

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ-UNIOESTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

DAYANE APARECIDA DIAS DE SOUZA

**OS LIMITES DA TEORIA DA FELICIDADE
(*EUDEMONOLOGIA*) EM SCHOPENHAUER**

TOLEDO
2020

DAYANE APARECIDA DIAS DE SOUZA

OS LIMITES DA TEORIA DA FELICIDADE
(EUEDEMONOLOGIA) EM SCHOPENHAUER

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Linha de pesquisa: Metafísica e conhecimento

Orientador: Prof. Dr. Luciano Carlos Utteich

TOLEDO
2020

Souza, Dayane Aparecida Dias de
OS LIMITES DA TEORIA DA FELICIDADE (EUDEMONOLOGIA) EM
SCHOPENHAUER / Dayane Aparecida Dias de Souza;
orientador(a), Luciano Carlos Utteich, 2020.
88 f.

Dissertação (mestrado), Universidade Estadual do Oeste
do Paraná, Campus de Toledo, Centro de Ciências Humanas e
Sociais, Graduação em Filosofia Programa de Pós-Graduação em
Filosofia, 2020.

1. Felicidade. 2. Sofrimento. 3. Vontade. 4. Moral. I.
Utteich, Luciano Carlos . II. Título.

DAYANE APARECIDA DIAS DE SOUZA

OS LIMITES DA TEORIA DA FELICIDADE
(EUDEMONOLOGIA) EM SCHOPENHAUER

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Este exemplar corresponde à redação final da dissertação defendida e aprovada pela banca examinadora em 28/02/2020.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Luciano Carlos Utteich – (orientador)
UNIOESTE

Prof. Dr. João Antônio Ferrer Guimarães
UNIOESTE

Prof. Dr. Tarcílio Ciotta
UNIOESTE

Prof. Dr. Professor Dr. Eduardo Ribeiro da Fonseca
PUCPR

DECLARAÇÃO DE AUTORIA TEXTUAL E DE INEXISTÊNCIA DE PLÁGIO

Eu, DAYANE APARECIDA DIAS DE SOUZA, pós-graduanda do PPGFil da Unioeste, *Campus* de Toledo, declaro que este texto final de tese é de minha autoria e não contém plágio, estando claramente indicadas e referenciadas todas as citações diretas e indiretas nele contidas. Estou ciente de que o envio de texto elaborado por outrem e também o uso de paráfrase e a reprodução conceitual sem as devidas referências constituem prática ilegal de apropriação intelectual e, como tal, estão sujeitos às penalidades previstas na Universidade e às demais sanções da legislação em vigor.

Toledo, 2020

Dayane Ap^{ta} Dias

Assinatura

Àquele que nos tira da zona de conforto: o sofrimento.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, em primeiro lugar, ao meu orientador professor Dr. Luciano Carlos Utteich, por sua paciência, compreensão e por suas contribuições que favoreceram o aprimoramento deste trabalho.

Aos professores Dr. Tarcílio Ciotta e ao Dr. Eduardo Ribeiro da Fonseca, por aceitarem o convite para compor a banca de avaliação.

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UNIOESTE, pelo acolhimento do projeto e por todo apoio prestado no desenvolvimento do mesmo, para que pudesse chegar ao resultado exitoso.

Estendo também minha gratidão a todos os mestres do programa e do curso de graduação de filosofia.

Por fim, agradeço ao meu anjo materno, aos amigos e colegas de trabalho, que estiveram ao meu lado, incentivando minha persistência e torcendo pelo êxito e sucesso deste trabalho, meu sincero agradecimento.

Essas pessoas tornaram este trabalho infinitamente melhor do que eu sozinha jamais teria conseguido fazer.

A fundação que dei para a ética deixa-me sem predecessores entre os filósofos da escola, pois ela está numa relação paradoxal com suas opiniões doutrinárias, já que muitos deles, como, por exemplo, os estoicos, Espinosa e Kant, recusam a compaixão e a censuram.

Schopenhauer

RESUMO

SOUZA, Dayane Aparecida Dias de. *Os limites da teoria da felicidade (eudemonologia) em Shopenhauer*. 88 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2020.

Pretende-se, nesta dissertação, mostrar como a felicidade carece de limites à nossa compreensão, ao passo que precisa de significações. Do mesmo modo, o trabalho busca fornecer, através de elementos metodológicos bibliográficos e investigativos, como é possível pensar o homem e o mundo a partir de Shopenhauer. E, em vista disso, os capítulos que se seguem, se debruçarão sob uma análise detalhada da noção de Vontade e as problemáticas intrínsecas a ela, como é o caso da representação. Além disso, a teoria de Immanuel Kant será auxiliar em um debate entre coisa-em-si e Vontade, enquanto as teorias divergem e se aproximam em diferentes momentos. Chegando assim, à noção de moral e a exclusão da felicidade nos seus domínios. Inclusive, sofrimento e a dor serão expressão e critério para se pensar a felicidade, visto que, quando cessam, uma existência mais aprazível é alcançada. Assim, o objetivo aqui não se inclina em perseguir a felicidade, pelo contrário, está em interromper a dor, ao mesmo tempo em que o presente não se descobre atormentado por males incertos.

PALAVRAS-CHAVE: Felicidade. Sofrimento. Vontade. Moral.

ABSTRACT

SOUZA, Dayane Aparecida Dias de. *The limits of the theory of happiness (eudemonology) in Schopenhauer*. Dissertation (Master in Philosophy) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2020.

It is intended in this dissertation, to show how happiness lacks limits to our understanding, whereas needs meanings. In the same way, this work seeks to provide, through bibliographic and investigative methodological elements, how it is possible to think about man and the world from Schopenhauer. And in view of this, the chapters that follow will focus on a detailed analysis of the notion of Will and the issues intrinsic to it, as is the case with representation. Moreover, Immanuel Kant's theory will assist in a debate between thing-in-itself and Will, while theories diverge and approach at different times. Thus, arriving at the notion of moral and the exclusion of happiness in its domains. In fact, suffering and pain will be an expression and criterion for thinking about happiness, since, when they cease, a more pleasant existence is achieved. Therefore, the objective here is not inclined to pursue happiness, on the contrary, it is to interrupt the pain, at the same time the present does not discover itself tormented by uncertain evils.

KEYWORDS: Happiness. Suffering. Will. Moral.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
1 WELTANSCHAUUNG: A BIDIMENSIONALIDADE DO MUNDO E DA EXISTÊNCIA	17
1.1 A imagem do homem e do mundo	19
1.2 O mundo como representação.....	21
1.3 Vontade: essência do homem e do mundo.....	24
1.4 O mundo enquanto “macroantropo”.....	28
1.5 A condição humana.....	34
1.6 Querer é exteriorizar a carência.....	38
2. NEGAÇÃO DA FELICIDADE E CONDIÇÃO DA MORALIDADE.....	41
2.1 A negação da felicidade.....	45
2.2 Fundamentação da Ética	46
2.3 Do livre-arbítrio.....	51
2.4 Da imutabilidade do Caráter: <i>Operari sequitur esse</i>	56
2.5 Sofrimento e dor na transição da Moral para os <i>Aforismos da vida feliz</i>	59
3 A FELICIDADE EM PERSPECTIVA PRAGMÁTICA	63
3.1 <i>Aforismos para a sabedoria de vida: obra escrita para quem?</i>	64
3.2 Viver melhor a partir daquilo que se é.....	65
3.2.1 <i>Dor e tédio: Inimigos da felicidade humana</i>	71
3.2.2 <i>Solidão e ócio</i>	73
3.3 A importância das posses materiais à felicidade humana.....	76
3.4 Da importância do que os outros pensam sobre aquilo que se é..	78
3.5 Felicidade como sinônimo de sabedoria de vida: Máximas.....	80
4 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	85
REFERÊNCIAS.....	87

INTRODUÇÃO

Há questões filosóficas que fazem parte da existência de todo ser humano que não renuncie a pensar. De acordo com o itinerário histórico-cultural ocidental pelo qual foi estruturado o pensamento filosófico, uma gama de ideias e reflexões lançam luz sobre as indagações prementes do homem. Embora não seja sempre acessível delimitar o modo pelo qual as ideias de certos filósofos agiram, agem e agirão sobre os homens, pressupõe-se que suas teorias são reflexo do que aconteceu quando ousaram indagar as necessidades de seu tempo. Um desses questionamentos é o tema da felicidade, no contexto do pensador alemão, em Arthur Schopenhauer.

Se com a modernidade e contemporaneidade a complexidade que tomou parte de todas as coisas não permite mais afirmar meramente, como fizera Aristóteles, que todas as ações humanas visam à felicidade, então isso requer uma investigação de fôlego, visto não poder ser meramente descartada à pesquisa em virtude do seu grau de dificuldade.

Na atualidade esse tema se revela paradoxal pelo fato de haver um legítimo contraponto (ou seria contrassenso?) entre toda a sorte de estudo e reflexão (produções científicas e filosóficas) sobre o assunto. E o lado fenomênico (a aparência) que parece mostrar e apostar justamente no contrário da teoria, pela banalização do conceito e da “oferta” em contrário dele, pela quantidade de propaganda e anúncio sobre o alcance fácil da felicidade. Nesse panorama, o assunto a ser posto em discussão se revela essencial a ser pensado. Schopenhauer foi um grande estudioso dele e, para tratá-lo, encontram-se em sua obra referências às filosofias clássica, renascentista e moderna, bem como ao pensamento oriental. De modo geral sua obra reflete a sensibilidade de uma época sobre as questões ligadas à dor do homem, do mundo e às desgraças.

Essa dissertação visa apresentar um estudo introdutório dos limites estabelecidos por Schopenhauer no tratamento do conceito de felicidade. Para abordar os limites do conceito de felicidade no interior do quadro teórico schopenhaueriano é imprescindível compreender sua visão de mundo

(*Weltanschauung*) e sua perspectiva das condições da existência. Conforme veremos, a Vontade (infinita, inextinguível, que há em todas as coisas) se refere à própria essência da realidade, enquanto que a representação, como modo de operar teórico típico do ser humano, designa só o modo como a conhecemos.

Assim, pela dualidade vontade/representação Schopenhauer compôs sua cosmovisão, desdobrando-a em uma epistemologia (Metafísica) e uma antropologia (Eudemonologia). Ao evidenciar que os fenômenos do mundo são apenas a reverberação de uma essência una, denominada Vontade, ele circunscreve a natureza humana no interior de dois domínios distintos: o da aparência (fenômeno) e o do inteligível (coisa em si). Esses pontos serão analisados ao explorar, no plano ético-metafísico e pragmático, os limites do conceito de felicidade na obra schopenhaueriana.

Esta investigação se justifica na medida em que pelo modelo metafísico, Schopenhauer destaca e elucida problemas em considerar o conceito de felicidade como válido do ponto de vista fundacional do pensamento filosófico. Por sua vez, ainda assim tem de ser admitida a presença estranha¹ do tema da felicidade percorrendo sua obra, pelo fato de a felicidade não estar desvinculada da causa que o fizeram denunciar o conjunto de sofrimentos e de mazelas da existência humana. Assim, ao lado da metafísica da vontade enraizada no realismo pessimista do autor, que destaca o sofrimento e a dor humanos – para o pensador “existir é sofrer” e a dor e sofrimento são componentes da dinâmica do viver – persiste o interesse em destacar a noção de felicidade em uma perspectiva prática (pragmática) para fornecer respostas sobre as questões imediatamente ligadas à condução da vida.

Para expor uma abordagem que compatibiliza os tratamentos metafísico e pragmático do conceito de felicidade em sua obra, buscamos explanar, no capítulo primeiro, a cosmovisão schopenhaueriana, visando desdobrar de

¹ Por que “presença estranha”? Assim nos referimos por conta da problemática de abordar o conceito de felicidade dentro de um sistema filosófico que caracteriza a vida como essencialmente sofrimento. Na Introdução da obra *A arte de ser feliz*, Franco Volpi explica que a eudemonologia schopenhaueriana fora, por muito tempo, negligenciada e, na Alemanha, ninguém tinha se dado ao trabalho de publicá-la. Pois, diante do profundo pessimismo do filósofo, “não é de se espantar que ninguém tenha se empenhado em procurar entre os papéis de Schopenhauer uma arte de felicidade”.

modo amplo, as bases de sua metafísica, sintetizada na sua visão do mundo e do homem.

Em vista disso, a primeira parte do trabalho visa explicitar em que sentido há uma grande dose de realismo na descrição, por assim dizer, de fundo pessimista de Schopenhauer. Motivo pelo qual nos referiremos sempre ao realismo schopenhaueriano para designar certo realismo pessimista de sua cosmovisão. O fundamento dessa tese reside na aceitação de que o mundo e a realidade são governados por uma Vontade cega, que circunscreve o comportamento humano e o condiciona. Será fundamental perceber nisso o quanto os dois pontos de vista possíveis acerca do mundo, seja como vontade, seja como representação – na evidente herança da distinção kantiana fenômeno/coisa-em-si – permitem a Schopenhauer inverter a abordagem que vinha sendo elaborada até então pelos outros filósofos.

Enquanto o homem é a objetivação (individual) daquela Vontade universal, o mundo tem a chance de aparecer a ele, segundo as suas condições de refletir esse mundo: o mundo é um macroantropo. Do outro ponto de vista, visto a Vontade ser o princípio fundamental da natureza, e o homem (assim como tudo o mais nela) está sujeito a essa força universal.

Assim, todo aparente motor da felicidade, assentado na figura da realização do desejo e da vontade (querer), mostra-se em constante fuga, já que o desejo totalmente realizado significa ou a morte ou o ponto de partida de novos desejos. Schopenhauer denuncia, assim, um tipo de mazela que acomete todo o ser existente: ele está pré-programado a querer e a manter, por isso, eternamente insatisfeito, numa constante que conduz a vida à perpétua dor (sofrimento) pela (provisória ou definitiva) ausência do objeto desejado. A reflexão sobre o sentido da tematização da “felicidade” adentra esse contexto, instigando a questionar o núcleo definitivo ou aparente desse conceito.

No segundo capítulo investiga-se a influência e participação do conceito de felicidade no domínio ético da filosofia schopenhaueriana. Isso porque o conceito de compaixão apresentado como fundamento da moral, em vista de não pode ser ensinado teoricamente, guarda grande proximidade com a purificação requerida pelo caráter egoísta. Enquanto que através de um sofrimento (Leiden), não identificado com a dor (Schmerz), a virtude da

caridade faz despontar no indivíduo moral o colocar-se no lugar do outro que padece a dor, apontando nisso um comportamento desprendido da perpetuação do sofrimento. Este levava o egoísmo para um comportamento negativo, próximo ao estágio de supressão da vontade individual (*principium individuationis*). Também, neste capítulo há a apresentação schopenhaueriana da vontade moral, em detrimento da ficção filosófica estabelecida como livre-arbítrio.

Quando se trata do *Livre-arbítrio* o autor desvela a vontade moral como fonte de um conhecimento de si, pelo qual é suprimida a ilusão da pluralidade e alcançado também certa cessação da fonte de sofrimentos. Daí que nesse segundo momento tematizamos o conceito de felicidade pensando-o, inicialmente, através da supressão do princípio de individuação. De certo modo os subsídios para isso são dados pelo autor pela vinculação da liberdade ao ser (caráter humano) e da necessidade à ação humana, atendendo ao princípio da razão suficiente.

E, por fim, no terceiro e último capítulo será apresentada a reflexão mais positiva sobre a felicidade, alcançada nos *Parerga e Paralipomena*, especificamente nos *Aforismos para sabedoria de vida* e *A arte de ser feliz*, textos que distam aproximadamente 33 anos de *O mundo como vontade e representação*.

Contudo, o objetivo é mostrar não um conflito entre a visão realista (metafísica) da felicidade da primeira obra e a da abordagem pragmática, senão o contrário: analisar a pertinência de esse tema reaparecer agora numa obra de cunho mais prático (pragmático), numa perspectiva eudemonológica. No desenvolvimento dos *Aforismos* constata-se o motivo de o autor desviar-se “de seu ponto de vista superior”: o fato de a discussão sobre a vida feliz apontar para o reverso da certeza metafísica (de que “existir é sofrer”). Por isso ele investigou as máximas orientadoras para alcançar a vida menos infeliz possível, enquanto o autor mesmo acentuou chamar essa investigação ou ciência da vida feliz (Eudemonologia) de um eufemismo. Daí que, na hipótese de não haver conflito, mas antes compatibilidade ou complementariedade entre as duas visões schopenhauerianas, pode-se passar a considerar o sofrimento e a dor igualmente, desde duas perspectivas distintas e desde seus limites.

Assim como se buscou relativo à felicidade: que o sofrimento é apenas comum a todos, mas universal mesmo só cabe imputar à dor.

1 WELTANSCHAUUNG: A BIDIMENSIONALIDADE DO MUNDO E DA EXISTÊNCIA

Certamente ainda terei de ouvir que minha filosofia carece de consolação – e isso simplesmente porque digo a verdade (...). Quando consideramos o mundo como a obra da nossa própria culpa (...) as dores e as misérias são, pelo contrário, outras tantas provas em apoio.

Schopenhauer

O pensamento de Schopenhauer encontra-se como uma das bases do edifício do saber contemporâneo, principalmente pela antecipação de temas que, tendo descerrado o véu sobre aspectos não tão promissores da espécie humana, tornaram-se caros à história da filosofia no período imediatamente posterior. De certo modo, se pode dizer ter sido ele o pensador que perscrutou a existência humana com o sentido mais aguçado e delicado, enquanto ele próprio se mostrava marcado pelas dores do mundo², visto que, dizia ele, “o infortúnio em geral é a regra” (SCHOPENHAUER, 2019, p. 70) e cada infortúnio singular parece ser apenas uma exceção.

De modo geral se pode atribuir a essa marca (das dores e do sofrimento) da vida humana uma das tônicas que o motivaram a contrapor os dois âmbitos: o da felicidade e do infortúnio, do prazer e da dor, da alegria e da tristeza, a fim de investigar filosoficamente a linha limítrofe em que ambos os âmbitos pudessem se mostrar compensados (correspondentes, equilibrados) na própria vida ou no ato de viver. Afinal, se as alegrias são tão módicas e escassas, as dores tão numerosas e frequentes à base delas devem residir uma fórmula que equacione, pela atividade do pensar, uma possível conciliação e aponte à finalidade direta para tamanha vantagem (razão) da dor e do sofrimento.

² Esse tema exprime uma visão de mundo que perpassará toda a obra schopenhaueriana, que reincide de modo recorrente e até literal, como no capítulo 12 do volume II do *Parerga e Paralipomena*, o qual intitulou, “*Sobre o sofrimento do mundo*”.

Sob o lema “*Alles Leben Leiden ist*” (Toda vida é sofrimento), Schopenhauer ponderou em suas obras o motivo da presença, em tudo o que se vê, do sofrimento. Com esta postura não pretendeu iniciar um inventário de recursos para alcançar algo como uma filosofia do consolo; no fundo, buscou tratar dessa condição humana desde uma análise ou exame realista.

De modo complementar, a par dessa análise, abriu também outra via para investigar, de modo igualmente realista, uma visão de mundo pragmática (não-metafísica), numa visada que, não apontando ao excesso (otimismo), se mostrava pelo menos pró-ativa em direção ao estabelecimento de uma ciência (possível) da felicidade (Eudemonologia)³. Ao passo em que sejam elucidados os dois âmbitos principais para assentar a investigação sobre o pensamento humano: um voltado à dimensão metafísica dos objetos, outro à dimensão pragmática (prática).

Do ponto de vista metafísico Schopenhauer mostra o quanto, nessa composição, o pensamento humano é o real protagonista de sua situação original, face à qual se vê inicialmente contrariado pelo contraste entre o aspecto vantajoso das dores (numerosas e frequentes) e irrisório das alegrias (módicas e escassas). É que, embora a história de uma existência seja “[...] sempre a história de um sofrimento” (SCHOPENHAUER, 2014, p.32), a teoria metafísica explica o motivo do sofrimento inerente à condição humana.

Entretanto, há de se ponderar que o avesso dessa explicação e elucidação não consoma ou constitui uma “teoria da felicidade”, mas antes pelo contrário; aqui o objetivo é mostrar que Schopenhauer parece trazer bons motivos para eliminar do âmbito metafísico qualquer concessão de uma pretensa teoria da felicidade. É que além dela ele forneceu, também, como complementar a abordagem metafísica, outra visão da vida de cunho pragmático (prático), à qual buscou detalhar uma ciência, a Eudemonologia.

³ Na obra *Aforismos para a sabedoria de vida*, Schopenhauer apresenta um conjunto de reflexões dirigidas a uma existência feliz até onde é permissível. Embora pareça discrepante sustentar um pessimismo e elaborar uma eudemonologia para o homem, essas perspectivas, aparentemente discordantes, se coadunam no interior da filosofia schopenhaueriana. Lançar luz sob essa aparente obscuridade, é um dos focos de investigação do presente trabalho, onde pretendemos analisar os limites do conceito de felicidade. Diante do pressuposto de que “viver é sofrer”, buscaremos investigar as vias apresentadas pelo filósofo com vistas a dirimir o peso da realidade, naquele primeiro sentido.

A nosso ver, a menos que se considerem essas duas partes do discurso schopenhaueriano como constitutivas de um único e mesmo sistema filosófico, corre-se o risco de tentar buscar respostas sobre a questão da felicidade justamente onde Schopenhauer não as forneceu, isto é, na primeira parte (metafísica), favorecendo o esquecimento da segunda parte. Daí que se essas perspectivas são conjugadas em um pensar sistemático torna-se possível antever que os limites de cada parte – da primeira (metafísica) e da segunda (pragmática) –, embora constitutivos, não impedem realizar um diálogo entre si.

Veremos que no modo pelo qual o pensador tematizou as condições da visão metafísica de mundo, desde o contraponto entre a face fenomênica do conhecimento humano (“Tudo é representação”) e a face numênica, condição metafísica fundante da primeira (“A Vontade é infinita”). Assim, deixado em aberto o intervalo para adentrar na questão dos limites da felicidade no domínio pragmático (Eudemonologia) da vida humana. Para início, começamos pelo exame da metafísica da Vontade, na obra *O Mundo como Vontade e Representação*, expondo assim, sua compreensão do homem e do mundo.

1.1 A imagem do mundo e do homem

Fortemente influenciado pelo pensamento filosófico de Immanuel Kant, Schopenhauer adotou o modelo transcendental, mediante o qual admite a necessidade de compreender o mundo sob esse duplo aspecto: desde o fenomênico e desde a coisa-em-si.⁴ No *Apêndice* à obra *O Mundo como Vontade e Representação*, o autor reconhece a relevância do pensamento de Kant na elaboração de seu sistema filosófico⁵. Vindo, assim a destacar: “o maior mérito de Kant é a distinção entre fenômeno e coisa-em-si” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 526).

⁴ O “fenômeno” é aquilo que aparece e pode ser conhecido, enquanto que a “coisa-em-si” é uma expressão empregada para designar a realidade que possibilita dar sentido aos fenômenos.

⁵ Diz Schopenhauer: “O que intento neste apêndice à minha obra é, propriamente, apenas uma justificação da doutrina por mim nela exposta, visto que em muitos pontos não concorda com a filosofia kantiana, sim, até mesmo a contradiz. Uma discussão sobre isso é porém necessária, pois, manifestamente, minha linha de pensamento, por mais diferente que seja no seu conteúdo da kantiana, fica inteiramente sobre a influência dela, a pressupõe necessariamente, parte dela, e confesso que o melhor do seu desenvolvimento se deve à impressão das obras de Kant, ao lado da impressão do mundo intuitivo, dos escritos sagrados dos hindus e à impressão de Platão” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 525).

Essa distinção kantiana entre fenômeno e coisa-em-si forma a base da doutrina que Schopenhauer constituirá, a qual mostra o aspecto fenomênico apontando para a restrição no âmbito do conhecimento humano, que está assentado no domínio da representação (*Vorstellung*). Ao passo que a coisa-em-si remete ao que é puro fundamento metafísico, de domínio da Vontade⁶.

Embora possa haver elementos comuns entre os dois autores, Schopenhauer se distancia de pontos elementares do projeto kantiano. Por exemplo, ao não partilhar da tese de que a metafísica é um conhecimento suprassensível, independente da experiência, e ainda, por não concordar com o mote kantiano da incognoscibilidade total da coisa-em-si⁷, que para Schopenhauer constitui o objeto próprio da metafísica.

Em *Sobre a filosofia e seu método*⁸, Schopenhauer apresenta sua crítica à Kant, dizendo:

Uma definição incomum e indigna, mas que até mesmo Kant oferece, é aquela segundo a qual ela [a metafísica] seria uma ciência de meros conceitos. Toda a propriedade dos conceitos não consiste em nada senão naquilo que se depositou neles após ter sido solicitado e retirado o conhecimento intuitivo, essa fonte intuitiva e inesgotável de toda compreensão. Por isso uma filosofia verdadeira não se deixa entretecer com meros conceitos abstratos; pelo contrário, ela deve ser fundada na observação e na experiência, tanto na interna quanto na externa (SCHOPENHAUER, 2010, p. 35).

Segundo o projeto schopenhaueriano a filosofia em sua tarefa se liga diretamente ao conhecimento metafísico, àquele que prescindir da experiência; por isso o autor critica a definição de metafísica como conhecimento da razão

⁶ Seguindo a maioria dos estudiosos de Schopenhauer, grafaremos o termo Vontade com “V” maiúsculo quando este corresponder a “coisa-em-si”, à toda natureza. Para nos referirmos à vontade individual usaremos “v” minúsculo – vontade - assim designando a objetivação da Vontade.

⁷ Schopenhauer admite uma cognoscibilidade relativa da coisa-em-si kantiana. Conforme o comentário da Maria Lucia Cacciola: “A contraposição a Kant não chega, portanto, a postular a cognoscibilidade da coisa-em-si, o que envolveria uma contradição manifesta, mas a privilegiar um fenômeno como o mais imediato, como aquele que o em-si aparece (*erscheint*) com maior clareza” (CACCIOLA, 1994, p.128).

⁸ A referida obra de Schopenhauer faz parte do segundo volume dos *Parerga e Paralipomena* – traduzida por “Ornatos e complementos”. Conforme destaca Flamarion na Introdução da obra *Sobre a filosofia e seu método*, esses textos podem ser compreendidos como complementos e anexos ao sistema schopenhaueriano, exposto na obra magna *O mundo como vontade e representação*.

inteiramente isolado e especulativo, que se eleva acima do ensinamento da experiência. A metafísica imanente – ou o “dogmatismo imanente”⁹ – de Schopenhauer visa dar um passo para além da doutrina kantiana, buscando compreender a matéria como a visibilidade de alguma outra coisa que é revelada nela.

Assim, no interior desse sistema metafísico imanente irrompe de um modo diferente a problemática da coisa-em-si. Porém, uma pergunta se faz fundamental: se a coisa-em-si é cognoscível, qual é a sua natureza? Daí que, a base do que viemos considerando, pretende definir a coisa-em-si ao mesmo tempo em que investiga: o que é a Vontade à concepção schopenhaueriana?

A fim de seguir a ordem de raciocínio sugerida pelo filósofo em *O mundo como vontade e representação*, responderemos essa questão logo adiante; primeiro interessará extrair o fio-condutor da investigação, perguntando: qual a concepção de mundo que Schopenhauer elaborou? E, a partir da explicitação da concepção cosmológica do autor chegaremos a traçar sua interconexão com os conceitos recém mencionados de Vontade e coisa-em-si.

1.2 O mundo como representação

Para o pensamento schopenhaueriano a estrutura cosmológica se expressa sob duplo aspecto: a representação e a Vontade. No Livro I de *O Mundo Como Vontade e Representação*, Schopenhauer elege o tema da representação como o primeiro objeto de estudo e inicia o texto afirmando “O mundo é minha representação” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 43). Essa proposição, segundo o filósofo, é uma verdade *a priori*, válida para todo ser cognoscente, mas a qual apenas o homem tem consciência.

Já, do ponto de vista epistemológico, a noção de “representação” impõe uma relação de dependência do mundo para com o sujeito que conhece, uma vez que tudo que pode ser dito do mundo é constituído pelo representar desse sujeito. Ou seja, “tudo o que pertence e pode pertencer ao mundo está

⁹ É assim que o pensador caracteriza o seu método filosófico nos *Fragments de História da Filosofia*. Cf. p.

inevitavelmente investido desse estar-condicionado pelo sujeito, existindo apenas para este. O mundo é representação” (SCHOPENHAUER, 2005, p.44).

Por essa concepção Schopenhauer se afastaria das duas outras correntes epistemológicas tradicionais: o realismo e o idealismo. Adotando a noção de “representação” como ponto de partida para o conhecimento, fica pressuposto o envolvimento simultâneo das noções de sujeito e objeto. “Ser-objeto significa ser conhecido por um sujeito. Ser-sujeito significa ter um objeto” (BARBOZA, 1997, p. 29). Nas palavras de Schopenhauer:

Portanto, o mundo como representação, único aspecto no qual agora o consideramos, possui duas metades essenciais, necessárias e inseparáveis. Uma é o OBJETO, cuja forma é espaço e tempo, e, mediante estes, pluralidade. A outra, entretanto, o sujeito, não se encontra no espaço nem no tempo, pois está inteiro e indiviso em cada objeto que representa. (...) Tais metades são, em consequência, inseparáveis, mesmo para o pensamento: cada uma delas possui significação e existência apenas por e para a outra; cada uma existe com a outra e desaparece com ela (SCHOPENHAUER, 2010, p. 46).

Desse modo, pela teoria schopenhaueriana da “representação”, sujeito e objeto são coextensivos, simultâneos e co-presentes. Se o sujeito desaparece, então o mundo como representação também desaparece. O sujeito é “o sustentáculo do mundo, a condição universal e sempre pressuposta de tudo o que aparece de todo objeto, pois tudo o que existe, existe para o sujeito” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 45). Portanto, os objetos externos existem para o indivíduo apenas enquanto são representados (*representação* desse sujeito), sempre dependendo desse tipo de mediação subjetiva.

Mas afinal, o que vem a ser uma representação? Sobre isso esclarece Barboza (1997, p. 30), “a representação do mundo material, exterior, é tudo aquilo que aparece como figura para o entendimento, ou seja, algo colocado diante de nós”. Para Schopenhauer há dois tipos de representações: as intuitivas e as abstratas, “estas últimas constituem apenas UMA classe de representações, os conceitos – que são, sobre a face da terra, propriedade exclusiva do homem” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 47). Já a primeira classe abrange “todo o mundo visível, ou a experiência inteira, ao lado das suas

condições de possibilidade” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 47). Desse modo, embora todos os seres vivos cognoscentes conheçam os objetos do mundo *fenomênico*, cabe apenas ao homem o conhecimento abstrato, pois somente ele possui capacidade para formulá-lo por conceitos. Característica esta, que o diferencia dos animais e que foi nomeada, pela tradição, de razão.

No processo do conhecer, segundo Schopenhauer, o sujeito age como uma espécie de artesão, empregando as formas puras do conhecimento que lhes são dadas *a priori*; essas formas são o tempo, o espaço e a causalidade. Por conseguinte, essas formas se apresentam também como propriedades do objeto. Ou seja, no processo do conhecimento é imprescindível uma espécie de “engenharia intelectual de construção das coisas”, mecanismos que possibilitam a percepção do objeto.

Assim, a *representação* se define, em Schopenhauer, como uma “complexa atividade fisiológica e cerebral, ao fim da qual se tem consciência de uma imagem” (BARBOZA, 1997, p. 30). Por isso, para Schopenhauer, o ser humano “não conhece sol algum e terra alguma, mas sempre apenas um olho que vê um sol, uma mão que toca uma terra” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 43). Ou seja, o mundo externo só chega ao nosso conhecimento através de nossas sensações e representações. Daí que, como acentua José T. Brum,

(...) poderíamos dizer que, nesse “primeiro ponto de vista”, Schopenhauer concebe apenas a experiência de mundo enquanto objeto. Objeto da experiência sensível ou objeto da ciência, mas mundo-objeto, uma mera representação da realidade presa ao âmbito do princípio da razão suficiente (BRUM, 1998, p. 22).

E, após conduzir essa investigação sobre o mundo-objeto, ciente de que o pensamento humano não se acha restringido apenas ao nível de possuir *representações*, Schopenhauer dirige ao exame de saber “se este mundo não é nada além de representação” (SCHOPENHAUER, 2005, p.155). Isto é, se o mundo possui ainda em si algo diferente, do que é apresentado pela faculdade humana de representar. Vê-se aqui o caráter ambicioso do questionamento schopenhaueriano: ele antevê não só a possibilidade, mas também a necessidade de transcender o espelho da representação, para perscrutar e

buscar a essência, o “enigma do mundo”. Pautando-se no modelo kantiano é que ele, então, concluirá:

[que] o mundo tem um outro aspecto: não é apenas um objeto para o sujeito que o representa. É também um **em-si**, uma **essência** que não corresponde à dimensão da representação. Esse aspecto **essencial** do mundo, o mundo enquanto coisa-em-si (considerado inabordável e incognoscível por Kant) foi concebido por Schopenhauer como o segredo fundamental de sua filosofia (BRUM, 1998, p. 22).

Para chegar à verdadeira natureza das coisas, ou seja, a essência delas, o filósofo alemão considera que esse conhecimento não advém de fora, mas, para alcançá-lo, requer que se deva partir do que conhecemos direta e intimamente – nós mesmos. Nas palavras do autor:

DE FORA jamais se chega à essência das coisas. Por mais que se investigue, obtêm-se tão-somente imagens e nomes. Assemelhamo-nos a alguém girando em torno de um castelo, de balde procurando sua entrada, e que de vez em quando desenha as fachadas (SCHOPENHAUER, 2005, p. 156).

Para ele, enquanto mera representação do sujeito que conhece, o mundo que está diante de nós é *fenômeno*, mas em sua essência é, sobretudo, Vontade. Em termos kantianos, pode-se expressar que a Vontade é a “coisa-em-si”, fundo dos fenômenos do mundo. Resultando daí algumas indagações: como Schopenhauer chegou a essa concepção? Sobre o que se funda essa hipótese de compreensão do mundo? E, relativo à natureza humana, qual sua posição e definição nesse esquema de pensamento filosófico? Nas linhas que se seguem buscamos fornecer respostas a estas questões.

1.3 Vontade: a essência do homem e do mundo

No Livro II, de *O mundo como vontade e representação*, intitulado “Do mundo como vontade”, Schopenhauer examina a *Objektität*¹⁰ da vontade,

¹⁰ No original, *Objektität des Willens*.

tomando o corpo humano como ponto de partida para penetrar no segredo do universo. Segundo ele, é vão todo esforço realizado pela ciência para desvendar o segredo dos fenômenos, pois, como destaca Barboza,

[...] só a metafísica poderia obter sucesso, visto que ela, como o próprio nome diz, vai para além (*meta*) da realidade (*física*), sem, contudo, perder-se em palavras vazias. A coisa-em-si mesma é dada no interior do corpo humano, que funciona como ponto privilegiado a partir do qual se decifra o mistério das coisas (BARBOZA, 1997, p. 49).

Assim, visando uma metafísica imanente, Schopenhauer desvenda a coisa-em-si como causa (*Ursache*) do fenômeno a partir do corpo (*Leib*), considerado como *Objektivität* da vontade. Tomando para caminho essa via subterrânea, o filósofo observa que o corpo, bem como o mundo, pode ser compreendido enquanto representação e vontade. Segundo ele, o homem não se restringe a ser um puro sujeito que conhece (uma cabeça de anjo alada destituída de corpo), pois seu conhecimento é sustentáculo do mundo enquanto representação. Assim, “é no todo intermediado por um corpo, cujas afecções, como se mostrou, são para o entendimento o ponto de partida da intuição do mundo” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 156).

Como atribui José T. Brum, assim é que “o movimento schopenhaueriano obedecerá ao esquema analógico: A Vontade, essência do mundo, será atingida por meio de uma analogia com o ser humano” (1998, p. 23). Assim, analisando o humano para além do aspecto de sujeito cognoscente, Schopenhauer observa que o corpo humano, além de mediar o conhecimento, é ainda o lugar onde se experiencia uma força que nos é estranha. Permita-nos transpor uma citação mais longa de Schopenhauer:

Este corpo é para o puro sujeito que conhece enquanto tal uma representação como qualquer outra, um objeto entre objetos. Seus movimentos e ações seriam tão estranhos e incompreensíveis quanto as mudanças de todos os outros objetos intuitivos se a significação deles não lhe fosse decifrada de um modo inteiramente diferente. Pois senão veria sua ação seguir-se a motivos dados com a constância de uma lei natural justamente como as mudanças dos outros objetos a partir de causas, excitações e motivos, sem compreender mais intimamente a influência dos motivos do que compreende a ligação de qualquer outro efeito com sua causa a aparecer

diante de si. Ele, então, conforme o gosto, nomearia a essência íntima e incompreensível daquelas exteriorizações e ações de seu corpo justamente uma força, uma qualidade ou um caráter, porém sem obter dessas coisas nenhuma inteligência mais profunda. Mas tudo isso não é assim. Antes, a palavra do enigma é dada ao sujeito do conhecimento que aparece como indivíduo. Tal palavra se chama VONTADE. Esta, e tão somente esta, fornece-lhe a chave para seu próprio fenômeno, manifesta-lhe a significação, mostra-lhe a engrenagem interior de seu ser, de seu agir, de seus movimentos (SCHOPENHAUER, 2005, p.156-157).

Conforme acima, vê-se que o corpo é para o sujeito cognoscente, enquanto representação, igual aos demais, e encontra-se submetido à lei da causalidade. Mas, no corpo há a presença de uma força incompreensível, responsável pelas suas exteriorizações e suas manifestações. Schopenhauer denomina essa força de “vontade” (*Wille*). Segundo o autor, “a ação do corpo nada mais é senão o ato da vontade objetivada, que se tornou representação” (SCHOPENHAUER, 2005, p.157).

Ora, por meio da subjetividade o autor explica a objetividade, observando a si mesmo, mediante um procedimento analógico, em que o filósofo chega ao íntimo da realidade. Mas, em que medida a vontade humana corresponde à coisa-em-si? A vontade humana, explicitada por Schopenhauer a partir da noção da consciência de si, é o conhecimento mais imediato que se pode atingir da essência. No entanto, esse conhecimento não é integral, pois, no dizer dele,

o conhecimento que tenho de minha vontade, embora imediato, não se separa do conhecimento do meu corpo. Conheço minha vontade não no todo, como unidade, não perfeitamente como essência, mas só em seus atos isolados, portanto no tempo, que é a forma do fenômeno de meu corpo e qualquer objeto. Por conseguinte, o corpo é condição de conhecimento de minha vontade; logo, propriamente dizendo, não posso de modo algum representar a vontade sem representar meu corpo (SCHOPENHAUER, 2005, p.159).

Dito de outra forma, Schopenhauer estabelece uma identidade da vontade com o corpo, defendendo que “na medida em que conheço minha vontade como objeto, conheço-a como corpo” (SCHOPENHAUER, 2005,

p.159).¹¹ O rompimento com a concepção tradicional do dualismo corpo e alma, realizado por Schopenhauer, proporciona uma nova visão sobre a totalidade do mundo. E, embora esse conhecimento da essência se manifeste sem mediações, vale ressaltar que ele nunca é completo, pois obedece à forma do tempo. A vontade humana, reconhecida em suas manifestações e seus atos, aparece no tempo, e este é um dos aspectos que limita tudo o que é fenômeno.

Por sua vez, visto que o fundamento da realidade deve estar livre das formas que condicionam os fenômenos (espaço, tempo e causalidade) e considerando que o sujeito cognoscente sempre estará, apesar disso, preso a essas formas. Ou ainda, mesmo que penetre nos mistérios do mundo, sempre será mantido esse lugar como lugar do desconhecido. Por isso, Schopenhauer afirma que conhece a vontade, mas não no todo, não perfeitamente como essência.

Após deixar claro que na consciência de cada um há algo que diferencia a representação do próprio corpo das demais representações, Schopenhauer lança mão desse conhecimento intuitivo que se tem da essência e faz do nosso corpo seu efeito, como uma chave para decifrar a essência de todo fenômeno na natureza (2005, p. 162). Assim, afirma ele:

(...) Todos os objetos que não são nosso corpo, portanto não são dados de modo duplo, mas apenas como representações na consciência, serão julgados exatamente conforme analogia com aquele corpo. Por conseguinte, serão tomados, precisamente como ele, de um lado como representação e, portanto, nesse aspecto, iguais a ele; mas de outro, caso se ponha de lado a existência como representação do sujeito, o que resta, conforme sua essência íntima, tem de ser o mesmo que aquilo que nós denominamos em nós VONTADE (SCHOPENHAUER, 2005, p. 162).

Como mencionado, a Vontade “dá sinal de si nos movimentos voluntários do corpo como [sendo] a essência em si deles” (SCHOPENHAUER,

¹¹ Acerca disso, Safranski destaca que “ao criar sua ‘filosofia do corpo’ (*Philosophie des Leibes*), Schopenhauer descartou o dualismo tradicional de alma e corpo e empreendeu um caminho inexplorado, uma linha de raciocínio até inaudita: o corpo humano, em sua condição de vontade encarnada, se converteu no princípio fundamental de uma metafísica inteiramente nova” (SAFRANSKI, 2011, p. 408).

2005, p. 164). Por esse motivo o corpo oferece, segundo o autor, elementos para definir o mundo dos corpos: sendo o corpo o que há de mais real para nós, e sendo o mundo algo mais que mera representação, ele – o mundo – é aquilo que encontramos imediatamente em nós mesmos, portanto, nada além da vontade e da representação. Desse modo ele conclui:

Cada um é, portanto, um mundo inteiro nessa dupla acepção, é o microcosmo que encontra as duas partes do mundo completa e plenamente em si mesmo. Aquilo que conhece como o próprio ser esgota, em verdade, a essência do mundo inteiro, do macrocosmo, pois o mundo, tanto quanto a pessoa mesma, é absolutamente Vontade e absolutamente representação, e nada mais (SCHOPENHAUER, 2005, p. 229).

Disso segue-se que a explicação do mundo como de um *macroantropo*: o mundo se explica pelo homem, e não o homem pelo mundo, enquanto o centro do universo é colocado na consciência do homem. Sob esse aspecto converge a filosofia investigativa de Tales, que visa compreender o macrocosmo, e a filosofia socrática, que indaga o microcosmo do homem, pois o objeto de ambas as investigações é o mesmo. Adiante analisamos esse aspecto comum, a essência da Vontade.

1.4 O mundo enquanto um “macroantropo”

Segundo Schopenhauer, mediante as considerações sobre a Vontade em-si se obtém a chave para decifrar o enigma do universo. Embora a Vontade não se faça conhecer no todo, mas de modo imediato apenas através do corpo, ela é, segundo o filósofo, a essência mais íntima de toda natureza. Quem alcançar essa convicção, diz ele,

reconhecerá a mesma vontade como essência mais íntima não apenas dos fenômenos inteiramente semelhantes ao seu, ou seja, homens e animais, porém a reflexão continuada o levará a reconhecer que também a força que vegeta e palpita na planta, sim a força que forma o cristal, que gira a agulha magnética para o polo norte, que irrompe do choque de dois metais heterogêneos, que aparece nas afinidades eletivas dos materiais como atração e repulsão, sim, a própria gravidade que atua poderosamente em toda matéria, atraindo a pedra para terra e a terra para o sol, – tudo isso é diferente apenas no fenômeno, mas conforme sua essência em si é para se

reconhecer como aquilo conhecido de maneira tão íntima e melhor que qualquer outra coisa e que, ali onde aparece de modo mais nítido, chama-se VONTADE (SCHOPENHAUER, 2005, p.168).

Assim, após identificar a Vontade como núcleo fundamental do indivíduo, Schopenhauer estende-a a todos os fenômenos, destacando que ela – Vontade – se manifesta de diferentes modos nos diversos reinos da vida. A isso, se pode reconhecer, por exemplo, a vontade que se manifesta em nós e está presente na própria gravidade que atrai a pedra para terra e a terra para o sol, como constituindo uma única Vontade.

Dessa forma, é preciso tomar cuidado para não subsumir o conceito de Vontade no conceito de força, já que isso seria contrário ao seu sistema, que concebe “[...] cada força da natureza como vontade” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 170). Aqui exprime-se o que ele entende pela expressão de que o mundo é um *macroantropo*, em substituição ao homem como microcosmos: é que, segundo isso, admite-se que

a vontade e a representação esgotam o ser do mundo e o do homem. Está claro [por isso] que é mais correto compreender o mundo desde o homem que o homem desde o mundo: pois a partir do imediatamente dado, ou seja, da autoconsciência, há que explicar o mediadamente dado, ou seja, a intuição externa; e não inversamente (SCHOPENHAUER, 2013, 702).

Em vista disso importa compreender que o conceito de Vontade é o único que “NÃO tem sua origem no fenômeno, NÃO a tem na mera representação intuitiva, mas antes provém da interioridade, da consciência imediata do próprio indivíduo” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 171). Motivo pelo qual se mostra como não indiferente atribuir a essa Vontade (no sentido geral) a função contemplada no conceito de essência do mundo. Ou seja, o conhecimento da coisa-em-si não é algo que se deduz e conhece somente *in abstracto*: o termo “Vontade” (*Wille*) designa, segundo o filósofo, como uma palavra mágica, a essência mais íntima de cada coisa na natureza.

Ainda que ordinariamente seja compreendido o emprego do termo Vontade como associado à ideia de um desejo, de uma motivação e uma

deliberação, no domínio filosófico é necessário distanciar-se da visão comum no uso deste conceito, visto que, considera o autor, “a essência toda de meu querer não é explanável por motivos” (SCHOPENHAUER, 2005, p.164). Isto é, os motivos determinam o querer em um determinado tempo, lugar e sob certas circunstâncias, mas não determinam o querer geral ou as máximas que determinam o querer. Desejo, deliberação e motivação são *representações*, encontram-se submetidos ao princípio de razão. E, diante disso, o verdadeiro “Querer” não se diferencia da ação (*Handlung*) e, por isso, a atividade da Vontade não necessita de nenhuma *representação* enquanto motivo.

Vê-se daí que a Vontade, enquanto coisa-em-si, embora seja cega, pode ser facilmente reconhecida em nós. Diz ele: “Não só as ações do corpo, mas ele mesmo, como mostrado anteriormente, é fenômeno da Vontade; noutros termos Vontade objetivada concreta” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 174).

Assim, em nós podem ser indicados diversos modos de atuação cega da Vontade, como “em todas as funções do corpo não guiadas por conhecimento, em todo os seus processos vitais e vegetativos: digestão, circulação sanguínea, secreção, crescimento, reprodução” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 174). Além de cega, a Vontade mesma é denominada sem fundamento (*Ungrund*). Acerca disso, observa José T. Brum:

Se o mundo enquanto representação segue o princípio da razão suficiente (que afirma que tudo o que acontece deve ter uma causa, uma razão de ser), o mundo independente da representação não pode ser regido pelas formas da razão-causalidade. Esse mundo em-si – o mundo enquanto vontade – será então “sem razão”, *grundlos*, impossível de ser explicado pela série de causas. O mundo “sem-razão”, *grundlos*, é portanto a essência, a coisa em si, a verdade do mundo. A verdade oculta pelas formas da representação (BRUM, 1998, p. 23).

Ao trazer para primeiro plano o conceito de Vontade, Schopenhauer evidencia o caráter alógico, irracional e absurdo do mundo, pois sua essência é *grundlos*, sem razão, ausência de fundamento. E a VONTADE “enquanto tal jamais é objeto, pois todo objeto é apenas seu fenômeno e não ela mesma” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 169). Daí que toda representação, todo objeto, é fenômeno; já a Vontade, enquanto coisa-em-si é bem distinta do fenômeno,

embora seja condição de possibilidade de sua existência. Nas palavras do autor:

A Vontade como coisa-em-si é completamente diferente de seu fenômeno, por inteiro livre das formas dele, as quais ela penetra à medida que aparece. Elas, portanto, concernem tão somente à sua OBJETIVIDADE, e são alheias à Vontade em si. Até a forma mais universal de toda representação, ser objeto para um sujeito, não lhe concerne, muito menos as formas subordinadas àquela e que tem sua expressão comum no princípio de razão, ao qual reconhecidamente pertencem tempo e espaço, portanto também a pluralidade, que existe e é possível somente no tempo e no espaço (SCHOPENHAUER, 2005, p.171).

Assim sendo, para o filósofo de Danzig a Vontade, essência de todas as coisas, encontra-se fora do domínio das formas do conhecimento, embora suas manifestações encontrem-se submetidas a elas. Livre das formas – espaço e tempo –, a Vontade é livre de toda pluralidade. Portanto, a Vontade é una, uma vez que se encontra fora do tempo e do espaço, isto é, da possibilidade da pluralidade (SCHOPENHAUER, 2005, p.172).

De todo o dito se segue que a Vontade é completamente diferente da representação, apartada de seu fenômeno, pois ela é livre e una – una no sentido de “[...] algo alheio àquilo que possibilita a pluralidade, *principium individuationis*” (SCHOPENHAUER, 2005, p.189). É relevante reforçar que embora a Vontade seja apontada como fundamento último de todos os fenômenos, ela permanece indivisa, apesar da pluralidade das coisas, que são manifestações de sua objetividade.

Não há uma parte pequena dela na pedra, uma maior no homem, pois a relação entre parte e todo pertence exclusivamente ao espaço, e perde todo seu sentido quando nos despimos dessa forma de intuição. Mais e menos concernem ao fenômeno, isto é, à visibilidade, objetivação: esta possui um grau maior na planta que na pedra, um grau maior no animal que na planta, sim, o aparecimento da Vontade na visibilidade, sua objetivação, possui tantas infinitas gradações como a existente entre a mais débil luz crepuscular e a mais brilhante luz solar, entre o tom mais elevado e o eco mais baixo (SCHOPENHAUER, 2005, p.189).

Assim sendo, o em-si não é algo que pudesse estar repartido e espalhado: para além do mundo fenomênico, a realidade metafísica é una e indivisível, mas se apresenta, em sua manifestação objetiva no mundo, em graus distintos. Semelhante às infinitas gradações da luz são os diversos graus de objetivação da Vontade.

Segundo a descrição schopenhaueriana pode-se afirmar haver um sistema hierárquico de *Objektivität* da vontade, cujo ponto mais alto é o homem. Do reino inorgânico até o ser humano encontram-se variados estágios de manifestação da Vontade. Segundo ele, “as forças mais universais da natureza se expõem como os graus mais baixos de objetivação da Vontade” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 192). Por outro lado, no mais alto grau de objetividade da Vontade acha-se o ser humano, onde vemos aparecer significativamente à individualidade. Por esse motivo em tal sistema hierárquico “a vida se eleva em direção à maior individualidade, isto é, ao homem” (BRUM, 1998, p.25). Nessa escala o animal é o ser vivo que mais se aproxima do ser humano, manifestando indícios de individualidade.

Dessa dinâmica da natureza, de ascensão rumo à individualidade, resultará então em um processo conflituoso, em que “do conflito entre fenômenos mais baixos resultam os mais elevados” (SCHOPENHAUER, 2005, p.209). Desse modo, segundo o filósofo, em toda natureza pode-se observar o conflito, pois a natureza essencial do mundo é expressão da autodiscórdia. Nas palavras do autor:

Tal conflito, entretanto, é apenas a manifestação da discórdia essencial da Vontade consigo mesma. E a visibilidade mais nítida dessa luta universal se dá justamente no mundo dos animais – o qual tem por alimento o mundo dos vegetais – em que cada animal se torna presa e alimento de outro (...). Assim a Vontade de vida crava continuamente os dentes na própria carne e em diferentes figuras é seu próprio alimento, até que, por fim, o gênero humano, por dominar todas as demais espécies, vê a natureza como instrumento de uso (SCHOPENHAUER, 2005, p. 211).

Disso se segue que uma das características da Vontade é a autodiscórdia: o mundo da natureza fica sendo, segundo o filósofo, uma guerra perpétua pela existência, em que o animal está fadado à luta ardente pela

existência ou ao sacrifício diante de nossas necessidades, e nós não estamos isentos deste combate incessante. Em nosso organismo, por exemplo, ocorre uma batalha química durante a digestão para que seja possível ao corpo absorver os nutrientes dos alimentos. Segundo ele, o gênero humano ainda manifesta em si a autodiscórdia quando o homem, agindo de modo egoísta, “[...] se torna o lobo do homem, *homo homini lúpus*” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 212). Também pode-se citar o exemplo fornecido por Schopenhauer da formiga australiana *bulldog-ant*:

Quando se a corta, tem início uma luta entre a cabeça e a cauda: a primeira ataca com mordidas a segunda, e esta se defende bravamente com o ferrão; a luta dura cerca de meia hora, até que ambas morrem ou são carregada por outras formigas (SCHOPENHAUER, 2005, p. 212).

Portanto, nos diversos graus de objetivação da vontade se verifica uma luta sem trégua pela vida, da Vontade devorando a si mesma. Nessa contenda as formas mais frágeis são eliminadas e as mais fortes sobrevivem. Resulta daí que a luta pela vida demonstra o caráter de perpétua sofrença promovida pela Vontade em-si. No dizer de José T. Brum, aqui “a essência do mundo, que parecia um pacífico objeto destinado a ser conhecido pelo homem, é – fora da representação – um **combate perpétuo**” (BRUM, 1998, p. 30).

Por essa imagem – de uma luta sem tréguas – associada à essência da Vontade, a visão da existência de Schopenhauer transita entre o realismo e o pessimismo (justificado), já que descrê que, do ponto de vista das melhores capacidades intelectivas, o homem não se dê conta, face ao que lhe pode acometer vindo da Vontade em-si, de que unicamente sua prontidão lhe pode assegurar, mesmo que minimamente, contra qualquer estado desprevenido em que objetivações da Vontade em-si se tornassem nocivas à vontade individuais. Daí que se não é difícil ao homem, como vontade finita, reconhecer o que pode lhe ocorrer em face da Vontade em geral (em-si), cega e infinita, pode-se talvez conceder como mais adequadamente pessimista o indivíduo que torcesse em favor de que fossem lançadas pela Vontade em-si, sobre a sociedade humana como tal, as piores objetivações (atrocidades).

Não parece ser esse o destaque dado pelo interesse de Schopenhauer em registrar as características que distinguem entre vontade individual e Vontade em-si. Assentado assim, “no fato de a Vontade ter de devorar a si mesma, já que nada existe exterior a ela, e ela é uma Vontade faminta” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 219). Talvez seja pertinente, em vista disso, relativizar o alcance dos termos “sofrimento” e da “dor” na tematização schopenhaueriana e não admitir a ambos (dor e sofrimento) – como parece ocorrer –, antes de um exame mais detido, a posse da mesma extensão conceitual.

Tal exame pode conduzir a um apuro no modo de considerar essas noções ao tratá-las em conformidade tanto com a abordagem metafísica, que é de onde foram verdadeiramente extraídas e também assentadas, como com o horizonte da abordagem pragmática na Eudemonologia, visto não precisarem ser retiradas de nenhuma dessas perspectivas.¹² Para chegar a esse conjunto de reflexões prévias sobre a Vontade somos conduzidos à tematização da natureza humana e das condições de sua existência, na subunidade que se segue aqui.¹³

1.5 A condição humana

Uma vez que para Schopenhauer “[...] a essência em si do homem só pode ser compreendida em conjunção com a essência em si de todas as coisas, portanto, do mundo” (SCHOPENHAUER, 2010, p. 48), há que recobrar aqui que o mundo é essencialmente Vontade, reconhecendo então que na queda de uma pedra ou de uma folha, no comportamento instintivo de um animal ou no simples crescimento de uma planta, se oculta uma Vontade única, de caráter metafísico, presente também nas complexas ações humanas.

Segundo o autor de *O Mundo Como Vontade e Representação*, a Vontade é a raiz metafísica do mundo e da conduta humana; e por isso ela é, ao mesmo tempo, a fonte de todas as dores e sofrimentos. Deve-se observar

¹² A ideia é apurar uma distinção interna entre “dor” e “sofrimento”, pela qual possa ser apreciado e admitido o princípio de que “a dor é universal”, e que, por sua vez, “o sofrimento é algo apenas comum”, isto é, de que embora a dor seja universal, o sofrimento não o é.

¹³ A questão do sofrimento liga-se a reflexão eudemonológica no sistema schopenhaueriano, e será mais bem desenvolvida no decorrer do trabalho.

que para o filósofo “os reinos da natureza formam uma pirâmide, cujo ápice é o homem” (SCHOPENHAUER, 2005, p.219). Esse é o único ser que apresenta individualidade¹⁴, pois no reino inorgânico a individualidade desaparece.

Embora essa característica seja específica do ser humano, a Vontade que se apresenta no homem e na pedra é a mesma, apenas manifestada em graus distintos de objetivação. Ela – a Vontade – é uma e a mesma, e não regida por um *telos*, já que não possui um fundamento (*grundlos*), mas atua inexoravelmente em todo o cosmo numa luta sem trégua. A concepção de homem encontra-se assim ligada à metafísica da Vontade, pois, “o homem existe apenas [...] na medida em que é um fenômeno da Vontade, uma objetivação da coisa-em-si do mundo, isto é, da Vontade” (BRUM, 1998, p. 21). A Vontade, dessa forma, vem a ser então o núcleo do ser do homem.

Enquanto a tradição filosófica colocou a essência do homem, quase sem exceção, no pensamento e na consciência, atribuindo primazia à razão legisladora, Schopenhauer desmascara essa perspectiva atribuindo-a a um narcisismo racional do homem: nossa consciência é a simples superfície de nossa mente e abaixo está a Vontade¹⁵. Analogamente, é como se nossa mente fosse o planeta Terra e nossa consciência fosse só a crosta terrestre. Assim, o inconsciente representa um papel fundamental em sua filosofia, pois enquanto nossa consciência é a ponta do *iceberg*, o inconsciente é todo o restante.

Ao apontar à razão como secundária em relação ao querer cósmico (Vontade), o filósofo de Danzig revolucionou a tradição. Enquanto o querer era, para Descartes, um momento do racional, para Schopenhauer é o inverso; nós não queremos uma coisa porque encontramos motivos para ela, mas encontramos motivos para ela porque a queremos. Os motivos (que serão sempre motivos pessoais) não são nada além de *fenômenos* da vontade pessoal; contudo, essa vontade pessoal assenta, para seu fundamento, em um

¹⁴ Adiante interessará tematizar a dor como um universal, mas o sofrimento como uma individualidade (um caso particular desse universal).

¹⁵ Daí o motivo pelo qual fixará, no tratamento da questão da moralidade, que “a bondade moral não nasce de modo algum da reflexão, cujo desenvolvimento depende da cultura do espírito, mas sim diretamente da vontade mesma, cuja índole é inata e que em si mesma não é suscetível de melhora mediante a educação”. (Parerga y Paralipómena, 2013, § 117, p. 248) (trad. nossa).

querer cósmico (a Vontade); por isso os motivos dependem de haver por primeiro o querer cósmico, a Vontade, e não o contrário.

Assim o homem, como tudo o mais na natureza, encontra-se sujeito a essa força universal que é a Vontade, como o princípio fundamental da natureza. Pensamos que dirigimos nossa vontade, mas ela é uma fome insaciável, um querer irracional e inconsciente que nos domina. Nessa perspectiva a humanidade é considerada como semelhante a um boneco controlado por dentro; e somente quando mergulha em seu interior ela pode encontrar em si a chave para decifrar o enigma do universo. De acordo com isso, diz Schopenhauer:

Cada um encontra a si próprio como essa Vontade, na qual consiste a essência íntima do mundo, e cada um também se encontra a si mesmo como sujeito que conhece, cuja representação é o mundo inteiro, que só tem existência em relação à sua consciência como seu sustentáculo necessário (SCHOPENHAUER, 2005, p. 228-229).

Desse modo, se por um lado o mundo-objeto depende do sujeito cognoscente, por outro, ambos, o sujeito e o mundo-objeto, dependem da Vontade. Por conseguinte, a Vontade mesma, a coisa em si, é sem fundamento, já que pertence à sua essência a ausência de todo fim e limite, sendo a Vontade um esforço sem fim. Segue-se disso que a vida é “dor” devido a ser esse constante querer, eternamente insatisfeito, em que toda realização é apenas um intervalo, um ponto de partida de novos desejos. Ou seja, “cada fim alcançado é o início de um novo decurso, e assim ao infinito” (SCHOPENHAUER, 2005, p.231). Conforme isso, diz Schopenhauer,

a essência do homem consiste em sua vontade se esforçar, ser satisfeita, e novamente se esforçar, incessantemente; sim, sua felicidade e bem-estar é apenas isto: que a transição do desejo para a satisfação, e desta para um novo desejo, ocorra rapidamente, pois a ausência de satisfação é sofrimento [enquanto que, por sua vez, a dor é a eleição errada do objeto para preencher essa ausência], a ausência de novo desejo é anseio e vazio, *languor*, tédio (SCHOPENHAUER, 2005, p. 341).

Desse modo a existência transita entre a satisfação momentânea e o tédio. E o homem tende sempre a se (auto) iludir, sempre que imaginar que a satisfação da vontade e a obtenção de alguma coisa o possa libertar dessa condição, pois não há satisfação durável. Todo prazer, compreendido como momento fugaz de ausência de dor – por haver elegido de modo não equivocado um objeto para se satisfazer –, é ponto de partida de novas aspirações.

Conseqüentemente, dentro desse enquadramento filosófico a vida é compreendida como uma carência infinita, como o padecer da ausência de um objeto que locuplete a exigência de satisfação plena e definitiva da vontade. Se essa própria aspiração tem de ser tomada como produto de um descontentamento, de uma necessidade, haverá padecimento (dor) até que o homem compreenda que o modo de satisfazer a vontade não se dá pela locupletação plena dela, visto não existir tal coisa. Há de se considerar, como motor próprio da vida, que mesmo todo nível de satisfação já alcançado está na esteira de continuar ainda progredindo para um nível posterior, tornando-se o homem ciente então da impossibilidade da satisfação inteiramente durável. Desde esse realismo é que Schopenhauer assinala, então, que

Todo querer nasce de uma necessidade, portanto de uma carência, logo, de um sofrimento. A satisfação põe um fim ao sofrimento; todavia, contra cada desejo satisfeito permanecem pelo menos dez que não o são. Ademais, nossa cobiça dura muito, as nossas exigências não conhecem limites; a satisfação, ao contrário, é breve e módica. (...) Objeto algum alcançado pelo querer pode fornecer uma satisfação duradoura, sem fim, mas ela se assemelha sempre apenas a uma esmola atirada ao mendigo, que torna sua vida menos miserável hoje, para prolongar seu tormento amanhã (SCHOPENHAUER, 2005, p. 266).

Em vista do exposto pode-se afirmar que da própria condição do indivíduo como manifestação da vontade advêm não apenas toda espécie de carência, mas também que o sofrimento e a dor se mostram instalados no homem desejante. O homem é um ser originariamente carente, destinado ao sofrimento pelo seu próprio ser, e todo esforço empreendido a fim de “banir o sofrimento só tem o resultado de o fazer mudar de figura” (SCHOPENHAUER,

2014, p. 34). Considerando aqui essa temática, que visa alcançar a conjunção com a teoria dos limites da teoria da felicidade (Eudemonologia) do ponto de vista pragmático, é importante esmiuçar mais a dicotomia de que “querer é sofrer”. Visto que a indagação sobre o modo como essa visão realista pode ser distinguida de uma abordagem meramente pessimista deverá conduzir à conciliação desse realismo com a teoria da felicidade na Eudemonologia schopenhaueriana.

1.6 Querer é exteriorizar a carência

Schopenhauer assume o sofrimento como condição intrínseca à vida. Todavia, ele identifica ainda outro elemento resultante da dinâmica volitiva: o tédio. Nas palavras do filósofo, a vida “oscila como um pêndulo, para aqui e para acolá, entre a dor e o tédio, os quais em realidade são seus componentes básicos” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 402).

Presos ao ciclo do querer – possuir – entediar-se, o homem esgota-se num rodeio vicioso ao qual parece não conseguir escapar. Essa perspectiva, aplicada à atualidade, pode-se afirmar que o pêndulo de Schopenhauer nunca se mostrou tão rápido: hoje estamos a dois clicks da pseudo-satisfação de nossos desejos, pelo que é prometido pela indústria de entretenimento, que molda e comercializa os próprios desejos. Através de aplicativos, que visam atender as mais diversas carências, desde o desejo por comida, até mesmo necessidades afetivas. Tudo de modo muito rápido e instantâneo. Em contrapartida, a velocidade com que se pode ter o que se deseja é desproporcional em relação ao nível de tédio e angústia experimentados em troca. Segundo a máxima schopenhaueriana, “para cada desejo satisfeito permanecem pelo menos dez que não o são” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 402).

Não obstante todo aparato tecnológico e digital o homem parece seguir a cada dia mais insatisfeito com o resultado de suas escolhas, a despeito de poder alcançar mais agilmente a satisfação de seu desejo. Simultâneo à insatisfação (tédio) com aquilo que já se tem segue-se o desejo e o sofrimento por tudo o que falta e que não está presente. Assim, embora apresentadas no

século XIX, as ideias de Schopenhauer evocam o padecimento do mundo do ponto de vista da experiência humana em geral; mas a pertinência desse pensamento não alcançaria todo seu sentido se não tivesse apontado para seu complemento: o significado e o fim (*Zweck*) desse sofrimento. Trata-se da promoção da eutanásia da vontade¹⁶, enquanto verdadeira compreensão do elemento ínsito à vida: o desejar sem fim como promotor da dor e perpetuação da escolha equivocada, que retroalimenta o padecer da carência de satisfação.

A pertinência desse pensamento reside, portanto, não só em que destaca todo tipo de padecimento ínsito na vida humana, mas também que aponta para a finalidade dessa narrativa de padecimento e sofrimento. A saída do círculo vicioso pelo rompimento da atenção dada à vontade individual (como rompimento do *principium individuationis*), mediante sua inserção na dimensão propriamente metafísica do reino da coisa-em-si.

À base disso encontrar-se-á no pensamento schopenhaueriano um conjunto de análises que, como freios e contrapesos, visam arrefecer a vontade individual como o grande polo realizador externo da vida, para ganhar ingresso ao subjacente, ao interno, fundamento dessa mesma vontade. Daí ser digno de nota, por exemplo, a tomada de consciência de que, relativamente à vida humana, objetivamente considerada, ela “é algo que seria melhor se não fosse” (SCHOPENHAUER, 2002, p.146). Isso tudo faz a vida parecer uma doença: a identificação dela com a Vontade em-si, pela qual é demonstrado o sofrimento inevitável que lhe cabe, enraizado na essência do ser. A meta desse diagnóstico é, no fundo, revelar ou acabar com as falsas ilusões, rasgando o “véu de Maya”. Daí que a hipótese de um diagnóstico ruim não deva implicar

¹⁶ Diz Schopenhauer: “O que por uma ou outra via tenha saído daquele erro que habita em nós a priori, daquele *próton pseudos* de nossa existência, verá em seguida tudo com outra luz e o mundo entrará em consonância, se não com seus desejos, sim com sua compreensão dele. As desgraças de todo tipo e magnitude, ainda que façam conflito, já não lhe assombam: porque entendeu que precisamente a dor e aflição trabalham em favor do verdadeiro fim da vida, o separar-se da vontade de viver. Isso chegará a lhe proporcionar uma assombrosa serenidade diante de tudo o que possa ocorrer, semelhante àquela com que um doente suporta as dores de uma longa e penosa cura, porque são o sinal de sua eficácia. Desde a totalidade da existência humana, o sofrimento se exprime claramente como seu verdadeiro destino. A vida está profundamente absorta nele e não pode evitá-lo: nosso ingresso nela se produz entre lágrimas, seu curso é no fundo sempre trágico e sua saída, mais ainda. Não se pode deixar de reconhecer aqui um certo toque de intencionalidade” (SCHOPENHAUER, 2013, p. 731-732 (El orden de la Salvación. Complementos ao libro cuarto).

um prognóstico ruim, pois esse quadro, aparentemente negativo, lança luz sobre o verdadeiro valor do que é ou aparece como positivo.

Na medida em que não se nega a retratar a existência humana desde as tintas mais sombrias, marcando um tipo de realismo metafísico que beira ao pessimismo, isso não deve conduzir a reduzir o pensamento de Schopenhauer a uma única perspectiva de pensamento. Na seção *Aforismos para a sabedoria de vida*, dos *Parerga e Paralipomena*, ele desenvolve a exposição de um conjunto de orientações para assentar a admissão, dentro de limites, da vida humana, como podendo alcançar pragmaticamente a “felicidade”. Na medida em que esse momento de seu sistema contrasta com as tentativas trazidas em *O Mundo como Vontade e Representação*, em que forneceu vias alternativas para o possível alcance (num nível mínimo) da felicidade para o ser humano, nas figuras do santo (asceta) e do artista (gênio), abordamos no capítulo a seguir a perspectiva da moralidade como via de acesso à figura do santo (asceta).

Segue-se que desde as consequências negativas extraídas de sua concepção de homem e de mundo, a teoria schopenhaueriana mostrará como distintos e distantes os conceitos de moralidade e de felicidade, contrastado à fundamentação da moral de Kant, que havia assentado o princípio da moralidade na razão e consciência de si. Como interlocutor e crítico da proposta kantiana, a seguir elucidamos os principais argumentos dele contra essa abordagem, para expor então, no terceiro capítulo, o apelo schopenhaueriano à perspectiva não-metafísica de alcance da felicidade (Eudemonologia). Assim, destacam-se a seguir a preferência de Schopenhauer pela fundamentação da moral pela tematização dos conceitos de bondade e caridade, a ele decisivos para a verdadeira fundamentação da moral.

2 NEGAÇÃO DA FELICIDADE E CONDIÇÃO DA MORALIDADE

A vida deve ser vista sempre como uma *lição rigorosa* que nos é passada apesar de nós mesmos. [...] Uma *vida feliz* é impossível: o máximo a que o ser humano pode chegar é um *curso de vida heroico* [...] conduzido por aquele que, de alguma maneira, em alguma ocasião, luta com dificuldades enormes por algo que de algum modo traz o bem a todos e vence no final, recebendo, porém, pouca ou nenhuma recompensa por isso.

Shopenhauer

No exame das condições do homem e do mundo a elucidação schopenhaueriana expôs os elementos fundacionais (que são negativos) do contexto da vida humana por meio da investigação metafísica. Pois é no sentido metafísico “e não no físico e empírico” que se entende a relação da “pesada culpa do mundo que causa os grandes sofrimentos a que somos voltados” (SCHOPENHAUER, 2014, p. 29). Daí não fazer sentido contar com o conceito de felicidade como objeto da investigação para a fundação da moralidade.

Se do ponto de vista do exame metafísico a abordagem schopenhaueriana possui todos os elementos para ser considerada realista, pode se dizer o mesmo com respeito à fundação da moralidade. Relativo ao exame da consciência humana – seja vinculado a) à vontade individual, seja b) à Vontade em-si –, Schopenhauer afirma que “a bondade moral não nasce de modo algum da reflexão”, mas sim “diretamente da vontade mesma, cuja índole é inata”¹⁷ (SCHOPENHAUER, 2011, p. 248), motivo pelo qual visa demonstrar que “há ações feitas por caridade desinteressada e por justiça espontânea” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 114).

Em *Sobre o Fundamento da Moral* (1840) ou autor constata que, apesar de haver um conjunto de escrúpulos céticos, estes não são suficientes, pois “para negar a existência de toda a moralidade genuína, [...] o é para moderar

¹⁷ Parerga y Paralipómena. 2013, p. 248 (Sobre a Ética, § 117) (trad. nossa).

nossas expectativas sobre a disposição moral do ser humano e, assim, sobre o fundamento natural da ética” (SCHOPENHAUER, 2001, p 117). Por isso o tema metafísico sobre a impossibilidade da vida feliz se coaduna com o tema (psicológico) da moderação das expectativas sobre a disposição moral humana. Isso, diz ele,

muito daquilo que lhe é atribuído resulta de outros motivos, e a observação sobre a corrupção moral do mundo prova, à suficiência, que a motivação para o bem não pode ser tão poderosa, sobretudo porque ela muitas vezes não se efetiva onde os motivos opostos não são fortes, muito embora a diferença individual entre os caracteres afirme aqui sua plena validade (SCHOPENHAUER, 2001, p. 117).

À base do mote de “moderar nossas expectativas sobre a disposição moral do ser humano”, na elucidação crítica sobre os diferentes modelos de fundamentação da moral surgidos na tradição filosófica, Schopenhauer volta sua atenção principalmente à fundamentação kantiana. Esta, apresentada na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785) e na *Crítica da razão prática* (1788). Em certo sentido a fundamentação moral schopenhaueriana esbarra na fundamentação moral kantiana. Pois, na medida em que se apropria da distinção fenômeno/númeno para atender sua visão própria das coisas, tomando Kant por interlocutor, ele visa desautorizar e, por atrito, desfazer a primazia da consciência de si. A qual é posta em destaque principal pelo pensamento moral kantiano, seguindo a fonte do imperativo categórico e da lei moral objetiva, como lei inscrita na consciência do sujeito.

Ao que nos parece, Schopenhauer passa a limpo, nos parágrafos 12-15 de *Sobre o Fundamento da Moral*, os elementos teológicos que permanecem subjacentes às tentativas (inclusive a kantiana) de fornecer a fundamentação da moral. Uma dessas tentativas é a da fundamentação kantiana, que apelou à noção difusa de uma consciência de si como lugar de uma consciência moral. Em contraste a isso, ele disse:

Muitos ficariam admirados se vissem do que se compõe sua consciência moral, que lhes aparece tão imponente: aproximadamente um quinto de temor aos homens, um quinto de temor aos deuses, um quinto de preconceito, um quinto de vaidade e um quinto de costume, de modo que ele, no fundo,

não é melhor do que aquele inglês que disse diretamente: (...) *uma consciência é cara demais para mim* (SCHOPENHAUER, 2001, p. 116).

Detectando também o motivo da noção de consciência moral estar sempre ligada, caso a caso, aos interesses individuais de um credo, de uma religião, de um estamento. Pois com isso todo indivíduo tende a se identificar melhor, com regras gerais ou dogmas. A isso, o autor destaca:

Gente religiosa de todos os credos frequentemente só entende como *consciência* moral os dogmas e prescrições de sua religião e o auto-exame com eles relacionado; é neste sentido que são tomadas as expressões *imposição da consciência* e *liberdade de consciência* (SCHOPENHAUER, 2001, p. 116).

Por sua vez, continua dizendo:

os teólogos, escolásticos e casuísticos da Idade Média e da Idade Moderna a entendem deste mesmo modo: *a consciência* consiste em tudo o que alguém conheceu dos dogmas e preceitos da Igreja, junto com o preceito de crê-lo e segui-lo (SCHOPENHAUER, 2001, p. 116).

Dessa forma, perante a gama de possibilidades de interpretar a utilização da “consciência” há de ser admitir, então, que a consciência não se mostra una e unívoca. Pois a consciência “moral” vem a ser aqui justamente aquela que representa a tomada das rédeas por um “diretor de consciência” perante as outras modalidades: “uma consciência dubitativa, uma [consciência] opinativa e uma [consciência] extraviada” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 116).

Em vista disso, o conceito de consciência é desqualificado por Schopenhauer para servir de instância avaliativa dos atos humanos e, principalmente, de atos denominados “morais”. As inúmeras possibilidades de considerar a consciência tornam inadequados “se acreditar na realidade do conceito, tendo, portanto, dado ocasião à questão de se há realmente uma consciência própria e inata” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 116). Em virtude disso, afirma o autor, “a fundamentação kantiana da ética, tomada (...) por um fundamento firme, afunda diante de nossos olhos (...), pois ela se demonstra

como uma admissão insuficiente e como uma mera vestimenta da moral teológica” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 107). Ou ainda:

sutilezas artificiais exigindo as mais finas distinções e repousando sobre conceitos os mais abstratos, complicadas combinações, regras heurísticas, proposições que balançam na ponta de uma agulha e máximas de perna de pau, de cuja altura não mais se pode ver a vida real e sua azáfama (SCHOPENHAUER, 2001, p. 107).

Para contraponto ao artifício kantiano do imperativo categórico, que não é aceito por Schopenhauer, resta um único critério para referendar qualquer tipo de comportamento humano. Diz ele:

Das muitas coisas que no comportamento humano são legais, equitativas e louváveis, apenas uma pequena parte dá-se como tendo surgido de puras motivações morais fundamentais, sendo a maior parte atribuída a outros motivos. Isto satisfaz menos e não é, talvez, tão brilhante para os olhos como um imperativo categórico que está sempre à disposição para que ele mesmo comande o que deve ser feito ou omitido, sem mencionar outros fundamentos matérias da moral (SCHOPENHAUER, 2001, p. 9).

É na continuação da adoção da fórmula kantiana, na tradição filosófica daquele período, diz ele, que escritores de compêndios:

pensam ter criado a ética, quando apenas citam aquela ‘lei moral’ que supostamente habita nossa razão e depois, com destemor, constroem sobre ela aquela prolixa e confusa teia de frases com a qual entendem tornar inteligíveis as mais claras e simples relações da vida – sem jamais se perguntarem em tal feito se, porventura, uma ‘lei moral’ está realmente inscrita em nossa cabeça, peito ou coração como confortante código de moral (SCHOPENHAUER, 2001, p. 16).

Nisso o autor confessa o interesse em “demonstrar que a Razão Prática e o imperativo categórico de Kant são suposições injustificadas, infundadas e inventadas para provar que também a ética de Kant carece de um fundamento sólido” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 16). Esse último caminho adotado visa estabelecer um novo procedimento, um procedimento analítico,

que parte dos fatos, quer da experiência externa, quer da consciência, [a fim de que eles sejam] reconduzidos à última raiz na mente do ser humano, a qual tem de se afirmar como fato fundamental, como fenômeno originário, sem que este fato seja a seguir reconduzido a qualquer outra coisa (SCHOPENHAUER, 2001, p. 8).

Esse fato fundamental constitui o que chama de “fenômeno ético originário”, o qual será identificado de acordo com a caridade e a justiça. Assim, o verdadeiro impulso, segundo o filósofo, para a prática da caridade e da justiça, é aquilo “que é o chamamento efetivamente presente para a ação correta e boa” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 107). Constituindo assim, o fato fundamental – o fenômeno ético originário. Como característica principal desse verdadeiro impulso Schopenhauer destaca:

tem de ser algo que exige pouca reflexão, ainda menos abstração e combinação, algo que, sendo independente da cultura do intelecto, fale a todo homem, mesmo ao mais tosco, repousando meramente na apreensão intuitiva e impondo-se imediatamente a partir da realidade das coisas (SCHOPENHAUER, 2001, p. 108).

2.1 A negação da Felicidade

Outro tipo de identificação, no trato de Schopenhauer com o projeto kantiano de fundamentação da moral, é o da exclusão do conceito de felicidade do domínio da fundamentação da moral. Inicialmente o autor constatou um estratagemas da parte de Kant na sua exclusão do conceito de felicidade do domínio moral, pois, diz ele, por primeiro:

uma moral que visa à felicidade, apoiada conseqüentemente no interesse próprio do eudemonismo, [mas] que (...) solenemente expulsou como heterônoma pela porta de entrada de seu sistema e que de novo se esgueirou sob o nome de Soberano Bem pela porta dos fundos (SCHOPENHAUER, 2001, p. 28).

Schopenhauer acrescenta:

Desde que Kant destruiu o fundamento da *teologia especulativa*, até então tido por firmemente válido, e em seguida quis que ela, que tinha sido até aí o suporte de toda a ética, fosse inversamente sustentada pela ética para conferir-lhe uma existência apenas ideal –, pensa-se menos do que nunca numa fundamentação da ética por meio da teologia, pois não mais se sabe qual das duas é a carga e qual o apoio, caindo-se por fim num “*circulus vitiosus*” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 11-12).

A teologia permaneceu um elemento participante de toda tentativa de inserir a felicidade como item (inegociável) da fundamentação da moral; ou ainda, inversamente, ela havia sido o veículo para o conceito de felicidade, enquanto vinha transmitir verdades da teologia. Disse o autor:

Em todos os tempos, pregou-se muita e boa moral. Mas sua fundamentação andou sempre de mal a pior. No geral, é visível nisto o empenho de encontrar alguma verdade objetiva da qual se possam logicamente derivar as prescrições éticas. Procurou-se esta verdade na natureza das coisas ou dos homens, mas em vão. Concluiu-se sempre que a vontade do ser humano apenas se dirige para seu próprio bem-estar, cuja soma é pensada sob o conceito de *felicidade*, e a tendência para alcançá-la conduz a um caminho diverso daquele que a moral poderia indicar-lhe. Tentou-se, então, demonstrar a felicidade quer como sendo *idêntica* à virtude [Epicuristas], quer como uma *consequência* e efeito dela [Estóicos]. Em todos os tempos ambas as tentativas falharam, embora não se tenham para isto poupado sofismas (SCHOPENHAUER, 2001, p. 12-13).

E, visto que a tendência para alcançar a felicidade só pode conduzir a um “caminho diverso daquele que a moral poderia indicar”, resta estabelecer a investigação que escapa aos obstáculos que detiveram as tentativas anteriores. Trata-se de investigar o fenômeno ético originário pelo caminho empírico, cujo acesso é imediato. Vejamos a seguir o desdobramento do verdadeiro fundamento da ética.

2.2 Fundamentação da Ética

A objeção principal de Schopenhauer que motiva suprimir a tentativa formalista kantiana (fórmula do imperativo categórico) e elaborar sua

fundamentação assume como elemento decisivo isto: a negação do princípio ético como “ciência de como [os homens] *devem* agir”, para assentar em seu lugar a ética no fato “de como os homens efetivamente agem” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 119). Diz ele,

a realidade e a experiência, que sempre se opuseram vitoriosamente às promessas de uma ética que quer melhorar os homens moralmente e fala de progresso na virtude, provaram com isso que a virtude é inata e não resulta da pregação (SCHOPENHAUER, 2001, p. 193).

Relativo a isso, existe um objetivo à ética, a saber:

Proponho, em contrapartida, como finalidade para a ética, a de esclarecer, explicar e reconduzir à sua razão última os modos muito diferentes de agir dos homens no aspecto moral. Por isto, resta apenas para a descoberta do fundamento da ética o caminho empírico, a saber, o de investigar se há em geral ações às quais temos de atribuir autêntico valor moral – que seriam as ações de justiça espontânea, pura caridade e generosidade efetiva (SCHOPENHAUER, 2001, p. 119).

Concernente aos modos muito diferentes de agir dos homens no aspecto moral, Schopenhauer elucida o único fundamento ético acessível pela apreensão intuitiva e que imediatamente se impõe. Chamando de compaixão, nas palavras dele: “como uma disposição natural” que somente pode advir das “ações não egoístas” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 183). Diz ele:

Todos se convencerão de que para o melhor alívio possível dos sofrimentos incontáveis e multiformes, aos quais a nossa vida está exposta e os quais ninguém evita totalmente, e também, ao mesmo tempo, para contrapeso do egoísmo abrasador que preenche todo ser e, muitas vezes, transforma-se em maldade, a natureza nada poderia ter produzido de mais eficaz do que plantar no coração humano aquele gérmen graças ao qual o sofrimento de um é sentido conjuntamente pelo outro e de onde sai a voz que, de acordo com a ocasião, clama forte e distintamente o “compadece-te” ou o “ajuda” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 183).

Isto é, esse modo de auxílio é de muito mais préstimo que a tentativa de alcançar a esperança para o bem-estar de todos na assistência mútua por um mandamento estrito do dever, geral e abstrato,

que resulta de certas considerações racionais e combinações de conceitos, do qual se está em estado de esperar tanto menos êxito por serem as proposições gerais e as verdades abstratas incompreensíveis para o homem rude, já que para este só o concreto significa alguma coisa (SCHOPENHAUER, 2001, p. 184).

Daí que, “comprovada como *a única fonte de ações altruístas e por isso como a verdadeira base da moralidade*” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 184), a fim de despertar a compaixão “não é preciso nenhum conhecimento abstrato, mas apenas o [conhecimento] intuitivo, a mera apreensão do caso concreto, no qual a compaixão logo se revela sem maiores mediações de pensamento” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 184).

Nesse particular seguidor de Rousseau, Schopenhauer subscreve em sua teoria moral a base da afirmação rousseaniana: “Car désirer que quelqu’un ne souffre point, qu’est-ce autre-chose, que désirer qu’il soit heurx?” (Pois, desejar que alguém não sofra é diferente do que desejar que ele seja feliz?) (SCHOPENHAUER, 2001, p. 186). Nesses termos o “desejar que seja feliz” rousseaniano combina com o termo de que ele se serve para marcar sua máxima moral: “omnes, quantum potes, iuva” (“Ajuda a todos quantos puderes”), expressão da “caritas”, do “ágape” e da justiça. Enquanto exclusivamente essa participação direta (até mesmo instintiva) no sofrer alheio toca “a única fonte de tais ações” com valor moral, fonte da qual deve advir “tudo o que a ética prescreve sob o nome de deveres de virtude, deveres de amor e deveres incompletos” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 160).

Faz-se necessário para isso combater o egoísmo como “a motivação principal e fundamental, tanto no homem como no animal” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 120), “a primeira e mais importante potência, embora não seja a única” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 124), visto o egoísmo estar ligado, afirma o autor:

com o âmago e o ser mais íntimo deles [do homem e do animal] e lhes é propriamente idêntico. Assim, todas as suas

ações surgem, via de regra, do egoísmo, e é sempre neste que deve ser por fim buscada a explicação de uma ação dada, como também é nele que está inteiramente fundado o cálculo de todos os meios pelos quais busca-se conduzir o homem a qualquer alvo que seja (SCHOPENHAUER, 2001, p. 121).¹⁸

E também é fato, segundo o autor, que

o egoísmo persegue incondicionalmente o seu fim, quando não se contrapõe a ele, seja uma força exterior na qual deve ser incluído todo o medo de potências naturais ou sobrenaturais, seja um autêntico motivo moral (SCHOPENHAUER, 2001, p. 123).

E, na medida em que desde um alcance negativo pode se justificar o fundamento da moral como sendo a compaixão, o critério verdadeiramente moral, dessa forma:

o bem-estar ou o mal-estar *de um outro* mova imediatamente a minha vontade, isto é, como se fosse o meu próprio, tornando-se portanto diretamente o meu motivo, e isto até mesmo num tal grau, que eu menospreze por ele, mais ou menos, o meu bem-estar (SCHOPENHAUER, 2001, 135).

Isso porque o que a compaixão elimina – ou tem contraposta a si – é o egoísmo como o principal obstáculo às ações morais, como o que retira de todas as ações o valor moral. Ora:

o *fim último* de minha vontade como eu próprio o sou. Através, portanto, do fato de que quero imediatamente *seu* bem e de que não quero seu mal, tão diretamente como se fosse o *meu*. Isto, porém, pressupõe necessariamente que eu sofra com o seu mal-estar, sinta *seu* mal como se fora o meu e, por isso, queira seu bem como se fora o meu próprio (SCHOPENHAUER, 2001, 135).

¹⁸ E continua Schopenhauer: “O egoísmo, de acordo com sua natureza, é sem limites: o homem quer conservar incondicionalmente sua existência, a quer incondicionalmente livre da dor à qual também pertence toda penúria e privação, quer a maior soma possível de bem-estar, quer todo o gozo de que é capaz e procura, ainda, desenvolver em si outras aptidões do gozo. [E] Tudo o que se opõe ao esforço de seu egoísmo excita sua má vontade, ira e ódio; procurará aniquilá-lo como a seu inimigo” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 121).

Aqui se dá a supressão da diferença onde está assentado o egoísmo: a diferença entre o eu e o outro. Esse é o fenômeno da compaixão, enquanto:

a participação totalmente imediata, independente de qualquer outra consideração, no sofrimento de um outro e, portanto, no impedimento ou supressão deste sofrimento, como sendo aquilo em que consiste todo o contentamento e todo o bem-estar e felicidade (SCHOPENHAUER, 2001, 136).

Assim, visto que a justiça livre e a genuína caridade assentam no fenômeno da compaixão, “somente quando uma ação dela surgiu é que tem valor moral, e toda ação que se produz por quaisquer outros motivos não tem nenhum” (SCHOPENHAUER, 2001, 136).

A parede divisória entre um ser e o outro – apontada como sendo o principal obstáculo das tendências formalistas em ética – fora constituída pela razão (faculdade), de cuja supressão se vê então “o não-eu tornar-se numa certa medida o *eu*” (SCHOPENHAUER, p. 136). O que o autor propõe é submeter a tal avaliação todas as ações de justiça livre e da caridade, visto que desde essa motivação fundamental se derivam algumas virtudes cardeais. Sobre as três motivações que há para o agir, diz ele:

Há em suma apenas três motivações fundamentais das ações humanas e só por meio do estímulo delas é que agem todos os outros motivos possíveis. Elas são: a) egoísmo, que quer seu próprio bem (é ilimitado); b) maldade, que quer o mal alheio (chega até a mais extrema crueldade); c) compaixão, que quer o bem-estar alheio (chega até a nobreza moral e a generosidade) (SCHOPENHAUER, 2001, p. 137).

O autor constata que nenhuma ação ocorre sem motivo e que o bem-estar e o mal-estar são os principais mobilizadores da vontade, segundo o qual os seres humanos tendem a buscar o que apraz e evitar o que desapraz. Por isso, toda ação humana tem origem em uma dessas três motivações: o egoísmo, a maldade e a compaixão. Dessa forma, afirma o filósofo, “toda ação cujo fim último é o bem-estar ou o mal-estar do próprio agente é uma ação egoísta” (SCHOPENHAUER, 2001, p.133) e, conseqüentemente, sem valor moral. Como máxima do egoísmo extremo tem-se: “Não ajude a ninguém,

mas prejudica a todos, se acaso fores levado a isso” (*nenimen iuva, imo omnes, si forte conducit, laede!*). Assim, o egoísmo pode levar a crimes e delitos, mas as dores causadas a outrem não são o fim em si, ocorrendo de modo accidental.

Em contrapartida, quando o indivíduo age com o intuito de causar sofrimento ao outro, temos uma atitude maldosa. Segundo Schopenhauer, “para a maldade e a crueldade o sofrimento e a dor de outrem são fins em si; alcançá-los, o que dá prazer” (SCHOPENHAUER, 2001, p.119). A palavra de ordem é prejudicar o outro. Para máxima da maldade tem-se, “prejudica a todos que poderes” (*Omnes, quantum potes, laede*). Assim, apenas pela compaixão – no agir para o bem do outro –, encontra-se uma ação moral por excelência. Visto que diverge completamente do egoísmo, a atitude moral vence já desde a disposição natural. Todavia, há uma diversidade de disposições para o ser humano, razão pela qual a questão moral surge atrelada ao problema do livre arbítrio.

2.3 Do livre-arbítrio

Diante da heterogeneidade humana surge, segundo Schopenhauer, a questão de estabelecer o fundamento da diversidade de disposições: porque concernente ao comportamento moral alguns homens seguem a linha do egoísta, outros do maldoso e outros do comportamento compassivo. Assim, “as três motivações morais dos homens, o egoísmo, a maldade e a compaixão, [aquelas que] estão presentes em cada um numa relação incrivelmente diferente” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 195). Ou seja, “por que uma pessoa e não outra” é movida pela compaixão, “fundamento de toda justiça e caridade genuínas”? (SCHOPENHAUER, 2001, p. 190).

Uma vez que a proposta ética schopenhaueriana não se volta ao melhoramento do homem, tal como a meta kantiana que propunha pelo seu princípio ético a “ciência de como [os homens] *devem* agir”, para o autor trata-se de elucidar “como os homens efetivamente agem” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 119). Schopenhauer estabelece uma tipologia dos caracteres humanos no registro de que “a diferença dos caracteres é inata e indelével”, de

modo que “a maldade é tão inata ao maldoso como o dente venenoso ou a glândula venenosa da serpente. Também como ela, ele não pode mudar” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 190).

No destaque ao núcleo explicativo da autêntica liberdade moral, inteiramente distinta do livre-arbítrio (*liberum arbitrium indifferentiae*) como liberdade de indiferença (aparência de haver a possibilidade de adotar uma atitude livre que facultaria manter uma indiferença no ato mesmo da escolha, como ilustrado pelo exemplo do *Asno de Buridan*), Schopenhauer redireciona o debate trazendo a vontade à frente, em detrimento da teoria, numa continuada crítica ao pensamento kantiano. Diz ele:

O homem, sendo necessariamente um ser prático e não teórico, adquire um conhecimento muito mais claro do lado *ativo* de suas volições, digamos de seus efeitos sensíveis, do que do seu lado *passivo*, ou seja, das suas dependências (SCHOPENHAUER, 2012, p. 42).

Assim, continua ele, “depois de recusar admitir a liberdade como um fato da consciência e ter-lhe determinado à sede verdadeira, esforcemos tudo, na medida do possível, para dar dela uma ideia precisa, do ponto de vista filosófico” (SCHOPENHAUER, 2012, p. 100-1). Visto não ser a consciência a instância reveladora dos motivos (causas) que são as determinantes da volição, a própria vontade ganha destaque. Dessa forma, “a consciência, bem o sabemos, não é senão uma parte restrita do nosso intelecto, o qual, obscuro no seu interior, volta-se para o mundo exterior com todas as energias de que dispõe” (SCHOPENHAUER, 2012, p. 46).

Assim, pelo sentido íntimo, e não pela consciência, a vontade é percebida diretamente. Schopenhauer tematizou o vínculo dela com o caráter (ser) e com os motivos (causas) ao responder à questão proposta pela Academia Real da Noruega. No texto publicado posteriormente com o título de *O livre-arbítrio* (*Über die Freiheit des Willens*, 1839), vindo a denominar uma ação como ação moral. Na contramão da tradição filosófica, o autor postula que a liberdade deve ser imputada ao ser (caráter), e não à ação; e a necessidade, atribuída aos motivos (causa), e não ao ser. Para fonte dessa inversão ele se serve, novamente, de subsídio da teoria kantiana da distinção

fenômeno/coisa-em-si. Pois, segundo ele, o caráter de cada homem é o elemento “constante e imutável de uma vontade individual” (SCHOPENHAUER, 2012, p. 101).

Isso assentaria que a imutabilidade vinculada ao caráter exprime a distinção kantiana fenômeno/númeno, da qual faz um uso que, de certo modo, ultrapassa ao proposto pelo texto kantiano.¹⁹ Afirma o autor, “A tão espantosamente rígida imutabilidade dos caracteres experimentada por todos torna-se explicável só a partir daí: de que independe do espaço e do tempo, da multiplicidade e da mudança o caráter inteligível” (SCHOPENHAUER, 2012, 193). Constata-se assim que da perspectiva do caráter, o homem é pensado já de modo prévio ao *principium individuationis*: o caráter inteligível se funda na figura numênica e se mostra qualidade da coisa-em-si do fenômeno, o caráter empírico. Ou seja, o caráter empírico, como fenômeno, “tem por fundamento o caráter inteligível”.

Contudo, a vinculação do caráter, realizada por Schopenhauer, a algo “originário, imutável e por isso impenetrável a toda melhoria mediante a correção pelo entendimento” (SCHOPENHAUER, 2012, 193-194), pressupõe algo que, embora não presente na concepção kantiana, se elucida racionalmente. Para regra do caráter, Schopenhauer firma que: “todas as coisas no mundo agem de acordo com a natureza imutável em que consiste seu ser, sua ‘essentia’, e [nisso] também o homem” (SCHOPENHAUER, 2001, 195). A expressão latina por ele adotada elucida isso: “Operari sequitur esse”; que “como alguém é, assim será, assim tem de agir” (SCHOPENHAUER, 2001,

¹⁹ Ainda que de modo anacrônico, na distinção de Kant entre fenômeno e númeno como vinculadas às atividades de conhecer e de pensar, voltada aos limites da razão, torna sua concepção de metafísica muito particular e distinta da concepção de metafísica de Schopenhauer, que já tinha sido abordada por Kant. Agora a utilização dessa distinção fenômeno/númeno para apoiar sua teoria da imutabilidade do caráter, que inexistia no pensamento kantiano, leva o mal-entendido ao mais alto grau. Sobre isso observa Stepanenko (1991, p. 36-37): “Resulta impossível deixar de reconhecer aqui uma falsa interpretação da filosofia de Kant. A experiência não é nela um composto da essência das coisas em si e das formas do conhecimento, como se o sujeito agregasse à realidade uma série de elementos que posteriormente poderia eliminar. Se quiséssemos caracterizar a experiência nesta filosofia por meio da determinação de seus componentes, teria que dizer em todo caso que é um produto das sensações e das ‘formas do conhecimento’ (formas da sensibilidade e conceitos puros do entendimento). Em algum sentido as sensações podem ser consideradas como o efeito que causa a coisa em si em nossa faculdade representativa, mas isso dista muito de fazer intervir à essência da coisa em si no processo do conhecimento. O que é a coisa em si, em outros termos, sua essência, é algo que para Kant está irremediavelmente fora do alcance da razão teórica”. (trad. nossa).

p. 195). Assenta nisso que vem a ser determinado pela *natureza* do caráter o “modo de agir particular de diferentes motivos sobre um dado indivíduo”; e, com vistas à ação humana, a ação não pode ser considerada produto de só um desses fatores. Ou ainda, do caráter ou da causa (inteligível), mas antes que intervêm esses dois fatores: o caráter individual e o motivo. (SCHOPENHAUER, 2012, p. 101).

Em vista disso, Schopenhauer contrapõe sua concepção de liberdade da vontade (liberdade moral) à teoria (hipótese) de uma liberdade absoluta irrestrita (o livre-arbítrio), chamada de liberdade de indiferença (*liberum arbitrium indifferentiae*). Como ilustrada no caso do Asno de Buridan em que, de um ponto de partida (inicialmente) neutro, é admitida a possibilidade de ações diametralmente opostas (SCHOPENHAUER, 2012, p. 31). Segundo o autor, logicamente graças ao caráter (ser) individual é falsa a ideia ou premissa de um ponto inicial neutro, pois, o motivo (a causa) nunca se desligou de qualquer ação. Razão essa, pela qual todas as ações têm de uma determinação necessária; e somente se o homem fosse outro a ação decorrente seria outra. Diz ele: “Todo homem apenas faz o que deseja e, portanto, age sempre de modo necessário. E a razão está no fato de que ele é *aquilo que quer*, porque tudo o que ele faz decorre naturalmente do que é” (SCHOPENHAUER, 2012, p. 105).

Diferentemente dos autores anteriores, a partir desses dois fatores – caráter (ser) e motivo (causa) – é possível mostrar de que modo à liberdade e a necessidade se conciliam, isto é, o modo pelo qual:

a necessidade dos nossos atos seja pelo menos compatível com a liberdade moral, da qual o sentido da nossa responsabilidade é uma testemunha inconcussa: através dessa, ainda, somos nós os verdadeiros autores das nossas ações, que por isso nos poderão ser imputadas (SCHOPENHAUER, 2012, p. 102).

O caráter imutável do homem se liga à essência interior do homem em si mesmo, que projeta um estado fora do tempo colocando-o em contato com uma realidade misteriosa. Só porque a liberdade (transcendental) é invisível na ordem dos fenômenos, as ações dos homens mostram esse duplo aspecto: a

condição subjetiva (caráter), à qual se liga a necessidade; e a condição objetiva, segundo a qual a necessidade de uma dada ação é vista sob os motivos que a determinam, conduzindo a uma dada determinação. Em vista disso, recai sobre o “caráter” a responsabilidade da ação, e não sobre ações individuais, pois o homem só pode sentir-se responsável pelo seu caráter. “Não se diz, talvez, (...) em presença de uma ação digna de censura: ‘Eis um homem mau, um celerado!’ ou então (...) ‘Que alma mesquinha, hipócrita e vil?’” (SCHOPENHAUER, 2012, p. 99-100). Cada ação individual participa apenas como testemunha do “caráter de seu autor”. Completa ele: “se excitam o ódio, a aversão e o desprezo (...) não é sobre uma ação passageira, mas sim sobre as qualidades duráveis do seu autor, isto é, sobre o caráter de que emanam” (SCHOPENHAUER, 2012, p. 100).

Assim, tal testemunho se compõe da ação + o motivo que a provocou; para além disso, visto que a ação mostra para sempre qual a natureza do seu caráter, ela se torna no seguro sintoma da moralidade da ação, pois cada homem responde pelo seu caráter. Daí que, porque não poderia se encontrar a liberdade nas ações individuais, no caráter é que ela assenta: no caráter (ser) reside a liberdade; e do caráter e dos motivos resultam a ação (SCHOPENHAUER, 2012, p. 105).

Ora, de que modo o exemplo do *Asno de Buridan* foi usado e justificou o plano inicial da liberdade? Partindo de uma explicação abstrativa (*a priori*) do caráter, em que dois pesos iguais (como motivos) exerceriam força idêntica à vontade humana a ponto de essa se manter e conservar irresoluta, indefinidamente. Visto que esse estado inicial é uma ficção, pois cada caráter humano aponta já para a essência “empiricamente reconhecida” de toda vontade individual, a adoção de tal ficção tenderia a suprimir a lei da necessidade (princípio da razão suficiente) para que ocorresse qualquer das ações. Com a supressão da lei da necessidade (vinculada ao caráter e ao ser ou essência do homem), jamais seria possível sair do estado de hesitação inicial, pois por princípio estaria desligado todo elo de necessidade a qualquer das ações mantida sob a indiferença. Daí por que a atitude absolutamente livre, jamais vinculada a qualquer elemento empírico (o “caráter” já existente no homem como sua essência constante e imutável), não teria vínculo ao mundo

real, mas seria mera projeção que se desviaria do verdadeiro conceito de liberdade moral. O livre-arbítrio é, por isso, não só a ideia abstrata de uma indiferença (estágio zero) na disposição da liberdade, como ainda a falsa aparência de lidar com a autêntica liberdade moral.

Assim, apenas quanto vinculada à vontade, cuja força, “como fato primário e inexplicável”, possui em cada caso “isoladamente, uma natureza determinada, as causas diretas sobre ela, e que tomam o nome de motivos” (SCHOPENHAUER, 2012, p. 78). As ações exercitadas são vinculáveis a um responsável (imputabilidade moral), ao autor das ações. Justamente porque somente em virtude da experiência (e não de modo *à priori*) pode ser conhecido o caráter empírico da vontade. A “natureza especial e individualmente determinada da vontade, em virtude da qual a sua reação sob influência de motivos idênticos diferencia um homem de outro” (SCHOPENHAUER, 2012, p. 78), a ausência de toda motivação egoísta é “o critério de uma ação dotada de valor moral” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 131).

2.4 Da imutabilidade do Caráter: *Operari sequitur esse*

Em *Sobre o Fundamento da Moral*, Schopenhauer insiste na aplicação da máxima latina, “Operari sequitur esse”, como fórmula que operacionaliza o entendimento da ação moral. O egoísmo está na natureza, manifesta-se desde a autoconservação e a satisfação dos instintos naturais, e, conjuntamente a isso, o ser humano está em um mundo que o impele a ser egoísta. Nesse domínio o “eu” torna-se o único centro de referência. Contudo, a dor (Schmerz) é o sentimento que toca a todos os homens, por outro lado, talvez vale ponderar se todos a sofrem igualmente ou se padecem de sofrimento (Leiden). Enquanto resulta da afirmação da vontade, a dor vem explicitar um tipo de necessidade e o sofrimento, outro: a dor, exprimir a necessidade de negação da vontade; o sofrimento, uma negação da vontade já posta em curso e cumulada pela iniciada perenização de toda negação.

Advém disso a tematização da dor como o positivo, “portanto, o positivo, o que se manifesta por si mesmo, é a dor. Contentamento e prazer são o

negativo, a mera supressão da dor” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 139).

Continua ele:

É nisto, em primeiro lugar, que se baseia o fato de que só o sofrimento, a falta, o perigo e o desamparo do outro despertam diretamente nossa participação. O feliz e satisfeito como tal nos deixa indiferentes, justo porque seu estado é negativo: a ausência da dor, da falta e da necessidade (SCHOPENHAUER, 2001, p. 139).

Não no sentido de que o sofrimento esteja distante da ausência de dor, mas sim no de que ele não se mostra digno de pena como a dor. Se toda falta, carência, necessidade e todo desejo “é o *positivo, aquilo que é sentido imediatamente*” como expressão da dor (Schmerz). Também pode ser visto o sofrimento do ângulo da compreensão iniciada, sobre a supressão das carências e que, nesse sentido, ainda que não se filie à felicidade, está mais próximo do (auto) contentamento e do prazer (desde seu elemento negativo).

Do ponto de vista externo (legalidade), está reservada ao Estado a tarefa de proteger todo indivíduo da ação egoísta de pura afirmação da vontade, se para isso o indivíduo negar a vontade alheia. Tem-se nisso uma manifesta injustiça, sendo necessário elaborar um código que descreva os fatos antijurídicos e, em caso de transgressão, o Estado deve aplicar uma penalidade para que a situação não volte a se repetir.²⁰

Para Schopenhauer o Estado surge com a finalidade de manter a segurança dos societários contra a ação egoísta (ou maldosa) de seus membros. Assim, o Estado é o resultado do distanciamento da condição natural do ser humano e do egoísmo coletivo. Diz ele:

O Estado, como disse, está tão pouco orientado contra o egoísmo em geral que, ao contrário, deve sua origem precisamente ao egoísmo, no qual, chegando a compreender a si mesmo e procedendo metodicamente, passa do ponto de vista unilateral ao ponto de vista universal e, dessa forma, por somatório, é o egoísmo comum a todos. O Estado existe única e exclusivamente em função de servir a este egoísmo, tendo

²⁰ Desse ponto de vista, quanto mais refinado o código e quanto mais artigos possuir, maior é o grau de afirmação da vontade dos seres dessa sociedade e, conseqüentemente, a negação da vontade alheia. O que significa dizer que quanto maior o conjunto de leis de uma sociedade, mais injusta e egoísta ela é.

sido instituído sob a correta pressuposição de que a pura moralidade, isto é, a conduta justa a partir de fundamentos morais não é uma coisa que se deva esperar (SCHOPENHAUER, 2005, 442).

Como alguém pode tornar-se compassivo diante de tal quadro? Nesse registro da existência em que o egoísmo é a força descomunal que impulsiona a ação visando o interesse próprio. Como é possível a compaixão florescer no ser humano? Como é possível que o bem-estar ou o mal-estar de outro mova imediatamente minha vontade, tornando-se imediatamente meu motivo?

Manifestamente só por meio do fato de que outro se torne de tal modo o fim último de minha vontade como eu próprio o sou. Através, portanto do fato de que quero imediatamente seu bem e de que não quero seu mal, tão diretamente como se fosse o meu. Isto, porém, pressupõe necessariamente que eu sofra com o seu mal-estar, sinta seu mal como se fora o meu e, por isso, queira seu bem como se fora o meu próprio. Isto exige porém que eu me identifique com ele, quer dizer, que aquela diferença total entre mim e o outro, sobre a qual repousa justamente meu egoísmo, seja suprimida pelo menos num certo grau (SCHOPENHAUER, 1995, 129).

Esse processo descrito é o fenômeno da compaixão. Enquanto o egoísmo exprime a fonte infinita de dor (do contrapor-se continuamente ao elemento sempre positivo, sem perquirir sobre o estado originário prévio, o da negação), não causar dor ao outro exprime a compaixão.

Assim, pela busca do bem do outro, que consiste em não colocar a vontade própria acima da vontade do outro, age a compaixão (*ágape*). Desse modo, a negação da própria vontade é a colocação da vontade do outro na frente do próprio querer, pelo qual é encurtada a distância entre o “eu” e o “outro”. Diz ele:

Assim que esta compaixão se faça sentir, o bem e o mal do outro me atingem diretamente do mesmo modo, embora nem sempre no mesmo grau que os meus. Portanto, agora, a diferença entre mim e o outro não é mais absoluta (SCHOPENHAUER, 1995, p.129)

Desse modo a compaixão vem a ser “a base efetiva de toda a justiça livre e de toda caridade genuína” (SCHOPENHAUER, 1995, p.129), pois apenas a compaixão confere valor moral genuíno à ação. Visto que o sentimento de compaixão brota diante da representação do sofrimento alheio, é decisivo classificar esse sofrimento como vinculado à dor genuína, como o resultado de um “sentir junto”, e não de uma elaboração racional.

Assim, de modo automático, por vezes até inconsciente, perceber a dor do outro é motivo de sentir-se triste por aquele padecimento. E, assim como é percebido intuitivamente essa dor, de modo também intuitivo é que a compaixão vem em socorro como sentimento moral. Pois, a Vontade é causa não apenas de dor, mas também de conflito; e a menos que seja encetado o caminho para negá-la, restará a aparente infinitude da dor diante do homem.

Na solução de negar a vontade, Schopenhauer deu início a um tipo de pedagogia existencial, pela qual a própria inspiração para tornar-se compassivo serve de caminho para alcançar a negação da vontade. Por isso, nessa perspectiva moral a filosofia de Schopenhauer se mostra atenta às motivações éticas, inscritas no humano. Visto a dor perpassar a todos os seres que não adentraram ainda no exercício de negação da própria vontade: como manifestações da Vontade, eles próprios consideram-se ainda só uma vontade individual e positiva.

2.5 Sofrimento e dor na transição da Moral aos *Aforismos da vida feliz*

Contrastado à Leibniz, a quem esse mundo, entre os possíveis, é o melhor, Schopenhauer constata que esse é o pior dos mundos possíveis. Isso devido ao fato de não poder ser considerada a felicidade como algo que está no caminho da vida do homem. Isto é, não dá para afirmar que a vida é boa. Diz ele,

Querer é essencialmente sofrer, e como viver é querer, toda a existência é essencialmente dor. Quanto mais elevado é o ser, mais sofre... A vida do homem não é mais do que uma luta pela existência com a certeza de ser vencida... A vida é uma caçada incessante onde, ora como caçadores, ora como caça, os entes disputam entre si os restos de uma horrível carnificina; uma história natural da dor que se resume assim: querer sem motivo, sofrer sempre, lutar sempre, depois morrer e assim

sucessivamente, pelos séculos dos séculos, até que nosso planeta se faça em bocados (SCHOPENHAUER, 2014, p. 39).

Dado que o princípio de todo querer, segundo Schopenhauer, é uma necessidade, por sua natureza o querer é sofrer. O desejo é sofrimento. Vimos que a Vontade universal e inextinguível, que gera uma cadeia intérmina de aspirações que conduzem o ser humano ao desejar infinito. Cessa assim, de ser causa de sofrimento no caso de haver sido posto em andamento a negação da vontade individual (princiada pela negação da vontade egoísta). Mas que, todavia, jamais poderá cessar de ser causa da dor. Pois, do mesmo modo que há uma lei de necessidade ou princípio de razão suficiente para que nenhum elo escape do encadeamento necessário que vincula o caráter ou essência e o caráter do homem, assim também não falta carga de dor para quem dispõe só afirmativamente de sua vontade (individual). Pois, só nesse último caso o homem está sujeito a isso, a que lhe assalte “vazio e tédio aterradores, isto é, seu ser e sua existência mesma se lhe tornam um fardo insuportável” (SCHOPENHAUER, 2005, p.401-402).

Contudo, o quadro sombrio da vida, pintado por Schopenhauer, toca com exclusividade aos mais assediados por necessidades, aos que buscam rápida e fácil satisfação do querer próprio. Nisso a equação é clara: quanto mais o querer do homem se dilata e estende, mais sujeito está a ser tocado, em profundidade, pela dor e pela ausência, já que o objeto do seu querer equivale a um fantasma que se esfumaça para renascer em outra parte. Daí ser impossível avaliar os momentos prazerosos experimentados como algo que possua subsistência ou substrato: a felicidade (como algo positivo) é passageira e “só a dor é positiva”.

Nesse aspecto, o sofrimento pode ser tomado como a negatividade que se contrapõe à felicidade: ainda que nem sempre negativo (como negação completa da vontade), sua negatividade nem sempre se vincula à dor – tal como a felicidade o faz. Esta exprime a ânsia (perdida) por algo duradouro, que se manifestou (positivou) só como carência e dor. Segundo isso, Schopenhauer analisa:

Tudo o que se ergue frente a nossa vontade, tudo o que a contraria ou lhe resiste, isto é, tudo o que há de desagradável e de doloroso, sentimo-lo ato contínuo e muito nitidamente. Não nos atentamos à saúde geral do nosso corpo, mas notamos de ponto ligeiro onde o sapato nos molesta; não apreciamos o conjunto próspero de nossos negócios, e só pensamos numa ninharia insignificante que nos desgosta. O bem-estar e a felicidade são, portanto, negativos, só a dor é positiva (SCHOPENHAUER, 2014, p. 25).

Ou seja: “o bem, a felicidade, as satisfações são negativas, porque não fazem senão suprimir um desejo e terminar um desgosto” (SCHOPENHAUER, 2014, p. 26), enquanto que a dor, como aquilo que “se faz sentir...”, é positiva. Assim, na medida em que as dores são mais intensas e necessárias para desenvolver a sensibilidade, a faculdade de padecer a dor é mais viva. Diz ele: “Só notamos os dias felizes da nossa vida passada depois de darem lugar aos dias de tristeza... À medida que os nossos prazeres aumentam, tornam-nos cada vez mais insensíveis” (SCHOPENHAUER, 2014, p. 36).

Assim, desde a comparação entre dor e sofrimento com seus opostos, o prazer e a felicidade, Schopenhauer expõe a tese da negação (individuada) da felicidade. Como expressão da dependência e da carência (falta), a felicidade deve corresponder a uma condição sempre só ilusória de satisfação, pois não possui nenhum fim último. A dor e o sofrimento, pelo contrário, possuem uma finalidade. Escreve Bossert:

A satisfação é apenas uma libertação; ela faz calar momentaneamente a felicidade, que logo renasce sobre outra forma. Só desfrutamos da satisfação indiretamente, pela lembrança da privação passada. O sofrimento, pelo contrário, apresenta-se a nós sem intermediário. Todo prazer, em essência, é *negativo*. Só a dor é *positiva*: e quando procuramos escapar dela pela ausência de desejo, não temos outro refúgio além de um estado de langor, uma espera sem objeto, o tédio (BOSSERT, 2011, p. 239).

Sobre a felicidade humana, afirma Schopenhauer em *O mundo como vontade e representação*:

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 condição prévia de todo prazer. Com a satisfação, entretanto, finda o desejo, por consequência o prazer (SCHOPENHAUER, 2005, p. 411).

Se em um sentido, a felicidade corresponde ao preenchimento do querer, nessa visão comum a felicidade está meramente identificada à satisfação. Todavia, num sentido mais amplo há de se admitir, para uma concepção não vulgar, o conceito de felicidade como estado da supressão da afirmação da vontade ou exercício de negação da vontade. Para efeito, de minimizar a afirmação da vontade, a vontade individual deve conceber o caminho em direção à grande Vontade. Ou seja, pela superação do *principium individuationis*, cujo primeiro momento foi ilustrado na prática da compaixão e da caridade (amor-ágape) em *Sobre o Fundamento da Moral*.

Contudo, Schopenhauer também considerou outro caminho, não-metafísico, para adentrar nas possíveis vias de uma vida o menos infeliz possível, as quais denominou de ciência da vida pragmática (Eudemonologia). Justamente aqui, pode ser tomada a noção de sofrimento (Leiden) – que acima não quisemos identificar sendo dor (Schmerz). Assim, a via aproximará as máximas do bem viver (como viver menos infeliz), trazidas como doutrina da felicidade na Eudemonologia de Schopenhauer.

Nesse horizonte o pensador escreve sobre felicidade como sinônimo de sabedoria de vida, mas, para tanto, pauta a necessidade de um “desvio da metafísica” (DEBONA, 2019, p. 132). No terceiro capítulo examinaremos as máximas trazidas como *Aforismos para sabedoria de vida*, ponderando a via alternativa que adotou o autor em favor de considerações práticas (pragmáticas). A isso, somamos o modo de se conduzir a vida com vistas a ter a menor soma possível de dor.

3 A FELICIDADE EM PERSPECTIVA PRAGMÁTICA

Após o tratamento metafísico do conceito de felicidade nos textos *O Mundo como Vontade e Representação*, em *Sobre o Fundamento da Vontade*, em *O livre-arbítrio* e os *Parerga e Paralipomena*, Schopenhauer apresentou outro caminho para tratar da felicidade, a via pragmática. Se em *Sobre o Fundamento da Moral*, foi avaliado o conceito de felicidade como inábil para participar da fundamentação da moralidade, talvez devido a seu vínculo exclusivamente metafísico.

A proposta de fundamentação ou, ao menos, de tematização da felicidade ganhou protagonismo no texto tardio, a Eudemonologia (*Die Kunst, glücklich zu sein*, 1829), que faz parte dos *Parerga e Paralipomena*. Propriamente nos *Aforismos para a sabedoria de vida* e em *A arte de ser feliz*, em que apresenta esse tema. Publicada em 1851, a obra *Aforismos para a sabedoria de vida* integra o *Parerga e Paralipomena* [Ornatos e suplementos] e, paradoxalmente, trata-se do livro que discorre sobre uma felicidade “alcançável”.

O desvio realizado para uma abordagem empírico-eudemonológica da existência possibilita indagar ainda algumas questões instigantes como: em que sentido, desde esse ponto de vista, corresponde ou pode corresponder à existência o conceito de felicidade? É possível delimitar o conjunto de máximas que asseguram a felicidade pragmática? E, relativo à inabilidade do ponto de vista metafísico para tratar da felicidade, a abordagem pragmática deve ser considerada complementar a abordagem metafísica ou necessariamente divergente dela?

A resposta a essas questões permitem enquadrar o aparente aspecto conflito entre as duas obras schopenhauerianas, a metafísica e a eudemonologia, como obras que não deveriam poder dialogar entre si. Caso forem traçados os limites da felicidade humana, ainda que negativamente, pode parecer que o autor mudou seu ponto de vista a propósito dessa noção. Perseguiamos esse debate a seguir.

3.1 Aforismos para a sabedoria de vida: obra escrita para quem?

A proposta de uma Eudemonologia – considerado pelo próprio Schopenhauer tratar-se de “um eufemismo e, por ‘viver feliz’ deve-se entender ‘viver menos infeliz’, ou seja, de modo suportável” (SCHOPENHAUER, 2002, p. 141). Talvez também, seja possível referir os *Aforismos* como uma pedagogia da felicidade possível, cujo objetivo é conduzir o homem a uma vida mais agradável, evitando caminhos que tragam dor. De certo modo, a sabedoria de vida postulada por Schopenhauer, aproxima-se da visão estoica de mundo²¹, que consiste em encarar as adversidades com serenidade.

Tomo aqui o conceito de sabedoria de vida inteiramente em sentido imanente, a saber, no da arte de conduzir a vida do modo mais agradável e feliz possível. O estudo dessa arte poderia também ser denominado de eudemonologia; seria, pois, a instrução para uma existência feliz (SCHOPENHAUER, 2002, p. 1).

Aqui teriam de ser considerados como distintos os dois caminhos: o que ele veiculou como um erro inato²² na sua obra cabal, e o que ele veicula doravante pela reunião das instruções com vistas a uma existência o menos infeliz possível. Isso não significa que ele passe a considerar a afirmação à vontade como resultando uma existência feliz – pois essa é a perspectiva metafísica. Mas, pelo contrário, pela Eudemonologia se pressupõe que a felicidade pode ser alcançada por regras pragmáticas, sempre muito próximas do homem. Isso ele confirma textualmente, onde diz: “Para poder abordar o tema, tive de desviar-me totalmente do ponto de vista superior, ético-metafísico, ao qual conduz minha filosofia propriamente dita” (SCHOPENHAUER, 2002, p. 1).

Agora o debate conduzido pelo filósofo se baseia em uma acomodação desse conceito, para ele “já que permanece presa ao ponto de vista comum, empírico, cujo erro conserva” (SCHOPENHAUER, 2002, p. 1). Assim, o autor

²¹ Schopenhauer foi bastante influenciado pelos filósofos estoicos (Epicteto, Sêneca e Epicuro). Em sua obra *Aforismos para sabedoria de vida*, encontramos, em vários momentos, citações e referência a estes filósofos.

²² Diz ele: “Ele é inato em nós, porque coincide com a nossa existência mesma, e todo o nosso ser é justamente apenas uma paráfrase” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 755).

examina máximas para o direcionamento da conduta partindo da ideia de uma acomodação relativamente ao curso do mundo e da fatalidade da existência.

Pela aplicação dos conselhos apresentados para uma vida sábia, há de se conceder que o homem possa evitar a atração de desgraças e garante uma existência “menos infeliz”. Isso não significa que o mundo deixará de ser tomado pela efetividade da Vontade, mas que o homem venha dispor de ferramentas que o auxiliam a tornar a sua vida mais aprazível. Desse modo, guiado pela sabedoria de vida, o sábio pode encontrar um recanto protetor em meio às dores do mundo.

No que tange ao conhecimento partilhado pelo filósofo destacamos a seguir algumas dessas orientações práticas e reflexões de sua obra. Afinal, talvez elas possam trazer respostas sobre as ponderações que, segundo o autor, ajudarão a evitar frustrações e sofrimentos advindos de condutas equivocadas.

3.2 Viver melhor a partir daquilo que se é

De modo geral, Schopenhauer evidencia as qualidades pessoais (físicas e intelectuais) que contribuem para a felicidade. No primeiro capítulo dos *Aforismos* ele apresenta a seguinte divisão fundamental:

o que estabelece a diferença na sorte dos mortais pode ser reduzido a três determinações fundamentais. São elas: 1) O que alguém é: portanto, a personalidade no sentido mais amplo. Nessa categoria, incluem-se a saúde, a força, a beleza, o temperamento, o caráter moral, a inteligência e seu cultivo. 2) O que alguém tem: portanto, propriedade e posse em qualquer sentido. 3) O que alguém representa: por essa expressão, como se sabe, compreende-se o que alguém é na representação dos outros, portanto, propriamente como *vem a ser representado* por eles. Consiste, por conseguinte, nas opiniões deles a seu respeito, e divide-se em honra, posição e glória (SCHOPENHAUER, 2002, p. 3).

Essa divisão é de suma importância, pois apresenta sua relação direta para a questão da felicidade. Acerca da tripartição - o que cada um é, o que tem e o que representa, Segundo o autor, são muito mais essenciais e

vigorosas as diferenças da personalidade que as diferenças subsequentes, que se referem meramente a determinações humanas.

Embora para inúmeras pessoas se devam considerar a felicidade como dependente do que se tem ou representa (aspectos exteriores), para Schopenhauer, a felicidade depende do que somos e de nossa individualidade. Essa determina o grau de felicidade possível. A saber:

o que alguém é para si mesmo, o que o acompanha na solidão e ninguém lhe pode dar ou retirar, é manifestamente para ele mais essencial do que tudo quanto puder possuir ou ser aos olhos dos outros. Um homem espiritualmente rico, na mais absoluta solidão, consegue se divertir primorosamente com seus próprios pensamentos e fantasias, enquanto um obtuso, por mais que mude continuamente de sociedades, espetáculos, passeios e festas, não consegue afugentar o tédio que o martiriza. Um caráter bom, moderado e brando pode sentir-se satisfeito em circunstâncias adversas; enquanto um caráter cobiçoso, invejoso e mau não se contenta nem mesmo em meio a todas as riquezas (SCHOPENHAUER, 2002, p. 8-9).

Aquilo que somos e a nossa personalidade, é constante e se manifesta em todas as situações. Ninguém pode fugir da sua individualidade e essa não nos pode ser arrancada. Todos nós nos encontramos limitados às fronteiras do nosso ser e da nossa consciência. Se segue daí que para a felicidade o subjetivo é incomparavelmente mais essencial do que o objetivo. A partir de exemplos cotidianos se podem confirmar isso, como no caso da fome, que é a melhor das cozinheiras.

Para Schopenhauer, o que é objetivo é alcançável e todos têm pelo menos a possibilidade de adquiri-lo, enquanto que o que é subjetivo não está (nem sempre está) ao nosso alcance. Também se segue disso que os deleites mais elevados e mais duradouros são os espirituais: eles dependem das faculdades inatas. Nisso, vê-se como são supérfluos os deleites almejados pela grande maioria das pessoas, perante aquele a quem é eminente o valor intelectual. E, numa fugidia referência à constância e imutabilidade do caráter – apresentado no domínio metafísico –, Schopenhauer pondera que o homem não é tão passível de ser modificado pelo exterior quanto se supõe. Isto porque, deve ser concedida tal tarefa ao tempo, que exerce o seu direito: ele é

o escultor que com seu cinzel pode modificar aquilo que *somos*. Nisso permanece imune ao tempo, como já sabemos, somente o caráter moral. Ora, o que se pode fazer se a personalidade mesma foi dada? No dizer de Schopenhauer:

neste caso, a única coisa que podemos fazer a respeito é empregar a personalidade, tal qual nos foi dada, para maiores proveitos possíveis. Portanto, perseguir apenas aspirações que correspondam a ela e nos empenhar para alcançar um tipo de formação que lhe seja conveniente, evitando qualquer outro e, conseqüentemente, escolher o estado, a ocupação, a maneira de vida que lhe forem adequados (SCHOPENHAUER, 2002, p. 11).

Uma vez que a personalidade inata não é passível de modificação, é imprescindível buscar o autoconhecimento e aceitar a personalidade, evitando atribuir a si forças que não se tem. Sobre isso esclarece Debona:

Um dos ganhos proporcionados por um conhecimento profundo de si é a capacidade de, mesmo frente à nossa disposição natural para o sofrimento, podemos evitar a exposição das parcelas mais agressivas ou dos pontos mais fracos e desfavoráveis de nossa personalidade. E, assim, de sofrermos menos por meio de ponderação de situações e casos específicos (DEBONA, 2019, p. 131).

É sábio, no pensamento do autor, conhecer-se, aceitar-se e buscar desenvolver as próprias capacidades, empenhando-se para tirar maior proveito possível da nossa personalidade, pois o que se é, é o que há de mais essencial para a felicidade dessa vida. “Em todas as coisas e ocasiões, o indivíduo frui, em primeiro lugar, apenas de si mesmo” (SCHOPENHAUER, 2002, p. 15). Logo, se o contributo imediato para a felicidade depende daquilo que alguém é então importa saber o que se é e, por conseguinte, o que se tem em si mesmo, ou seja, a personalidade e seu valor.

Embora para muitas pessoas a aquisição de riqueza seja a principal meta de vida, segundo o autor, essa contribui pouco para a felicidade. Isto não quer dizer que se deve negligenciar a aquisição do necessário, pois o erro, segundo Schopenhauer, consiste em tomar a riqueza como caminho para a

felicidade. Acima de tudo, ele afirma, os bens subjetivos (caráter nobre, jovialidade de ânimo, mente e corpo saudáveis, etc.) são o de maior destaque e constituem o que há de mais importante para a felicidade.

No segundo capítulo dos *Aforismos*, intitulado *Daquilo que alguém é*, o autor analisa aquilo que, segundo ele, é o único contributo imediato para a felicidade e o bem-estar: o que alguém é e tem em si mesmo. Dos bens subjetivos afirma: “o que nos torna mais imediatamente felizes é a jovialidade de ânimo” (SCHOPENHAUER, 2002, p. 16). Segundo ele, essa boa qualidade pode substituir qualquer outro bem, mas ela mesma não é substituível por nada. Acrescente-se ainda que “para a jovialidade, nada contribui menos do que a riqueza, e nada contribui mais do que a saúde” (SCHOPENHAUER, 2002, p. 18). Sobre isso ele ainda argumenta:

Nas classes mais baixas de trabalhadores, sobretudo entre os que cultivam a terra, estão os rostos joviais e contentes; já nas classes ricas e aristocráticas, predominam os rostos aborrecidos. Por conseguinte, deveríamos antes de tudo nos esforçar para conservar um grau elevado de perfeita saúde, de cuja florescência brota a jovialidade. Os meios para atingir tal objetivo são, como se sabe, evitar todo excesso e extravagância, movimento de ânimo veemente e desagradável, além de todo esforço espiritual demasiado grande ou duradouro; é preciso ainda fazer, diariamente, duas horas de exercícios rápidos ao ar livre, tomar frequentemente banho frio e medidas dietéticas similares. Sem movimento diário e apropriado é impossível manter-se saudável (SCHOPENHAUER, 2002, p. 18).

É importante destacar no trecho acima, as observações empíricas e as prescrições então apresentadas, ou ainda, sua orientação para a vida feliz, de combate à vida sedentária, visto considerar que o movimento impera em todo o interior do organismo. E ainda, que a ausência de movimento externo (como ocorre na vida sedentária) resultará numa desproporção perniciosa. Segundo ele, isso é negativo, pois “o movimento interior quer ser apoiado pelo exterior” (SCHOPENHAUER, 2002, p. 19). Ou seja, que “nossa existência é essencialmente irrequieta, de modo que a inatividade completa se torna logo algo insuportável, porque conduz ao tédio mais horrendo” (SCHOPENHAUER, 2002, p. 191).

Nesse contexto, o que resta fazer? Segundo a orientação apresentada pelo autor, devem-se empregar as forças buscando ocupação: se impomos ao corpo (enquanto estamos saudáveis) esforço e trabalho, com isso nos fortalecemos e conservamos a saúde. E, para evidenciar esse elevado valor da saúde, ele argumenta:

Para saber o quanto nossa felicidade depende da jovialidade do ânimo e este do estado de saúde, é preciso comparar a impressão que as mesmas situações ou eventos exteriores provocam em nós nos dias de saúde e vigor com aquela produzida por eles quando a doença nos deixa aborrecidos e angustiados. O que nos torna felizes ou infelizes não é o que as coisas são objetiva e realmente, mas o que são para nós, em nossa concepção (SCHOPENHAUER, 2002, p. 19).

Assim, a saúde é uma fonte de deleite, sendo que sem ela nenhum bem é fruível. Desse ponto de vista, não é sem fundamento afirmar que se trata de um elemento principal para a felicidade humana. Infelizmente muitos não atentaram para isso, mas trocaram sua saúde por riqueza, poder, fama, gozos fugazes, etc. Uma atitude sábia é colocar tudo depois da saúde, e a maior de todas as tolices é sacrificá-la seja pelo que for. Diz Schopenhauer:

Entretanto, por mais que a saúde contribua para a jovialidade, tão essencial para nossa felicidade, esta não depende apenas da primeira, pois também com perfeita saúde pode-se encontrar um temperamento melancólico e uma disposição predominantemente triste (SCHOPENHAUER, 2002, p. 20).

Embora se apresente como contributo para a felicidade, ainda assim se encontram inúmeros exemplos de pessoas com saúde e temperamento melancólico/triste. Como se explica isso? Para Schopenhauer a explicação reside na “índole originária, por conseguinte imutável do organismo, e especialmente na relação mais ou menos normal entre a sensibilidade, a irritabilidade e a força de reprodução” (SCHOPENHAUER, 2002, p. 20). Para o filósofo, a preponderância anormal da sensibilidade resulta em um desequilíbrio de disposição, que pode tender à alegria periódica e excessiva, bem como à melancolia.

Recorrendo à sabedoria dos clássicos (Aristóteles, Cícero, Shakespeare e Platão), ele observa essa diversidade inata de disposição de ânimo, que destaca os espíritos mais proeminentes e engenhosos como melancólicos. Segundo ele, o gênio é condicionado por um excedente de sensibilidade. E disso pode resultar uma melancolia prevalecente. É certo que todos têm uma sensibilidade diferente. Assim, indivíduos diferentes têm suscetibilidades diferentes para impressões agradáveis e desagradáveis, em vista do qual uma pessoa possa rir do que para outra levará ao desespero. Schopenhauer analisa esse tipo de suscetibilidade distinta numa clara referência às duas expressões platônicas: *humor ruim e humor bom*.

A sensibilidade para as impressões agradáveis tende a ser mais franca quanto mais forte for àquela para as desagradáveis, e vice-versa. Nesse antagonismo, quanto mais me aproximo de um lado, mais distante fico do outro. Em uma contenda um sujeito de *humor ruim* se irritará e se afligirá com o insucesso, porém não se alegrará com o êxito; ao contrário, o sujeito de *humor bom* se alegrará com o resultado positivo, mas não sofrerá caso seja ruim. Se o primeiro “obtiver sucesso em nove de dez intentos, não se alegrará com nove vezes que se saiu bem, mas se irritará com o único insucesso” (SCHOPENHAUER, 2002, p. 22). No caso inverso, o sujeito de *humor bom* “sabe consolar-se e animar-se com esse único sucesso” (SCHOPENHAUER, 2002, p. 22). Assim,

os caracteres sombrios e angustiados terão de suportar acidentes e sofrimentos mais imaginários, mas, em contrapartida, menos reais do que aqueles que suportados pelos caracteres joviais e despreocupados (SCHOPENHAUER, 2002, p. 22).

Segundo ele, não é fácil encontrar um mal sem nenhuma compensação: aquele que vê tudo negro e teme o pior toma precauções, logo não se enganará com tanta frequência como quem é excessivamente otimista e empresta às coisas cores e perspectivas alegres. Daí que quando o mau humor encontra-se associado a uma afecção mórbida do sistema nervoso ou do aparelho digestivo, o ser pode atingir um nível de desgosto e fastio pela vida. Este tão alto que o suicídio será visto como caminho e alívio, podendo ser

provocado por mínimas contrariedades e, em graus elevados, elas nem são necessárias.

Essa tendência ao suicídio surge, segundo Schopenhauer, “quando a intensidade dos sofrimentos ou da infelicidade próxima e inevitável domina os terrores da morte” (SCHOPENHAUER, 2002, p. 23). Assim, a depender das circunstâncias um homem saudável e jovial pode decidir-se pelo suicídio, a diferença reside na intensidade diversa do motivo exigido.

Existe uma relação inversa entre o estado interno e o motivo para o suicídio: o sujeito de *humor bom* e saudável precisará de um motivo grave e objetivo para tirar a própria vida, enquanto no sujeito de *humor ruim* – principalmente se estiver acometido por uma patologia – poderá ter um motivo mínimo ou até nulo. Entre ambos os extremos há inúmeras gradações. Segue-se de tudo isso que, a saúde pode ser comparada à beleza. Embora essa última não contribua imediatamente para a felicidade, ela causa uma impressão sobre os outros, funcionando como uma carta pública de recomendação que conquista corações. Esse último mérito subjetivo, segundo Schopenhauer, contribui de modo mediato para a felicidade.

3.2.1 Dor e tédio: Inimigos da felicidade humana

Para Schopenhauer a dor e o tédio se apresentam como inimigos da felicidade humana enquanto a vida oscila entre ambos. Isso porque, dor e tédio encontram-se num antagonismo duplo: um exterior ou objetivo, e outro interior ou subjetivo. Diz ele: “De fato, exteriormente, a necessidade e a privação geram a dor; em contrapartida, a segurança e a abundância geram tédio” (SCHOPENHAUER, 2002, p. 24). Na vida social isso é bastante visível: a classe economicamente menos favorecida luta contra a necessidade, portanto contra a dor; por outro lado, os indivíduos que gozam da riqueza enfrentam uma batalha contra o tédio. Aqui o antagonismo interior entre dor e tédio se baseia no fato de que “em cada indivíduo, a suscetibilidade para um encontra-se em proporção inversa à suscetibilidade para o outro” (SCHOPENHAUER, 2002, p. 24)

Segundo ele a obtusidade de espírito encontra-se associada à ausência de excitabilidade, fazendo com que o indivíduo fique menos suscetível às dores e aflições. Assim, dessa mesma obtusidade resulta a *vacuidade interior*, que é a principal fonte de tédio e resulta na ânsia por estímulos exteriores. Diz ele:

É principalmente dessa vacuidade interior que se origina a busca por reuniões, distrações, divertimentos e luxo de todo tipo, busca que conduz tantas pessoas à dissipação e depois à miséria. Nada preserva tanto desse desvio quanto a riqueza *interior*, a riqueza de espírito. Pois esta, quanto mais se aproxima da eminência, menos espaço deixa para o tédio (SCHOPENHAUER, 2002, p. 25).

Do que fora dito se segue que a suscetibilidade para a dor ou para o tédio é determinada pelas forças espirituais; os indivíduos pobres de espírito são menos suscetíveis às dores e aflições, mas acabam dominados pelo tédio por conta da vacuidade interior.

Por outro lado, os que possuem uma riqueza interior encontram-se além do alcance do tédio: um espírito talentoso e eminente povoa e vivifica com seus pensamentos o ambiente mais ermo. E, considerado que a suscetibilidade para o tédio se encontra em proporção inversa à suscetibilidade para a dor, e vice-versa, o indivíduo rico de espírito, com inteligência intensificada, embora não dê espaço para o tédio, sofrerá mais por causa da sua sensibilidade elevada. Portanto, entre o mais bronco dos homens e o maior dos gênios, e as gradações que preenchem esses espaços, se encontram todos os indivíduos “tanto mais próximo de uma das fontes de sofrimento da vida humana, quanto mais afastado estiver da outra” (SCHOPENHAUER, 2002, p. 26).

Dadas estas circunstâncias, é natural a busca do homem por um remédio contra a fonte da dor à qual ele tem maior suscetibilidade. Ou seja, o homem inteligente, diz ele,

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; por conseguinte, 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 do espírito conduz a insociabilidade (SCHOPENHAUER, 2002, p. 26).

Vê-se que a tese da sociabilidade se encontra vinculada à pobreza interior: essa é a condição que torna o homem sociável; pois o néscio – que na visão do filósofo – é a condição predominante na sociedade. E, por se habituar facilmente a tudo, de nada fugindo exceto de si e da solidão, já que ali “na solidão onde cada um está entregue a si mesmo” (SCHOPENHAUER, 2002, p. 27) é que se revela o que cada um tem em si mesmo.

3.2.2 Solidão e ócio

Naturalmente a destinação do homem é angariar o necessário para sua existência e de sua família. Considerando a questão da solidão e do ócio é problematizado: “o que rende o ócio da maioria dos homens?” Para o autor o ócio fornece o deleite da consciência e da individualidade, mas para a maioria dos homens, nos momentos em que não há gozos sensuais para preenchê-lo, rende apenas tédio e apatia. Ao homem comum o ócio se torna um fardo, que ele busca preencher com distrações. Segundo Schopenhauer,

as pessoas comuns estão preocupadas apenas em passar o tempo; quem possui algum talento, apenas em *empregar* o tempo. A razão pela qual as cabeças limitadas são tão propensas ao tédio provém do fato de que seu intelecto nada mais é senão o *intermediário dos motivos* para a vontade (SCHOPENHAUER, 2002, p. 28).

Segue-se disso que, escravos da vontade, os indivíduos pobres de espírito não sabem fruir do *ócio* e, a partir dele, tomar posse de seu próprio “eu”. Para ele, eles são semelhantes aos países que precisam importar produtos de fora. O homem mais feliz “é aquele a quem a própria riqueza interior é suficiente e que necessita de pouco ou nada do exterior para seu entendimento” (SCHOPENHAUER, 2002, PG.30). Schopenhauer sugere que cada um deva encontrar em si mesmo as fontes de seu próprio deleite:

pois todas as fontes externas de felicidade e de deleite são, segundo a natureza, extremamente inseguras, precárias, passageiras e submetidas ao acaso; podem, portanto, estancar com facilidade, mesmo sob as mais favoráveis circunstâncias;

isso é inevitável, visto que não podem estar sempre à mão (SCHOPENHAUER, 2002, p. 31).

A felicidade não depende de fontes externas e, conforme analogia anterior, não é um produto que possa ser importado, mas trata-se de um produto do próprio solo, importa saber o que tem alguém em si mesmo. Se a fonte principal da felicidade humana se origina na interioridade, então é sensato empreender uma viagem ao interior do homem. Analisando a raiz de todas as exteriorizações da força humana. Schopenhauer distingue três *forças fisiológicas fundamentais*: a força reprodutiva, a irritabilidade e a sensibilidade.

Elas são fonte de três tipos possíveis de deleite, e cada homem, de acordo com a força nele predominante, escolherá aquilo que lhe for mais adequado. Os deleites da força de reprodução consistem em comer, beber, repousar, dormir, etc. Os ligados a irritabilidade, consistem em andar, pular, dançar, cavalgar, etc. Por fim, os deleites ligados à sensibilidade consistem em contemplar, pensar, sentir, aprender, ler, inventar, filosofar etc. Para ele, é a sensibilidade que distingue o homem dos demais seres, pois as nossas faculdades de conhecimento pertencem à sensibilidade: “seu domínio nos capacita aos chamados deleites espirituais, que consistem no *conhecer*” (SCHOPENHAUER, 2002, p. 35).

A natureza ergue-se grau por grau cada vez mais alto; o homem e seu intelecto representam aquilo que a natureza produziu de mais perfeito. Todavia, no interior da espécie humana, podemos observar numerosas gradações de intelecto, sendo raro uma inteligência superior e eminente. O homem comum só aprecia as coisas que estimulam sua vontade, e os seus pensamentos e ambições visam o bem-estar pessoal. Portanto, importa para este a vida prática e real. O deleite, para o homem normal, restringe-se às coisas exteriores. Logo, seu centro gravitacional é exterior a ele. “Justamente por isso, tem sempre desejos e caprichos cambiantes” (SCHOPENHAUER, 2002, pg.40). Ao restringir sua satisfação a elementos externos, este homem se coloca em uma condição muito frágil, pois deposita sua felicidade em algo que não depende dele. Sua felicidade logo desmorona quando perde seus bens ou se vê iludido por aqueles em quem depositou sua confiança.

Uma pessoa dotada de capacidades espirituais, um pouco acima da medida comum, já encontra em si seu centro gravitacional. O homem dotado de forças intelectuais tem uma existência rica de pensamentos, encontra em si uma fonte de deleites. Ele tem uma necessidade a mais que os outros, a de aprender, ver, estudar, meditar e também a necessidade do ócio. Para ele, a vida intelectual é o verdadeiro fim, ela protege contra o tédio, contra a má companhia e contra os infortúnios que acometem quem busca a felicidade no mundo real.

Schopenhauer denomina de gênio o indivíduo com a mais elevada eminência espiritual. Diz ele:

apenas este toma por tema, inteira e absolutamente, a existência e a essência das coisas; depois, esforçar-se-á para exprimir, em conformidade com sua orientação individual, sua profunda concepção a respeito destas, mediante a arte, a poesia, ou a filosofia. Somente para um homem dessa estirpe a ocupação imperturbada consigo, com seus pensamentos e suas obras é uma necessidade premente. A solidão para ele é bem-vinda, o ócio é o bem supremo e todo o resto é dispensável; caso exista, com freqüência é apenas um fardo. Por conseguinte, apenas de tal homem podemos dizer que seu centro gravitacional está *por inteiro nele mesmo* (SCHOPENHAUER, 2002, p. 41).

Considerando a descrição acima, pode-se afirmar que as pessoas dessa estirpe são raras e quando circulam entre os homens comuns sentem-se seres de espécie diferente. Sua necessidade externa é o ócio, para poder cultivar e desenvolver suas capacidades espirituais. Assim, um ser que exceda em muito a medida normal carece do ócio para encontrar sua felicidade. Todavia, o ócio é estranho à sorte e à natureza comum dos homens, pois esses – segundo Schopenhauer – são filhos da necessidade e não inteligências livres. Se as duas anomalias se encontrarem, o gênio e o ócio, então teremos um caso de grande felicidade. Desse ponto de vista, aquele que a natureza dotou de riqueza intelectual e ócio aparece como o mais feliz.

Mas não se pode esquecer da lei de compensação: os grandes dons espirituais produzem uma sensibilidade exagerada para a dor sob todas as formas; além disso seu possuidor sempre será um estranho entre os homens e

a solidão será sua companhia diletta. Resulta disso a afirmação de que “o homem mais limitado de espírito é, no fundo, o mais feliz, embora ninguém consiga invejá-lo por tal felicidade” (SCHOPENHAUER, 2002, p. 45).

Schopenhauer menciona ao final do segundo capítulo a figura do *filisteu*. Segundo ele, esse termo designa o homem que não tem necessidades espirituais, que não aprecia as artes: o filisteu nunca terá deleites espirituais. Para o autor, só os deleites sensuais são verdadeiros, mas esses logo estarão esgotados e, por isso, nada o alegrará verdadeiramente. O filisteu se apresenta, por isso, em relação aos outros, com alguém que sempre busca pessoas para satisfazer suas necessidades físicas. Schopenhauer ainda acrescenta que, de um ponto de vista superior, esse filisteu poderia designar aquelas “pessoas que estão continua e seriamente ocupadas com uma mera realidade que não é realidade” (SCHOPENHAUER, 2002, p. 46). Caracterizada essa última definição como transcendental, ela é vista por Schopenhauer como inadequada ao ensaio, pois este objetiva só o ponto de vista popular.²³

3.3 A importância das posses materiais para a felicidade humana

No capítulo III Schopenhauer traz a classificação de Epicuro das necessidades humanas (naturais e necessárias, naturais e não necessárias, e as que não são naturais nem necessárias), e reconhece essa divisão como bela e correta. Todavia, problematiza a dificuldade de determinar os limites de nossos desejos em relação à posse, pois,

o contentamento de cada pessoa, a esse respeito, não repousa numa quantidade absoluta, mas meramente relativa, a saber, na relação entre suas pretensões e sua posse. (...) Um homem que nunca alimentou aspiração a certos bens, não sente de modo algum sua falta e está completamente satisfeito sem eles; (...). A esse respeito cada um tem um horizonte próprio

²³ Neste tópico em que Schopenhauer apresenta sua definição de filisteu acham-se elementos que podem ajudar a compreender a possível destinação da obra “Aforismos”. Nas palavras do autor: “Ora, de um ponto de vista superior, eu declararia a definição de filisteu como indicativa de pessoas que estão continua e seriamente ocupadas com uma realidade que não é realidade. Mas essa definição, já transcendental, não se adequaria ao ponto de vista popular, no qual me coloquei neste ensaio; por conseguinte, talvez não seja compreensível a todo leitor” (SCHOPENHAUER, 2002, p. 46). Disso se deduz que ao menos em parte, a obra é direcionada ao homem comum. Quando Schopenhauer fala sobre “se adequar ao ponto de vista popular”, pode-se inquirir sobre a real abrangência disso, visto tratar-se, como ele afirma, de “um desvio de sua metafísica”, para visar a questões pragmáticas.

daquilo que pode alcançar, e suas pretensões vão até onde vai esse horizonte. (...) Aquilo que reside além desse horizonte não faz efeito sobre ele (SCHOPENHAUER, 2002, p. 49-50).

O desejo em relação à posse, conforme o autor é relativo, mas o sofrimento que se origina da falta de algo que se aspira é comum e, em geral, todos os indivíduos sentem-se “felizes” quando o objeto desejado se encontra ao seu alcance. Vinculado ao que afirmávamos anteriormente, poder-se-ia dizer: o sofrimento (Leiden) é só comum; universal é a dor (Schmerz).

Considerado que a espécie humana é carente e constituída por necessidades que têm de ser supridas, diz o autor:

não é de admirar que a *riqueza*, mais do que qualquer outra coisa, seja tão estimada e com tanta sinceridade, chegando a ser venerada; e mesmo o poder é apenas um meio para ela. Assim, não é surpreendente que, objetivando a aquisição, todo o resto seja colocado de lado ou atirado num canto (SCHOPENHAUER, 2002, p. 51).

As questões materiais, até certo ponto, interferem diretamente na vida feliz. Por isso, muitos tomam a riqueza como caminho para a felicidade. De fato, enquanto outros bens podem satisfazer apenas uma necessidade, por exemplo, o alimento satisfaz o faminto, o remédio o doente, etc.; o dinheiro combate muitos possíveis males e acidentes. A fortuna, adquirida ou herdada pode ser considerada como um muro protetor e é uma grande vantagem possuir o suficiente para viver confortavelmente, já que “isso significa a isenção e a imunidade das carências e tormentos atrelados à vida humana” (SCHOPENHAUER, 2002, p. 55).

Mas a fortuna herdada alcança seu valor supremo quando cabe àquele que, dotado de forças espirituais superiores, persegue aspirações que não são de todo compatíveis com a atividade remunerada. Nesse caso, tal homem é duplamente dotado pelo destino e pode agora viver para o seu gênio, mas pagará multiplicada por cem a sua dívida para com a humanidade, realizando o que nenhum outro poderia e produzindo algo que contribui para o bem e a honra da coletividade humana. Outro, por sua vez, em tais condições tão favoráveis, merecerá o reconhecimento da humanidade pelas suas atividades filantrópicas (SCHOPENHAUER, 2002, p. 56).

Em contrapartida, há possuidores de fortuna que nada realizam a não ser tentar, exaustivamente, eliminar o tédio que os acomete: o tédio induz com facilidade às extravagâncias, pois ele é tão torturante que o indivíduo em tal estado “seria muito mais feliz caso a necessidade lhe tivesse dado uma ocupação” (SCHOPENHAUER, 2002, p. 56) e, nesse caso, desvanece-se a vantagem inicial. Assim é sábio compreender que, riqueza possui dois lados e, na maioria dos casos, não é de todo benéfica ao espírito humano.

3.4 Da importância do que os outros pensam sobre aquilo que se é

Segundo Schopenhauer a preocupação com a opinião alheia constitui uma fraqueza especial da natureza humana. De modo geral, o homem tende a apreciar a aprovação dos outros e, muitas vezes, se sente ferido diante de injúrias, desdém ou reprovação. Porém, diz ele,

no que tange à própria *felicidade* do homem, sobretudo à tranquilidade de ânimo e a independência tão essenciais a ela, tal característica é mais perturbadora e prejudicial do que profícua. Por conseguinte, do nosso ponto de vista, é aconselhável colocar-lhe limites e, por meio de ponderação apropriada e apreciação correta do valor dos bens, moderar tanto quanto possível aquela grande suscetibilidade frente à opinião alheia, não só quando é adulada, mas também quando é injuriada: pois ambas pendem do mesmo fio (SCHOPENHAUER, 2002, p. 62).

Em si mesma a opinião e a impressão de outrem não são elementos essenciais para nossa felicidade. Uma breve reflexão mostra que “o lugar daquilo que somos *para outrem* é a consciência alheia, é a representação sob a qual nela aparecemos, junto com os conceitos que lhe são aplicados” (SCHOPENHAUER, 2002, p. 62-63). Isso é algo que existe de modo mediato, trata-se da conduta dos outros para conosco e, portanto, não depende de nós. Atribuir um grande valor à opinião dos homens implica prestar-lhe demasiada honra e corre o risco de tornar-se escravo dela; daí que “uma apreciação correta do valor do que se é em si e para si mesmo, comparado àquilo que se é

apenas aos olhos de outrem, contribuirá em muito para nossa felicidade” (SCHOPENHAUER, 2002, p. 62).

Aqueles que depositam sua felicidade na aprovação pública estimam acima de tudo a honra, o brilho, a posição, a glória e a reputação. Infelizmente estes indivíduos não percebem a inversão errônea que perpetram. Essa ilusão, que funciona como um instrumento de dominação²⁴ exerce na verdade uma influência hostil à felicidade. Da preocupação excessiva com a opinião dos outros se origina praticamente a metade das aflições e angústias, “pois ela está no fundo de todo o nosso amor-próprio (...), no fundo de todas as nossas vaidades e pretensões, assim como de nossa pompa e ostentação” (SCHOPENHAUER, 2002, p. 66).

Na direção da Eudemonologia, diz Schopenhauer, a imagem do nosso ser na cabeça dos outros nada mais é senão alimento para nosso orgulho e vaidade: glória, posição e honra tem um valor meramente relativo e convencional. Por isso extrair esse espinho que fere nossa carne é o que de fato contribuirá para a felicidade. E como fazer isso? Segundo Schopenhauer,

O único meio de nos livrarmos dessa insensatez universal seria reconhecê-la distintamente como tal e, para esse fim, esclarecer para nós mesmos como a maioria das opiniões costuma ser totalmente falsa, invertida, errônea e absurda na cabeça dos homens. (...) Por fim, esclarecer como a honra em si é de valor apenas indireto e não imediato etc. Se fosse possível tal conversão da insensatez universal, a consequência seria um ganho inacreditavelmente grande em tranquilidade de ânimo e jovialidade, além de uma conduta mais firme e segura, uma maneira de ser mais despojada e natural (SCHOPENHAUER, 2002, p. 69).

À medida que compreendemos a superficialidade, o erro, a pequenez e a limitação das opiniões da maioria das cabeças nos tornaram indiferentes. E se voltamos à atenção para nós mesmos, livrando-nos da vida preocupada com a imagem de nosso ser na cabeça dos outros, alcança-se um resultado benéfico direto em nossa existência.

²⁴ Em sua análise Schopenhauer destaca que aqueles que almejam imperar sobre os homens e/ou guiá-los, em geral buscam aguçar o sentimento de honra e a preocupação com a glória póstuma. Estes funcionam como mecanismos de adestramento humano.

3.5 Felicidade como sinônimo de sabedoria de vida: Máximas

Se em sentido estrito pode-se afirmar que sabedoria é “o conhecimento das atividades humanas e da melhor maneira de conduzi-las” (ABBAGNANO, 2012, p. 1021), então estão envolvidos dois elementos: um epistêmico e outro prático. Ou seja, a sabedoria, por um lado, que implica compreender certas coisas (consideradas muito importantes para a condução da vida) – e, por outro, a ação do indivíduo sábio, que deve refletir esse conhecimento.

Como vimos, Schopenhauer entende por sabedoria de vida “a arte de levar a vida de maneira mais agradável e feliz possível” (SCHOPENHAUER, 2002, p.01). E o estudo dessa arte é denominado *Eudemonologia*. Mas, ainda que como um eufemismo, enquanto que por “viver feliz” se deve entender “viver menos infeliz” (SCHOPENHAUER, 2002, p.141), no dizer de Brum, a sabedoria de vida apresentada por Schopenhauer propõe “uma espécie de sabedoria teatral. Sabemos que a vida é sofrimento e dor, mas ‘façamos como se a vida valesse a pena ser vivida’” (BRUM, 1998, p. 50).

Schopenhauer realiza aqui uma abordagem empírica sobre a prática da vida (*Eudemonologia*) por tratar-se de um desvio do ponto de vista mais elevado de sua filosofia, o ético-metafísico. Ainda que possa ser apontado o realismo pessimista e a *Eudemonologia* como duas faces da mesma *Weltanschauung*, há que constatar que a *Eudemonologia* não suprimiu (nem excluiu) o realismo pessimista. Assim como esse último não suprimiu, mas permitiu encontrar as condições para o tratamento pragmático da felicidade.

Nesse sentido, aqui existe uma abordagem no limite da felicidade, seja ela positiva ou negativamente considerada, pois o autor reflete sobre a vida menos infeliz possível, ciente de que a questão não teria tal solução do ponto de vista metafísico. É nessa perspectiva que o autor continua, sem pretender alcançar a completude²⁵, sua busca, na quinta parte da obra intitulada *Parêneses [exortações] e Máximas*, dos elementos dignos de comunicar e trazer alguma originalidade.

²⁵ Contudo, dada a variedade de conselhos e opiniões, mesmo sem visar uma ordenação sistemática, ele divide suas máximas da seguinte forma: a) Máximas gerais; b) Nossa conduta para conosco; c) Nossa conduta para com os outros; d) Nossa conduta em relação ao curso do mundo e ao destino.

Com vistas à questão eudemonológica, o autor propõe considerar tais máximas, visto que, do ponto de vista de uma fundamentação empírica, ele considera como regra suprema da sabedoria de vida a máxima: “O prudente persegue a ausência de dor, não o prazer”²⁶ (SCHOPENHAUER, 2002, pg. 140). Desde essa regra, diz ele, que “nos exorta a direcionar nossa atenção não para os prazeres e comodidades da vida, mas para escapar, tanto quanto possível, dos seus inumeráveis males” (SCHOPENHAUER, 2002, pg. 141). Os termos eudemonológicos ocupam um lugar importante na medição da felicidade no decorrer da vida, pois dizem daquilo que se deve considerar não como prazeres a serem fruídos, mas antes como males a serem evitados.

Em atenção a esse critério da felicidade de vida, baseado nas dores minimizadas, o autor afirma ser feliz aquele que leva uma vida sem dores excessivas, sejam elas espirituais ou materiais. E acrescenta ainda que um indivíduo capaz de atingir um estado de ausência de dor, enquanto ainda lhe couber à ausência de tédio, esse terá alcançado a felicidade terrena.

Se o sábio, ao observar essa orientação, evitar todos os males dos prazeres da vida, mas ainda assim for infeliz, a culpa disso terá de ser posta no destino, e não na sua insensatez. De todo modo, ele não terá se enganado por perseguir uma felicidade que, no fundo, não existe (positivamente). Por sua vez, que o insensato almejará os prazeres da vida e, ao empenhar-se para adquiri-los, muito o pagará à custa de muitas dores. E se o pobre infeliz ignora que está trocando algo negativo e quimérico por algo positivo e real, segundo Schopenhauer, isso exemplifica que “nunca se deve adquirir prazeres às custas das dores, nem mesmo ao risco delas” (SCHOPENHAUER, 2002, p. 142).

A cultura contemporânea aparenta desconhecer e/ou ignorar essas orientações, pois está padronizada a busca pelo entretenimento e prazeres quiméricos em um mundo previamente “editado” e “preso” ao reino das aparências. Uma parcela significativa da sociedade busca prazeres à custa de dores futuras, adotando uma falsa escala para medir sua felicidade, sendo que aqui as redes sociais fomentam tais comportamentos. Assim, nas observações

²⁶ Esta máxima, conforme o próprio Schopenhauer esclarece, fora enunciada incidentalmente por Aristóteles em sua obra *Ética a Nicômaco* (VII, 12).

de Schopenhauer aplicadas a nosso contexto pode-se notar o quanto somos bombardeados pela afirmação de que os prazeres (a maior soma deles) nos tornam felizes, enquanto, no fundo, essa é uma “ilusão que a inveja alimenta para sua própria punição” (SCHOPENHAUER, 2002, p. 142).

Nesse sentido, parece ser uma novidade na filosofia a postura schopenhaueriana, que recomenda tomar consciência da negatividade do prazer e evitar males, ainda que muitos pensadores tenham já falado a respeito. O próprio Schopenhauer reconhece:

Os cínicos estavam profundamente imbuídos do conhecimento da negatividade do prazer e da positividade da dor; conseqüentemente, faziam tudo para evitar os males, julgando necessária a completa e intencional rejeição dos prazeres, pois viam nestes apenas armadilhas que nos entregam à dor (SCHOPENHAUER, 2002, p. 144).

A felicidade associada ao prazer (positivo) é uma miragem visível ao longe, mas que desaparece quando nos aproximamos. Por sua vez, as dores têm realidade e são presentes por si mesmas. Daí que se deveria parar de perseguir a felicidade a fim de começar a buscar, o quanto possível, cessar a dor.

Essa postura revela-se a mais prudente, uma vez que “é justamente a aspiração e a luta por felicidade, brilho e prazer que atraem as grandes desgraças” (SCHOPENHAUER, 2002, p. 145). Deste modo o filósofo exorta a “reduzir ao máximo as expectativas em relação aos nossos meios, sejam eles quais forem, (...) pois [tal é] o caminho mais seguro para escapar de uma grande infelicidade” (SCHOPENHAUER, 2002, pg. 149).

Nessa linha de pensamento, se aconselha reduzir ao máximo as expectativas de prazer, evitando uma das maiores loucuras: “fazer vastos preparativos para a vida” (SCHOPENHAUER, 2002, p. 149). Pois essa,

mesmo se for vivida por muito tempo, é curta demais para os planos feitos, uma vez que a execução destes exige sempre mais tempo do que o previsto. Ademais, tais planos, como todas as coisas humanas, estão expostos a tantos obstáculos e fracassos, que raramente são levados a bom termo. Finalmente, mesmo quando tudo é alcançado, nota-se que não se levaram em conta as modificações que o tempo produz em

nós mesmos. Assim, esquecemos que nossas capacidades de realização e fruição não resistem pela vida inteira. Eis a razão de trabalharmos amiúde por coisas que, uma vez obtidas, não são convenientes, e também de passarmos vários anos preparando uma obra que, imperceptivelmente, rouba-nos as forças necessárias para a sua consecução. Desse modo, acontece com frequência de a riqueza adquirida com tanto esforço e numerosos perigos não ser mais fruível, o que nos leva a concluir que trabalhamos para os outros. Ou então, não estamos mais em condições de ocupar aquele posto finalmente obtido com o empenho e a ambição de anos: as coisas chegaram tarde demais para nós. Ou também o inverso, somos nós que chegamos tarde demais às coisas, sobretudo quando se trata de realizações ou produções (SCHOPENHAUER, 2002, p. 150).

No excerto acima Schopenhauer problematiza o erro comum da humanidade de fatigar sua alma com planos eternos: esse engano resulta do fato de que, diz ele, “a vida, vista a partir do começo, parece sem fim, mas, quando revista ao fim da jornada, parece bem curta. Tal ilusão tem seu lado bom, pois sem ela dificilmente realizaríamos algo grandioso” (SCHOPENHAUER, 2002, p. 151). Ainda nas palavras do autor “pode-se também dizer que somos como os alquimistas que, enquanto procuravam ouro, descobriram pólvora, porcelana, medicamentos e até mesmo leis naturais” (SCHOPENHAUER, 2002, p. 152).

Em meio ao amplo leque de indicações, na Máxima 5, lê-se:

Um ponto importante para a sabedoria de vida consiste na proporção correta com a qual dedicamos nossa atenção em parte ao presente, em parte ao futuro, para que um não estrague o outro. Muitos vivem em demasia no presente: são os levianos; outros vivem em demasia no futuro: são os medrosos e preocupados. É raro alguém manter com exatidão a justa medida (SCHOPENHAUER, 2002, p. 155).

O sábio é consciente de que só o presente é verdadeiro e real. Desse modo se deveria fruir cada hora, sem nunca a estragar com desgostos do passado ou ansiedade em relação ao porvir: quem não sabe desfrutar do presente, acaba perdendo sua tranquilidade em virtude de males incertos.

Assim, diante de um evento infeliz já ocorrido não se deve gastar forças pensando que poderia ter sido diferente (Máxima 12): devemos tomar as rédeas à fantasia, evitando angustiar o coração com nossa imaginação (Máxima 13). E, por vezes, ainda aconselha (Máxima 14): devemos “nos esforçar para ver os bens que possuímos como eles nos apareceriam caso os perdêssemos (...), na maioria das vezes só a perda nos ensina o valor das coisas.” (SCHOPENHAUER, 2002, p. 187).

Como mencionado, Schopenhauer enaltece o conhecimento de si (Máxima 4), como extremamente relevante para uma existência menos infeliz, pois à medida que nos conhecemos desviamos de sendas perdidas e estamos em condição de nos guiar com clareza de consciência. Outra das máximas enfatizadas pelo filósofo destaca a felicidade de “bastar-se a si mesmo” (Máxima 9). Nesse contexto o autor observa sobre a solidão: “na solidão, o indivíduo mesquinho sente toda sua mesquinhez, o grande espírito, toda sua grandeza, numa palavra: cada um sente o que é” (SCHOPENHAUER, 2002, p. 162). Portanto, no tocante àquilo que depende de nós, a Eudemonologia proposta visa ajudar a evitar os males evitáveis.

Segundo Safranski os *Aforismos para sabedoria de vida* visavam responder à seguinte questão: “Supondo que a vida valha a pena ser vivida, como então deveríamos conduzi-la de modo tal a obter a melhor medida de felicidade alcançável?” (SAFRANSKI, 2011, p. 621). Apontada como “filosofia para o mundo”, esse texto possibilita ampliar a compreensão relativa aos limites do conceito de felicidade, na sua vertente não mais metafísica (na abordagem da *metafísica da vontade*), mas pragmática e empírica.

Daí que faz sentido a proposta de ampliar o olhar sobre o conjunto da obra schopenhaueriana relativamente ao tema da felicidade, pois, sendo um parêntese fechado nos textos voltados à metafísica, esse tema volta a ser um parêntese aberto para uma via empírica. Àquela condicionada a ser sempre retomada, diante do realismo pessimista que está diante de nós, na visão do ser humano egoísta e do mundo perverso que pairam diante dos apontamentos empíricos sempre muito próximos a nós.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente dissertação teve por objetivo analisar os limites do conceito de felicidade no pensamento schopenhaueriano. Por se tratar de uma apresentação introdutória, foi indicado o marco teórico do filósofo, o qual contempla um sistema filosófico amplo, com partes distintas.

Em primeiro lugar, vimos que pela teoria da Vontade universal o autor trouxe uma perspectiva original para contribuição do pensamento contemporâneo. Além disso, a visão do filósofo em relação à existência, seu realismo a propósito da dor e do sofrimento, são os elementos mais marcantes dessa abordagem filosófica, caracterizada por ele próprio de “dogmatismo imanente”. Igualmente, na postura de opor-se à possibilidade de sustentar a noção de felicidade desde a perspectiva fundacional da investigação metafísica, Schopenhauer desconstruiu todo tipo de componente “elementar” da felicidade. Estas, necessárias tanto para a cosmovisão como para a fundamentação da ética (liberdade moral) humana.

De certo, essa questão foi examinada no decorrer dos três capítulos do texto dissertativo, visando alcançar certa totalidade do surgimento desse tema nos diferentes textos do autor. Pois, perante a mesma questão, será factível conceber uma felicidade possível em um mundo caracterizado como repleto de adversidades e penúrias? Duas respostas distintas foram fornecidas pelo autor. De um lado o representado pelo *Mundo como vontade e representação*, na especulação metafísica, com desdobramentos sobre as mais diversas áreas do conhecimento (epistemologia, estética e ética). Do outro, as instruções pragmáticas, trazidas nos *Aforismos para a sabedoria de vida*, publicado nos últimos anos de sua vida, em que apresenta uma *Eudemonologia*, justificando, pelo menos, a possibilidade de o homem “sofrer menos”.

Schopenhauer, apesar de observar os diferentes lados de uma questão e comunica-los guardando uma unidade (como ele declara no prefácio à primeira edição de o *Mundo*), mantém a coerência de um pensamento concatenado e logicamente interligado. É nossa posição aqui que os *Aforismos* não anulam a doutrina professada em o *Mundo*, ainda que tenha dela se desviado. De certo modo, esse desvio nem representou um movimento

abrupto, pois o próprio autor enfatizou que a investigação pragmática trata de considerar a felicidade desde um eufemismo. Isso porque, no máximo é alcançável “viver menos infeliz” ou de modo suportável.

De fato, essa noção de desvio fica mais evidenciada se considerada na perspectiva de uma aparente fuga ou esgotamento da investigação metafísica. Na medida em que, apenas o âmbito empírico-pragmático está em condições de fornecer respostas às questões relacionadas à vida diária (regras gerais para o bem-viver). Nesse sentido, pode-se dizer que o autor executou uma ampliação de seu sistema de pensamento, pelo fato de não se desfazer, daquelas questões que tocam mais proximamente o público. Isto é, não é o fato de a metafísica depender do rigor filosófico que torna toda outra investigação destituída do devido rigor. Mas ter em vista que Schopenhauer apresentou o seu conjunto de máximas e/ou regras para a vida prática, alcançando com isso, as mais diferentes individualidades concretas.

Assim, a Eudemonologia schopenhaueriana cumpriu uma segunda tarefa, traçou os limites da noção de felicidade para atender a um interesse pragmático, da sabedoria do bem viver. Pretendemos ter deixado claro em que sentido a fundamentação moral, baseada na compaixão e não em outro conceito “racional”, implicava nas condições de reconhecimento e identificação do outro. Visto que o caminho para a perspectiva pragmática está em tratar sobre os modos de evitar a dor/o sofrimento próprio e alheio. Em síntese, a nosso ver, nem por isso a felicidade, do ponto de vista conceitual, lucrou mais na obra metafísica schopenhaueriana, por haver evidenciado a negação da vontade como caminho para a felicidade. Isso porque não de ser mantidos, como possibilidade conjunta, os dois caminhos como complementares na pesquisa sobre a felicidade. Possibilitando que a felicidade superior se assente na condição de considerar o verso e reverso desse conceito e de suas condições, metafísicas e pragmáticas. Neste sentido, a proposta schopenhaueriana revela o ganho escondido em toda a sua obra.

REFERÊNCIAS:

I. Obras de Schopenhauer:

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

_____. **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)

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

_____. **As Dores do Mundo**. Trad. José Souza de Oliveira. São Paulo: Edipro, 2014.

_____. **Sobre a filosofia e seu método**. Trad. Flamarion Caldeira Ramos. São Paulo: Hedra, 2010.

_____. **O Livre-Arbitrio**. Trad. Lohengrin de Oliveira. São Paulo: Saraiva, 2012.

_____. **O mundo como vontade e como representação**. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

_____. **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.

_____. **Parerga y Paralipómena II**. Trad. Pilar L. de Santa María. Madrid: Ed. Trotta, 2013.

_____. **Sobre o Fundamento da Moral**. Trad. Maria L. O. Cacciola. 2ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

II. Outros autores:

ABBAGNANO, Nicolas. **Dicionário de Filosofia**. Trad. Alfredo Bosi. 6ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

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: Moderna, 1997.

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

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 Lucia. **Schopenhauer e a questão do dogmatismo**. São Paulo: Edusp, 1994.

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

_____. **Schopenhauer**. São Paulo: Ideias & Letras, 2019.

DURANT, Will. **A história da filosofia**. Rio de Janeiro: Editora Nova cultural, 1996.

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.

LEFRANC, Jean. **Compreender Schopenhauer**. 3ª Ed. Trad. Ephraim Ferreira Alves. Rio de Janeiro: Vozes, 2007.

REALE, G.; ANTISSERI, D. **História da filosofia: de Spinoza a Kant** - Vol. 4. São Paulo: Paulus, 2005.

SAFRANSKI, Rüdiger. **Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia**. Trad. Willian Lagos. São Paulo: Geração editorial, 2011.

SIMMEL, Georg. **Schopenhauer & Nietzsche**. Trad. Cesar Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.

STEPANENKO, Pedro. **Schopenhauer en sus páginas**. Selección, Prólogo y Notas. México: FCE, 1991.