivando a saúde, o intelecto e a jovialidade, tornando a vida o mais agradável possível.

O sábio, portanto, está mais para o afirmador do que para o negador da vontade: ele a conhece, mas, contudo, não a nega como as figuras do gênio esteta, do compassivo ou do asceta. Ele procura estabelecer uma relação com o mundo, de modo a fruí-lo melhor, não se abatendo pelos imprevistos ou incômodos provocados seja pela natureza ou pelas relações sociais. Não seria uma postura egoísta, pois o viver bem que o sábio busca não se empenha em querer tudo para si e nada para os outros, pelo contrário, se os outros estão bem, são um entrave a menos para o seu bem estar. A sabedoria de vida que encontramos nos *Aforismos* são máximas e exortações para se viver bem com aquilo que se é, “como se” a vida valesse à pena ser vivida, e não um castigo que pagamos por um crime que não cometemos.

A contribuição que nossa tese pretende prestar aos estudiosos da obra de Schopenhauer bem como aos curiosos, não satisfeitos com a caricatura que delimita o filósofo em questão tão somente como “o filósofo do pessimismo”, é de que não há contradição entre os textos *O mundo como vontade e como representação* e os *Aforismos para a sabedoria de vida*, nem entre o pessimismo que vê este como “o pior dos mundos possíveis” e o eudemonismo da sabedoria de vida. Não são dois Schopenhauer, mas um único filósofo que, em uma obra faz o retrato do mundo como ele é, e no desenvolvimento dela, afinal é o autor de “um pensamento único”, com o passar dos anos, entende que é possível fazer algo para que a vida não seja tão pesada: vivê-la como um grande espetáculo no qual o homem não deve abrir mão de seu personagem, mas interpretá-lo da melhor maneira que puder. Logo, a dor e o sofrimento no todo do mundo são inevitáveis, mas ao homem é garantida uma “pequena liberdade” para sabiamente resignar e viver o menos infeliz possível.

REFERÊNCIAS

Obras citadas

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*; Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Borheim. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores)

BARBOZA, Jair. *Schopenhauer: A decifração do enigma do mundo*. São Paulo: Paulus, 2015. – (Coleção Como ler filosofia)

BARNES, Jonathan. *Aristóteles*; tradução Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Edições Loyola, 2001. (Coleção Mestres do Pensar)

BOSSERT, Adolphe. *Introdução a Schopenhauer*. Tradução Regina Schopke, Mauro Baladi. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.

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

CACCIOLA, Maria Lúcia Mello e Oliveira. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1994.

CHEVITARESE, Leandro. *A ética em Schopenhauer: que “liberdade nos resta” para a prática de vida?* Tese de Doutorado. PUC-Rio. Rio de Janeiro, 2005.

DEBONA, Vilmar. *A outra face do pessimismo: entre radicalidade ascética e sabedoria de vida*. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

DEBONA, Vilmar. *Schopenhauer e as formas da razão: o teórico, o prático e o ético-místico*. São Paulo: Annablume, 2010.

DUHOT, Jean-Joël. *Epicteto e a sabedoria estoica*. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2006. (Coleção Leituras Filosóficas)

EPICURO. *As sentenças vaticanas*. Texto, tradução e comentários João Quartim de Moraes. São Paulo: Edições Loyola, 2014. (Coleção clássicos da filosofia)

EPICURO. *Máximas principais*. Texto, tradução, introdução e notas João Quartim de Moraes. – 2. ed. – São Paulo: Edições Loyola, 2013. (Coleção clássicos da filosofia)

- 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. ISSN: 2179-3786-pp. 156-185.
- GRACIÁN, Baltasar. *A arte da prudência*; prefácio e notas Jean-Claude Masson; tradução Ivone Castilho Benedetti. – São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- GOURINAT, J. –B., BARNES, J. [orgs.]. *Ler os estoicos*; tradução Paula S. R. C. Silva. – 1. ed. – São Paulo: Edições Loyola, 2013. (Coleção Leituras filosóficas)
- HOBBS, Thomas. *Do cidadão*. 3. ed. Tradução de Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5ed. Lisboa: Edição Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.
- LAËRTIOS, Diôgenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução, introdução e notas de Mário de Gama Kury. 2.ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1987.
- MARTON, Scarlett (Ed. Responsável). *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola, 2016. (Sendas & veredas)
- NASCIMENTO, Dax F. M. P. *Liberdade e negação da vontade: Análise do ser-livre como representação e na angústia*. Natal: PIDFIL: UFPB-UFPE-UFRN, 2011. Tese de Doutorado.
- NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia ou Helenismo e Pessimismo*. Tradução, notas e posfácio de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- PASCAL, Georges. *Compreender Kant*. Introdução e tradução de Raimundo Vier. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.
- PLATÃO. *A República*. Introdução, Tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. – 3. ed. – Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- PRÉ-SOCRÁTICOS, Os: fragmentos, doxografia e comentários/ seleção de textos e supervisão do Prof. José Cavalcante de Souza; dados biográficos de Remberto

Francisco Kuhnen; traduções de José Cavalcante de Souza (et al.) – 2. ed. – São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção Os pensadores)

REDYSON, Deyve. (Org.). *Arthur Schopenhauer no Brasil: em memória dos 150 anos da morte de Schopenhauer*. João Pessoa: Ideia, 2010.

SAFRANSKI, Rudiger. *Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia: uma biografia*. Tradução Willian Lagos. – São Paulo: Geração editorial, 2011.

SCHOPENHAUER, Arthur. *A arte de ser feliz: exposta em 50 máximas*; organização e ensaio de Franco Volpi; Tradução de Marion Fleischer, Eduardo Brandão, Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2001a. (Breves Encontros)

SCHOPENHAUER, Arthur. *Aforismos para a sabedoria de vida*. Tradução, prefácio e notas Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O livre arbítrio*. Tradução de Lohengrin de Oliveira e biografia e prefácio de Afonso Bertagnoli. Rio de Janeiro: Ediouro, 1967.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. 1º Tomo; tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. 2. ed. São Paulo: Editora UNESP, 2015.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Parerga y Paralipomena* (Vols. I e II). Tradução, introdução e notas Pilar López de Santa María. Madrid: Trotta, 2009.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*. Tradução de Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola. — 2 ed. — São Paulo: Martins Fontes, 2001b.

SILVA, Markus Figueira da. *Epicuro: sabedoria e jardim*. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Natal, RN: UFRN, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2003.

Obras consultadas

ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. La actualidad de Schopenhauer en *Sociologica*. Tradução de Víctor Sánchez de Zavala. Madrid: Taurus, 1966, pp. 165-188.

BARBOZA, Jair. *Schopenhauer*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 2003.

- BARCA, Calderón De La. *La vida es sueño*. Madrid: Historia de la literatura, 2002.
- BEZERRA, Cícero Cunha. Sêneca e Schopenhauer: a arte de ser feliz. In *Kalagatos*. Fortaleza: UECE, v. 3, 2006.
- BONACCINI, Juan Adolfo. *Kant e o problema da coisa em si no Idealismo Alemão: sua atualidade e relevância para a compreensão do problema da Filosofia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.
- BRANDÃO, Eduardo. *O conceito de matéria na obra de Schopenhauer*. São Paulo: Humanitas, 2009.
- CACCIOLA, Maria Lucia M. O., DEBONA, Vilmar, SALVIANO, Jarlee. *A história e a atual situação dos estudos schopenhauerianos no Brasil*. In: *Voluntas*, v. 4, n. 1, 2013.
- CARDOSO, Renato César. *A ideia de justiça em Schopenhauer*. Belo Horizonte: Argumentum, 2008.
- CHEVITARESE, Leandro. *Schopenhauer e a “liberdade de ser o que se é” por uma alegoria em Kafka em um artista da fome*. In *Revista Filosofia*, Curitiba, v. 19, n. 25, 2007.
- DUDLEY, Will. *Idealismo alemão*. Tradução de Jacques A. Wainberg. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.
- ERLER, Michael & GRAESER, Andreas (orgs.). *Filósofos da Antiguidade II – Do helenismo à Antiguidade tardia: Uma Introdução*. Tradutor: Nélio Schneider. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 2005. (Coleção História da Filosofia)
- FONSECA, Eduardo R., MATTOS, Fernando C., RAMOS, Flamarion C. [et al.] (organizadores). *Dogmatismo e antidogmatismo: filosofia crítica, vontade e liberdade/ Uma homenagem a Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola*. – Curitiba: Editora UFPR, 2015.
- GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. *Livre-arbítrio e responsabilidade*. Filosofia Unisinos, São Leopoldo: Unisinos, v. 8, n. 1. p. 22-32, 2007.
- GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. Princípio de Individuação e Originação Interdependente: Schopenhauer e o Budismo – Um diálogo Ocidente-Oriente. In Giacoia Júnior, Oswaldo, Florentino Neto, Antônio (Orgs.). *Budismo e filosofia em diálogo*. Campinas, SP: Editora PHI, 2014.
- GOUVEIA, Ana Paula Martins. *Introdução à filosofia budista*. São Paulo: Paulus, 2016.

JANAWAY, Christopher (org.). *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

JANAWAY, Christopher. *Schopenhauer*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral, In: Coleção Mestres do Pensar. Editora Loyola, 2003.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2001.

KANT, Immanuel. *Metafísica dos costumes*. Tradução [primeira parte] Clélia Aparecida Martins, tradução [segunda parte] Bruno Nadai, Diego Kosbiau e Monique Hulshof. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2013. (Coleção Pensamento Humano)

LEFRANC, Jean. *Compreender Schopenhauer*. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

MACHADO, Roberto. Schopenhauer e a negação da vontade. In Machado, Roberto. *O nascimento do trágico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.

MESQUITA, Fábio Luiz de Almeida. *Schopenhauer e o Oriente*. Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich. *Considerações extemporâneas* in Obras incompletas. Tradução de Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril S.A. Cultural e Industrial, 1974. (Coleção Os Pensadores)

NIETZSCHE, Friedrich. *Introdução teórica sobre a verdade e a mentira no sentido extra moral*, in O livro do Filósofo; tradução Rubens Eduardo Ferreira Frias. 3ª. ed. São Paulo: Centauro, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich. Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral. In: *Obras incompletas*. Tradução de Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril S.A. Cultural e Industrial, 1974. (Coleção Os Pensadores).

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

PERON, Gabriel. Schopenhauer. *La philosophie de la volonté*. Paris: L'Harmattan, 2000.

PHILONENKO, Alexis. *Schopenhauer: Una filosofía de la tragedia*. Barcelona: Anthropos, 1989.

REALE, Giovanni. *Estoicismo, ceticismo e ecletismo*. In História da filosofia grega e romana vol. VI; tradução Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

RICONDA, G. *Schopenhauer interprete dell'Occidente*. Itália: Mursia, 1986.

ROCHAMONTE, Catarina. *Metafísica e moralidade em Schopenhauer e Kant*. In Argumentos, Revista de Filosofia. Fortaleza: UFC, ano 2, n. 3, 2010.

ROGER, Alain. *Vocabulário de Schopenhauer*. Tradução de Cláudia Berliner; revisão técnica de Daniel Quaresma F. Soares. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013. (Coleção vocabulário dos filósofos)

ROSSET, Clement. *Escritos sobre Schopenhauer*. Tradução: Rafael del Hierro Oliva. Espanha: Pré-Textos, 2005.

ROSSET, Clement. *Schopenhauer*. Paris: Puf, 1968.

ROSSET, Clément. *Schopenhauer, philosophe de l'absurde*. Paris: PUF, 2013.

SALVIANO, Jarlee Oliveira Silva. *Labirintos do nada: A crítica de Nietzsche ao niilismo de Schopenhauer*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013.

SANTOS JUNIOR, Renato Nogueira. Conhecer e agir sobre o véu de maia, sofrimento e servo arbítrio na filosofia de Schopenhauer. In *Itaca*. Rio de Janeiro, v. IX, 2003.

SAVATER, Fernando. *Schopenhauer: a crise do amor-próprio*. In Savater, Fernando. *Ética como amor-próprio*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

SCHOPENHAUER, Arthur. *A Arte de conhecer a si mesmo*. Trad. Jair Barboza/Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Cartas desde la obstinación*; traducción, prólogo y notas de Eduardo Charpenel Elorduy. México: Los libros de Homero, 2008.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Arthur Schopenhauer Zürcher Ausgabe*. Die textfassung geht auf die historisch-kritische Gesamtausgabe von Arthur Hubscher zurück; das editorische Material besorgte Angelica Hubscher. Frankfurt am Main: Diogenes Verlag, 1977. 10 Banden.

SCHOPENHAUER, Arthur. Excertos de Anhang – Kritik der Kantischen Philosophie. Trad. Maria Filomena Molder. In Gil, Fernando (Org.) *Recepção da Crítica da Razão Pura. Antologia de escritos sobre Kant*. Lisboa: Calouste Goubenkian, 1992.

SCHOPENHAUER, Arthur. *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Tradução: Eduardo Ovejero y Maury. Buenos Aires: Libreria “El Ateneo” Editorial, 1950.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Tradução, introdução e notas de Pilar López de Santa Maria. Madri: Siglo Veintiuno de España, 2002. Die aktualität Schopenhauers in Gesammelte Schriften Band 7.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Metafísica de las Costumbres*. Trad. Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: CSIC/ Editorial Debate, 1993.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Metafísica do amor, metafísica da morte*. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2004. 2 ed.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Notas sobre o oriente*; Tradução de Adela Muñoz Fernández y Paula Caballero Sánchez. Madrid: Alianza Editorial, 2011.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. 2º Tomo: Suplementos aos quatro livros do primeiro tomo/ Arthur Schopenhauer; tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. 1. ed. São Paulo: Editora UNESP, 2015.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a vontade na natureza*. Tradução, prefácio e notas de Gabriel Valladão Silva. 1. Ed. Porto Alegre, RS: L&PM, 2013.

SÊNECA, Lucius Annaeus. *Cartas a Lucilio*. Tradução de Segurado e Campos. Portugal: Calouste Goubenkian, 2009.

SIMMEL, Georg. *Schopenhauer y Nietzsche*. Madrid: Espuela de Plata, 2004.

SILVA, João Carlos Salles Pires. *Schopenhauer e o idealismo alemão / João Carlos Salles Silva (org.)*. Salvador: Quarteto, 2004.

STAUDT, Leo Afonso. O significado moral das ações como negação da vontade para Arthur Schopenhauer. In *Revista Filosofia*. Curitiba, v. 19, n. 25, 2007.

VECCHIOTTI, Icilio. *Schopenhauer*. Lisboa: Edições 70, 1990.

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

