

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**OS SENTIDOS DA FELICIDADE:
UMA INTRODUÇÃO AO ESTUDO DA METAFÍSICA DA FELICIDADE E DA
SABEDORIA DE VIDA EM SCHOPENHAUER**

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Anerson Gonçalves de Lemos

Santa Maria, RS, Brasil.

2015

**OS SENTIDOS DA FELICIDADE:
UMA INTRODUÇÃO AO ESTUDO DA METAFÍSICA DA FELICIDADE E DA
SABEDORIA DE VIDA EM SCHOPENHAUER**

Anerson Gonçalves de Lemos

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia,
da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção
do grau de
Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Flavio Williges

Santa Maria, RS, Brasil

2015

Ficha catalográfica elaborada através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Central da UFSM, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Gonçalves de Lemos, Anerson

Os sentidos da felicidade: uma introdução ao estudo da metafísica da felicidade e da sabedoria de vida em Schopenhauer / Anerson Gonçalves de Lemos.-2015.
162 p.; 30cm

Orientador: Flávio Williges
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Maria, Centro de Ciências Sociais e Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, RS, 2015

1. Felicidade 2. Ética 3. Sabedoria de vida I.
Williges, Flávio II. Título.

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

A comissão examinadora, abaixo assinada, aprova a Dissertação de Mestrado

**OS SENTIDOS DA FELICIDADE:
UMA INTRODUÇÃO AO ESTUDO DA METAFÍSICA DA FELICIDADE E DA
SABEDORIA DE VIDA EM SCHOPENHAUER**

elaborada por
Anerson Gonçalves de Lemos

como requisito parcial para obtenção do grau de
Mestre em Filosofia

COMISSÃO EXAMINADORA

Flavio Williges, Prof. Dr. (UFSM)
(Presidente /Orientador)

Vilmar Debona, Prof. Dr. (UFRRJ)

Janyne Sattler, Prof^a. Dra. (UFSM)

Santa Maria, 15 de outubro de 2015

Dedico esse trabalho aos meus avós, Maria Rosália e Manuel Moisés, (*in memoriam*) pela infância mais feliz que se pode ter.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a minha esposa Elizângela Batista da Silva pelo amor e dedicação com que esteve ao meu lado nesse período desafiador da minha vida. Se não fosse pelo seu carinho e incentivo tudo teria sido muito mais difícil.

Ao professor Flávio Williges, meu orientador, pelo acompanhamento paciente e dedicado das minhas atividades acadêmicas. Sua presença e ensinamentos para mim significaram muito mais do que instruções sobre pesquisa e conhecimentos filosóficos, mas foram também lições de humanidade e sabedoria de vida.

À minha família pelo apoio e incentivo incondicional que sempre dedicaram a mim, em especial a minha queridíssima mãe Alzinete Lemos, ao meu pai Rafael Lemos e às minhas irmãs Ana Paula e Ana Rafaela. Essa conquista é também de todos vocês.

Aos queridos amigos Socorro Jatobá e Hans Weiser que me acompanham de longa data em momentos bons e difíceis, e aos meus amigos mais recentes do Sul Leandro Righi e Rudimar Barea. Sou muito grato a todos vocês pelas conversas filosóficas, companheirismo e auxílio.

Aos meus amigos e colegas de aulas Paulo de Toledo, Rubens Machado, Guilherme Freitas, Alessandra Lessa e Gustavo pela amizade e pelas discussões filosóficas.

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico - CNPq pelo financiamento dessa pesquisa.

Finalmente, agradeço a todos que de alguma forma contribuíram para a realização deste trabalho, pois certamente são mais do que eu posso incluir aqui.

Viver de modo feliz, ó meu irmão Gálio, todos almejam, mas quando se trata de ver com nitidez o que torna feliz a vida, então os olhos ficam ofuscados.

Sêneca

RESUMO

Dissertação de Mestrado
Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Universidade Federal de Santa Maria

OS SENTIDOS DA FELICIDADE: UMA INTRODUÇÃO AO ESTUDO DA METAFÍSICA DA FELICIDADE E DA SABEDORIA DE VIDA EM SCHOPENHAUER

Autor: Anerson Gonçalves de Lemos

Orientador: Prof. Dr. Flavio Williges

Data e Local da Defesa: Santa Maria, 15 de outubro de 2015.

O presente estudo consiste numa investigação sobre a noção de felicidade na filosofia de Schopenhauer. Pretendemos mostrar os diversos sentidos ou perspectivas de abordagem do conceito na filosofia de Schopenhauer nos dois âmbitos fundamentais onde se desenvolve sua reflexão ética: no campo metafísico e no domínio prático ou empírico-psicológico. A análise inicia expondo o caráter diferenciado e complexo da filosofia moral schopenhaueriana, buscando preparar o caminho para expor os traços conceituais da abordagem de Schopenhauer, bem como os problemas que seu modelo metafísico de reflexão impõe para o tratamento da felicidade. A exposição seguiu as seguintes etapas: em primeiro lugar, apresentamos a presença da questão da felicidade nas diversas etapas do desenvolvimento intelectual de Schopenhauer e explicitamos que sua análise parte de um projeto implícito em sua ética, o qual consistiu em trazer a reflexão moral para as questões mais relevantes da vivência humana, em seus diversos aspectos. Em segundo lugar, caracterizamos o delineamento estrutural das principais noções de felicidade schopenhaueriana a partir da perspectiva fundamental de sua filosofia, a saber, a metafísica. Essa parte propõe uma base de compreensão do tema da felicidade por meio da discussão das questões metafísicas em seus desdobramentos epistemológico, estético e ético, e, posteriormente, a análise das três principais condições existenciais que podem ser interpretadas como estados de felicidade: a felicidade comum ou “terrena”, a “felicidade pura” e a beatitude. Em terceiro lugar, apresentamos a segunda perspectiva fundamental de exposição da felicidade que corresponde ao aspecto prático, desenvolvido na chamada eudemonologia de Schopenhauer. Nessa seção apresentaremos os pressupostos conceituais básicos da filosofia prática schopenhauriana que nortearam a reflexão sobre o tema. Os conceitos fundamentais foram explorados tanto por meio do diálogo de Schopenhauer com tradição da filosofia antiga, quanto buscando indicar as dificuldades teóricas que a proposta de uma ciência ou sabedoria prudencial para a condução da vida impõe para Schopenhauer. Por fim, foi feita uma análise de aspectos substanciais ou valorativos em torno dos elementos ou ingredientes da vida feliz e das propriedades psicológicas da felicidade em conexão com as análises de Schopenhauer nos *Aforismos* e alguns aspectos da psicologia moral contemporânea. O último capítulo pretende ser, portanto, uma complementação da análise empírico-psicológica desenvolvida no terceiro, embora ali também seja dada ênfase para algumas descobertas científicas em torno da felicidade. O estudo das teorias contemporâneas revelam as conclusões de Schopenhauer sobre os elementos fundamentais da vida feliz e relação aspectos empírico-psicológicos específicos.

PALAVRAS-CHAVE: Felicidade, Ética, Sabedoria de vida

ABSTRACT

Master's Dissertation
Post-Graduate Program in Philosophy
Federal University of Santa Maria

THE SENSES OF HAPPINESS: AN INTRODUCTION TO THE STUDY OF METAPHYSICS OF THE HAPPINESS AND WISDOM OF LIFE IN SCHOPENHAUER

AUTHOR: Anerson Gonçalves de lemos

ADVISOR: Flavio Williges

Defense Place and Date: Santa Maria, October 15 th, 2014.

This study is a research on the notion of happiness in the philosophy of Schopenhauer. We intend to show the different meanings or perspectives of approach which this concept takes on Schopenhauer thoughts in two key areas where it develops its ethical reflection: in the metaphysical field and pragmatic or empirical-psychological domain. The analysis starts exposing the distinctive and complex character of the moral philosophy of Schopenhauer, seeking to pave the way to expose the conceptual features of his approach and the problems that its metaphysical reflection model imposes for treatment that theme. The exhibition obeys the following steps: first, we present the presence of the issue of happiness at various stages of the intellectual development of Schopenhauer and we make explicit that his analysis is based on an implicit project in its ethics, which was to bring moral reflection to the most relevant questions of human existence, in its various aspects. Secondly, we characterize the structural design of the main notions of Schopenhauerian happiness from the fundamental perspective of his philosophy, namely, metaphysics. This section sets forth an understanding of the basis of the theme of happiness through the discussion of metaphysical questions in their epistemological developments, aesthetic and ethical, and later, analysis of the three major existential conditions that can be interpreted as states of happiness: the common happiness or "earthly", "pure happiness" and holy bliss. Third, we present the second fundamental perspective of exposure of happiness that corresponds to the pragmatic aspect, developed by the so-called eudemonologia of Schopenhauer. In this section we present the basic conceptual premise of Schopenhauer's practical philosophy that guided the reflection on the subject. The fundamental concepts were explored both through Schopenhauer's dialogue with tradition of ancient philosophy, and also seeking to enter the theoretical difficulties that the proposal of science or prudential wisdom for the conduct of life in the Aphorisms of Wisdom for Life places to Schopenhauer. Finally, an analysis of significant or evaluative aspects around elements or ingredients of the happy life and psychological properties of happiness in connection with the analysis of Schopenhauer in aphorisms and some aspects of contemporary moral psychology was made. The final chapter is intended as a supplement to the empirical-psychological analysis developed in the third, although there is also given emphasis to some scientific discoveries about happiness that agree and provide an empirical foundation for conceptual insights of Schopenhauer. The study of contemporary theories reveals that the conclusions of the philosopher on the fundamental elements of happy life and specific psychological.

Keywords: Happiness, Ethics, Wisdom of life.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1 A FELICIDADE NO PERCURSO INTELECTUAL DE SCHOPENHAUER	16
1.1 A felicidade e os anos de formação filosófico-intelectual de Schopenhauer.....	17
1.2 <i>O Mundo como Vontade e Representação</i> e a natureza da felicidade.....	21
1.3 Agir moral e felicidade no ensaio <i>Sobre o Fundamento da Moral</i>	24
1.4 A felicidade nos <i>Escritos Posteriores: os Parerga e Paralipomena</i>	29
2 A DIMENSÃO METAFÍSICA DA REFLEXÃO SOBRE A FELICIDADE	36
2.1 O ponto de vista metafísico e a felicidade.....	38
2.2 A chave de acesso ao mundo da Vontade: o corpo.....	39
2.3 A identidade entre o mundo, a Vontade e a vida humana.....	42
2.4 O caráter individual e sua imutabilidade.....	45
2.5 A vida humana enquanto fenômeno da Vontade, o valor objetivo da existência e a felicidade.....	51
2.6 Sobre as noções de felicidade na metafísica schopenhaueriana.....	55
2.7 A “felicidade terrena”: a felicidade (Glück) enquanto satisfação e seu caráter negativo.....	58
2.8 A natureza da felicidade terrena a partir da metafísica de Schopenhauer.....	58
2.9 A felicidade pura (<i>reine Glück</i>) ou alegria estética: a sublimação da Vontade.....	60
2.10 A felicidade enquanto beatitude (<i>Seligkeit</i>): negação da Vontade e Nirvana.....	71
2.11 A vivência duradoura do estado de beatitude.....	73
3 A DIMENSÃO PRÁTICA DA REFLEXÃO SOBRE A FELICIDADE	83
3.1 A presença e a justificação de uma ética prática, direcionada à vida feliz.....	84
3.2 A “genealogia” do conceito de razão prática e seu uso prudencial.....	90
3.3 A felicidade relacionada à constituição física, intelectual e à excelência moral.....	92
3.4 O caráter adquirido e a importância do autoconhecimento na eudemonologia....	98
3.5 Os elementos fundamentais da eudemonologia e o resgate da sabedoria de vida presente no modelo antigo de filosofia moral.....	102
3.6 A presença do “pragmatismo” aristotélico.....	105
3.7 Os estoicos e a concepção de dietética psicológica e ataraxia.....	110
4 A TEORIA DA FELICIDADE DE SCHOPENHAUER HOJE: UMA AVALIAÇÃO A PARTIR DA PSICOLOGIA MORAL CONTEMPORÂNEA	123
4.1 A felicidade está em nós mesmos: a autossuficiência do sábio.....	127
4.2 <i>Mens sana in corpore sano</i>	131
4.3 Ter e Aparecer.....	135
4.4 A dependência que temos dos outros para sermos felizes.....	136
4.5 Aspectos psicológicos da abordagem da felicidade de Schopenhauer.....	140

CONSIDERAÇÕES FINAIS	146
REFERÊNCIAS	150
Apêndice	157

INTRODUÇÃO

Essa dissertação consiste numa apresentação introdutória do tratamento dedicado por Schopenhauer à felicidade. Trata-se de um tema aparentemente insólito, uma vez que a filosofia schopenhaueriana é muito mais conhecida por sua denúncia das mazelas da existência e dos sofrimentos do mundo do que propriamente pelo seu estudo da felicidade. A impressão de que não haveria como conciliar um sistema que sustenta que nossa existência é eivada de dores e sofrimentos com preocupações sinceras com a felicidade humana é, no entanto, uma falsa aparência. Schopenhauer não só faz com que o tema da felicidade percorra toda sua obra, como dedicou ensaios específicos ao assunto. Assim, embora não seja comum associar sua filosofia à idéia de felicidade, é inegável a importância desse conceito na filosofia schopenhaueriana. A atenção a essa “presença estranha” explica-se, por um lado, por razões históricas e ligadas às influências intelectuais de Schopenhauer e, por outro, por seus próprios interesses filosóficos. Quanto ao primeiro ponto, é importante destacar que ele foi um grande leitor e apreciador de escritos sapienciais de diferentes tradições, como a filosofia clássica grega e romana, as filosofias renascentistas e modernas e sistemas filosóficos do Oriente, sendo, de todos eles, não só um profundo leitor e conhecedor, mas também, em grande medida, um introdutor e divulgador. Nesse sentido, a felicidade não só foi um tema filosófico para Schopenhauer, mas também motivo de grande atenção e dedicação vinculadas a preferências pessoais e de formação. A marca definitiva, contudo, da importância do tema encontra-se na doutrina original e intuitiva que ele nos legou em diferentes escritos que abrangem boa parte de sua produção filosófica. Mas o que caracteriza a abordagem da felicidade de Schopenhauer? No que consistiu sua reflexão em torno desse assunto?

Responderemos essa pergunta perseguindo duas orientações gerais e distintas de análise. A que se refere ao caráter mais temático ou filosófico, consistirá na exposição de sua teoria propriamente dita. E a que estará voltada para as questões imanentes ao sistema de Schopenhauer e que impuseram restrições ou respostas específicas para as questões presentes na primeira orientação.

A nossa *primeira linha geral de orientação* para a análise temático-filosófica dessas questões girará em torno de qual teoria da felicidade Schopenhauer pretendeu desenvolver. Há dois tipos fundamentais de teorias da felicidade na história da filosofia:

Uma é aquela que aborda a felicidade como uma noção *valorativa*, como o estudo das condições que fazem uma vida humana ser boa (*eudaimonia*), um exemplo de boa vida ou de bem-viver. Devemos essa orientação, sobretudo às investigações tradicionais de Sócrates, Platão e Aristóteles, que depois foram ampliadas por outros filósofos antigos da Grécia e de Roma. O que importa filosoficamente nesse tipo de investigação é conhecer o tipo de vida que, em última instância, é benéfico para uma pessoa, que serve aos seus propósitos ou a torna melhor, tornando essa mesma vida digna ou valiosa (no sentido de ser uma vida vivida de acordo com o bom e melhor para um ser humano). A vida que conteria essas condições seria, então, uma vida feliz, de significado e valor e, portanto, como diziam os antigos, seria uma vida de *eudaimonia* ou *felicidade*. Nesse aspecto, dizer que somos felizes ou tivemos uma vida feliz significa o mesmo que assinalar que nossa vida foi constituída pelos bens fundamentais que compõem uma vida plena do ponto de vista humano. É nesse sentido que Aristóteles fala que o homem que se dedica unicamente aos prazeres do corpo não é feliz, pois uma vida feliz parece incluir outros tipos de bens humanos. Pensar a felicidade nesse sentido envolve pensá-la como uma noção valorativa, pois o interesse seria identificar *o tipo de coisas que devemos valorizar e cultivar* para ter uma vida boa.

A outra é o debate filosófico tradicional em torno da felicidade que diz respeito à *felicidade como um estado ou condição psicológica*. Há diferenças psicológicas ou fenomenológicas entre alguém feliz e alguém infeliz. Estar ou sentir-se feliz é uma experiência ou estado mental com características específicas. Quais são elas? O que define, em termos psicológicos, a felicidade? Trata-se de uma *sensação* de prazer? Um estado ou uma *condição emocional* geral? Um *juízo* que fazemos acerca de nossas vidas que as considera boas ou satisfatórias? Esse aspecto tem sido abordado exaustivamente na psicologia moral contemporânea, mas também podemos encontrar a raiz desses debates nos textos clássicos da filosofia epicurista, estoica e no próprio Aristóteles.

Tanto o sentido valorativo da felicidade quanto os aspectos psicológicos visados estão presentes na abordagem de Schopenhauer. Sua investigação percorre esses dois sentidos, não havendo, muitas vezes, uma distinção clara em torno do tipo de orientação que está sendo seguida. Às vezes, Schopenhauer trata a felicidade como uma condição geral da vida, tal como transparece na subdivisão dos *Aforismos para a sabedoria na vida*, onde são investigados os tipos de bens que constituem a felicidade. Às vezes, ele toma a felicidade como um estado psicológico particular, especialmente quando equiva a felicidade com estado de satisfação, alegria ou bem-estar. Nossa intenção nessa dissertação é contemplar a abordagem dessas duas ordens de questões na constituição da teoria da felicidade.

A *segunda orientação geral de análise* que seguiremos, de caráter histórico-sistemático e mais comumente discutida entre os intérpretes de Schopenhauer, é aquela que procura entender as teses específicas sobre a felicidade defendidas por Schopenhauer em relação à arquitetura de sua filosofia ou, ainda, em relação à estrutura interna de seu sistema filosófico. Nesse aspecto, percorreremos os dois pontos de vista presentes na abordagem de Schopenhauer: tanto o ponto de vista *ético-metafísico* (presente principalmente em suas primeiras obras) quanto o ponto de vista *empírico-psicológico*, mais claramente exposto nos textos tardios.

O conceito de felicidade é abordado por Schopenhauer em *O mundo como vontade e representação*, no projeto (parcialmente elaborado nos *Escritos Posteriores*) de uma *Eudemonologia*, cujo desenvolvimento mais sistemático encontra-se nos *Parerga e Paralipomena*, mais especificamente nos *Aforismos para sabedoria de vida* e em *A arte de ser feliz*. Procuraremos caracterizar os problemas internos à abordagem filosófica da felicidade postos por essas diferentes obras e indicar, seguindo a literatura disponível, as soluções oferecidas para as dificuldades geradas por posições defendidas em suas diferentes obras e que tiveram efeitos importantes na sua teoria propriamente dita.

O estudo do conceito de felicidade na concepção de Schopenhauer transitará por essas duas direções e domínios de investigação, onde procuramos mostrar de uma forma definida os seus contornos e suas relações com outros conceitos fundamentais de sua ética, especialmente com a idéia de sabedoria e bem-viver. Nosso objetivo, assim, foi colocar não somente as nuances do conceito de felicidade em evidência e de seus percursos no pensamento de Schopenhauer, mas também mostrar por meio dele o caráter e a atualidade de sua doutrina. Conforme se verá, não cremos que seria correto conceber a filosofia da felicidade de Schopenhauer como um teoria conceitual unívoca, no sentido de apresentar uma abordagem organizada em torno de uma nota característica central da felicidade. Ao contrário, o que se verá é o que poderíamos chamar de uma abordagem da felicidade que explora múltiplos sentidos, cuja unidade temática é a apreensão dessa aspiração humana fundamental, mas cuja unidade semântica é ampla e engloba diferentes direcionamentos de abordagem explorados na trajetória filosófica de Schopenhauer. A imagem da felicidade como uma aspiração onde múltiplos “sentidos” estão entrelaçados nos pareceu ser, assim, aquela que melhor captura sua rica abordagem. De maneira preliminar, podemos resumir esses múltiplos sentidos nos seguintes pontos:

1- Do ponto de vista da metafísica da existência, a felicidade é identificada por um conjunto de estados ou condições que implicam a afirmação e negação da vontade. Esses estados são encontrados em diferentes graus e foram caracterizados por Schopenhauer como felicidade terrena, felicidade pura e beatitude.

2- No domínio prático, prazer, desejo e dor são fundamentais para compreender a felicidade. A satisfação (ou o gozo do prazer) é tomada como negativa por emergir de uma supressão da dor. É com base nesse raciocínio que Schopenhauer afirma: “Só a carência, isto é, a dor nos é dada imediatamente” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 411). Assim, não é o gozo dos prazeres a condição necessária para a felicidade, mas sim a ausência de dor. O caminho para evitar a dor na condução da vida envolve autarquia e independência, a capacidade do sábio de bastar-se a si mesmo, evitando o aprisionamento pelas paixões e desejos ilimitados e sabedoria prática para as escolhas e decisões.

3- A caracterização da felicidade como negação da dor também revela aspectos psicológicos importantes reconhecidos por Schopenhauer como um estado de contentamento ou jovialidade que estão associados com a idéia de bem-estar, alegria e prazer, mas não se resumem a eles.

A apresentação do percurso que conduz a essas conclusões gerais foi organizada em quatro capítulos, os quais resumiremos a seguir.

No capítulo inicial, faremos uma análise das questões mais importantes da trajetória intelectual de Schopenhauer e do desenvolvimento de sua filosofia no que se refere à abordagem do tema felicidade. Como se pode ver, trataremos inicialmente de questões mais introdutórias que incluem, entre outros assuntos, o interesse do pensador pela felicidade enquanto questão filosófica, a abordagem desse tema nas suas obras mais importantes e a elaboração de sua eudemonologia (ou seja, sua “teoria da felicidade”). Entretanto, por meio da discussão dessas questões e de seus desdobramentos, também iniciaremos uma base para o aprofundamento dos conceitos schopenhauerianos e para nos familiarizar mais com o caráter e as singularidades da sua investigação moral na qual estarão inseridas as várias facetas da sua concepção de felicidade. Algumas questões com esse mesmo intuito serão discutidas no Apêndice I da dissertação, tendo como tema o pessimismo schopenhaueriano, o que nos ajuda a pensar a questão da felicidade pelo seu reverso e que pode ser assim considerada como complementar ao primeiro capítulo.

No segundo capítulo, discutiremos a primeira perspectiva fundamental da discussão da felicidade no pensamento de Schopenhauer, isto é, o ponto de vista metafísico. Portanto, o caminho que nos conduzirá ao esclarecimento da questão nesse âmbito é o próprio cerne da

filosofia schopenhaueriana, ou seja, o que se convencionou chamar de sua *metafísica da Vontade*. Nossa exposição neste decurso segue os passos do filósofo na exposição do que ele considera ser a visão mais elevada do mundo e da vida humana, a qual perpassa toda a realidade, mostrando-a de vários pontos de vista. A conclusão dessa parte da discussão consistirá na análise das três principais noções de felicidade proposta por Schopenhauer, que, por sua vez, aparecem como desdobramento dos vários aspectos da sua metafísica.

No terceiro capítulo, trataremos a outra perspectiva que adotamos como fundamental na reflexão sobre a felicidade na filosofia de Schopenhauer, ou seja, a visão do tema de um ponto de vista empírico-psicológico contido na discussão da vida feliz como uma questão prática. Nesse ponto do texto, nos concentraremos em apresentar e discutir os principais elementos da teoria da felicidade schopenhaueriana, o que será feito em dois momentos distintos: primeiramente analisaremos a eudemonologia enquanto uma reflexão ética paralela e complementar à metafísica da moral discutida e explanaremos os conceitos básicos pressupostos na sua elaboração, a saber, as noções de razão prática enquanto arte prudencial, noção de caráter adquirido e autoconhecimento e a excelência entre o caráter e a felicidade individual. Posteriormente apresentaremos os elementos fundantes da eudemonologia schopenhaueriana, o que será feito por meio de um diálogo com duas das principais influências e inspirações do filósofo nesse campo, que são a ética aristotélica e a estoica.

No último capítulo, apresentaremos uma análise focada em dois aspectos fundamentais da teoria da felicidade de Schopenhauer: tanto do ponto de vista valorativo quanto do ponto de vista psicológico. Do ponto de vista valorativo, interessamo-nos em analisar as teses de Schopenhauer frente à psicologia moral contemporânea. O estudo dessas teorias revela que as conclusões de Schopenhauer sobre a moderação dos desejos e o temperamento pessoal encontram apoio em estudos realizados na psicologia social e moral. A negação do convívio social, da amizade e do afeto para a felicidade tem sido, contudo, contestada. Também procuramos, nesse capítulo, contemplar as considerações de Schopenhauer sobre o prazer, a alegria e a jovialidade com as principais teorias psicológicas atuais da felicidade. O resultado dessa exploração foi indicar que Schopenhauer parece defender um modelo misto da felicidade, que inclui satisfação e um estado global positivo.

1 A FELICIDADE NO PERCURSO INTELECTUAL DE SCHOPENHAUER

Embora Schopenhauer seja um autor majoritariamente conhecido por sua epistemologia de viés kantiano e por ter desenvolvido uma metafísica da vontade focada no sofrimento e nas mazelas da existência, um estudo mais detido revela, nos distintos estágios de seu processo de formação educativa, um interesse por aquilo que poderia ser chamado de uma “filosofia prática”, uma filosofia com implicações imediatas para a condução da vida, enquanto sua produção filosófica propriamente dita expõe, lado a lado, uma clara articulação entre preocupações metafísicas e éticas, particularmente com a condição do eu e a moralidade, sabedoria e felicidade. Nesse primeiro capítulo, nos propomos a introduzir o percurso da felicidade seguindo as contribuições que suas obras foram fornecendo para a análise desse tema. Nossa pretensão será mostrar, em grande medida, um panorama dos textos em que a questão da felicidade foi abordada de modo mais duradouro e da forma como Schopenhauer concebeu a tarefa da filosofia. Isso nos ajudará a tornar mais claros os pontos de difícil elucidação em sua abordagem.

1.1 A felicidade e os anos de formação filosófico-intelectual de Schopenhauer

A compreensão da relevância da felicidade e do tema da sabedoria de vida na filosofia de Schopenhauer é atestada nos diferentes estágios ou períodos de sua trajetória intelectual. Alguns desses estágios têm uma importância mais periférica e outros são centrais. Os elementos centrais encontram-se em suas obras, mas alguns poucos aspectos de sua vida podem ser elencados aqui para iniciar nossa abordagem do tema.

Schopenhauer iniciou seus estudos em Hamburgo, onde pretendia seguir uma formação para o mundo dos negócios, na esteira da bem-sucedida carreira de seu pai Heinrich Schopenhauer, um rico e influente comerciante da liga hanseática. Isso fez com que sua formação fosse marcada pelo direcionamento para o “espírito do comércio” que, como lembra

o seu biógrafo inglês William Wallace, “não necessita de conceitos supremos, mas de princípios de médio alcance, regras de sabedoria prática, advindas do conhecimento do mundo” (WALLACE, 1988, p. 41-42; tradução nossa). Conforme poderemos ver no terceiro e quarto capítulo, Schopenhauer parece ter sido bastante influenciado pelo pragmatismo de sua formação inicial, pois conservou um vivo interesse para com o aperfeiçoamento teórico de questões da vida prática, como revelam seu gosto pela leitura e estudo de livros de máximas de autores como La Rochefoucauld e Balthazar Gracian, dentre outros. Schopenhauer também recebeu, em seus anos de formação, uma educação que envolvia um contato estreito com os clássicos, num estilo de formação humanística, o qual merece ser mencionado aqui como uma possível influência para um modelo de filosofia que reserva lugar para preocupações com sabedoria, condução da vida e felicidade, onde os autores discutidos são clássicos como Platão, Aristóteles, Sêneca e outros estoicos, além de epicuristas, cínicos e renascentistas¹.

É, contudo, a partir do momento em que Schopenhauer começa a moldar sua própria filosofia que encontramos explicitados os primeiros elementos centrais que constituirão sua teoria da felicidade, onde essas influências ocasionais perderão espaço para sua filosofia da felicidade propriamente dita.

A formação filosófica mais especializada de Schopenhauer se iniciou em Göttingen e se completou em Berlim, no auge das filosofias idealistas de Fichte e Hegel. Schopenhauer foi, como homem de sua época, um autor que compôs o quadro das filosofias absolutistas da Alemanha pós-Kant. Já nesse período em Berlim, Schopenhauer manifesta a intenção de desenvolver um modelo de filosofia unitária que envolveria num só sistema a ética e a metafísica. Ele escreve em seu diário: “Sob minhas mãos e muito mais dentro de meu espírito, está crescendo uma obra, uma filosofia que deverá transformar a ética e a metafísica em uma única disciplina” (SCHOPENHAUER apud SAFRANSKI, 2011, p. 273). Esse propósito geral e ambicioso, que aparece em outros escritos, foi mais tenazmente perseguido naquela que veio a ser sua obra filosófica crucial: *O Mundo como Vontade e Representação*² que é o trabalho

¹Como explica Wallace, a educação nos clássicos gregos, latinos e renascentistas segue uma diretriz política da época de formação de Schopenhauer, que, sob a orientação de estadistas como Wilhelm Von Humboldt, propunha um modelo grego como ideal de formação “tanto moral, como religioso e intelectual” (WALLACE, 1988, p. 56; tradução nossa). O próprio filósofo era defensor do modelo de educação que ele recebera, como mostra a sua observação em *A arte de envelhecer* que diz: “Nos ginásios não se deveria ensinar nenhuma literatura alemã antiga, como os *Nibelungos* e outros poetas da Idade Média etc. Embora essas questões sejam muito singulares e até valham a leitura, não contribuem para formar o gosto e roubam o tempo que cabe à literatura clássica. Se vós, nobres alemães, colocardes no lugar dos clássicos gregos e romanos as pobres e antigas rimas alemãs, estareis educando ninguém mais que mandriões” (SCHOPENHAUER, 2012b, p. 116).

²Obras como a tese de 1813 *Da quádrupla raiz do princípio de razão suficiente*, são emblemáticas em relação ao fato de que a ética é o *leitmotiv* da filosofia de Schopenhauer, pois, mesmo quando se ocupa com questões

mais importante produzido por Schopenhauer nesse período e, segundo ele, de toda sua vida³. O livro foi concluído em 1818 e foi publicado somente em 1819. Na obra magna de Schopenhauer, geralmente aludida simplesmente como *O Mundo*, já está encerrado o que há de mais essencial da cosmologia e antropologia metafísica schopenhauerianas, cujas conclusões colocam a felicidade humana em bases muito restritas, as quais terão impacto para a conceituação da felicidade em obras posteriores, especialmente em *Parerga e Paralipomena*, a última obra publicada pelo filósofo.

As obras posteriores a *O Mundo*, embora consideráveis em número, foram vistas por ele basicamente como acréscimos ao que foi apresentado em 1819, de modo que, mesmo em textos tardios, especialmente os textos onde a felicidade, prudência e sabedoria prática são temas centrais, as teses defendidas em *O Mundo* constituem um pano de fundo irrevogável. Além do propósito de integrar ética e metafísica, consta desse período intelectual um fato marcante para nossos interesses. Os anos de 1813 e 1814 que marcam as últimas temporadas de Schopenhauer em Weimar e a sua transferência para Dresden foi o período em que ele entrou em contato com a filosofia oriental por meio de Friedrich Majer⁴, fato, que, como explica Volpi, marca o início de uma intensa aproximação de nosso autor com a sabedoria oriental e que contribuiria para uma concepção de filosofia “não apenas como saber teórico, mas também como forma de vida e exercício espiritual; não apenas como puro conhecimento, mas também como ensinamento sapiencial e sabedoria prática” (VOLPI, 2001, p. 10). De fato, uma visão de mundo e uma concepção de filosofia como um saber plenamente identificado com a vivência e o agir individual como as que são descritos por Schopenhauer talvez fosse algo mais próximo da proposta do pensamento oriental, ou da filosofia grega antiga e dos clássicos latinos – com os quais ele tinha tanta intimidade –, do que a filosofia moral de seus contemporâneos. Isso parece se confirmar no seu interesse em incorporar a sabedoria dos antigos na proposta da arte de ser feliz, como uma proposta ética não somente

epistemológicas ou estéticas, ele sempre conduz suas reflexões por um viés ético ou de uma forma que o envolva. As preocupações com o caráter e a motivação, que tantas implicações produzem em relação à moralidade da ação, como em relação à felicidade, são muito presentes nesse texto. Um outro exemplo desse fato é a obra *Da vontade na natureza [Ueber den Willen in der Natur]*, escrita bem mais tarde, em 1836. Naquela ocasião, ele analisou os avanços nos diversos ramos da ciência da época em um esforço de confirmação das suas teses filosófico-metafísicas, enquanto também encerra suas reflexões analisando as implicações éticas relacionadas às questões analisadas.

³ Em uma carta enviada a Goethe, juntamente com o primeiro exemplar de *O mundo como vontade e representação*, Schopenhauer escreve: “Esta obra não é bem o fruto de minha estada em Dresden. É, de certo modo, o produto de minha vida inteira, pois creio que não produzirei coisa melhor ou mais consistente para o futuro” (SCHOPENHAUER apud WEISSMANN, 1980, p. 73).

⁴ Cf. SAFRANSKI, *Schopenhauer e os anos mais selvagens de filosofia*, 2011, p. 368.

voltada para a moralidade da conduta (a ação boa ou virtuosa), mas também considerando as condições existenciais do indivíduo humano e voltada para o bem-viver. Encontramos evidências desses interesses nos escritos desse período com base em anotações de seus cadernos. Uma das passagens mais famosas nesse sentido é aquela onde ele anota: “O princípio de Aristóteles de seguir em todas as coisas a via mediana se adapta mal ao princípio moral para o qual o formulou: mas poderia ser facilmente a melhor regra geral de sabedoria, o melhor caminho para ser feliz.” (SCHOPENHAUER apud VOLPI, 2001, p. 11). Como ele sustenta aqui, o meio-termo aristotélico pode não ser adequado para entender a virtude, mas é suficientemente bom para a condução prudencial da vida, para uma vida da sabedoria e felicidade. Ou seja, notamos já nessa altura da trajetória intelectual de Schopenhauer, onde temas gnosiológicos e metafísicos parecem dominar a cena, a preocupação em reunir anotações para a construção de uma ciência que ele chamou de *Eudemonismo* ou *Eudemonologia* (*Eudaimonologie*). O termo “eudemonologia”, que provavelmente foi cunhado por ele, foi traduzido por Volpi como equivalente a “doutrina da felicidade”⁵, a qual o filósofo italiano publica em nossa época com o título de *A arte de ser feliz* (*Die Kunst, glücklich zu sein*)⁶. Por essa expressão, dá-se a entender claramente que Schopenhauer não considera avesso aos seus interesses filosóficos mais genuínos a constituição da filosofia como um sistema de conhecimento capaz de integrar preocupações metafísicas com interesses práticos na forma de uma ciência ou arte de viver que ele, então, nomeia de *Eudemonologia*. Por meio dessa observação, torna-se claro também que ele distingue entre a análise do agir humano em suas relações intersubjetivas (enquanto busca interpretá-lo e relacioná-lo ao *significado moral do mundo* – o âmbito denominado por ele de “a moral em sentido mais estrito [*die Moral im engern Sinne*]” (SCHOPENHAUER, 2014b, p. 317)), e o estudo do agir enquanto este visa o bem-estar individual por meio da sabedoria de vida, o qual estaria

⁵ Cf. VOLPI, Franco. Apresentação. In: SCHOPENHAUER, Artur. *A arte de ser feliz*. São Paulo: Martins Fontes, 2001c, p. 16. Convém esclarecer aqui o uso que Schopenhauer faz de termos derivados do termo grego para felicidade “*eudaimonia*”. O termo eudemonologia (*Eudemonologie*) já foi explicado acima, e se torna claro pela tradução de Volpi como “teoria da felicidade”, ou seja, uma doutrina que examina as condições e possibilidade da vida feliz. O termo Eudemonismo, por sua vez, é utilizado por ele em dois sentidos: o primeiro deles praticamente como sinônimo eu eudemonologia, como explica Fonseca na nota explicativa de *O mundo*: “(Eudemonística) refere-se à palavra grega ‘*eudaimonia*’, que significa felicidade, prosperidade, boa fortuna. Como doutrina, o *Eudemonismo* se baseia na opinião de que a felicidade é o objetivo da vida humana” (FONSECA, 2014a, p. 544). O segundo sentido é utilizado por Schopenhauer para se referir às doutrinas éticas – como ocorre em geral com a filosofia moral antiga – que, segundo ele, identificam virtude com felicidade (Cf. Schopenhauer, 2005, p.147), conforme explicaremos também no primeiro tópico do terceiro capítulo.

⁶ Esse texto é uma das mais recentes publicações dos escritos de Schopenhauer publicados postumamente, o qual resulta da reconstituição da eudemonologia segundo o plano original traçado pelo pensador alemão, a partir dos escritos dispersos entre o seu espólio. Trabalho realizado pelo filósofo italiano Franco Volpi, publicado na Alemanha no ano 2000, e no Brasil no ano seguinte.

inserido assim em um sentido mais amplo de sua ética. Voltaremos a abordar esse ponto no capítulo III.

Para o entendimento da teoria da felicidade, a obra fundamental de Schopenhauer de 1819 (*O Mundo*) é relevante, pois apresenta o ponto de partida das dificuldades enfrentadas para a elaboração de uma teoria da felicidade, tal como ele confessa no início do ensaio *Aforismos para a sabedoria da vida*. Vejamos o núcleo central dessas dificuldades no tópico a seguir.

1.2 *O Mundo como vontade e representação e a natureza da felicidade*

O Mundo é caracterizado pela tese geral de que a realidade é essencialmente governada por uma vontade cega que, no plano do comportamento humano observável, se traduz na forma do egoísmo e da dor que estamos necessariamente fadados a experimentar. Essa tese não implica a negação da felicidade ou estados de satisfação (num sentido fenomênico), mas implica que os estados positivos, de felicidade, sejam apenas estados empíricos de suspensão temporária da dor; são supressões da dor, mas não condições permanentes ou prolongadas de satisfação. Dessa forma, a existência de experiências positivas não é evidência da falsidade da tese metafísico-pessimista que *O Mundo* pretende provar. Por outro lado, essa caracterização preliminar e restritiva da felicidade não deve nos levar ao extremo de supor que haja uma interdição filosófica injustificada, por assim dizer. Ela deriva da concepção de filosofia de Schopenhauer, uma concepção que foi constituída a partir de uma simultânea incorporação e rejeição de aspectos importantes da filosofia de Kant. Na filosofia de Schopenhauer, o homem é um ser governado por paixões e apetites, no mais das vezes, apetites cegos como impulsos de sobrevivência e persistência na vida. O mundo e a existência não consistem num espaço frio, aberto a amplas racionalizações. É um espaço de conflito e luta incessante (e de dor e sentimento, portanto). E essa perspectiva se coloca em oposição direta ao formalismo que Schopenhauer reconhecia na filosofia transcendental kantiana, sua principal influência depois de Platão. Tomando a vontade metafísica como fundamento do mundo, Schopenhauer faz do sofrimento universal e da dor da existência o ponto de partida da filosofia. Ele queria uma filosofia que pudesse expressar o homem inteiro,

com seus pensamentos, mas também com o papel preponderante do coração, do sentimento na vida. Vale citar aqui duas passagens centrais que expõem essa concepção:

Assim como a arte e a poesia, ela [a filosofia] tem que ter a sua fonte na apreensão intuitiva do mundo. E embora a cabeça deva ficar em cima, não se deve proceder na filosofia com tanto sangue frio, de tal modo que, no final o homem todo, com o coração e a cabeça, não viesse à ação e não fosse inteiramente abalado. Filosofia não é nenhum exemplo de álgebra. Por isso, disse Vauvenargues: “les grandes pensées viennent du coeur (SCHOPENHAUER, 2010, p. 36).

A filosofia nunca pode fazer mais nada além de interpretar e explicar o que tem à mão, ou seja, converter em um conhecimento claro, racional e abstrato a essência do mundo, aquilo que **in concreto**, isto é, como sentimento, expressa-se intuitivamente a cada um de nós (SCHOPENHAUER apud SAFRANSKI, 2011, p. 398).

A filosofia kantiana não oferecia esse tipo de alternativa de apreensão do concreto e do sentimento do mundo. E embora Schopenhauer tenha avançado na direção da introdução de elementos impulsivos do mundo humano, nomeadamente a vontade metafísica, o preço a ser pago por ele foi restringir o espaço para uma filosofia afirmativa ou positiva, no sentido de admitir que nossa existência pudesse ser compreendida como uma fonte de felicidade permanente. Seu retrato mais sombrio, no entanto, reserva um espaço para a ideia de felicidade. Pretendemos nos acercar dessa idéia aos poucos e sua explicitação completa envolverá todo esse estudo. De todo modo, o primeiro passo nessa direção pode ser dado indicando o lugar do *O Mundo* na teoria da felicidade. Começemos pela pretensão schopenhauriana de avançar para além do formalismo, na direção de uma filosofia de caráter mais concreto e “existencial”.

A ênfase na vontade irracional, operada em *O Mundo*, faz com que o “eu” filosófico em jogo na filosofia schopenhaueriana não seja “consciência pura”, o ponto mais alto a que pode ser elevado todo o uso do entendimento, como disse Kant. Na filosofia de Kant, o “eu empírico” é um complemento, mas de pouco valor para o rigor do pensamento filosófico. Como assevera Safranski, “quando é empreendida a crítica da razão, esses fatos habitualmente não são tomados em consideração: o prazer, a intensidade, a alegria de viver que estiveram associados ao descobrimento de um Eu capaz de compor e instalar o mundo” (SAFRANSKI, 2011, p. 209). Schopenhauer pretende desenvolver em *O Mundo* uma valorização do vivido, da experiência sentida, do coração, o que o leva a explorar com mais afincamento o que estaria para além dos limites de um “eu” que procede ao estudo crítico da

filosofia representacional: “a coisa em si”. Ele pretende alcançar esse resultado através da retomada da noção de coisa em si kantiana concebida como vontade e que permitirá preservar o impulso humano e livrar a filosofia da ausência de vida que ele reconhecia como o grande problema da magistral obra filosófica de Kant. Se a vida é vontade, vontade afirmativa, então uma filosofia que se estabelece através do estudo das condições da experiência e onde o “eu” aparece como o registro inexorável da fundação do mundo, por sua atividade constitutiva e organizativa via faculdade da imaginação, esse mesmo eu lógico puro pode oferecer uma estruturação lógico-cognitiva da realidade, mas não pode expressar o aprisionamento promovido pela vontade (tornando-nos reféns de desejos contínuos e insaciáveis) e os domínios mais elevados da experiência humana onde essa vontade onipotente não impera: *a redenção ou absolvição da vida*. Para Schopenhauer, o reconhecimento da vontade vivencial abre caminho para um novo tipo de verdade e de filosofia, não prevista no sistema crítico kantiano. A pretensão da filosofia schopenhaueriana foi buscar uma “verdade filosófica” que não era tanto um corpo de julgamentos adequados à realidade, porém uma maneira de conduzir a própria existência. Schopenhauer concebeu então a filosofia como uma inspiração capaz de trazer salvação⁷. Esse mesmo tema da filosofia como um caminho para além do aprisionamento e desesperança que ele via apresentados por Kant, aparece como uma ideia anterior a publicação de *O mundo*, ou seja, a noção de “consciência melhor”. A salvação buscada e sintetizada na expressão “consciência melhor” permite explicar o tipo de reestruturação do campo filosófico que Schopenhauer pretendeu realizar. Safranski (2011) o descreve nos seguintes termos:

Um estado de arrebatamento: abandono do espaço, abandono do tempo, abandono do eu, submersão total em uma visão. É um estado de paz e o que se contempla é o que nos deixa em paz. Mas o mundo somente pode ser contemplado desta maneira quando não é necessário defender dentro dele os interesses da própria autoafirmação, quando, ao menos por um instante, nos tornamos completamente livres de objetivos, de pesar utilidades e de querer exercitar qualquer domínio. Durante esses instantes, nós “ficamos livres dos indignos impulsos da vontade, festejamos o ‘Sabbath’”, isto é, o descanso dos trabalhos forçados da vontade e a “roda de Íxion” (uma roda em chamas que gira eternamente) se detém; por breves instantes gozamos a “beatitude da contemplação livre da vontade (SAFRANSKI, 2011, p. 397).

⁷ Schopenhauer descobre, num período posterior, essa inspiração existencial em Kant, especialmente na sua abordagem das antinomias, onde o próprio “sujeito” aparece como fenômeno e noumenon ao mesmo tempo. Deixaremos esse ponto inabordado aqui.

Este é o instante da verdadeira atividade metafísica como algo vivenciado; não é um trabalho conceitual, mas um abandono, uma sessão, uma quebra de toda a atividade. Onde antes havia um formalismo do eu isolado em si mesmo e estruturando a experiência, Schopenhauer vê um movimento quase sempre incessante da Vontade, na luta interior da vontade, e a sua filosofia é a arte destinada a apreender os movimentos, ou de um abraçar desse ímpeto, juntamente com seus contentamentos e descontentamentos, ou cessação da experiência, seu êxtase e fuga do mar onduloso da vontade, um sentido de experiência libertadora. É em vista dessa dimensão vivencial da própria filosofia que a felicidade será tematizada numa variedade de sentidos que apontam, no seu conjunto, para formas de ultrapassamento do limitado e finito para uma superação que não é incondicionada, mas propiciada magicamente pela própria Vontade. Se o homem enquanto vontade vive em sofrimento e sob o peso de seus limites, é preciso lembrar que as barreiras da vontade também podem ser humanamente rompidas. As primeiras lições de Schopenhauer sobre a felicidade são, nesse sentido, chamar atenção para uma gradação que envolve a experiência de satisfação terrena do preenchimento do querer e os seus limites estreitos, a libertação temporária da fruição do belo e, por fim, o arrebatamento e êxtase bem-aventurado do aquietar-se prolongado da Vontade, conforme examinaremos no capítulo II. Assim, ainda que o modelo filosófico inaugurado em *O Mundo* ofereça dificuldades e uma base restrita para a concepção da felicidade, que aparecerá doravante definitivamente marcada pela negatividade, enquanto a dor representaria a positividade (a felicidade é a negação da dor), Schopenhauer não deixa de retratar aspectos relevantes do conceito, que, posteriormente, serão ajustados com uma teoria pragmática que operará no âmbito indiferente das conclusões negativas presentes no domínio metafísico.

1.3 Agir moral e felicidade no ensaio *Sobre o Fundamento da Moral*

Depois de *O Mundo*, os desdobramentos mais relevantes para o entendimento da felicidade em Schopenhauer estão nos seus escritos sobre a moral em sentido mais estrito⁸ e

⁸ Segundo a indicação de Schopenhauer (2014b, p. 317), esse tema foi tratado na obra *Os dois problemas fundamentais da ética*, que, por sua vez, compõe-se de dois textos que foram escritos isoladamente. O primeiro deles foi a dissertação *Da liberdade da vontade* [*Ueber die freiheit des Willens*], escrita para um concurso promovido pela Sociedade Científica de Drontheim, na Noruega; e o segundo o ensaio *Sobre o fundamento da moral* [*Ueber das Fundament der Moral*] na ocasião do concurso promovida pela Academia Real Dinamarquesa

nos escritos eudemonológicos. Começamos pelos primeiros, mais especificamente pelo ensaio *Sobre o Fundamento da Moral*. A presença do tema da felicidade nesta obra se dá em relação a alguns aspectos fundamentais da reflexão sobre moralidade que são, em primeiro lugar, a maneira peculiar como Schopenhauer encara a discussão ética, em que os afetos humanos assumem o papel preponderante nas ações e no seu valor moral; em segundo lugar, na discussão do estatuto da felicidade nas relações intersubjetivas e, em terceiro lugar, na análise da excelência moral como um elemento importante para a eudemonologia e da sua relevância para a obtenção da felicidade individual.

Esse último aspecto tem passado despercebido na análise da eudemonologia porque ele é mencionado uma única vez nos *Aforismos*⁹. Não nos deteremos sobre ele agora, pois trataremos dessa questão no capítulo III, onde apresentaremos a teoria da felicidade schopenhaueriana, mesmo porque a base para compreensão do papel da excelência moral em propiciar felicidade será fornecida em parte pela discussão que apresentaremos a seguir, e, em parte, pela exposição metafísica do capítulo II. Daremos seguimento aqui a presença do tema da felicidade no ensaio *Sobre o Fundamento da Moral* a partir dos dois primeiros aspectos mencionados acima. A análise dos mesmos mostrará que, nesta obra, se acentua ainda mais a tentativa de afastar a filosofia e o comportamento moral em particular de uma tendência abstrata e puramente teórica. Contra as tendências filosóficas da época, Schopenhauer reconhece, como veremos, o fundamento da moralidade num impulso humano fundamental.

A orientação vivencial própria do mundo como vontade faz a ética de Schopenhauer presente em *O Mundo*, mas, mais especificamente no texto *Sobre o Fundamento da Moral*, assumir configurações menos ou nada deontológica, menos interessada em deveres e obrigações, dependentes de imperativos categóricos ou valores absolutos. A ética de Schopenhauer foi construída sobre a base de um mundo cru, de uma humanidade despida, sem nenhum tipo de regulação divina e *télos* exterior, a não ser a própria vontade que se autoconstitui afirmativamente e egoisticamente. Como escreveram Gagnebin e Giacóia:

Por causa disso, para evitar o ódio e o desprezo pelo homem, um princípio moral realista e autêntico não deve fundar-se na dignidade, mas nos sofrimentos humanos, em suas penas, angústias, carências, mazelas, tal como, aliás, o faz o amor ágape dos

de Ciências de Copenhague. Não discutiremos a primeira dissertação diretamente, como o faremos em relação à segunda, mas somente na medida em que as questões relacionadas a felicidade presentes nela apareçam no decorrer dos temas abordados.

⁹ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Aforismos para sabedoria de vida*. Trad. Jair Barbosa. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 48.

evangelhos. Nessas condições, a ética de Schopenhauer consiste numa tentativa de resgatar a validade da consciência moral num regime de imanência, privado do horizonte do sagrado e do otimismo das filosofias da história: a moralidade continua a ser pensada por ele como o aguilhão da censura, do remorso e da angústia da consciência, como sentimentos voltados contra o ser (esse) de todos e cada um de nós e, de modo algum, contra nosso agir (GAGNEBIN; GIACOIA JUNIOR, 2014, p. 367).

A moralidade é para ele a descoberta de nosso ser próprio, a vontade e sofrimento, que se manifesta em nossas volições e ações. *Compaixão (mitleid)* é o nome do sentimento que revela a face humana e moral da Vontade. A compaixão é a fonte da moralidade, pois ela torna-nos capazes de ver no outro nosso próprio sofrimento, suprimindo o egoísmo e o isolamento do eu, colocando-nos dentro do domínio moral. Nesse ponto, Schopenhauer concorda com Kant. Ele admitia o postulado kantiano de que a moralidade é incompatível com qualquer forma de *eudemonismo*, ou seja, é incompatível com qualquer ação motivada pela satisfação de algum prazer ou desejo. Por outro lado, contra Kant, ele denunciou aquilo que chamava das moralidades fundadas “no enfadonho dever”. Schopenhauer pretendeu defender o estabelecimento de uma moral fundamentada na experiência da vida e argumenta que a moralidade baseia-se no *sentimento de compaixão* e não num princípio racional. Ele expõe, de modo um tanto jocoso, esse ponto dizendo:

Pois a moral tem a ver com a ação efetiva do ser humano e não com castelos de cartas apriorísticas, de cujos resultados nenhum homem faria caso em meio ao ímpeto da vida e cuja ação, por isso mesmo, seria tão eficaz contra a tempestade das paixões quanto a de uma injeção para um incêndio (SCHOPENHAUER, 2001b, p. 52).

Assim, embora Schopenhauer aceite a posição kantiana segundo a qual a moralidade deve ser distinguida do autointeresse no bem-estar ou felicidade e negue que a moralidade seja um meio para alcançar a própria felicidade, de modo que uma ação é moral se e somente se for inteiramente separada de motivos auto interessados, Schopenhauer admite a existência de uma ação moral baseada num princípio não-racional, *um impulso, emoção ou sentimento de compaixão pelo outro*¹⁰. Como ele diz, “para o filósofo, resta apenas para a descoberta do

¹⁰“Quem nos diz que há leis às quais nossas ações devem submeter-se? Quem vos diz que *deve acontecer o que nunca acontece*? O que vos dá o direito de antecipá-lo e logo impor uma ética na forma legislativo-imperativa como a única para nós possível? Digo, contrapondo-me a Kant, que em geral tanto o ético quanto o filósofo tem de contentar-se com a explicação e com o esclarecimento do dado, portanto com o que é que acontece realmente, para chegarem ao seu entendimento, e que eles aí têm muito que fazer, muito mais do que foi feito desde há séculos até hoje” (SCHOPENHAUER, 2001b, p.23).

fundamento da ética o caminho empírico, a saber, o de investigar “se há em geral ações às quais temos de atribuir autêntico valor moral” e, além disso, indicar o “impulso próprio que move o homem a ações deste tipo.” (SCHOPENHAUER, 2001b, p.119). Esse fundamento não será a razão pura e nenhum processo abstrato, nem Deus, mas um processo imediato e intuitivo¹¹.

O processo intuitivo fundante da ação moral é a compaixão, um estado de identificação altruísta com o outro. Por conseguinte, no que diz respeito a ética, ela terá que mostrar como é possível, dada a negação de alternativas racionalistas, que o egoísmo instaurado pela vontade seja superado. O problema central de sua doutrina é encontrar um estado que nos coloque em contato com o outro e que seja *inteiramente altruísta*. “O motivo último de fazer ou não fazer uma coisa é exclusiva e precisamente centrado em aliviar o sofrimento do outro” (SCHOPENHAUER, 2001a, p. 143). Vejamos o raciocínio que conduziu a essa conclusão.

Enquanto coisas em si, tudo é vontade cega, irracional, buscando afirmação. Assim, a individuação ou distinção entre pessoas é fruto de nossa visão ou apreensão do mundo *como representação*. Como *coisas em si*, seres humanos não são indivíduos, mas apenas *parte de um impulso ou vontade que quer afirmar-se cada vez mais*. A nossa natureza como vontade permanece oculta, mas temos conhecimento de nossa essência volitiva pelos efeitos: o egoísmo, o pessimismo e o sofrimento enfatizado por Schopenhauer. A lógica metafísica da realidade é uma lógica cruel e triste. Como vontade, o homem não tem nenhuma motivação para agir de modo altruísta, para evitar o sofrimento e o dano. Embora todos vivam em circunstâncias dramáticas, não há espaço, confiando nos mecanismos da vontade, para anulação do sofrimento. Schopenhauer reconhece, no entanto, impulsos em nossa natureza oriundos da vontade, que nos colocam como que “de fora” do domínio dessa força. Um desses impulsos que se assemelham a um estado mental de abertura ao sofrimento mútuo é a compaixão. A compaixão permite reconhecer a condição de padecimento universal, de sofrimento generalizado dos homens. Um coração compassivo, ao reconhecer que o outro também sofre e que todos são vontade, age no benefício do outro e gera a moralidade. A moralidade é, assim, uma forma de transcendência da vontade possibilitada por uma atitude compassiva diante dos outros; enquanto forma de transcendência, ela promove o altruísmo.

¹¹“A autêntica bondade de disposição, a virtude desinteressada e a pura nobreza não se originam do conhecimento abstrato, embora sem dúvida se originem do conhecimento, a saber, de um conhecimento imediato e intuitivo que não pode ser adquirido ou eliminado via raciocínios” (SCHOPENHAUER, 2001b. p. 470).

Ao colocar em cena a compaixão, Schopenhauer esboça uma posição metafísico-moral que resulta numa recomendação de recolhimento e compaixão para com aqueles que, como nós próprios, padecem do sofrimento. Partindo da ética da compaixão presente no ensaio *Sobre o Fundamento da Moral* de Schopenhauer, esta não possui um sentido prático de condução ao bem-viver ou felicidade proporcionada pelo preenchimento do querer, mas, na medida em que aponta caminhos para a fuga da vontade e para experiências de compartilhamento e atenção amorosa aos outros, abre caminho para uma concepção da ação moral não orientada por máximas, mas focada no sofrimento humano universal e nas nossas alternativas de superação do mesmo: transparece através da compaixão que a significação ética de nossa conduta e a negação da vontade de vida estão fortemente entrelaçadas; ambas se originam do mesmo tipo de conhecimento, de onde “brota toda bondade, amor, virtude e nobreza de caráter”. A ética da compaixão não prescreve ou ensina como tomar decisões, mas explicita os pressupostos de toda a moralidade. O homem compassivo, que rompeu a cadeia do egoísmo, está muito próximo de uma condição realmente almejável, uma vez que ele

reconhece em todos os seres o próprio íntimo, o seu verdadeiro si-mesmo, e desse modo tem de considerar também os sofrimentos infintos de todos os viventes como se fossem seus: assim, toma para si mesmo as dores de todo mundo; nenhum sofrimento lhe é estranho [...]. Vê, para onde olha, a humanidade e os animais sofredores. Vê um mundo que desaparece. E tudo isso lhe é agora tão próximo quanto para o egoísta a própria pessoa (SCHOPENHAUER, 2005, p. 481).

A unificação entre o eu individual e os outros seres (aqueles passíveis de sofrimento, os animais e os seres humanos) é o instante criador da compaixão. Esse momento de “reconhecimento metafísico” depende da suspensão do *princípio de individuação*. Janaway descreve esse momento afirmando que “a vontade encena uma rebelião final contra a sua própria função essencial e cancela a sua própria capacidade de agir” (JANAWAY, 2003, p.09). Além disso, a compaixão não envolve o processo de racionalização, isto é, ela é essencialmente preconceitual e intuitiva: “O que pode mover a bons atos, a obras de amor, é sempre e tão-somente o CONHECIMENTO DO SOFRIMENTO ALHEIO, compreensível imediatamente a partir do próprio sofrimento e posto no mesmo patamar deste” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 477).

Assumindo a base pessimista em *O Mundo*, Schopenhauer sustenta que uma ação é moral quando “a última razão para uma ação ou omissão está direta e exclusivamente vinculada ao bem-estar ou mal-estar de alguma outra pessoa que dela participa passivamente.” (SCHOPENHAUER, 2001b, p. 134). Deste modo, a ação moral só se constituiu quando o

agente toma para si o bem-estar ou alívio do sofrimento de outra pessoa como sendo “diretamente o seu próprio motivo” (SCHOPENHAUER, 2001b, p. 133). Como afirma Schopenhauer: “É aqui, portanto, nesta participação imediata que não se apoia em nenhuma argumentação, nem dela precisa, que está a única clara origem da caridade.” (SCHOPENHAUER, 2001b, p.160). Essa conclusão mostra que a compaixão é um estado psicológico imediato, intuitivo, mas também intencionalmente direcionado para o alívio do sofrimento e que pressupõe, ao mesmo tempo, que o agente moral seja capaz de se identificar, numa ligação de proximidade, com o outro.

O texto *Sobre o Fundamento da Moral*, embora não se proponha a analisar a noção de felicidade no sentido mais comum desse conceito – ou seja, a felicidade enquanto preenchimento do querer – ilustra um projeto ampliado de reflexão filosófica que foi desenvolvido por Schopenhauer. Ele se ajusta, nesse sentido, inteiramente com os pressupostos de *O Mundo* e revela uma proposta rigorosa de entender nossa condição moral através de mecanismos experienciais efetivos como a compaixão, que representa um estado diferente daquele de afirmação cego do querer. Tomamos esse direcionamento como essencial para fornecer a base da teorização da felicidade, uma vez que amplia o entendimento de nossa natureza, trazendo as emoções para dentro da ética; como veremos; essa perspectiva também será encontrada na obra que mais trouxe fama à Schopenhauer: *os Parerga e Paralipomena*; é sobre o destrinchar dessa questão que nos debruçaremos no próximo tópico.

1.4 A felicidade nos Escritos Posteriores: os *Parerga e Paralipomena*

As considerações eudemonológicas são desenvolvidas em sua forma definitiva nos *Parerga e Paralipomena (ornatos e suplementos)* que são coletâneas de textos filosóficos sobre diversos temas publicados em 1851, que, como explica Schopenhauer, “são acréscimos à exposição sistemática” da sua filosofia¹². Esses textos, entretanto, não se encontram tão rigidamente presos à lógica e à ordem de exposição do seu sistema metafísico, como estão os temas tratados no *tomo I e tomo II (Complementos)* de *O mundo*. Assim, encontramos nos textos dos *Parerga* um espaço aberto e a ocasião para o desenvolvimento da discussão

¹² Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I. Tradução Jair Barbosa. São Paulo: Unesp, 2005, p. 39.

substantiva sobre o agir prudencial, sabedoria de vida e sobre os limites e possibilidades da felicidade enquanto afirmação da Vontade¹³, que já haviam sido apresentados de forma introdutória respectivamente nos parágrafos 16 do tomo I e no parágrafo correspondente do tomo II, assim como nos parágrafos 57 e 58 do tomo I de *O mundo*. Nos *Parerga*, portanto, encontramos finalmente o desenvolvimento mais específico da reflexão sobre o aspecto prático da felicidade. Essas questões aparecem em parte nos capítulos 26 e 28 dos *Parerga*, correspondentes à discussão *Sobre a educação* e as *Considerações psicológicas* que, como o título indica, apresenta um exame empírico de questões como o caráter, a conduta e os sentimentos que encerram desdobramentos fundamentais para a noção de felicidade em seu aspecto pragmático. Todavia, as discussões referentes à parte prática da ética de Schopenhauer assume um formato definivo nos *Parerga e Paralipomena*, particularmente nos *Aforismos para a sabedoria de vida*, onde o núcleo das preocupações não será mais voltado para as configurações fundamentais da moralidade, seja em sentido metafísico ou empírico. A filosofia tardia de Schopenhauer aposta na ação prática propriamente dita, na *sabedoria da ação*. Essa dimensão de direcionamento da ação, de saber como viver e como agir, permanece em suspenso tanto em *O mundo como vontade e representação* quanto no ensaio *Sobre o Fundamento da Moral*. Como ele mesmo diz,

A última parte de nossa consideração proclama a si mesma como a mais séria de todas, pois concerne às ações do homem, objeto que afeta de maneira imediata cada um de nós e a ninguém pode ser algo alheio ou indiferente. Nesse sentido, a parte seguinte da nossa consideração, de acordo com o modo comum de as pessoas se expressarem, poderia chamar-se filosofia prática, em contraste com a parte teórica tratada até agora. Na minha opinião, contudo, toda filosofia é sempre teórica, já que lhe é sempre essencial manter uma atitude puramente contemplativa, não importa o quão próximo seja o objeto de investigação, e sempre inquirir, em vez de prescrever regras. Tornar-se prática, conduzir a ação, moldar o caráter: eis aí pretensões antigas que uma inteligência mais perspicaz fará por fim a filosofia abandoná-las (SCHOPENHAUER, 2005, p. 353).

Uma das coisas que Schopenhauer pretende deixar claro com essa afirmação é que, em se tratando da ética em sentido mais estrito, a possibilidade de uma intervenção prática é mais remota, uma vez que para esse fim se exigiria uma modificação no caráter, o que, segundo ele, seria algo absolutamente impossível. Entretanto, em relação à instrução para que se possa

¹³ Como observa Spierling, na eudemonologia é “admitida expressamente a perspectiva da afirmação da vontade de viver” (SPIERLING, 2010, p. 168; tradução nossa). Da mesma forma o faz Chevitarese que afirma que a proposta eudemonológica de Schopenhauer “destaca a possibilidade de uma afirmação consciente da vontade de vida, uma proposta de *aprender a lidar com aquilo que se é*, sugerindo, portanto, do ponto de vista empírico, o exercício da *liberdade de ser o que se é*.” (CHEVITARESE, 2012, p. 167; grifos do autor).

conquistar a felicidade possível, a margem para o emprego de certo grau de pragmatismo é maior, pois haveria, segundo o filósofo, a possibilidade de ajustar a conduta, seja por meio autoconhecimento, seja pelo nosso conhecimento sobre as coisas e sobre o mundo. É assim que, segundo ele, o nosso saber adquirido com a vivência segue “retificando-se cada vez mais no curso da vida, embora em graus muito diferentes” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 381). Além disso, a eudemonologia não exige que o caráter seja modificado, mas um autoconhecimento, uma vez que quanto mais adequamos nossa conduta ao nosso caráter inato, mais satisfeitos e felizes estaremos. É, portanto, nesse espaço aberto ao pragmatismo que atua na teoria schopenhaueriana da felicidade.

Os *Aforismos* conservam esse direcionamento prático inclusive na sua forma. Como observa Abbagnano, a exemplo do que se vê na arte médica antiga em que os preceitos são apresentados em forma de *aforismos*, Schopenhauer conserva “na palavra (aforismos) o seu significado de máxima ou regra para dirigir a atividade prática do homem” (ABBAGNANO, 2007, p. 21).

O livro dos *Aforismos* está constituído por seis capítulos, com uma introdução, uma explicação da divisão fundamental, três capítulos sobre os bens e um capítulo (V) sobre máximas e preceitos. Durante todo o livro dedicado aos bens necessários à felicidade, Schopenhauer desenvolverá sua teoria da felicidade abordando três partes: 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 o 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 de 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. O capítulo V, de Exortações e máximas, é dividido em “máximas gerais e em máximas que concernem à nossa conduta em relação a nós mesmos, aos outros e, por fim, ao curso do mundo e o destino” (SCHOPENHAUER, 2006, p. 139). De fato, Schopenhauer compreende que a forma de máximas curtas, facilmente assimiláveis e abordando assuntos diversos, corresponde mais adequadamente a sua finalidade de conduzir o indivíduo à felicidade diante das adversidades da vida do que uma composição prosaica como aquela que predomina na filosofia moral

clássica, inadequado para eudemonologia¹⁴. A sua explicação sobre a forma apropriada de lidar com as questões pessoais pode se estender a sua opção por essa forma de composição:

os casos e acontecimentos que nos dizem respeito aparecem e se entrecruzam isoladamente, sem ordem nem relação uns com os outros, no mais vivo contraste e sem nada em comum, a não ser justamente o fato de se relacionarem conosco. Dessa maneira, para corresponder a esses casos e acontecimentos, nossos pensamentos e cuidados têm igualmente de estar desligados uns dos outros (SCHOPENHAUER, 2006, p. 188).

Encontramos essa mesma observação na máxima 21 de *A arte de ser feliz* e, como mostra Volpi, ela consta nos manuscritos *Foliant* escrito entre 1826 e 1828¹⁵; o que nos dá outra informação importante sobre os *Aforismos*, a saber, o fato de que esse texto não foi escrito de modo contínuo, mas reúne notas de vários anos de estudo dos clássicos, assim como de suas experiências de vida¹⁶. Volpi mostra ainda que grande parte do conteúdo dos *Aforismos* é extraído das anotações do projeto original da eudemonologia que, complementadas com desenvolvimentos posteriores, são estruturadas por Schopenhauer em uma ordem de assuntos, que são inspirados em obras clássicas como, por exemplo, a ética aristotélica e a epicurista.

Além da influência da ética antiga, os *Aforismos* também receberam, particularmente na subdivisão referente às máximas e exortações, a influência de humanistas do Renascimento (Maquiavel e Grácian) e dos moralistas franceses (La Rochefoucauld e Chamford, especialmente). Não será possível, nesse estudo, seguir toda essa linhagem de autores importantes e pouco tematizados nos estudos de ética e sabedoria na contemporaneidade. Cabe, como indicação introdutória das influências intelectuais vinculadas ao estudo da felicidade nos *Aforismos*, indicar o sentido fundamental da sabedoria de vida concebida como *aforismos* e *máximas*, tal como a concebeu Schopenhauer. Vale explorar, nesse sentido, algumas características do *Oráculo Manual ou Arte da Prudência* de Balthazar Gracián.

¹⁴ Schopenhauer critica o que ele chama de um esboço de eudemonologia por Aristóteles exatamente pela forma de composição. Ele diz: “um esboço de eudemonologia é oferecido por Aristóteles (*Retórica*, I, 5). O texto constitui um verdadeiro modelo de discussão prolixa e prosaica, como se fosse da autoria de Christian Wolff” (SCHOPENHAUER, 2001c, p. 04).

¹⁵ Cf. VOLPI, Franco. Apresentação. In: SCHOPENHAUER, Arthur. *A arte de ser feliz*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 16-17.

¹⁶ Como afirma Safranski (2011, p. 158), Schopenhauer utiliza quase que literalmente as observações de Fernow (um amigo de sua mãe) em relação à decisão do filósofo de continuar ou não em Hamburgo, nos *Aforismos*. Safranski não menciona de qual passagem se trata, mas, pela semelhança mencionada por ele, é possível que seja o tópico 48 das *parêneses [exortações] e máximas*.

O *Manual* de Gracián, também conhecido como *A arte da Prudência*, foi publicado em 1647. Os conteúdos e espírito do texto derivam da influência da visão humanista do Renascimento, especialmente no desenvolvimento da virtude cívica explorada por Maquiavel. A filosofia do Renascimento veiculou, através da apropriação de concepções realistas do fazer político advindas principalmente de Cícero, um modelo de sabedoria política de caráter prudencial. Maquiavel foi o grande expoente e formulador desse modelo de política como virtude prática e operativa, a qual se exerceria sobre o ‘material’ humano indócil, caracterizados por forças humanas (os poderosos e o povo) em contínuo conflito e alimentando propósitos de mútua submissão. No *Príncipe*, um tratado político que segue o modelo da literatura dos espelhos¹⁷, ou seja, um texto onde o príncipe deveria, tal qual um espelho, examinar se seu próprio caráter e ações seguem o modelo proposto, Maquiavel se dispõe a oferecer um modelo de atuação na esfera do Estado, da guerra e do tratamento com os cidadãos. Uma consequência importante do modelo maquiaveliano dirigido à conduta do Príncipe foi instalar uma clara distinção entre as razões de Estado e a moralidade privada, o que favoreceu o desenvolvimento de uma versão cortesã ou privada da tradição dos espelhos, um conjunto de idéias que pretendia justificar as preocupações características de impulsionar o cortesão (o grupo de nobres conselheiros admitidos na vida da corte) e assegurar-lhe a possibilidade de sucesso em seus vários empreendimentos. O teor realista de abordagem da política promovido por Maquiavel originou, então, uma literatura de base psicológica empírica que consistiu na análise do funcionamento da vida na corte e de observação empírica do comportamento humano, focada no estudo das motivações da ação e da forma de influenciar e obter favores na vida social, o qual parece culminar nas *Máximas e Reflexões* de La Rochefoucauld. Essa arte envolvia ‘observar as pessoas’, uma ‘arte de tratar as pessoas’ e uma auto-disciplina. O texto mais famoso (talvez nunca superado), desse modelo de sabedoria cortês foi escrito pelo jesuíta espanhol Balthazar Gracián. Gracián preservou uma dimensão de elevação humana no modelo de santidade do sábio¹⁸, mas conservou igualmente a imagem maquiaveliana de uma vontade humana mal intencionada e hostil em nossas ações, tal como fica claro no espírito de sua máxima: “A vida do homem é milícia contra a malícia do

¹⁷ Cf. SKINNER, Quentin. *As fundações do Pensamento Político Moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

¹⁸ “*Que o sábio baste a si mesmo*. Ele era todas as suas coisas, e, levando a si, levava tudo. Se um amigo universal basta para fazer Roma e todo o resto do universo, que cada um seja esse amigo de si mesmo, e poderá viver sozinho. Quem lhe poderá fazer falta, se não há maior conceito nem maior gosto que o seu? Dependerá de si apenas, que é felicidade suprema semelhar a entidade suprema. Quem puder passar assim sozinho nada terá de bruto, mas muito de sábio e tudo de Deus” (GRACIÁN, 1996, p. 92).

homem”. Como veremos na discussão no capítulo III e IV, Schopenhauer encontrou nas máximas de Gracián inspiração, especialmente para o modelo da autarquia do sábio, mas também no elogio da discrição social e da certeza da falsidade e malícia da vida em sociedade. A parte final dos *Aforismos* (Divisão V) de Schopenhauer assemelha-se muito à forma do *Manual* por sua concisão e exatidão. O livro de Gracián contém 300 máximas, escritas de maneira condensada, como um oráculo “no que tem de sentencioso e conciso” sobre o viver e proporciona conhecimento de orientações práticas baseadas na natureza humana e geralmente tem um sentido ou humor imperativo, enquanto os aforismos de Schopenhauer são mais descritivos. De todo modo, Schopenhauer foi um grande admirador do *Oráculo Manual* de Gracián, traduziu-o para o alemão e escreveu acerca dele:

É uma pequena obra-prima no gênero, susceptível de se tornar o manual de todos aqueles que vivem no *grand monde*, em particular os jovens que estão em busca de felicidade. Para eles, *A arte da prudência*, oferece antecipadamente um ensinamento que eles só obteriam depois de longa experiência. Uma única leitura é, com toda a evidência, insuficiente. E este livro é feito principalmente para desempenhar o papel de um verdadeiro companheiro de toda a vida (SCHOPENHAUER, apud MASSON 1996, p. 01).

A indicação de Schopenhauer do valor universal do livro para o *grand monde*, mostra um movimento de dupla inspiração: se, por um lado, ele segue os antigos em conceber a felicidade e sabedoria como dependentes de uma arte da auto-moderação, de espírito distanciado frente às dores e sofrimentos, ele também segue os renascentistas e seus desdobramentos no século XVI e XVII, onde a sabedoria e felicidade passam também a ser encarados como uma arte mundana, uma virtude que exige vigilância interior e estratégia, para pensar cada passo e avaliar seus resultados. O sábio tem que controlar a si mesmo, observar a si mesmo, suas forças. O eu do sábio revela, assim, um misto de atenção exterior e de autoconhecimento interior, frequentemente alimentada pela reflexão, pela meditação sobre si. É nesse sentido, também, que as *Máximas e Reflexões* de La Rochefoucauld e Chamford foram relevantes para ele.

Vemos, assim, que as instruções sapienciais dos *Aforismos*, que conserva propositadamente o ponto de vista empírico-pragmático, colocam filosoficamente um conflito ou contrassenso difícil de resolver: a conciliação da sabedoria prática e felicidade anunciada nos *Aforismos* e herdeira da tradição humanista antiga e do renascimento, com o ponto de vista metafísico expresso em *O Mundo*, onde a existência é caracterizada como incompatível com a felicidade mundana. Schopenhauer pretende solucionar esse conflito através de uma

“acomodação”. Ele considera que a suposição de que podemos ser felizes está baseada num “erro inato”. Mas a impossibilidade de uma felicidade positiva ou metafísica não implica a negação de uma reflexão sobre a felicidade termos práticos. O pressuposto metafísico não o impede, assim, de desenvolver uma teoria da felicidade com forte apelo para o eu, que envolve pensar sobre si mesmo e a vida num sentido de autocuidado e de autotransformação. Se não há felicidade cotidiana em sentido genuíno, há uma arte de conduzir a vida do modo mais agradável e feliz, ou seja, é possível fundar um saber constituído de instruções para uma existência menos infeliz. São os conceitos fundamentais dessas duas abordagens que examinaremos a partir de agora.

2 A DIMENSÃO METAFÍSICA DA REFLEXÃO SOBRE A FELICIDADE

Conforme procuramos ilustrar no primeiro capítulo, a abordagem da felicidade no sistema de Schopenhauer pressupõe como uma primeira tarefa esclarecer o quadro teórico no interior do qual essa noção aparece. Esse quadro teórico envolve entender a concepção particular que Schopenhauer sustentou acerca da natureza da filosofia, sobretudo a partir da influência da filosofia kantiana, prolongando a tradição da filosofia transcendental na direção daquilo que seus intérpretes qualificaram como “uma hermenêutica da existência” ou ainda uma “metafísica hermenêutica”¹⁹. No caso da felicidade, essa abordagem metodológica particular tem efeitos notórios, principalmente na ênfase numa filosofia mais atenta às condições reais da existência e da rejeição de um otimismo irrealista em torno da vida, conforme caracterizado no Apêndice I desse trabalho. Partindo dessa suposição, pretendemos avançar nesse capítulo na caracterização da análise da felicidade de Schopenhauer, levando em conta as *condições internas oriundas de sua filosofia metafísica para o estudo da felicidade*. Essa análise nos levará a compreender a visão geral da vida decorrente do modelo metafísico assumido, sua tentativa de superar a metafísica lógico-formal de Kant na direção de um modelo filosófico mais atento ao mundo vivido, ao homem e seus temores e angústias, bem como outros dois pontos fundamentais: o determinismo prático e a teoria do caráter. Nessa direção, veremos que a felicidade não será um tema secundário, mas relevante desde os primórdios da filosofia de Schopenhauer e que a essência da abordagem da felicidade presente nos escritos tardios pressupõe teses defendidas na metafísica do *Mundo*. A tarefa desse segundo capítulo será, assim, analisar os conceitos filosóficos que estruturam o pano de fundo da abordagem da felicidade em toda a obra de Schopenhauer, explorando, em particular, a dimensão metafísica da felicidade.

A abordagem da felicidade nos escritos metafísicos de Schopenhauer envolve duas noções ou direções de análise distintas: uma abordagem metafísica, em que a felicidade

¹⁹ A denominação “metafísica hermenêutica” é apresentada por Spierling (2010, p. 24), enquanto que “hermenêutica da existência” é sugerida por Birnbacher (2006, p. 177) e “fenomenologia da moral” é proposta por Philonenko (1989, p. 234). Carvalho (2012), em seu artigo *Schopenhauer: Cosmologia como hermenêutica da Representação*, apresenta uma interpretação enfatizando esses aspectos singulares da metafísica de Schopenhauer.

(*Glück*) por um lado pode ser descrita como preenchimento do querer ou afirmação da Vontade metafísica e, por outro, envolve uma quebra do domínio ou força da mesma, envolvendo uma teoria da felicidade pura (*reine Glück*) e negação da vontade ou beatitude (*Seligkeit*). Ao lado dessa abordagem metafísica, Schopenhauer também contempla uma concepção prática ou pragmática da felicidade como *racionalidade* ou *sabedoria prudencial*. Essa concepção está presente nos textos tardios do filósofo.

2.1 O ponto de vista metafísico e a felicidade

No início dos *Aforismos*, Schopenhauer propõe uma teoria da felicidade a partir de uma filosofia prática ou arte prudencial. Ali lemos a seguinte nota:

Aqui desconsidero completamente o ponto de vista ético-metafísico, superior e mais verdadeiro, afasto o julgamento que dele deriva sobre o decurso da vida humana e sustento inteiramente o ponto de vista empírico da consciência natural (SCHOPENHAUER, 2001c, p. 03).

Essa observação apresenta duas possibilidades de concepção da noção de felicidade em relação a nossa condição existencial: a primeira que resulta de uma visão ético-metafísica; e a segunda, a qual ele denomina de um ponto de vista “empírico da consciência natural”. Para que possamos esclarecer sistematicamente cada uma dessas noções de felicidade e outras questões relativas às mesmas, analisaremos cada um desses pontos de vista. Começemos pelo ponto de vista metafísico.

A perspectiva ético-metafísica, qualificada por Schopenhauer como superior e mais verdadeira, tem sido denominada pelos intérpretes de sua filosofia como um “pessimismo metafísico”. Isso significa que, se por um lado essa abordagem nos dá uma resposta fundamental sobre a concepção de felicidade schopenhaueriana. Ela, por outro lado, se mostrará bastante singular, uma vez que deriva de uma concepção da vida humana retratada por Schopenhauer através das tintas mais sombrias. De fato, não há como negar o marcado pessimismo na concepção de mundo e da existência humana presente na exposição da metafísica de Schopenhauer, especialmente em *O mundo*. Essa perspectiva revela um parecer

inteiramente negativo sobre a possibilidade de uma existência feliz: não há espaço lógico para a felicidade num mundo dominado pela vontade, uma vez que, sob todos os aspectos, seria melhor não viver do que viver. Portanto, as bases fundamentais da metafísica, juntamente com a singularidade de sua metodologia de investigação, deverão tornar claro qual sentido da felicidade é negado por ele e o porquê de tal posição. Para abordar esse aspecto negativo crucial da teoria da felicidade de Schopenhauer e dos sentidos de felicidade em *O mundo* comecemos expondo a noção de Vontade e posteriormente de individuação e o caráter inato.

2.2 A chave de acesso ao mundo da Vontade: o corpo

A metafísica schopenhaueriana pressupõe a descrição da realidade sob duas óticas diferentes, chamadas de “as duas faces do mundo”: vontade e representação. Esses dois termos estão indicados no título de sua obra mais importante: *Die Welt als Wille und Vorstellung*. A vontade (*Wille*) diz respeito a própria essência da realidade e a segunda, a representação (*Vorstellung*), à maneira pela qual ela se dá a conhecer. Há, entretanto, uma inversão feita pelo próprio autor na ordem da exposição em relação ao título da obra, pois ele começa pela perspectiva da representação, para posteriormente mostrar a outra face mais essencial que a complementa. É o conhecimento mais perfeito possível dos elementos constitutivos da representação, manifestada em suas quatro modalidades distintas do princípio de razão, que nos possibilita maior compreensão da vontade, isto é, da natureza em sua essência. Por outro lado, o aprofundamento desse saber revela também o quanto a razão é ela própria heterogênea e exterior a essa mesma natureza, de forma que podemos comparar aquela a um invólucro que recobre esta. Portanto, o conhecimento dessa exterioridade nos ajuda também a superá-la, por revelar que a realidade em sua essência não pode ser reduzida a nossas formas de conhecimento na condição de representação.

A dualidade *vontade/representação*, que está na base da metafísica de Schopenhauer, tem sua origem num desdobramento da distinção entre *coisa-em-si* e *fenômeno* proposta por Kant. A descrição do mundo como vontade pressupõe antes de qualquer coisa uma forma de acesso ao âmbito da *coisa-em-si* que, como é sobejamente reconhecida, era peremptoriamente negada por Kant. A abordagem de Schopenhauer envolve, nesse aspecto, uma nova proposta epistemológica e antropológica. Tal abordagem sugere que um conhecimento da essência da

realidade (vontade) pressupõe que ampliemos como parte da investigação metafísica a nós mesmos não somente como seres que conhecem, mas também e principalmente como seres volitivos. Esse caminho é concretizado por Schopenhauer a partir da reivindicação que ele faz da noção de corpo. Na metafísica, Schopenhauer sustentou que o corpo, ao contrário dos demais objetos do mundo, não é dado ao nosso conhecimento apenas como representação, mas também como vontade. O corpo representa, nesse sentido, a chave a partir da qual torna-se possível compreender a essência da realidade. A vontade *experimentada* corporalmente, através de nossos desejos, impulsos, vontades, é *representação*. Ela é, se poderia dizer, como esse impulso primordial aparece para nós através da experiência corporal. Essa vontade experimentada no corpo permite, no entanto, chegar até a vontade metafísica. Schopenhauer se refere a essa questão da seguinte forma:

só podemos alcançar a coisa em si se *mudamos* uma vez de *ponto de vista*, ou seja, em vez de partir, como até agora, sempre do que *representa*, partir uma vez do que *é representado*. Mas isso só é possível para cada um numa única coisa, que lhe é acessível a partir de dentro e, portanto, lhe é dada de duas maneiras: é seu próprio corpo que, no mundo objetivo, também existe justamente como representação no espaço; ao mesmo tempo, porém manifesta-se à sua *autoconsciência* como *vontade* (SCHOPENHAUER, 2007, p.137 *grifos do autor*).

Schopenhauer postula que a consciência do próprio querer ou essa vontade representada, experimentada, pode ser uma chave para a interpretação da consciência das demais coisas; o que, em outras palavras, é o mesmo que dizer que a nossa experiência pode ser um caminho ou mecanismo para a compreensão da experiência da natureza, das coisas. Nesse sentido, ainda que sua teoria do conhecimento não permita acesso às coisas mesmas, a introdução de uma ‘interpretação’ do mundo através da vontade corporal permite construir uma conceitualização onde a vontade não será mais somente algo ‘representado’, mas a própria essência das coisas. Como explica Spierling, através da extensão de sua experiência ao mundo como vontade (mundo não plenamente empírico), o termo vontade adquire uma nova determinação conceitual, que suprime aquela que anteriormente tinha. No contexto de seu sistema,

vontade significa pulsão vital cega, impulso irracional, por exemplo, também fonte primordial de toda a realidade, matéria, dor, culpa. A vontade é vontade de vida, vida que emana eternamente de si mesma. Interpreta-se como algo não divino, não racional, não consciente (SPIERLING, 2010, p. 25).

A descoberta da vontade metafísica através da extensão da experiência corporal é tomada como a categoria primordial de todo o sistema de Schopenhauer, embora ela se dê a conhecer por meio da *representação*. Por isso, na ordem de exposição de *O mundo*, a representação, embora seja categoria secundária²⁰, antecede a exposição do conceito de Vontade. A introdução da noção de Vontade como fonte metafísica primordial revoluciona a hierarquização tradicional das relações entre intelecto e vontade. Tradicionalmente, particularmente na ética dos filósofos medievais, a vontade é assumida como vontade racional, ou seja, como uma vontade subsumida ao controle e força do intelecto. Os homens mais virtuosos são, classicamente, aqueles que deixam sua vontade ser guiada pela razão ou intelecto. Como diz Spierling (2010),

Schopenhauer rompe com essa imagem do homem que havia durado 2.500 anos. O intelecto não é o lugar originário da vontade. A vontade como coisa em si é a substância inconsciente do ser humano, enquanto que o intelecto é o acidente consciente. O racional é basicamente dependente e está determinado por algo não racional. O mundo como coisa em si é uma grande vontade que não sabe o que quer. O intelecto é tão somente uma ferramenta da vontade, que deseja a existência, o bem-estar e a procriação, quer dizer, viver (SPIERLING, 2010, p. 25-26).

Os impulsos volitivos são, para Schopenhauer, uma confirmação de que nossa relação com a natureza não se reduz à representação, pois, segundo ele, percebemos claramente que a dor e o bem-estar – meios pelos os quais esses impulsos vêm à luz do conhecimento – se manifestam de maneira imediata e são plenamente identificados com o nosso corpo. Essa constatação do filósofo é também a indicação da via de acesso buscada por ele na coisa-em-si, pois, se, como ele afirma, a vontade seria uma chave para explicação dos fenômenos, então podemos dizer que o corpo por meio de sua identidade com a vontade nos fornece uma chave mestra, pois ele é percebido simultaneamente como objeto, segundo sua exterioridade, e por meio dos impulsos, de forma imediata.

²⁰ “Schopenhauer estabelece em sua metafísica 1) que a vontade como coisa em si é algo completamente primordial; 2) que o corpo é uma simples objetificação da vontade, e 3) que o conhecimento é uma mera função orgânica performática de uma parte do corpo, o cérebro” (SPIERLING, 2010, p. 25).

2.3 A identidade entre o mundo, a Vontade e a vida humana

Essa possibilidade de uma dupla forma de conhecimento do mundo que se dá no corpo é estendida por Schopenhauer por meio de uma analogia a toda a natureza²¹. É assim que a metafísica pode falar da *coisa-em-si*:

não custará grande fadiga à imaginação reconhecermos de novo nossa própria essência até mesmo em tão grande distância. Precisamente aquela essência que em nós segue seus fins à luz do conhecimento, aqui, nos mais tênues de seus fenômenos, esforça-se de maneira cega, silenciosa, unilateral e invariável (SCHOPENHAUER, 2005, p.178).

Essa interpretação comparativa que se baseia numa compreensão íntima do nosso ser é estendida para uma forma exterior de como a Vontade se manifesta, para que, assim, possamos compreendê-la *objetivamente*: aquilo que nos é dado pela representação, ou seja, enquanto fenômeno, é *toto genere* diferente da coisa-em-si²², mas também reconhece-se que, nessa *forma*, a Vontade encontra sua “mais perfeita cognoscibilidade, vale dizer, a maior clareza e distinção e suscetibilidade de exaustiva fundamentação” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 180).

A fim de diferenciar o âmbito da Vontade enquanto coisa-em-si da forma fenomênica por meio da qual ela se revela ao conhecimento, assim como com o propósito de interpretar a pluralidade espaço-temporal da realidade, Schopenhauer lança mão do conceito escolástico do ‘*principium individuationis*’. Tal conceito, usado por ele mais livremente do que o fizeram os medievais, é o meio de explicação do processo de objetivação e base da pluralidade que compõe a realidade a partir das gradações da Vontade, cujo “reflexo” é projetado no entendimento humano. Sobre essas questões ele nos explica:

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; grifos nossos).

²¹ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Tradução Jair Barbosa. São Paulo: Unesp, 2005, p. 162.

²² Cf. Idem, p. 160-161, p. 180, p. 189, p. 171, p. 228 e p. 625. Percebe-se, portanto, que essa diferença é bastante enfatizada pelo filósofo.

Essa alegoria, diga-se de passagem, usada várias vezes por Schopenhauer no segundo livro de *O mundo*, que compara os incontáveis graus de objetivações da Vontade e sua escala ascendente aos diversos níveis de penumbra que conduzem à plena luz do dia, ilustra a diversidade infinita na natureza enquanto manifestação de uma mesma essência, que encontra seu ápice no mundo dos animais e nos próprios seres humanos. A analogia sugere, ao mesmo tempo, que a maior nitidez com que a realidade se revela está vinculada à presença do conhecimento – o que ocorre somente nos mais altos graus de objetivação – da mesma maneira que (de acordo com a analogia) a visão das coisas vai se tornando mais nítida à medida que a luz nelas refletidas se torna também mais intensa.

Esses mesmos graus de objetivação estariam presentes nos indivíduos e, assim, podemos percebê-los sem que tenhamos que considerar a mesma pluralidade a que eles estão submetidos. Dito de outra forma, as coisas individuais participam ou se relacionam com esses graus enquanto suas “formas eternas ou protótipos”, mas esses últimos são alheios as contínuas mudanças espaço-temporais. Essas descrições que, de imediato, nos trazem a mente uma relação com a doutrina platônica, são de fato confirmadas por Schopenhauer, que assevera: “os GRAUS DE OBJETIVAÇÃO DA VONTADE, ia dizer, não são outra coisa senão as IDEIAS DE PLATÃO” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 191; grifos do autor).

Dessa forma, tanto a forma ascendente com que são compreendidos esses graus de objetivação da Vontade quanto a identificação dessa concepção com doutrina platônica das “formas” indicam para onde a metafísica da natureza schopenhaueriana deverá se encaminhar, ou seja, numa direção onde a coisa-em-si em seu grau de objetivação encontra “uma luz para si”, o lugar no qual ela encontra a sua “visibilidade mais nítida”, quer dizer, no ser humano, no seu caráter, suas ações e destino. Isso significa, portanto, que ela culmina numa ética, onde a agência prática, caráter e destino serão abordados.

Entretanto, segundo Schopenhauer, embora o ser humano possa servir, por assim dizer, como uma lente de aumento de toda a natureza, por contê-la integralmente enquanto seu “microcosmo”, a análise dele e de seu mundo próprio, se feita isoladamente, perderiam suas significações essenciais. Sobre esse fato ele diz:

Embora no homem, como Ideia (platônica), a Vontade tenha encontrado sua objetivação mais distinta e perfeita, esta sozinha não poderia expressar a sua essência. A Ideia de homem, para aparecer na sua atual significação, não podia se expor isolada e separadamente, mas tinha de ser acompanhada por uma sequência

decrecente de graus em meio a todas as figuras animais, passando pelo reino vegetal e indo até o inorgânico (SCHOPENHAUER, 2005, p. 219).

Nesse sentido, para que tenhamos a clareza e a significação adequada de qualquer aspecto da ética e antropologia schopenhauerianas, estas também precisam ser pensadas segundo esse conjunto de elementos que mostra o enraizamento do ser humano na natureza e, mais propriamente, uma plena identificação com ela. É segundo esses pressupostos principais que Schopenhauer empreende seu mergulho metafísico nos recônditos mais profundos da natureza, que se inicia pela matéria bruta, passa pelo reino vegetal e animal, até a sua mais elevada forma de manifestação: a vida humana. Dessa forma, considerando as coisas segundo o aspecto ilusório do *principium individuationis*, nós percebemos na natureza uma infinidade de indivíduos, mas a Vontade é ela própria indivisível, uma vez que, segundo Schopenhauer, ela fica “alheia” aquele princípio do conhecimento e “não conhece pluralidade alguma, portanto é UNA” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 191; grifos do autor). Ou seja, novamente, ele insiste para que não confundamos esse âmbito essencial da realidade com as formas pelas quais a apreendemos. Cacciola esclarece essa concepção metafísica do mundo por Schopenhauer dizendo que, em função da *coisa-em-si* ser una, esta “não é passível de dividir-se entre seus fenômenos” e enfatiza que a mesma “existe inteira em cada um deles” (CACCIOLA, 1994, p. 59).

Em síntese, a metafísica da natureza de Schopenhauer procura deixar bem claro que a infinidade de fenômenos do mundo constitui, na verdade, reverberações de uma mesma essência que ele denomina de Vontade. Portanto, também o ser homem é determinado por meio de uma plena identificação com a Vontade cósmica, na qual está circunscrita sua existência. A explicação schopenhaueriana do mundo, que, por seu escopo e caráter, se conforma como a cosmologia metafísica é, portanto, também uma ontologia. Como explicam Gagnebin e Giacoia:

nós mesmos, em nossa vida subjetiva e singular, somos, enquanto seres empíricos, objetivações de atos intemporais da Vontade, e, nessa condição ontológica, somos aquilo que a vontade quer; ou, numa formulação algo paradoxal, somos o que queremos, pois *nós mesmos, como tudo o que existe no mundo, não somos senão a própria Vontade objetivada*. (GAGNEBIN; GIACCOIA JUNIOR, 2014, p. 367; grifos dos autores).

É dentro desses limites traçados pela metafísica que se circunscreve a natureza humana, quer dizer, é a partir da sua situação no macrocosmo que nos são dadas as

alternativas a partir das quais podemos pensar a existência, assim como as possibilidades e limites de uma vida humana feliz. Descrição essa que será completada e mais minuciosamente esclarecida pela descrição psicológica da manifestação da Vontade refletida por meio da consciência humana, ou seja, no microcosmo onde ela encontra sua clareza mais intensa, cuja natureza é revelada por meio do conhecimento.

Em relação à cosmologia e à ontologia schopenhaueriana, são duas as questões que nos interessam mais de perto para o estudo da felicidade: a questão do caráter individual no ser humano e a caracterização da manifestação objetiva da Vontade na natureza, na qual se insere a vida humana.

2.4 O caráter individual e sua imutabilidade

A noção de caráter na filosofia de Schopenhauer está intimamente vinculada aos âmbitos metafísico e prático ou empírico-psicológico de sua filosofia. A noção de “caráter inato” está mais presente no domínio metafísico, onde também figuram as noções de “caráter inteligível” e “caráter empírico”. No domínio prático, embora, em vários momentos, outros sentidos do caráter estejam em jogo, a discussão é conduzida por meio da noção de “caráter adquirido”. Deteremo-nos agora ao caráter inato e seus desdobramentos até o ponto em que tocam o tema de nossa pesquisa.

A filosofia metafísica de Schopenhauer examinada até aqui pode ser resumida na seguinte sequência: vontade metafísica - pluralismo da vontade na natureza - individuação no ser humano. A noção de caráter que nos interessa diz respeito ao modo como a vontade atua no homem, ou seja, como ela é individuada formando uma personalidade determinada ou que age sob leis universais e intransponíveis. Assim, a análise do caráter inato torna possível perceber o entrelaçamento de dois campos básicos de discussões da felicidade no âmbito metafísico: aquele centrado no *microcosmo* – a esfera da ética (também denominada por Schopenhauer de “metafísica dos costumes”) – e aquele que analisa o *macrocosmo* – a metafísica da natureza. A discussão do caráter inato deverá assim tornar clara a passagem da metafísica da natureza para ética propriamente dita, assim como podemos perceber a identificação da pessoa humana com a natureza ou Vontade cósmica. Nesse sentido, é

importante notar que o caráter é introduzido neste último âmbito, o âmbito macrocosmológico. Schopenhauer introduz o debate a partir da discussão das regularidades da natureza manifestadas na matéria bruta, por meio da exteriorização fenomênica dessas *forças*. Ali, ao constatar a ausência de quase todo vestígio de singularidades em relação às forças naturais do mesmo gênero, ele menciona aquilo que corresponde na natureza ao seu extremo oposto: o ser humano. Segundo Schopenhauer, é no homem que se verifica realmente a “individualidade em grande diversidade de caracteres individuais, noutros termos, como *personalidade* completa, expressa já exteriormente por fisionomia individual fortemente acentuada que abarca toda a corporização” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 193). Ainda, juntamente com esses dois fatos, nessa mesma ocasião, Schopenhauer menciona os animais das outras classes e reinos inferiores, nas quais, de acordo com ele, gradualmente o “vestígio do caráter individual se perde no *caráter geral da espécie*” (Idem, *ibidem*; *grifos nossos*).

A análise dessas passagens é importante porque ela explica como Schopenhauer introduz alguns aspectos fundamentais da sua tese sobre o caráter. Aqui ele mostra, por um lado, que a forma individualizada e singular como o caráter humano aparece na natureza segue uma escala ascendente proporcional ao grau de individuação das Ideias platônicas. O ser humano é, nesse sentido, o mais alto grau de individuação da Vontade cósmica, pois “cada homem deve ser visto como um fenômeno particularmente determinado e característico da Vontade, em certa medida até mesmo como uma Ideia própria” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 193). Por outro lado, o contexto quer mostrar ainda que a manifestação do caráter individual inato do ser humano segue a mesma regularidade e imutabilidade essencial das duas outras formas básicas e originárias de manifestação natural, isto é, as forças físicas e os caracteres das espécies. Sobre essa questão Schopenhauer assevera: “e assim, como todas as forças da natureza, ele (o caráter) é, também ele, primitivo, inalterável, impenetrável” (SCHOPENHAUER, 2002, p. 62).

É necessário explicar ainda que, de acordo com Schopenhauer, as formas como são percebidas e conhecidas o caráter são completamente exteriores à sua manifestação originária. Assim, a liberdade da Vontade presente no ato originário é somente refletida na consciência e nos atos individuais que, para os indivíduos, parecem livres, embora sejam rigidamente determinados. É basicamente dessa maneira que Schopenhauer explica a “coexistência da liberdade com a necessidade” (SCHOPENHAUER, 2001b, p. 200). Essa explicação, que ele repete e enfatiza várias vezes, deriva da diferenciação promovida por Kant²³ entre *caráter*

²³ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Tradução Jair Barbosa. São Paulo: Unesp, 2005, p. 221, 353 e 375. Talvez a ênfase de Schopenhauer na herança desses conceitos seja devido

inteligível e empírico, os quais serão emprestados também de seu predecessor para nomear as formas de manifestação dos caracteres individuais descritos por Schopenhauer.

Segundo a interpretação de Schopenhauer, os conceitos kantianos acima mencionados corresponderiam às formas de conhecimento do caráter inato que se dá enquanto *Ideia platônica* ou enquanto *fenômeno*: o *caráter inteligível* refere-se, assim, mais imediatamente à *coisa-em-si*, como explica o filósofo: “o caráter inteligível coincide, portanto, com a Ideia ou, dizendo mais apropriadamente, com o ato originário da Vontade que nela se objetiva” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 221). Essa modalidade do caráter é a sua mais perfeita forma de conhecimento, uma vez que ela não é passível das limitações decorrentes do seu aparecimento enquanto dado fenomênico. O *caráter empírico*, por sua vez, é a manifestação daquele primeiro como ele aparece enquanto fenômeno, quer dizer, por meio do querer autoconsciente e dos atos que dele decorrem. Nas palavras de Schopenhauer: “o caráter empírico é absolutamente determinado pelo caráter inteligível [...] (ele) tem de fornecer no decurso da vida a imagem-cópia do caráter inteligível, e não pode tomar outra direção a não ser aquela que permite a essência de último” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 221)²⁴. Explicada dessa forma se torna mais clara a relação mencionada entre liberdade e necessidade, pois, uma vez que apenas o *caráter empírico* está presente na representação fenomênica, o indivíduo muitas vezes ilude-se ao pensar que a liberdade procede do caráter que aparece na

ao fato de que também Schelling apresenta uma explicação sobre a mesma questão, como alude esse primeiro na seguinte passagem: “é sabido que Schelling, no seu ensaio *Sobre a liberdade*, apresentou uma paráfrase, para muitos mais compreensível, daquela doutrina de Kant por meio de um colorido vivo e de uma exposição intuitiva. Eu a louvaria se Schelling tivesse tido a honestidade de dizer, nesta ocasião, que ele expunha aqui a sabedoria de Kant e não a sua própria, pelo que ainda hoje a toma uma boa parte do público filosófico” (SCHOPENHAUER, 2001b, p. 95). Debona discute essa questão em sua rigorosa e detalhada exposição do caracteriologia de Schopenhauer, desenvolvida em sua tese *A outra face do pessimismo: entre a radicalidade ascética e a sabedoria de vida*; onde se refere ao fato de que Schopenhauer vê na exposição de Schelling uma mera ilustração da doutrina kantiana (fato então mencionado na primeira edição de sua tese de doutoramento de Schopenhauer) Debona (2013) explica: “Schopenhauer não teria, com isso, faltado com a justiça em relação a Schelling se considerarmos a advertência deste último, nas Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana: ‘Não reproduzimos o conceito kantiano [de caráter inteligível] com suas próprias palavras, mas tal como achamos que ele haveria de exprimi-lo na tentativa de torná-lo compreensível’. Schelling está convicto de que sua concepção de caráter inteligível só não é a mesma em relação àquela de Kant no que se refere ao emprego das palavras, o que revela uma confissão de fidelidade ao idealismo transcendental” (DEBONA, 2013, p. 53-54). Conforme Debona explica, se torna claro que Schelling expõe essencialmente a doutrina de Kant, como afirma Schopenhauer, mas, além disso, como se pode deduzir pelo que diz o próprio Schelling, que admite na ocasião está expondo a própria doutrina kantiana, o que mostraria que Schopenhauer não tinha razão em sua observação de que ele é desonesto por não fazê-lo.

²⁴ Em outra maneira em que Schopenhauer explica e ilustra essa manifestação do caráter inato diz: “Sua natureza *em-si* (do caráter inato) é o *caráter inteligível* que está presente igualmente em todos os atos do indivíduo e impresso em todos eles, como o carimbo em mil selos, e que determina o *caráter empírico* deste fenômeno que se manifesta no tempo e na sucessão dos atos” (SCHOPENHAUER, 2001b, p. 94).

representação, quando, na verdade, a liberdade pertence exclusivamente à *coisa-em-si*, quer dizer, ao *caráter inteligível*.

O determinismo que caracteriza a concepção ética de Schopenhauer – o qual, como observa Lefranc (2005, p. 148), já está presente na sua primeira produção filosófica, a tese de doutoramento *Da quádrupla raiz do princípio de razão suficiente* – e aparece com toda força na sua explicação sobre a existência e a imutabilidade do caráter inato implica que nem mesmo o intelecto (que pertence meramente à forma de manifestação do caráter inato) pode modificá-lo. A entrada em cena da inteligência no mundo animal e humano – que parece modificar tão significativamente a conduta daqueles que o possuem, especialmente a do ser humano – somente potencializa, para Schopenhauer, a capacidade de esconder ou dissimular o caráter inato.

Nesse sentido, a enfática analogia feita por Schopenhauer entre o caráter inato e as espécies vegetais tem a finalidade de reiterar essa necessidade. Ele afirma:

Assim como a árvore inteira é somente o fenômeno sempre repetido de um único e mesmo impulso, exposto da maneira mais simples na fibra, de novo repetido e facilmente reconhecível na composição da folha, do talo, do galho, do tronco, assim também todas as ações particulares do homem são apenas a exteriorização sempre repetida do seu caráter inteligível (embora possam variar alguma coisa na forma), e a indução resultante da soma dessas ações constitui precisamente o seu caráter empírico (SCHOPENHAUER, 2005, p. 375).

É interessante observar nessa analogia o fato de que a árvore, como representante do reino vegetal, encontra-se em um nível intermediário entre a matéria bruta e o reino animal. Há, na árvore, a presença dos traços peculiares do caráter da espécie expresso de maneira mais nítida do que entre os animais nos quais se apresenta o desenvolvimento intelectual. Schopenhauer quer mostrar, portanto, que os caracteres humanos compartilham a mesma imutabilidade do reino vegetal e da matéria bruta, embora a presença do intelecto e da razão façam parecer o contrário.

Assim, o intelecto e a razão humana, que representam para as éticas prescritivas a possibilidade da aprendizagem da virtude e de colocar em prática preceitos morais, não têm esse poder para Schopenhauer. Mas essas faculdades, no que se refere ao próprio indivíduo, ou servem de instrumento para a Vontade ou apenas tornam mais clara na consciência a sua livre manifestação enquanto natureza inata; enquanto que, como apreensão exterior, tornam menos nítidos os traços do caráter inato.

Para Schopenhauer, a consciência clarificada pela razão é como um “mostrador daquela engrenagem originária ou espelho no qual, só para o intelecto de cada um, manifesta-se a natureza de sua vontade, que é o seu âmago” (SCHOPENHAUER, 2001b, p. 202). Ou seja, por meio da manifestação dos *multiformes impulsos* da sua vontade, o indivíduo pode conhecer empiricamente o seu caráter natural, embora sem a possibilidade de modificá-lo. Esta singularidade da ética schopenhaueriana é uma das razões pelas quais ela é interpretada por Philonenko (1989, p. 231) como “fenomenología de la vida ética”, uma vez que para o indivíduo não é possível “metamorfosar o seu âmago mais profundo” (SCHOPENHAUER, 2001b, p. 197), mas somente conhecer e descrever o seu caráter e o caráter alheio por meio do que a experiência revela para a consciência. O desenvolvimento intelectual não possibilita nenhuma melhoria moral, mas somente ilumina com mais intensidade os motivos e aquilo que se manifesta realmente por meio deles, ou seja, a própria Vontade livre e o todo-poderosa. Neste sentido, para Schopenhauer, aquilo que aparece na conduta individual enquanto fenômeno teria sido rigidamente determinado por sua *essentia* inata e imutável. Para reiterar esse fato, ele cita a fórmula escolástica: “‘operari sequitur esse’ [o que se faz segue-se do que se é – Pomponatius, *De animi immortalitate*, p. 76]” (SCHOPENHAUER, 2001b, p. 95). Esta expressão, elogiada e repetida várias vezes pelo filósofo, é usada para mostrar que aquilo que se passa no exterior pode, no máximo, motivar a ação, mas não alterar o caráter natural, que permanece constante como uma lei da natureza²⁵. Em outras palavras, aquilo que se passa no exterior do indivíduo pode apenas manifestar aquilo que está presente como *potentia* no seu caráter natural. Nesse sentido, o que aparece enquanto fenômeno – ou seja, a conduta moral – deve ser compreendida como uma revelação para consciência individual do *quantum* de suscetibilidade está presente no seu *caráter inteligível* ao egoísmo, à maldade e à compaixão. Vale aqui citar uma passagem de Savater: “a essa fusão entre índole e destino, entre condição própria (quer dizer, a condição que, por sua vez, o sujeito condiciona) e fatalidade, chamaram os gregos e depois Schopenhauer de *caráter*” (SAVATER, 2001, p. 101; *grifo do autor e tradução nossa*)²⁶. O que se passa com o aspecto moral, que, na metafísica, é o aspecto mais enfatizado por Schopenhauer, estende-se naturalmente a toda vida e possibilidade de contentamento para com a existência do indivíduo, isto é, à própria felicidade. Ou seja, a

²⁵ SCHOPENHAUER, 2001b, p. 94.

²⁶ Schopenhauer expressa de forma clara esse determinismo quando afirma: “Percebe-se que, apesar de todos os propósitos e reflexões, não muda sua conduta, e desde o início até o fim de sua vida tem de conduzir o mesmo caráter por ele próprio execrado e, por assim dizer, desempenhar o papel que lhe coube” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 173).

condição essencial para a felicidade é o caráter inato. Às vezes, Schopenhauer formula essa tese com suas próprias palavras, outras recorrendo à sabedoria presente nos clássicos, como nessa passagem de Aristóteles: “Quanto à disposição natural, ela não depende evidentemente de nós; é por uma espécie de influência qualquer divina que se encontra em certos homens, que têm verdadeiramente, pode-se dizer, uma sorte feliz” (ARISTÓTELES apud SCHOPENHAUER, 2002, p. 82). Podemos afirmar, assim, que o grau de felicidade é determinado pelo caráter inato em seus diversos aspectos. É no exercício dessas qualidades individuais predominantes – ou por outras palavras virtudes ou excelência inatas – que encontramos o maior grau de contentamento conosco mesmo. É também nessa direção que Schopenhauer interpreta a sentença aristotélica “a felicidade é uma ação virtuosa, em ocasiões que têm o resultado desejado” (ARISTÓTELES apud SCHOPENHAUER, 2006, p. 33)²⁷. Ou seja, a satisfação genuína e até mesmo a equanimidade de ânimo e serenidade só acontecem na medida em que estamos satisfeitos com nossas qualidades inatas e as colocamos em atividades. Schopenhauer resume essas teses na seguinte declaração:

a vida de cada homem, apesar de todas as mudanças exteriores, carrega sempre o mesmo caráter, e pode ser comparada a uma série de variações sobre um mesmo tema. Ninguém pode fugir de sua individualidade [...] (ela) determina de antemão o grau de sua felicidade possível (SCHOPENHAUER, 2006, p. 06-07).

As inclinações naturais manifestam-se como necessidades de ordem físicas, morais ou intelectuais, as quais tornam-se na realidade condições para a satisfação individual. E essa dimensão determinista, essencial à felicidade, ocorre tanto em relação aos caracteres comuns “até chegar ao ápice, na vida do gênio e do santo” (SCHOPENHAUER, 2006, p. 08). Dessa forma, podemos afirmar que, para Schopenhauer, a felicidade, no sentido de afirmação consciente da Vontade, é discutida e proposta por meio do aprofundamento do conhecimento do próprio caráter inato individual e do exercício de seus aspectos preponderantes. Em suma, a sentença que resume a concepção de felicidade no tocante ao caráter é aquela de Goethe, repetidas vezes mencionada na *Eudemonologia*, que diz: “a personalidade é a felicidade suprema” (GOETHE apud SCHOPENHAUER, 2001c, p. 119).

Evidentemente, todas as implicações da relação entre caráter inato e a felicidade como superação da vontade estendem-se à felicidade pura e a beatitude. Entretanto, na análise que enfatiza os aspectos metafísicos desse conceito, há um acréscimo um tanto quanto paradoxal,

²⁷ Comentaremos as implicações da interpretação de Schopenhauer sobre essa questão no próximo capítulo.

a saber, o fato de que, embora ambos os estados ditos felizes ou bem-aventurados só estejam acessíveis à determinada natureza individual inata, sua conquista significa também a supressão da personalidade ou natureza inata que a condicionou. Dessa forma, a excelência intelectual que caracteriza o gênio e que lhe possibilita mais do que a qualquer outro indivíduo o estado de felicidade pura por meio da fruição do belo tem, enquanto sujeito puro do conhecimento, suprimida sua personalidade genial. Da mesma maneira, a excelência moral que caracteriza o santo e lhe proporciona a beatitude na negação da Vontade, simultaneamente, ocasiona a anulação do seu caráter inteligível.

Finalmente, é importante salientar que, para Schopenhauer, a imutabilidade do caráter inato não significa a impossibilidade de educá-lo. Essa possibilidade é admitida, por exemplo, na seguinte passagem:

O caráter é invariável, a acção dos motivos fatal; mas estes necessitam, antes de agir, de passar pelo entendimento: que é o *medium* dos motivos. Ora, este é susceptível, em graus infinitos, dos mais diversos aperfeiçoamentos e de uma reparação incessante; e aí que está o próprio objectivo para o qual tende qualquer educação (SCHOPENHAUER, 2002, p. 67).

Nesse ponto da discussão, entram em questão outras implicações da clareza de consciência proporcionada pela presença da razão no ser humano. Entre elas, o aclaramento dos motivos por meio dos quais se manifesta a natureza individual e a possibilidade do conhecimento mais profundo do próprio caráter inato, a partir do qual aparece uma terceira noção de caráter defendida por Schopenhauer, isto é, a noção de *caráter adquirido*. Contudo, essas noções encontram um lugar mais apropriado para sua discussão na análise do aspecto empírico-pragmático da felicidade que apresentaremos no terceiro capítulo dessa dissertação.

2.5 A vida humana enquanto fenômeno da Vontade, o valor objetivo da existência e a felicidade

O direcionamento da metafísica para o indivíduo e o caráter que apresentamos acima revela que a discussão prática da felicidade tem um pano de fundo antropológico-metafísico.

A individuação e o caráter expostos numa moldura da metafísica da natureza, carregam um forte sentido ético, pois o ser humano, o reflexo mais perfeito possível da natureza, é uma singularização da vontade universal e, enquanto ser particular, é objeto da metafísica.

Porém, tais considerações se tornarão ainda mais claras após as termos colocado novamente e dirigirmos nosso olhar para a vida mesma, cujo querer ou não-querer é a grande questão; e de tal maneira, que em geral procuremos conhecer o que a Vontade mesma, que em toda parte é a essência íntima desta vida, vem a ser em sua afirmação; que tipo de satisfação ela obtém daí e até onde vai, sim, até que ponto ela pode satisfazer-se; numa palavra, qual deve ser em geral e no essencial o seu estado neste mundo que lhe pertence em todos os aspectos? (SCHOPENHAUER, 2005, p. 397-398).

Percebe-se aqui que Schopenhauer, mais uma vez, reafirma que as questões éticas são, antes de qualquer outra coisa, questões metafísicas, uma vez que elas dizem respeito à coisa-em-si e não à forma por meio do qual ela se revela. As questões éticas referem-se diretamente ao conhecimento sobre até que ponto a Vontade pode satisfazer-se: “qual deve ser em geral e no essencial o seu estado neste mundo que lhe pertence em todos os aspectos?” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 397). Se uma das questões de grande importância para a ética schopenhaueriana aparece como uma indagação sobre o estado essencial da existência na forma da Vontade de viver em todos os seus aspectos, conseqüentemente ela afirma a importância da discussão sobre a felicidade e suas possibilidades em termos individuais, uma vez que os indivíduos não são outra coisa senão o reflexo da sua natureza. A passagem mostra ainda o que Schopenhauer considera ser uma das peculiaridades fundamentais da manifestação da Vontade no âmbito humano, a saber, o querer e o não-querer. Peculiaridade tornada possível pela inclusão de novos elementos na discussão: a razão e o conhecimento humano, pois é a partir deles, quer dizer, da “clarividência e autoconsciência” por eles proporcionadas que tornam possível que a Vontade, ou queira o mesmo que sempre quis, tornando dessa maneira o conhecimento um “MOTIVO”, como se pode ver de forma invariavelmente nas outras espécies animais; ou possibilita o caso contrário, ou seja, que “esse conhecimento se lhe torna um QUIETIVO, silenciando e suprimindo todo o querer” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 397). Portanto, no mundo humano percebe-se o duplo movimento da Vontade cósmica, quer dizer, ela não somente pode autoafirmar-se cegamente, mas também negar-se a si mesmo. Assim, a pergunta fundamental sobre até que ponto a Vontade pode satisfazer-se, embora continue referindo-se principalmente a sua afirmação, também pode e deve referir-se a sua *negação*.

Como o movimento mais comum da Vontade, segundo Schopenhauer, permanece sendo a sua afirmação, examinaremos primeiramente essa perspectiva. Ele defende que, enquanto afirmação da Vontade, a vida permanece voltada para sua existência enquanto essência universal e menospreza completamente sua condição individual. Embora para os indivíduos os motivos se apresentem como sendo seus próprios, eles servem à natureza universal, pois exigem a manutenção do indivíduo para perpetuação da espécie. Ou seja, o esforço contínuo de autoafirmação de cada ser humano só tem significado para além de sua individualidade. Nesse sentido, para um ser humano que afirma a Vontade incondicionalmente, esta se manifestará à luz do conhecimento, por meio de motivos sucessivos, por meio de um querer constante. A realidade sob essa perspectiva é visada pelos indivíduos principalmente a partir de alvos a serem alcançados. É por isso que, para Schopenhauer, a realidade vista da perspectiva fenomênica ou segundo o *principium individuationis* é sempre limitada, pois como ilustra Lefranc, a partir desta perspectiva o indivíduo permanece “entrancheirado em sua subjetividade” (LEFRANC, 2005, p.154). Desde o ponto de vista subjetivo, a vida humana parece ser sempre atraente e recompensadora e tem a felicidade em seu horizonte, mas, quando a descortinamos de um ponto de vista objetivo, sem os engodos oferecidos pela Vontade, vemos que a felicidade limita-se efetivamente em satisfazer as necessidades impostas por aquela essência interessada na manutenção de suas ideias eternas. Assim, quando essas necessidades são satisfeitas e o querer sai de cena momentaneamente, o que a domina é um *vazio desesperador*. Esses são os elementos fundamentais por meio dos quais Schopenhauer pensa ser possível avaliar objetivamente o *valor da vida* de maneira geral e da vida humana nela inserida: ela exige imensamente mais dos indivíduos do que é capaz de oferecer em troca, o que o leva a inferir que: “a vida é um negócio cujo retorno é insuficiente para cobrir os seus custos” (SCHOPENHAUER, 2014a, p. 511).

Segundo o quadro geral da metafísica schopenhaueriana, a existência humana tem sua base na manifestação da *Vontade*, à qual não se pode atribuir uma natureza racional ou sentido definido, mas que a luz do conhecimento quer afirmar a sua existência nas diversas formas individuais em que ela aparece. Isso faz com que, na tentativa de assegurar a sua própria existência, a natureza entre em conflito consigo mesma, uma vez que, mesmo aparentemente fragmentada em infinitos indivíduos, esta continua constituindo uma unidade. Como consequência desse esforço incondicional de manutenção da existência, segundo Schopenhauer, ela provoca na maior parte do tempo: dor, sofrimento, conflito, maldade moral

e tudo mais o que se observa no mundo. Ele assevera: “O mundo é tão somente o espelho desse querer; e toda a finitude, todo sofrimento, todo tormento no mundo contido pertencem à expressão daquilo que a Vontade quer e são o que são em virtude da Vontade querer dessa forma” (SCHOPENHAUER, 2003, p. 449).

Por isso, para Schopenhauer, o apego à existência não decorre de forma alguma de um juízo objetivo, mas, segundo ele: “trata-se da vontade cega [*blinde Wille*], que aparece como um impulso à vida [*Lebenstrieb*], prazer de viver [*Lebenslust*], vitalidade [*Lebensmuth*]: e é a mesma coisa que faz a planta crescer” (SCHOPENHAUER, 2014a, p. 517). Assim como, segundo ele, essa mesma natureza seria responsável pelo “erro inato”, segundo o qual, “nós existimos para sermos felizes” (SCHOPENHAUER, 2014b, p. 517). Uma vez que a felicidade nos é representada individualmente como a condição de contentamento permanente, significaria a supressão de todas nossas necessidades. Dessa forma, a existência e a possibilidade de felicidade por ele concebida não têm tanto a ver as condições exteriores aos indivíduos e suas vidas, mas com sua constituição natural no sentido íntimo. Dessa maneira, as melhorias no mundo, no que diz respeito aos seus aspectos exteriores, tanto no que diz respeito às questões políticas, econômicas e/ou morais, caso elas pudessem de fato serem efetuadas²⁸, trariam melhorias mínimas em relação à possibilidade de felicidade individual. Por isso Schopenhauer é categórico em suas afirmações quando diz:

realmente todas as pessoas são constituídas de tal forma que não poderiam ser felizes, não importa em que mundo elas fossem colocadas. [...] Do mesmo modo, um estado de felicidade para o homem não seria de modo algum suficiente para que ele fosse transferido para um “mundo melhor”, pelo contrário, mas também seria necessário que uma mudança fundamental ocorresse no próprio homem, e, portanto, que ele deixasse de ser o que ele é, de fato, para se tornar o que ele não é (SCHOPENHAUER, 2014b, p. 188).

Essas são as razões da avaliação mais de uma vez repetida por Schopenhauer: a de que a vida humana, vista de uma perspectiva objetiva, seria “algo melhor que não fosse”²⁹. Daí

²⁸ Para Schopenhauer, a verdadeira melhoria moral consistiria na possibilidade da mudança do caráter inato o que, segundo ele, não é possível. Ainda assim, caso conseguíssemos tal melhoria isso ainda seria insignificante em aspectos gerais, como ele explica: “Nesse sentido, não importa o que a bondade, o amor e a nobreza de caráter possam fazer pelos outros, tem-se aí sempre apenas o alívio dos sofrimentos” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 477).

²⁹Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo II: Vol I; complementos. Eduardo Ribeiro da Foneca. Curitiba: UFPR, 2014a, p. 517; SCHOPENHAUER, Arthur. *Aforismos para sabedoria de vida*, Trad. Jair Barbosa. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 146; SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, Tomo I. Tradução Jair Barbosa. São Paulo: Unesp, 2005, p. 414.

também que segundo ele: “a definição de uma *existência feliz* seria: uma existência que, considerada em termos puramente objetivos [...] seria decididamente preferível à não-existência” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 117). Aliás, ele afirma que se a existência fosse avaliada objetivamente, ela seria não somente indesejável para o indivíduo, mas também algo “abominável” por ele.

É esse sentido primordial que a felicidade assume na dimensão metafísica da filosofia de Schopenhauer. Como afirma Cacciola, Schopenhauer apresenta uma “antropologia fundada em um mal originário” e a razão não pode transformar essa Vontade em “boa vontade”³⁰. Sobre esse mesmo ponto, Gueroult afirma que, na metafísica schopenhaueriana, “desvelar a essência do mundo e o mistério de salvação não é o mesmo que imprimir uma direção a uma vontade ou impor-lhe um comando” (GUÉROULT, 2000, p. 47). A identificação da existência com a Vontade faz a vida parecer uma “doença” que precisa ser curada, mas Schopenhauer sustenta que os mecanismos de cura são “meios anódinos, meros paliativos”, ou um meio “radical”. Tal condição se refere o que poderia ser assim reconhecido, ainda que de maneira metafórica, como um “bem absoluto, *summum bonum*”, ou ainda melhor dizendo um “*finis bonorum*” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 462).

Em suma, a metafísica do caráter e da vontade esboçada em *O Mundo* revela que o espaço lógico da felicidade, do ponto de vista metafísico, é restrito. No que segue, trataremos de mostrar quais as conceitualizações e sentidos possíveis da felicidade que a metafísica de Schopenhauer preservou.

2.6 Sobre as noções de felicidade na metafísica schopenhaueriana

O parágrafo 58 de *O Mundo* é um dos *locus* fundamentais dedicados a uma discussão mais minuciosa do problema da felicidade humana da perspectiva metafísica. É ali também que encontramos a exposição do esquema teórico que permite traçar um panorama básico da concepção de felicidade. Uma das passagens centrais desse esquema estabelece o seguinte:

³⁰ Cf. CACCIOLA. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: EDUSP, 1994, p. 106.

Pode-se teoricamente tomar três extremos da vida humana e os considerar como elementos da vida humana real. Primeiro, o querer violento, as grandes paixões (*Raja-Guna*) [...]. Segundo, o puro conhecer, a apreensão das Ideias condicionada pela liberação do conhecimento a serviço da Vontade: a vida do gênio (*Satua-Guna*). Por fim, em último, a grande letargia da Vontade e o conhecimento a ela associado, o anelar vazio, tédio petrificante (*Tama-Guna*) (SCHOPENHAUER, 2005, p. 413).

A análise desses extremos corresponde, segundo Schopenhauer, à “investigação dos princípios elementares da vida humana” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 416). Esse esquema teórico evidentemente expõe os conceitos dos *gunas* ou apegos da filosofia hinduísta³¹, que mostra, no seu primeiro estágio, a vida humana como identificada à Vontade de viver, no seu movimento de afirmação. O estudo referente ao estado de satisfação ao qual a Vontade pode nos conduzir nesse primeiro estágio, enquanto analisamos seus efeitos no âmbito individual, é exatamente onde se encontra a descrição dos sentidos de felicidade que analisaremos a seguir.

Convém lembrar também que esses arquétipos propostos para explicar os extremos da vida humana não correspondem exatamente aos caracteres e às condições existenciais de seres humanos comuns, pois, segundo Schopenhauer, a grande maioria permanece em um nível intermediário e até mesmo sem encontrar um sentido para a sua vida condizente com o seu caráter individual. Esse modelo só nos ajuda a compreender o que é possível esperar em relação aos graus intermediários, tendo como ponto de comparação o que é descrito em um grau de caráter perfeitamente definido e a condição em que ele nos conduz.

A felicidade alcançável no primeiro extremo (correspondente ao *Raja-Guna*) é aquela que se alcança por meio da afirmação veemente dos nossos impulsos naturais, a qual Schopenhauer identifica com satisfação (*Befriedigung*). Como ele diz: “aquilo que comumente (*gemeinlich*) se chama de felicidade (*Glück*)” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 411). Essa observação – que, diga-se de passagem, parece sugerir haver não somente um sentido ordinário de felicidade – nos permite identificar a primeira e mais comum noção de felicidade descrita por Schopenhauer: a satisfação proporcionada pelo preenchimento do querer e o repouso momentâneo da Vontade, o qual ele denomina especificamente “felicidade terrena” (*Erdenglück / irdische Glück*). A felicidade terrena é de natureza negativa, o que significa dizer que ela é sempre antecedida por uma necessidade, que é também uma forma de dor que dura enquanto a meta momentânea estabelecida pela Vontade não for alcançada. Da mesma forma, a ausência de uma meta e de um objeto da Vontade não é caracterizado por serenidade

³¹ No que diz respeito às interpretações das questões mais específicas sobre as referências de Schopenhauer a filosofia hinduísta recorremos aqui às explicações de Salloum (2007) Em sua dissertação: *A ética ascética de Arthur Schopenhauer e o Hinduísmo Um estudo bibliográfico-comparativo: assonâncias e dissonâncias*; (SALLOUM, 2007, p. 92 -96).

ou satisfação, mas denomina-se tédio: “aquela lassidão que se mostra como tédio terrível, paralisante, apatia cinza sem objeto definido, *languor* mortífero” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 231). Esse último estado é o mesmo descrito por Schopenhauer como o terceiro extremo da vida humana (correspondente ao *Tama-Guna*). Percebe-se, todavia, que, embora o *Tama-Guna* seja um estado de “letargia da Vontade”, ele não é absolutamente confortável ou feliz, seu elemento em comum com o primeiro extremo – *Raja-Guna* – fica por conta de um domínio da consciência psicológica pela vontade, embora momentaneamente sem objeto.

O segundo extremo da vida humana (equivalente teoricamente ao *Satua-Guna*) é o que torna possível a segunda forma de felicidade descrita por Schopenhauer, que consiste na “felicidade pura”³² (*reine Glück*), ou, “a alegria autêntica”³³ (*die ächte Freude*) que se alcança na apreensão das *Ideias platônicas*, enquanto puro sujeito do conhecimento. Esse estado é, segundo Schopenhauer, “aquilo que se poderia nomear o lado mais belo e a pura alegria da vida, precisamente porque nos arranca da existência real e nos transforma em espectadores desinteressados diante dela, é o puro conhecimento que permanece alheio a todo querer” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 404). Embora se deva dizer que essa é uma condição descrita por Schopenhauer como efêmera e obtida de forma mais plena pelo homem de gênio, ela nos possibilita a purificação da nossa relação com o mundo do querer – por isso também uma forma de negação da Vontade – o que nos dá, segundo ele, a possibilidade de uma satisfação absoluta por meio de uma atividade intelectual. Satisfação que, embora nos mantenha ligados aos objetos mundanos, o faz por meio de uma relação estritamente contemplativa para com eles e para com nossa existência. Por essa razão, Schopenhauer denomina essa condição também como uma forma de beatitude (*Seligkeit*)³⁴.

Resta claro, a partir dessas observações iniciais, que, na abordagem da felicidade por Schopenhauer, ele compreende esse conceito em sentido mais amplo do que a mera satisfação dos anseios sensuais e volitivos; a felicidade estende-se a outras formas de satisfação, estados desejáveis ou de contentamento, como, por exemplo, a felicidade proporcionada pela conduta virtuosa e outros tipos de satisfação. Essa é uma das questões que pretendemos esclarecer na exposição a seguir.

³² Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Tradução Jair Barbosa. São Paulo: Unesp, 2005, p. 413.

³³ Idem, p. 404.

³⁴ Cf. Idem, p. 286.

2.7 A “felicidade terrena”: a felicidade (*Glück*) enquanto satisfação e seu caráter negativo

Schopenhauer considera que, em relação à possibilidade de felicidade acessível à maioria dos seres humanos, esta pode ser ilustrada pelo verso de Ovídio: *pronaque cum spectent animalia cetera terram* [os animais inclinados, por seu turno, dirigem seu olhar para a terra] (OVÍDIO apud SCHOPENHAUER, 2009a, p. 1059). A sentença de Ovídio, que, em sentido próprio diz respeito aos animais irracionais, segundo Schopenhauer, em sentido figurado e espiritual expressa a condição da maioria das pessoas, uma vez que “seus sentidos, seu pensamento e sua atividade se reduzem inteiramente à ânsia pelo gozo físico e o bem-estar, ou ao interesse pessoal” (SCHOPENHAUER, 2009a, p. 1059; *tradução nossa*).

Todo tipo de satisfação dos prazeres sensuais e o alcance desse estado e realização dos fins para os quais nos impulsiona o querer é o que Schopenhauer denomina de “felicidade terrena” (*Erdenglück*). Ela está ao alcance da maioria dos homens, pois a natureza da maior parte deles em sentido moral e espiritual é muito limitada para os graus de desprendimento da Vontade de viver necessários às experiências de estados psicológicos diferentes dos estados físicos, estritamente falando, ou seja, o contentamento proporcionado pela satisfação de suas inclinações da natureza volitiva. O exame dessa modalidade de felicidade remete, assim, inevitavelmente ao exame dos aspectos psicológicos do ser humano, uma vez que, para Schopenhauer, essas questões se manifestam na “consciência psicológica”³⁵ ou “consciência interna”, pois é ela a “base daquele ânimo vital que conserva cada vivente” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 367). A seguir, analisaremos brevemente os elementos envolvidos nessa “psicologia” schopenhaueriana, o que nos dará condições de descrever essa e as outras modalidades de felicidade descrita por Schopenhauer.

³⁵ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Constestação ao livre - arbítrio*. Tradução de Lurdes Martins. Porto: Rés-Editora, 2002, p. 15.

2.8 A natureza da felicidade terrena a partir da metafísica de Schopenhauer

Nessa seção, analisaremos as afecções ligadas aos movimentos da vontade na consciência psicológica na constituição da felicidade terrena. Segundo Schopenhauer, a Vontade – ou o querer, que é a forma subjetiva pela qual ela se faz perceber na consciência, consiste em uma forma de desconforto, como ele nos diz, sua forma inicial “nasce da carência, do descontentamento com o próprio estado e é, portanto, sofrimento pelo tempo em que não for satisfeito” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 343). A meta buscada pelo indivíduo está na supressão dessa dor, nisso consiste a satisfação e a felicidade mundana possível. O descontentamento e a dor são as formas de manifestações primordiais da *coisa-em-si* na consciência, quer dizer, é a experiência mais próxima que temos daquilo que, de certa forma, escapa ao conhecimento racional. Portanto, todos os indivíduos que possuem uma estrutura suficientemente evoluída são capazes de perceber que a dor e o sofrimento são as formas imediatas como a *Vontade* se dá a conhecer ao indivíduo. Schopenhauer procura tornar este fato mais claro comparando a noção de dor e sofrimento com os seus opostos, a saber, o prazer e a felicidade. Pois, segundo ele, uma observação mais cuidadosa mostrará que estes últimos não se manifestam por si só na consciência, mas eles são sempre antecedidos e dependentes da carência, cuja sensação é a dor. Nesse sentido, ele argumenta que somente a dor é sentida positivamente, enquanto o prazer é a sua mera ausência, ou como define Callejón: “un no-ser” (CALLEJÓN, 2007, p. 154). Consiste nisso a sua tese da “natureza negativa” da felicidade, quer dizer, ela não pode manifestar-se por si só na consciência, mas possui uma relação necessária com o desejo, à carência e a dor. Ele diz:

A razão para isto é que a dor, o sofrer, de que faz parte toda falta, carência e necessidade e mesmo todo desejo, é o positivo, aquilo que é sentido imediatamente. Ao contrário, a natureza do contentamento, do prazer, da felicidade, consiste só no fato de que é a carência suprimida, uma dor aquietada (SCHOPENHAUER, 2001b, p. 138).

A partir dessa relação indissociável com o desejo e a dor, podemos compreender o caráter mais essencial e a face objetiva da felicidade correspondente a realização dos nossos anseios mundanos. Ela é, de acordo com Schopenhauer, “de natureza meramente negativa,

tão-somente o fim de um padecimento” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 477); ou “é um querer satisfeito” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 651).

É importante enfatizar que a tese da negatividade da felicidade defendida por Schopenhauer não significa a negação da possibilidade subjetiva do sentimento de felicidade. O sentimento de ausência de dor proporcionado pela supressão do tormento e/ou da dor corresponde à condição de satisfação, mas apenas ilusoriamente, pois os instantes de felicidade não são felicidade pura, mas apenas intervalos sem falta ou dor. Outro fator que diminui o valor da felicidade terrena está relacionada com o esforço, o qual, sendo percebido como carência, não possui fim último, mas só pode ser suprido provisoriamente. Assim, mesmo apresentando-se como desejo por algo determinado, não se satisfaz com a posse do que foi desejado, uma vez que, logo após ser possuído, o objeto do desejo é substituído por outro e assim ao infinito.

A prova de que aquilo que é representado como a felicidade subjetiva tem um sentido que ultrapassa o indivíduo é dado pelo mais elevado anseio de satisfação e felicidade terrena, a saber, o desejo ligado ao amor erótico, o qual está relacionado a algo que não diz respeito ao indivíduo propriamente, mas à espécie.

Ele diz:

O impulso sexual é o mais veemente dentre os desejos, o desejos dos desejos, a concentração de todo o nosso querer [*Wollen*]. Assim, a sua satisfação, o que corresponde exatamente ao desejo individual de alguém, portanto, a um desejo dirigido a um indivíduo definido, é o ápice e o coroamento de sua felicidade (SCHOPENHAUER, 2014, p. 215-216).

A força com que o impulso sexual move os indivíduos e a promessa de felicidade inigualável a qualquer outra conquista terrena comparado ao que é cumprido efetivamente em termos de contentamento positivo e duradouro individual nos mostra um retrato bastante preciso do que é nossa condição, tanto do seu aspecto subjetivo quanto do objetivo. O aspecto subjetivo, que representa a realização do amor erótico como a felicidade suprema, é confirmado desde as produções mais elevadas da poesia e da literatura em geral, até a mentalidade mais comum (como, por exemplo, a inscrição de um bordel na antiga cidade de Pompeia citada por Schopenhauer que diz: “*habitat heic felicitas*” [aqui mora a felicidade])³⁶. Por outro, o aspecto objetivo, mostra o quanto estamos enraizados na natureza e que as

³⁶ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação, Tomo II: vol. 2; complementos*. Eduardo Ribeiro da Fonseca. Curitiba: UFPR, 2014b, livros III e IV; p. 215.

realizações dos nossos anseios expressos na noção de felicidade apresentam, na verdade, causas extraindividuais. Os efeitos desfavoráveis para o indivíduo do ato reprodutivo são um exemplo. Schopenhauer explica o ponto assim: “para a natureza, é apenas a nossa existência, e não nosso bem-estar que tem importância” (SCHOPENHAUER, 2012b, p. 142). Ou seja, tudo o que psicologicamente parece gratificante ou rico é, quando pensamos objetivamente, na metafísica, parte da complexidade inerente ao organismo humano, de tal modo que o esforço incessante verificado na natureza no movimento cíclico da Vontade pode ser tomado como desejo pessoal ou necessidade de alcance de metas de satisfação. Esse movimento da vontade apresenta-se sistematicamente por meio da presença dos objetos que são revelados como motivos para que esse esforço contínuo venha à luz do conhecimento e, caso lhe falte os mesmos, o que predomina é uma sensação de vazio que urge ser preenchido. Nesse cenário, podemos encontrar a descrição da felicidade enquanto estado de satisfação com a existência.

Considerando que o ser humano seria uma mera forma de manifestação do querer-viver cósmico e que o sentido para sua condição existencial decorreria dessa identificação, a felicidade humana (compreendida como a satisfação dos seus anseios) e seus inimigos poderiam ser descritos da seguinte maneira:

Suficientemente feliz é quem ainda tem algo a desejar, pelo qual se empenha, pois assim o jogo da passagem contínua entre o desejo e a satisfação e entre esta e um novo desejo – cujo transcurso, quando é rápido, se chama felicidade, e quando é lento se chama sofrimento – é mantido, evitando-se aquela lassidão que se mostra como tédio terrível, paralisante, apatia cinza sem objeto definido, *languor* mortífero (SCHOPENHAUER, 2005, p. 231).

Uma descrição bastante precisa e esclarecedora dessa noção de felicidade é dada por Misrahi. Ele diz que, para Schopenhauer,

a felicidade coloca-se implicitamente como negativa. O desejo, que faz o essencial de nossa realidade (ao lado da inteligência sem eficácia própria), é caracterizado pela carência, pela cegueira e pela necessidade. Expressão do querer-viver cósmico, ele sacode a consciência entre o sofrimento da carência ao tédio da satisfação; a felicidade não poderia ser outra coisa além da extinção negativa e momentânea deste sofrimento que ele acarreta, por sua própria essência (MISRAHI, 2001, p. 06).

De fato, a felicidade terrena se restringiria, segundo Schopenhauer, à manutenção desse impulso incessante que é a vontade propriamente dita, que em sua cegueira encontra sua finalidade somente de forma provisória quando refletida no esquema da representação

humana. Por isso, a metáfora do pêndulo não se restringe somente ao seu deslocamento entre dois polos, mas também ao seu movimento constante. Discordamos, contudo, da descrição de Misrahi do pessimismo schopenhaueriano, o qual ele descreve como o background dessa noção de felicidade, pois ele afirma que este se mostra “distanciado das preocupações concretas da consciência comum” (MISRAHI, 2001, p. 6); quando, na verdade, o que vimos por meio da exposição acima foi exatamente o oposto disso. Além disso, Misrahi não descreve as outras noções de felicidade proposta por Schopenhauer.

Finalmente, em relação à noção de felicidade terrena, é importante ressaltar que, de acordo com Schopenhauer, ela dá um indício de um estado superior àquele que é efetivamente proporcionado. Isso se confirma pelo fato de que a ideia de felicidade contida nas aspirações e nos desejos humanos nos acena para uma cessação definitiva do querer; ou “a morte da sede volitiva” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 420); que, na verdade, seria o que nos atrai em direção à satisfação daqueles anseios. Esse estado em que a Vontade não poderia mais ser percebida em suas ações, embora não seja alcançado pelo preenchimento do querer, não é uma mera miragem, mas uma condição realmente alcançável por outra via. É, portanto, nos estados que podem nos proporcionar uma condição de libertação absoluta do querer que nos concentraremos a seguir.

2.9 A felicidade pura (*reine Glück*) ou alegria estética: a sublimação da Vontade

A segunda disposição anímica que é descrita por Schopenhauer como um estado de felicidade (*Glück*) é a satisfação proporcionada pela intuição pura das Ideias platônicas. Diferentemente da felicidade enquanto satisfação do desejo, cujos aspectos são tratados de alguma forma em cada um dos quatro livros de *O mundo*, a “satisfação estética” é examinada de forma exclusiva em sua metafísica do belo, ou seja, no terceiro livro da obra acima mencionada. Uma das formas de explicar essa segunda modalidade de satisfação psicológica, a qual ele chama de “felicidade pura”³⁷ (*reine Glück*), é estabelecer uma comparação com a felicidade terrena; método, aliás, empregado também pelo próprio Schopenhauer.

³⁷ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Tradução Jair Barbosa. São Paulo: Unesp, 2005, p. 413.

Como bem observa Simmel, a contemplação estética à qual ela está associada a felicidade pura “é um processo psicológico” (SIMMEL, 2011, p. 107). Assim, uma forma de entender a felicidade pura é examinar os elementos estruturantes da consciência psicológica, a saber, a Vontade e o intelecto e suas inter-relações. Segundo Schopenhauer, aquilo que aparece para o sujeito como seu “Eu” é uma identidade milagrosa entre sujeito do conhecer e do querer³⁸, ambos representantes das duas modalidades fundamentais da atividade psíquica “no foco uniforme da consciência” (SCHOPENHAUER, 2014a, p. 360). Esses elementos estruturantes fazem com que a consciência psicológica em atividade revele “dois lados”. Como explica Schopenhauer:

parte dela é a consciência de *nós mesmos*, que é a vontade, e parte é a consciência de *outras coisas*. Assim, ela é principalmente conhecimento do mundo externo através da intuição, isto é, do discernimento dos objetos. Agora, quanto mais um lado da consciência vem à frente, tanto mais o outro se retira (SCHOPENHAUER, 2014a, p. 19-20; grifos do autor).

Embora haja a possibilidade de preponderância de cada um desses lados na consciência do ser humano, de acordo com Schopenhauer, a relação entre a vontade e o intelecto não é uma relação de equidade, mas este é mais apropriadamente falando o “servo [Diner]”³⁹ daquela, destinado aos seus serviços e “como um meio para *alcançamento dos seus agora complexos fins e conservação* de um ser com múltiplas necessidades” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 241). Na concepção de Schopenhauer, os seres humanos compartilham com os outros animais a predominância dos impulsos volitivos na consciência. Assim, segundo ele, se no restante do reino animal, o “servilismo cognitivo nunca se suprime, entre os homens essa supressão entra em cena apenas como uma exceção” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 245). Isso explicaria o fato de que, via de regra, o conhecimento simplesmente ilumina os objetos enquanto esses servem de motivos para a vontade, razão pela qual a felicidade terrena, quer dizer, a satisfação dos impulsos volitivos manifestos pelo querer, é aquela que está mais constantemente presente no horizonte humano.

Por outro lado, uma eventual preponderância e liberdade intelectual seriam suficientes para nos dar a possibilidade de superar as parcas e ordinárias condições de bem-estar oferecidas pela felicidade terrena, pois, embora enquanto seres humanos não tenhamos nos

³⁸ Idem, p. 330.

³⁹ Idem, p. 317.

desgarrado completamente do restante da natureza, nossa constituição originária nos diferencia profundamente dos outros animais no aspecto intelectual. Essa condição privilegiada é, segundo Schopenhauer, expressa pelo aspecto exterior da nossa constituição fisiológica, pois, em comparação aos outros representantes do reino animal, nossa cabeça mostra uma mais acentuada diferenciação e independência ao tronco e ao corpo do que nas outras espécies.

Se, como vimos anteriormente, a restrição da maioria das pessoas à felicidade terrena é ilustrada por Schopenhauer pelo uso metafórico do verso de Ovídio para explicar que, assim como os animais, a maioria das pessoas, cuja constituição natural os obriga a manter sua cabeça – quer dizer, seus interesses quase que completamente direcionados “para a terra, onde encontram os objetos da Vontade” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 245) – em relação ao prazer e alegria intelectual, a imagem que expressa perfeitamente essa nossa prerrogativa natural, segundo ele, é a escultura “Apolo de Belvedere” que na sua descrição diz:

Esse mérito humano é exposto em grau máximo no Apolo de Belvedere. O crânio do deus das musas, a mirar o horizonte, encontra-se tão livre sobre os ombros que parece completamente destacado do corpo, não se submetendo aos seus cuidados (SCHOPENHAUER, 2005, p. 245).

A descrição acima, que se compõe da análise dos componentes psicológicos e fisiológicos, explica a possibilidade de uma inteligência puramente objetiva da realidade. Tais componentes constituem os elementos subjetivos inerentes à explicação da satisfação estética. Eles se unem aos seus complementares e correspondentes objetivos, a saber, as *Ideias platônicas*, que, por sua vez, ocorrem quando a face da representação “aparece pura e inteiramente, ocorrendo a objetivação perfeita da Vontade, uma vez que só a Ideia é a sua OBJETIDADE ADEQUADA” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 247).

Para que as condições criadas por esses dois elementos essenciais produzam seus efeitos – quer dizer, desencadeiem a satisfação (*Wohlgefallen*) pela apreciação do belo –, é como explica Schopenhauer: “o abandono do modo de conhecimento ligado ao princípio de razão, único útil para o serviço da Vontade quanto da ciência” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 266). Essa condição de conhecimento objetivo é explicada em termos psicológicos pelo fato de que a realidade se apresenta de modo plenamente objetivo quando a consciência está ocupada pelo seu lado intelectual, o que, segundo Schopenhauer, faz com que o “mundo dos fenômenos” seja visto “como um objeto [*Gegenstand*] de contemplação, o que expulsa o

querer [*Wollen*] da consciência” (SCHOPENHAUER, 2014b, p. 45). A condição oposta é aquela em que o intelecto permanece sob o jugo da Vontade com suas inquietações e tormentos constantes, enquanto somos “sujeitos do querer” – ilustrado por Schopenhauer pela danação a que foram submetidos Íxion, Tântalo e as Danaides no Hades⁴⁰. As ocasiões em que a intensa atividade intelectual ou as *Ideias platônicas* se impõem por meio da natureza ou das obras de arte nos conduzem ao estado de “puro sujeito do conhecimento”⁴¹. Essa condição aparece como um estado de libertação e de enlevação “espiritual” enquanto dura o silenciamento profundo da vontade⁴². Tal estado é o que Schopenhauer denomina de “felicidade pura” (*reine Glück*), descrito por ele poeticamente na seguinte passagem de *O mundo*:

quando, entretanto, uma ocasião externa ou uma disposição interna nos arranca subitamente da torrente sem fim do querer, libertando o conhecimento do serviço escravo da Vontade [...] então aquela paz, sempre procurada antes pelo caminho do querer, e sempre fugidia, entra em cena de uma só vez por si mesma e tudo está bem conosco. É o estado destituído de dor que Epicuro louvara como o bem supremo e como o estado dos deuses (SCHOPENHAUER, 2005, p. 267).

A superioridade da felicidade pura em relação à sua homóloga terrena está na sua condição de absolutidade. A satisfação [*Wohlgefallen*] proporcionada pela primeira não está imbricada com qualquer desconforto ou vazio que antecede ou sucede o preenchimento de um querer. Por isso, por si só o estado de pura objetividade da intuição presente no prazer estético ou alegria do belo cumpre com a promessa de paz e ausência de dor, condição ansiada pelo nosso psiquismo como estado de felicidade. É nesse sentido que esse estado é, portanto, descrito por Schopenhauer como “aquele que pode nos fazer sentir positivamente felizes [*durchaus beglückender wird*]” (SCHOPENHAUER, 2014b, p. 21). Além disso, este estado implica para o sujeito uma dissolução momentânea de sua personalidade e implica uma superação da condição ilusória dada pela subjetividade, de forma que os valores antes

⁴⁰ A título de esclarecimento, repetiremos o comentário de Jair Barbosa que se refere à menção de Schopenhauer (2005, p. 266-267) àqueles personagens da mitologia grega. Ele escreve: “na mitologia grega, *Íxion* tentou se envolver afetivamente com Hera, esposa de Zeus, e é por este condenado a girar eternamente numa roda flamejante. Tântalo desafiou a onisciência dos deuses, cozinhando o próprio filho e o servindo a eles; porém, descoberto em seu embuste, foi condenado a sede e fome eternas, no inferno pendurado num galho e tentando alcançar a água próxima que sempre se afasta, ou comer frutos de galhos sempre levados pelo vento. As *Danaides*, companheiras de infortúnio de Íxion e Tântalo, por terem assassinados os maridos, foram condenadas a encher d’água toneis sem fundo”.

⁴¹ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação. Tomo II Vol I*, complementos. Eduardo Ribeiro da Fonseca. Curitiba: UFPR, 2014a, p. 331.

⁴² Idem

estabelecidos pelo querer como uma condição feliz e desejável, se tornam isentos a um olhar que enxerga para além das formas do princípio de razão. Nesse sentido, Schopenhauer diz ser “indiferente se o olho que vê pertence a um rei poderoso ou a um mendigo (*gepeinigten*) miserável. Pois felicidade e penúria não são transportados além daqueles limites” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 269).

Essa concepção estética de Schopenhauer é criticada por Simmel exatamente no ponto que diz respeito à possibilidade de um estado de felicidade proporcionado pela arte. Ele considera que o pessimismo exacerbado do filósofo não lhe permitiu reconhecer a “mais profunda felicidade que a arte proporciona” que, de acordo com Simmel, consistiria sim na possibilidade desta proporcionar uma relação entre os valores existentes no mundo. Segundo Simmel, tal relação de valores não seria transigida pela estética schopenhaueriana porque ela não admitiria um envolvimento sentimental e uma felicidade positiva decorrente dessa relação de valores, uma vez que essa concepção não se harmonizaria com o pessimismo por ela professado, segundo a qual a noção de felicidade é concebida como mera ausência da dor e dos tormentos da Vontade⁴³.

Por outro lado, a contestação de Simmel no que diz respeito à felicidade ligada à satisfação estética não deixa claro que, por meio do prazer estético, Schopenhauer não nega somente a dor e o tormento advindos da Vontade, mas também a própria satisfação e o estado de felicidade dependentes das relações de preenchimento do querer. Pois Schopenhauer pretende deixar claro que é exatamente pela natureza superior da satisfação estética que ela nos eleva acima das mesquinhas condições de bem-estar oferecidas pela felicidade terrena. Portanto, como foi mostrado acima, há sim uma menção a uma felicidade positiva ou absoluta por Schopenhauer, mas numa ordem axiológica diferente, o que faz com que o protagonista dessa condição feliz a avalie de acordo com um parâmetro diferente daqueles estabelecidos ordinariamente. Identificamos essa concepção, por exemplo, na seguinte análise de Schopenhauer do caráter sublime:

⁴³ Cf. SIMMEL, Georg. Schopenhauer e Nietzsche. Trad. de César Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011, p. 118. Simmel chama atenção para um aspecto de fato polêmico, a saber, o papel das emoções na estética de Schopenhauer, pois, para esse último, a relação imediata das emoções com a Vontade contaminam a intuição pura. Para essa negligência, também chama atenção Tanner (2001) quando diz: “as emoções são olvidadas, talvez porque são consideradas meramente manifestação ou implementos da vontade” (TANNER, 2001, p. 35). A referência de Tanner fica evidente em passagens de Schopenhauer como a seguinte: “procuremos imaginar o quanto cada afeto ou paixão turva e falsifica o conhecimento, na verdade, como cada inclinação ou aversão distorce não apenas o julgamento, mas até mesmo a intuição original das coisas” (SCHOPENHAUER, 2014b, p. 21). Isso não significa um completo esquecimento das emoções por parte de Schopenhauer, nem isso é que significam as interpretações que citamos acima, mas o estatuto que ele confere às emoções e seu valor estritamente enquanto refletidos pelas *Ideias platônicas*.

o caráter sublime, por exemplo, notará erros, ódio, injustiça dos outros contra si, sem no entanto ser excitado pelo ódio; notará a felicidade alheia, sem no entanto sentir inveja; até mesmo reconhecerá as qualidades boas dos homens, sem no entanto procurar associação mais íntima com eles; perceberá a beleza das mulheres, sem cobiçá-las. A sua felicidade ou infelicidade pessoal não lhe abaterá mas, antes, será como o Horácio descrito por Hamlet (SCHOPENHAUER, 2005, p. 280).

A descrição do ideal da personalidade sublime nos dá o panorama daquela ordem superior de valores, uma vez que sua condição se coloca em outra perspectiva que ultrapassa os limites demarcados pela parca felicidade terrena. Por isso, sua condição torna-se paradoxal quando olhada do ponto de vista da noção comum de felicidade. Paradoxo esse expresso na seguinte fala de Horácio, ao se referir a Hamlet, que, por sua vez é citada por Schopenhauer: “Fostes como alguém/ Que sofrendo tudo, nada sofreu” [for thou hast been As one, in suffering all, that suffering all, that suffers nothing;] (SHAKESPEARE apud SCHOPENHAUER, 2005, p. 280).

Por outro lado, essa prerrogativa dada pelo ser humano, que a despeito de ser uma objetivação da Vontade de viver, é capaz de se colocar, enquanto sujeito puro do conhecimento, em uma condição de indiferença ou até mesmo de deleite diante de alguns objetos que lhe causavam profundamente aversão⁴⁴ em outras circunstâncias pode ser interpretado como uma forma de sublimação da Vontade, como o fazem Birnbacher e Fonseca⁴⁵. Birnbacher diz:

As formulações de Schopenhauer, por vezes, deixam transparecer que a contemplação teórica e a mística ascética sejam anulações completas da vontade genérica e onipresente [...] Mas outras descrições não deixam margem de dúvidas que se trate de uma *sublimação* do impulso. Isso porque, sob um aspecto, essas

⁴⁴ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação. Tomo II, Vol II*, complementos. Eduardo Ribeiro da Fonseca. Curitiba: UFPR, 2014b, p. 27-29.

⁴⁵ Em sua análise sobre o conceito de sublimação em Schopenhauer, no seu artigo *O sentido da noção de sublimação na filosofia de Schopenhauer*, Fonseca explica: “Schopenhauer reconhece a sublimação como metáfora da conversão do afeto ou pela via imaginária (idealização sustentada em abstrações), ou pela via da simbolização (reconhecimento e elaboração da falta e da diferença). Tais usos expõem a relação do desejo com a satisfação e com o sofrimento derivado das recorrentes faltas e vicissitudes às quais o querer-viver nos impele.” (FONSECA, 2010, p. 71). Entretanto, nos referimos aqui não ao sentido em que o próprio filósofo emprega o conceito de sublimação, mas uma interpretação de sua teoria estética em relação a sua proposta de que os objetos são considerados pelos indivíduos, sobretudo os seus próprios sentimentos, por pura atividade intelectual, como o impulso de um “querer-conhecer” em detrimento da atividade volitiva. Nesse sentido, são interessantes as notas explicativas de Fonseca sobre a estética de Schopenhauer *Complementos de O mundo* (notas 9, 18, 39 e 108). Na nota 108, ele diz que a *sublimação* aparece nos pensamentos estéticos do filósofo por meio da modificação promovida pela arte no sentido de colocar os seus temas em outra ordem de valores. Quer dizer, de “modificar e embelezar a vida [...] que em Schopenhauer aparece na alegria serena da contemplação e na afirmação de que a vontade se retira da consciência, mas continua a ser o em si do organismo, o próprio organismo” (FONSECA, 2014b, p. 414).

descrições apresentam coloração indelével de hedonismo (BIRNBACHER, 2006, p. 173; grifo do autor).

Esse processo para o qual chamam atenção ambos os intérpretes de Schopenhauer consiste no fato de que há algo de positivo na atividade contemplativa descrita pelo filósofo alemão chamada de “felicidade pura”, especialmente pelos aspectos hedonistas desses estados para o qual chamou atenção Birnbacher. Esses aspectos aparecem claramente nas descrições de Schopenhauer da contemplação estética, como as seguintes: “o grande prazer do espectador” [*großen Genuß des Beschauers*] ocasionado pelo efeito da luz na arquitetura⁴⁶; a “satisfação inexprimível” [*unaussprechliches Wohlgefallen*] da “pura alegria estética” [*rein ästhetische Freude*] proporcionada pela figura do belo no semblante humano⁴⁷; a “tão benevolente [*wohlthätig*], tranquilizadora [*beruhigend*] e sublime [*erhebend*] visão da lua” (SCHOPENHAUER, 2014b, p. 45); assim como a “bem-aventurança e tranquilidade espiritual” [*Seligkeit und Geistesruhe*] proporcionada pelo puro conhecer em geral⁴⁸.

Essas descrições não deixam sombras de dúvidas de que há um elemento hedonista e positivo na satisfação e fruição do belo, embora se enquadre em outra ordem de prazer⁴⁹. Assim, por exemplo, em relação à arquitetura, a satisfação que ela nos proporciona ignora completamente a utilidade da construção, da mesma forma que a apreciação de beleza humana depende absolutamente do nosso desinteresse em cobiçá-la e o efeito agradável que a visão da lua nos proporciona está intimamente ligada a sua alienação das coisas terrenas. Dessa forma, segundo Schopenhauer, a possibilidade do prazer, a alegria que proporciona a satisfação e a felicidade independente da contemplação estética guarda sempre uma indiferença e superioridade em relação aos elementos que determinam a felicidade relativa e condicionada aos objetos da Vontade.

Dessa forma, embora a concepção de felicidade pura possa ser interpretada como uma forma de sublimação da Vontade, para Schopenhauer, ela é principalmente uma das formas da negação desse impulso originário. Ele explica que, como uma maneira de domínio e eliminação temporária da vontade pelo intelecto, nós encontramos também nesse caso uma

⁴⁶ Cf. Schopenhauer, *O mundo como vontade e como representação. Tomo I*. Tradução Jair Barbosa. São Paulo: Unesp, 2005, p. 290.

⁴⁷ Idem, p. 296.

⁴⁸ Idem, p. 286

⁴⁹ Tanner também defende o ponto vista de que o prazer é um elemento essencial na estética schopenhaueriana. Ele escreve: “Schopenhauer não está inclinado a interromper a conexão tradicional entre experiência estética e prazer, e, para tanto, desde que o prazer tem de ser uma ordem rara, para não ser simplesmente desacreditado como ilusório” (TANNER, 2001, p. 35).

“analogia e mesmo relacionamento disso com a negação da vontade” (SCHOPENHAUER, 2014b, p. 45).

Sobre essa questão, é interessante a interlocução de Tanner (2001), que chama atenção para o fato de que a proposta de Schopenhauer de valorização da arte enquanto uma forma de nos separar das coisas mundanas, por meio da supressão das condições que nos unem a elas, quer dizer, nossos interesses pessoais terminam por se tornar paradoxalmente uma maneira de nos deter nelas. De fato, ainda que de forma sublimada, não se pode negar que a contemplação estética permanece uma forma de ocupação com os objetos mundanos. Por outro lado, talvez esse seja um dos elementos distintivos que explica porque essa condição proporcionado pelo estado de puro sujeito do conhecimento ainda seja denominado por Schopenhauer como uma forma de “felicidade”, ou felicidade pura (ou seja, ele ainda utiliza como referência a esse estado o termo “*Glück*”, ou “*reine Glück*”), embora se trate de uma forma de negação da Vontade de viver; enquanto que se tratando da mais completa forma de negação da Vontade – quer dizer quando rompemos definitivamente nossas relações para com o mundo, no estado de bem-aventurança – o termo usado pelo filósofo passa ser exclusivamente beatitude (*Seligkeit*).

Outro aspecto importante em relação à noção de felicidade pura é que o processo de sublimação da realidade na condição de puro sujeito do conhecimento descrito por Schopenhauer não ocorre somente na fruição do belo nas artes e/ou na natureza, mas por meio de idealizações das vivências das situações cotidianas. Ou seja, tanto em relação à lembrança dos acontecimentos passados, como em relação às projeções do futuro. Segundo ele, isso se torna possível porque a fantasia proporciona novamente um apartamento do sujeito do conhecer de sua raiz volitiva. Assim, segundo Schopenhauer, é esse processo “que espalha um encanto tão extraordinário sobre o passado e a distância” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 269).

Dessa maneira, não importa se nossas experiências no momento em que foram ou estiverem sendo vividas nos causaram sofrimentos ou infelicidade, pois, como vimos acima, o que proporciona o estado de satisfação da condição aqui referida é o predomínio da atividade intelectual em face ao aniquilamento momentâneo da ação volitiva. Condição em que não somos mais passíveis de sofrimento. No caso da predominância dessa atividade intelectual, temos mesmo a possibilidade de vivenciar grande parte de nossas experiências nessa condição, fato que ocorre especialmente na infância e na juventude. Por isso, segundo Schopenhauer:

a infância é o tempo da inocência e da felicidade, o paraíso da vida, o Éden perdido, o qual buscamos no passado com saudade, através de todo o curso restante de nossas vidas. Mas a base desta felicidade consiste em que na infância toda a nossa existência reside muito mais no conhecer do que no querer. [...] Assim, ao Sol da manhã da vida, o mundo está diante de nós tão fresco, tão magicamente brilhante, tão atraente (SCHOPENHAUER, 2014b, p. 55).

Se, por um lado, a explicação de Schopenhauer mostra que o prazer proporcionado pelo contato com o mundo enquanto puro sujeito do conhecer ocorre não somente por meio da fruição do belo nas obras de arte e na natureza, mas ele está presente em elementos muito mais próximos da vivência cotidiana, por outro lado isso nos expõe ao perigo de confundir a *felicidade pura* com a felicidade proporcionada pela satisfação do querer. Noções que, para ele, encontram-se em lugares bem distintos⁵⁰.

Schopenhauer chama atenção para essa diferença em *A arte de ser feliz* como uma forma de advertência, para que não se confunda ao pensar que aquilo que nos faz felizes em nossas idealizações e nas idealizações alheias da vida (como é o caso em que a vida é o tema das produções literárias, especialmente as poéticas), também possa nos fazer plenamente felizes quando as vivenciamos dominados por nossas vontades, quando, inevitavelmente, elas se tornariam, pelo menos em parte, dolorosas e desprazerosas. Nesse sentido, ele alerta:

Conhecemos a vida antes por meio da *poesia* do que por meio da *realidade*, as cenas narradas pairam à nossa frente, na aurora da nossa juventude, e um desejo ardente de vê-las *realizadas* toma conta de nós. Esse desejo engana muito [...] ao contemplá-las, encontramos-nos na tranquilidade e na auto-suficiência do puro conhecimento. Ser realizado significa fundir-se ao querer, o que inevitavelmente provoca dores. Todas as coisas são belas de *ver*, mas penosas de *ser* (SCHOPENHAUER, 2001, p. 65; grifos do autor).

⁵⁰ A diferença entre a “felicidade comum” e a “felicidade pura” encontra-se também descrita por Schopenhauer por meio da distinção entre “grandes homens” e “pequenos homens” e os interesses e modo de vida buscados por eles. Sobre essa questão ele escreve: “apenas sob esta condição um homem chega a ser *grande* [*groß*] e o que ele produz ou cria e, então, atribuído a um *gênio* diferente dele, que toma posse dele. Para um homem, a sua pintura, a poesia ou o pensamento são fins; por outro lado, para os demais, eles são meios. Estes outros veem as obras a partir de *seus próprios interesses* e, via de regra, sabem muito bem como promovê-las, pois se insinuam em favor de seus contemporâneos e estão sempre prontos a servir os seus desejos e caprichos. Eles, portanto, vivem normalmente em circunstâncias felizes, enquanto que o gênio muitas vezes subsiste em condições muito miseráveis” (SCHOPENHAUER, 2014b, p. 42- 43). De forma semelhante na *Metafísica do Belo* o filósofo enfatiza a mesma diferença, mostrando o que é próprio de cada tipo de felicidade. Ele afirma: “tal libertação do conhecimento (a contemplação estética) sobreleva-nos e forma tão completa quanto o sono e o sonho: felicidade e infelicidade desaparecem. Não somos mais indivíduos, este foi esquecido”. (SCHOPENHAUER, 2003, p. 94).

Se, da perspectiva estética, Schopenhauer considera lamentável que percamos essa capacidade da juventude de mesclar os elementos da realidade do puro sujeito do conhecer com o sujeito do querer, por meio de seus devaneios – que fazem com que as experiências de vida não lhes apareçam de forma tão cruas e dolorosas como é a sua tônica, mas com certo encanto prazeroso⁵¹ –, da perspectiva prática, é importante que se esteja ciente de que, se o estado que almejamos for o preenchimento de um querer pessoal, ele jamais se concretizará da mesma forma que aparece em nossas idealizações.

Finalmente, não se pode esquecer que uma das marcas distintivas da felicidade pura, dada pela satisfação estética, é, na concepção de Schopenhauer, a sua brevidade. Por essa razão mesma, ela só pode ser compreendida como um meio paliativo de cura para uma vida povoada de sofrimentos. Além disso, ela só é alcançada de forma plena por aqueles em que o potencial intelectual lhes permite subjugar a Vontade, algo que, segundo ele, é uma exceção no gênero humano que encontra no gênio seu exemplar mais perfeito.

2.10 A felicidade enquanto beatitude (*Seligkeit*): negação da Vontade e Nirvana

A análise da moral no sentido mais estrito em Schopenhauer, que antecede a discussão da noção de beatitude, é geralmente conduzida por questões outras que não uma discussão sobre a felicidade. Isso é perfeitamente compreensível, uma vez que o conceito de felicidade schopenhaueriano, ao qual se restringir a maioria das interpretações é aquele ligado à satisfação proporcionada pelo preenchimento do querer, cuja condição é a afirmação da vontade. A conduta que visa a vida feliz estaria dessa forma, segundo Schopenhauer, dependente de uma condição diametralmente oposta à moralidade, pois, para que se efetive a

⁵¹ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação. Tomo II, Vol II*, complementos. Eduardo Ribeiro da Fonseca. Curitiba: UFPR, 2014b, p. 29.

conduta moral, se exige também que a vontade seja negada em determinado nível⁵². Portanto, a análise que sucede essas questões, a análise da negação da Vontade em seus desdobramentos em direção à ascese, tende a deixar de lado a discussão sobre a felicidade.

Por outro lado, se pensarmos a felicidade como o estado mais desejável enquanto condição psíquica e existencial possível na concepção de Schopenhauer, podemos dizer, sem sombra de dúvidas, que se trata do estado de bem-aventurança proporcionado pela negação da vontade. Esse juízo de valor torna-se evidente por meio da análise comparativa feita por Schopenhauer dos três paradigmas de satisfação por ele descrito, e, por conseguinte, a noção de felicidade associada a cada um deles.

Como temos visto a partir das discussões acima, e o que veremos a seguir, esses paradigmas podem ser resumidos a três: a satisfação proporcionada pelo preenchimento do querer e a supressão da dor causado por ele, a satisfação estética em função do estado de puro sujeito do conhecimento e, por fim, o contentamento e bem-aventurança do estado de resignação, ocasionado pela autonegação da Vontade. Vejamos, portanto, a comparação entre eles segundo a interpretação de Schopenhauer, a começar por esse último estado citado em relação à satisfação do querer, condição da felicidade terrena. Ele escreve:

Sentimos que toda satisfação de nossos desejos advinda do mundo assemelha-se à esmola que mantém hoje o mendigo vivo, porém prolonga amanhã a sua fome. A resignação, ao contrário, assemelha-se à fortuna herdada: livra o herdeiro para sempre de todas as preocupações (SCHOPENHAUER, 2005, p. 494).

Vejamos agora a comparação entre a felicidade que podemos alcançar por meio da satisfação estética em relação ao estado de beatitude da negação da vontade, sobre as quais ele explica:

Sabemos também que os instantes em que, libertos da tirania dolorosa do desejo, nos elevamos acima da pesada atmosfera terrestre são os mais felizes que conhecemos. Por isso podemos imaginar como deve ser feliz [*selig*]⁵³ a vida do homem cuja

⁵² Em uma das passagens em que Schopenhauer afirma essa oposição, ele escreve: “em consequência de nossa consideração, a essência íntima da virtude resultará de um esforço em direção totalmente oposta a felicidade, ou seja, oposta à direção do bem-estar e da vida” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 461).

⁵³ Em relação à tradução dessa passagem há uma variação em relação à tradução do termo “*Selig*”. Cacciolla acompanha Sá Correia (citada acima) na sua tradução daquele termo por “feliz”. Essa primeira traduz da seguinte forma: “a partir daí, podemos imaginar como tem que ser *feliz* a vida de um homem cuja vontade foi para sempre apaziguada e não apenas por um momento como na fruição do belo” (SCHOPENHAUER apud CACCIOLA, 1995, p. 164 grifo nosso). Barboza, por sua vez, faz uma opção diferente em relação a “*Selig*”, ele

vontade não está só acalmada por um instante, como na fruição estética, mas completamente aniquilada, salvo a última chispa indispensável para sustentar o corpo (SCHOPENHAUER, 2001a, p. 409).

Essa análise comparativa reitera o que já foi explicado anteriormente, ou seja, é clara a determinação em termos do que seria a condição humana mais desejável, segundo Schopenhauer. Trata-se de uma redenção à condição terrena e sua felicidade envenenada com a ilusão e o sofrimento, para o alcance de uma felicidade pura ou beatitude que nos eleva acima dela. Todavia, a diferença entre a natureza da satisfação da felicidade terrena e as outras suas análogas é muito maior, pois, como vimos acima, a fruição do belo (descrito na estética) também pode proporcionar um estado de bem-aventurança semelhante àquele descrito na ética como condição ocasionada pela negação da vontade. A superioridade desse último consiste em sua maior persistência, que são aqueles verificados na condição de resignação, isto é, o quietismo, ascetismo e misticismo⁵⁴.

2.11 A vivência duradoura do estado de beatitude

Chegamos ao último estágio da análise descritiva da perspectiva metafísica dos estados de satisfação ou redenção humana possíveis, seus contextos e possibilidades segundo Schopenhauer, aqui reunidos genericamente sob o conceito de felicidade. Nesse tópico, nos ocuparemos do conceito de beatitude, que, a despeito do fato mostrado acima de que, algumas vezes, ele é traduzido por felicidade (e que em filosofia moral muitas vezes assume esse sentido), a concepção schopenhaueriana – como veremos mais detalhadamente a seguir – exige diferenciações muito específicas nesse sentido.

O estado de beatitude duradoura advém da negação da Vontade e ascetismo, que, por sua vez, é o estado descrito como o sumo grau da moral schopenhaueriana. Assim, ele se diferencia do mesmo estado de espírito descrito na estética (beatitude do puro sujeito do conhecimento) muito mais pela sua duração do que pela sua natureza. Como explica Sans: o estado de beatitude que alcançamos brevemente durante a contemplação estética é o mesmo

traduz: “daí podermos supor quão *bem-aventurada* deve ser a vida de um” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 495 grifo nosso).

⁵⁴ Cf. Schopenhauer. *O mundo como vontade e representação. Tomo II, Vol II*, complementos. Eduardo Ribeiro da Fonseca. Curitiba: UFPR, 2014b, p. 347.

ao qual “o santo está a caminho de ascender definitivamente” (SANS, 1992, p. 79; *tradução nossa*). Como veremos a seguir, o próprio estado de beatitude da santidade não pode ser descrito em termos positivos. Por isso, a descrição da satisfação estética é, na verdade, o principal meio de conhecermos esse estado; não somente na fruição do belo, mas podemos dizer que também o próprio contentamento e a serenidade dados pelo desprendimento de si na boa consciência que é proporcionada pela excelência moral, que analisaremos no próximo capítulo. Todos eles ajudam a mostrar vestígios dos aspectos do estado de espírito que é vivenciado plenamente pela beatitude santa.

Por meio do que nos é apresentado por Schopenhauer sobre o estado de beatitude na estética, sabemos que ele consiste na ausência absoluta de dor, assim como é esse o mesmo estado, nos diz ele, que é buscado pela via do querer – quer dizer, aquele por meio do qual a Vontade nos ilude mostrando ser alcançável através do prazer sensual, cuja manutenção sempre nos escapa pelas mãos. Isso explica porque mesmo a felicidade terrena e a felicidade pura são, para Schopenhauer, também um vislumbre da beatitude duradoura. Como comenta Lefranc: “o prazer mais sensual se dá metafisicamente como uma negação de uma necessidade, e supõe já a bem-aventurança como a negação de *toda* necessidade” (LEFRANC, 2005, p. 168; *grifo do autor*).

Além disso, percebemos vestígios em outras pessoas desse estado superior de satisfação, por experiência direta (algo mais raro) ou por meio de relatos de casos dessa natureza. Por isso, para Schopenhauer, consciente ou inconscientemente, já experimentamos o estado psicológico de beatitude. Essa é a razão pela qual somos impulsionados a buscá-lo, ainda que pela via errada, como é o caso da satisfação do querer. Consiste nisso o “ousa conhecer” mencionado por Schopenhauer a seguir, que nos exorta interiormente a buscar o estado de beatitude identificado com a negação da Vontade, conforme ele explica na seguinte passagem:

Tenho apenas que acrescentar algumas palavras para definir, em geral, aquilo que entendo pela negação do querer viver [...] é uma paz imperturbável, uma calma profunda, uma serenidade íntima, um estado que não podemos impedir-nos de desejar, quando a realidade ou a nossa imaginação no-lo apresenta, porque reconhecemo-lo como o único justo, o único que nos eleva verdadeiramente, e o nosso bom gênio convida-nos “sapere aude” (SCHOPENHAUER, 2001a, p. 408-409).

A quem de fato estaria acessível esse estado, o sumo bem, segundo Schopenhauer?⁵⁵ E em que circunstâncias? A fim de responder essas a questões consideremos primeiramente que esse estado é alcançado mediante o mais alto grau de negação da vontade, que, para Schopenhauer, é o ascetismo⁵⁶. Nesse sentido, precisamos olhar para trás, isto é, para os graus imediatamente inferiores e aquela condição do indivíduo virtuoso, aquele capaz de praticar a justiça desinteressada e a caridade. Sabemos que o que determina tais condutas são os breves momentos em que o indivíduo é capaz de ver através do princípio de individuação. Portanto, a potencialização dessa capacidade deve ser pensada em relação à possibilidade de persistência dessa visão e de seus efeitos. Nesse sentido, Schopenhauer sugere que devemos imaginar comparativamente se o véu que se faz transparente no processo de compaixão “aquele Véu de Maia, o *principio individuationis*, é de tal maneira retirado aos olhos de um homem” (SCHOPENHAUER, 2005 p. 481). A principal consequência desse fato seria, segundo ele, que aquilo que permanece oculto aos olhos comuns se revelaria plenamente para aquele homem. Ou seja, ele reconheceria “em todos os seres o próprio íntimo, o seu verdadeiro si-mesmo e, desse modo, tem de considerar também os sofrimentos infindos de todos os seres viventes como se fossem seus” (idem: p. 481). Dessa forma, ao invés do conhecimento dos objetos individuais tornar-se um *motivo* para a Vontade, torna-se assim um *quietivo* das volições em geral. Esse processo levado até seu último estágio conduz à essência da natureza que se revela por meio dos indivíduos a uma auto-supressão.

É assim que é explicado por Schopenhauer o que ele chama de “viragem” da Vontade diante da vida, o que significa na vida humana, segundo ele, a ascensão a um estado de “voluntária renúncia, resignação, verdadeira serenidade e completa destituição de Vontade” (SCHOPENHAUER, 2005 p. 481). Ou seja, ao grau supremo da vida ética, conseguido depois do exercício mais completo das virtudes morais: a *ascese*.

Percebemos por meio da análise acima que, ao mesmo tempo em que esse grau máximo da vida ética decorre de um movimento da Vontade que é “livre e todo-poderosa”, esse estado é alcançado e mantido por meio de uma forma de conhecimento e

⁵⁵ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação. Tomo I*. Tradução Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005, p. 462.

⁵⁶ As práticas que segundo Schopenhauer conduzem à negação da Vontade de viver e suas respectivas definições são: “O quietismo (isto é, a desistência de todo querer), o ascetismo (ou seja, a mortificação intencional da própria vontade), e o misticismo (ou seja, a consciência da identidade do próprio ser interior com todas as coisas, ou com o núcleo do mundo) estão em tão próxima conexão, que aquele que professa um deles é gradualmente levado a aceitação dos outros, mesmo contra sua própria intenção” (SCHOPENHAUER, 2014b, p. 347).

intencionalidade⁵⁷ que, embora não seja dada pelo conhecimento puramente racional, mas intuitivo⁵⁸, somente se torna possível por meio da “clarividência da razão”; o que permite que, entre os animais, somente no ser humano a Vontade se negue. Para esse problema, Debona chama atenção em relação ao que ele chama de “‘paradoxo inevitável’ no pensamento schopenhaueriano” (DEBONA, 2010, p. 118). Ou seja, para o fato de que, a despeito da Vontade ser ela mesma a substância do nosso ser e da natureza, esta dependa da razão (um de seus atributos secundários) para alcançar e manter o seu mais alto nível de objetivação.

Por outro lado, no que diz respeito à continuidade da nossa exposição sobre a noção de beatitude, não se deve esquecer que, segundo Schopenhauer, o mundo “que é tão real com seus sóis e vias lácteas”⁵⁹ é também para o sujeito de conhecimento um mero fenômeno da manifestação da Vontade. Nesse sentido, há de considerar-se que a negação da Vontade implica, pois, uma cessação da manifestação fenomênica, pelo menos naquele indivíduo em que esse processo foi levado ao termo⁶⁰. Assim, esgota-se também a possibilidade de conhecimento direto do que se passa nesse âmbito, uma vez que os objetos do conhecimento são dados pela atividade da Vontade de viver. Esse âmbito é o que Schopenhauer chama de “um ponto cego para o conhecimento”⁶¹.

Sobre esse aspecto Schopenhauer explica:

⁵⁷ Como afirma Lefranc sobre a noção de negação da Vontade schopenhaueriana: “a salvação é uma gnose” (LEFRANC, 2005, 171).

⁵⁸ Schopenhauer usa como explicação alegórica desse tipo de conhecimento – que permite o autorreconhecimento da Vontade, mas que não se encontra mais enredado no princípio de individuação – o dogma da “graça” cristã. Ele o ilustra nesse sentido de forma muito esclarecedora na seguinte passagem, que diz: “graça, isto é, daquele modo de conhecimento que, ao tornar-se todos os motivos ineficientes, emudece, como quietivo universal, qualquer querer e proporciona a mais profunda paz e abre o portão da liberdade” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 496).

⁵⁹ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação. Tomo I*. Tradução Jair Barbosa. São Paulo: Unesp, 2005, p. 519. Além disso, para Schopenhauer, a Vontade cósmica não é algo ao qual se pode ter acesso diretamente, mas somente por meio do corpo que é o seu fenômeno. Por isso, sua negação não diz respeito a sua essência enquanto coisas-em-si, todavia a sua manifestação fenomênica. É esse fato que ele explica na seguinte passagem, que diz: “Contra certas objeções tolas, noto que a *negação da vontade de viver* não significa absolutamente o aniquilamento de uma substância, e sim o mero ato de não querer: o mesmo ser que até agora *quis* já não *quer*. Como conhecemos esse ser, a *vontade*, como coisa em si apenas no ato do *querer* e por meio dele, não somos capazes de compreender o que mais ele seria ou produziria ao renunciar esse ato” (SCHOPENHAUER, 2012b, p. 11; grifos do autor).

⁶⁰ Debona menciona essa limitação de razão, chamada por ele nesse estágio de “razão mística”, da seguinte maneira: “A razão mística, pois, só vale para o caso em que há um esforço em direção à continuação do processo de negação da Vontade. Mas quando o próprio objeto que era negado se extinguiu, ou seja, quando todos os fenômenos desapareceram”, ele prossegue “passa-se a ter algo para além da razão e suas formas” (DEBONA, 2010, p. 122).

⁶¹ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação. Tomo II, Vol II*. complementos. Eduardo Ribeiro da Fonseca. Curitiba: UFPR, 2014b, p. 345.

se, contudo, fosse preciso, a qualquer preço, dar uma ideia positiva daquilo que a filosofia apenas pode exprimir de um modo negativo, chamando-lhe negação da Vontade, não haveria outro meio senão reportarmo-nos àquilo que experimentam aqueles que chegaram a uma negação completa da vontade, àquilo a que se chama êxtase, arrebatamento, iluminação, união com Deus etc.; mas, para falar a verdade, não se poderia dar a esse estado o nome conhecimento, visto que ele já não comporta a forma de objeto e sujeito e, aliás, pertence apenas à experiência pessoal; é impossível comunicar exteriormente a sua ideia a outrem (SCHOPENHAUER, 2001a, p. 429).

Consiste nisso, portanto, a limitação da descrição da beatitude identificada com a negação da Vontade, pois o recurso da elucidação psicológica utilizado para explicar fenômeno da atividade volitiva ou seu recuo da consciência psicológica descritos nos estados de satisfação anteriores já não é mais aplicável nesse estado de consciência, em que predominam a quietude e o silêncio⁶².

Para Schopenhauer, essa dificuldade em expressar a verdade em sentido estrito referente à negação da Vontade de viver é indicada pelo fato de algumas religiões como o Cristianismo, que prega a salvação, e no Bramanismo e Budismo que de maneira análoga pregam a “final amancipacion [emancipação final]”⁶³, ao abordarem esses estágios, acabam, segundo ele: “em misticismo e mistérios, isto é, nas trevas e na velada obscuridade” (SCHOPENHAUER, 2014b, p. 344).

Schopenhauer já indica as limitações em expressar em termos objetivos o que se passa no estado mesmo de negação da Vontade e da beatitude que advém dele, quando, tendo chegado ao ponto em que ele descreve a ascese (no parágrafo 68 de *O mundo*), inicia também uma série de menções e citações de místicos das religiões cristãs e orientais. Essas referências – além de servirem para que ele demonstre que o que está sendo explicado em termos filosóficos não é uma fantasia sua, mas que sua ética continua apoiada em fatos constatáveis empiricamente – servem principalmente para indicar que estamos no limiar de um terreno onde não se encontrará mais espaço para a razão, pois ela alcançou o ponto onde deve cessar o seu papel, a explicação em sentido próprio. Assim, caso se deseje prosseguir nessa direção, o conhecimento racional deve ceder espaço para elucidações alegóricas, ou então, recorrer às descrições de quem vivenciou efetivamente tal estado de “calma e bem-aventurança”⁶⁴ e que

⁶² O mesmo que foi dito sobre a limitação no conhecimento do não querer se estende ao sujeito desse ato, o que implica também na limitação no conhecimento direto do estado de beatitude inerente a ele. Sobre essa questão nos diz Schopenhauer: “tampouco podemos declarar alguma coisa a respeito do seu sujeito (do não querer), uma vez que só o conhecemos positivamente em seu oposto, o *velle*, como coisa em si de seu mundo fenomênico”.

⁶³ Idem, p. 340.

⁶⁴ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Tradução Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005, p. 496.

poderia assim nos dar de fato uma descrição a partir de elementos intuitivos daquela experiência de bem-aventurança.

Dessa forma, para Schopenhauer, a religião – por meio de sua explicação alegórica das coisas não deixa de ser um recurso de elucidação desse âmbito, onde a explicação em sentido próprio não encontra mais lugar. Todavia, quanto mais claro estiver o sentido ilustrativo e não-afirmativo das explicações religiosas sobre a negação da Vontade e do estado de bem-aventurança, melhor será para dar a conhecê-lo. Esse é o caso do uso por Schopenhauer do Nirvana budista⁶⁵, cuja etimologia, embora apresentada de várias formas, indica sempre o seu caráter negativo, como, por exemplo, a explicação de Colebrooke, citada pelo filósofo alemão, que diz essa palavra “vem de *va*, ‘soprar’ como vento, com prefixo negativo *nir*, que significa um período de calma, mas como adjetivo, quer dizer ‘extinto’” (SCHOPENHAUER, 2014b, p. 425; *grifos do autor*). Ou seja, segundo a interpretação de Schopenhauer, Nirvana significa basicamente “nada”, uma negação do Samsara (equivalente ao mundo aparente fenomênico), para mostrar que esse último “não contém nenhum elemento único que poderia servir para definir ou construir o Nirvana” (Idem: p. 341).

Da mesma forma, Schopenhauer considera que a alegoria religiosa pode lançar um pouco mais de luz sobre o estado de beatitude daqueles que negam a Vontade de viver. Ele pensa que o pode fazê-lo também – e com mais propriedade do que o filósofo – o próprio protagonista dessa experiência e/ou aqueles que a conheceram mais de perto. Schopenhauer admite que, ao falar de algo como um contraste entre um “um corrosivo tormento interior” e o estado “cheio de alegria interior e paz celestial” (SCHOPENHAUER, 2005 p. 481), ele está a descrever a beatitude santa apenas em “linguagem débil” e por meio “repetições enfraquecidas”⁶⁶, se comparada ao que é expresso nos relatos pessoais ou nas biografias de místicos, religiosos e santos. Nesse sentido, ele nos remete diretamente aos relatos originais dessas experiências, como aparece, por exemplo, nos relatos de pessoas como: Madame Guion, São Francisco de Assis, Meister Eckhard entre outros; ou até mesmo entre filósofos e intelectuais, entre os quais ele cita Espinosa e Goethe⁶⁷. A leitura desses relatos nos fala a partir de uma experiência imediata e, dessa maneira, são capazes de descrever esse estado de forma mais genuína do que o fariam a análise indireta e distanciada do filósofo.

⁶⁵ Idem, p. 519.

⁶⁶ Idem, p. 486.

⁶⁷ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Tradução Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005, p. 488-489. Nessa passagem, Schopenhauer parece se referir aqui não à doutrina ética de Espinosa propriamente dita, mas sua experiência de renúncia das paixões e busca do estado de beatitude como é mostrado na sua biografia francesa (obra de que filósofo alemão não especifica o autor) e em seu tratado *De emendation intellectus*. Em relação a Goethe, ele se refere ao talento poético por meio do qual ele idealiza o estado de negação da Vontade.

Uma terceira via de aproximação sugerida por Schopenhauer para o conhecimento da beatitude é o que é expresso dele por meio da arte, ou seja, um “reflexo” daquele estado, que somente o artista genuíno é capaz de traduzir em imagem, pois aqui se encontra o apogeu da expressão artística, uma vez que quem o produz deve ser capaz de expressar em forma de *Ideia platônica* o semblante de plenitude espiritual do indivíduo por meio do qual a Vontade encontrou a sua mais absoluta forma de autoconhecimento e quietude. Dessa maneira, por seu alto nível de dificuldade, ela é raramente encontrada e seus modelos mais primorosos, segundo o filósofo alemão, são dados por Rafael e Correggio.

Schopenhauer nos remete às obras desses artistas como uma maneira de suprir as limitações das descrições conceituais abstratas. Antes disso, porém ele descreve o conjunto de sentimentos inerentes à beatitude da maneira a nos dar uma melhor noção dessa condição, ou seja, ele os descreve em contraste com a condição de satisfação que pode nos oferecer a afirmação da Vontade e a felicidade terrena. Esgota, portanto, os principais recursos de exposição conceituais, para então sugerir o retrato da negação da Vontade e beatitude que nos é dado pelos grandes mestres da pintura. Como nos diz a sua explicação:

em vez do ímpeto do esforço sem fim, em vez da contínua transição do desejo para a apreensão e da alegria para o sofrimento, em vez da esperança nunca satisfeita e que jamais morre, constituinte do sonho de vida do homem que quer; em vez de tudo isso, mostra-se a nós aquela paz superior a toda razão, aquela completa calma oceânica do espírito, aquela profunda tranquilidade, confiança inabalável e serenidade jovial, cujos meros reflexos no rosto, como expostos por Rafael e Correggio, são um completo e seguro evangelho (SCHOPENHAUER, 2005, p. 518-519).

A forma superior pelo qual o artista de grande talento nos dá a conhecer o estado de beatitude, sobretudo através da arte pictural, consiste no fato de que, embora enquanto *reflexo* imagético dele, sua arte nos proporciona um conhecimento objetivo de algo que diretamente não nos é acessível enquanto objeto. Dito de outro modo, aquilo que a vivência do estado de negação da Vontade, em razão da superação do modo ordinário de cognição sujeito/objeto, impossibilita de se traduzir em conhecimento (a não ser de forma negativa), a arte nos permite conhecer objetivamente em sua representação. Além disso, talvez o efeito da comoção estética nos aproxime ainda mais dessa condição, uma vez que ela própria é capaz de nos conduzir ao estado de beatitude enquanto uma forma alternativa de negação da Vontade. Assim, ela nos permite simultaneamente vivenciá-lo e conhecê-lo objetivamente.

Em razão disso, segundo Schopenhauer, a arte “com o selo da verdade interior”⁶⁸ – como também, ao seu modo, o fazem os relatos e descrições dos santos e místicos – torna possível conhecer da maneira mais genuinamente possível o estado de negação da Vontade e beatitude atinente a ele. Em consequência disso, essas formas de expressão do estado de bem-aventurança santo, por levaram o espectador a uma forma de rememoração dessa condição em contraste com a sua, faz com que aquele estado seja visto com um “anelo” [*Sehnsucht*] profundo⁶⁹. Elas se tornam, na concepção de Schopenhauer, uma “boa nova”⁷⁰ [*Evangelium*] daquele estado, por “dissipar a lúgubre impressão daquele nada, que como último fim paira atrás de toda virtude e santidade e que tememos como as crianças temem a obscuridade” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 519).

Afinal, a questão que se coloca em relação a essa tese defendida por Schopenhauer é a seguinte: se o estado de beatitude experimentado pela “total auto-supressão e negação da Vontade” é o único que, segundo ele, poderia ser chamado de bem absoluto, *summum bonum*⁷¹, e é ansiado tão profundamente por aqueles que o vislumbram, porque a beatitude santa é um fenômeno tão raro, e que, mesmo depois de alcançada, precisa ser mantida a custo de tanto esforço.

A resposta de Schopenhauer para essas questões, ou melhor, a falta de respostas mais precisas para elas, nos remete novamente às limitações no conhecimento do estado de coisas que diz respeito à Vontade enquanto coisa-em-si, uma vez que a sua auto-supressão – que aparentemente diria respeito à deliberação individual é, segundo ele, um ato livre da Vontade cósmica, misterioso para o saber fenomênico. Do mesmo modo, é inexplicável a própria forma de conhecimento que possibilita aquela quietitude do impulso volitivo e a designação daqueles que o detém, ou seja, os “eleitos”, por assim dizer. Novamente aqui, ele recorre aos dogmas e alegorias religioso-místicas para tentar explicar essas questões. Nesse caso, ao dogma cristão do “efeito da graça e renascimento”⁷², por meio do qual ele interpreta o fato que nos conduz à bem-aventurança. Ou seja, algo que em sua leitura não pode ser explicado

⁶⁸ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Tradução Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005, p. 519.

⁶⁹ Idem, *ibidem*.

⁷⁰ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. Tradução M. F. Sá Correia. Rio de Janeiro: Editora contraponto, 2001a, p. 430.

⁷¹ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Tradução Jair Barbosa. São Paulo: Unesp, 2005, p. 462.

⁷² Em umas das passagens em que Schopenhauer menciona a identidade do processo do ato livre da Vontade que conduz a sua autonegação com os dogmas cristãos do efeito da graça e do renascimento, diz: “pois exatamente aquilo que os místicos cristãos denominam *efeito da graça e renascimento* é para nós a única e imediata exteriorização da *liberdade da Vontade*. Essa só entra em cena quando a Vontade, após alcançar o conhecimento de sua essência, obter dele um *quietivo*” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 510 grifos do autor).

como algo intencionado pelo indivíduo, quer dizer, como um conhecimento determinado por motivo, que, em última instância, dependeria de seu caráter individual; mas de outra forma de conhecimento que nos remete não mais ao âmbito da pessoa, mas diretamente a Vontade que subjaz a ela (correspondente à eleição ou graça divina) e pressupõe, além disso, uma supressão do seu ser individual (equivalente ao renascimento)⁷³.

Dessa forma, a pergunta sobre o porquê do ser humano, sendo tão “feliz” na condição de beatitude santa, dificilmente o alcançar plenamente, ou permanecer nele continua, misteriosa, segundo Schopenhauer. Assim como outras questões que envolvem a negação da Vontade, a explicação da consecução da beatitude ou permanência nela dada do ponto vista fenomênico e objetivo é também bastante limitada, de forma que permanece sendo para ele um fatalismo inexplicável. Poderíamos dizer assim dessas questões: na concepção de Schopenhauer, elas se assemelham a explicação do surgimento do mundo segundo a narrativa budista citada por ele, que diz que o universo “surge em consequência de um *turvamento inexplicável*, após um longo período de paz, na claridade celeste do *bem-aventurado estado de nirvana*, alcançado por meio da penitência, portanto, surge através de uma espécie de *fatalidade*” (SCHOPENHAUER, 2012a, p. 158; *grifos do autor*).

⁷³ A explicação de Schopenhauer diz: “aquela imersão na liberdade não é obtida por força de resolução, mas procede da relação mais íntima entre o conhecimento e o querer no homem; chega de fora voando. Por isso, justamente a Igreja denominou esse acontecimento *efeito da graça* [...] Ora, como em consequência de tal efeito da graça toda a essência do homem é radicalmente mudada e revertida [...] um novo homem substitui o antigo, a Igreja denominou essa consequência do efeito da graça, *renascimento* (SCHOPENHAUER, 2005, p. 511 grifos do autor).

3 A DIMENSÃO PRÁTICA DA REFLEXÃO SOBRE A FELICIDADE

A pretensão mais fundamental desse estudo é oferecer uma apresentação introdutória da contribuição filosófica de Schopenhauer para o estudo da sabedoria e felicidade. Já descrevemos, no capítulo I, o papel que as diferentes obras de Schopenhauer desempenharam nessa tarefa e, no capítulo II, procuramos examinar os pressupostos metafísicos presentes em *O Mundo* que conduziram a uma caracterização ‘negativa’ da felicidade e a propor três sentidos possíveis da felicidade vinculados com a base metafísica da realidade e do “eu” individual. Apresentamos um sentido inautêntico ou decaído, por assim dizer, da felicidade, pois a felicidade pressuposta pela afirmação da vontade nada mais significa do que uma ilusão ou, como ele também afirma nos *Aforismos*, um *erro inato* resultante da força cega da vontade que nos impele a viver e buscar, sem nenhuma perspectiva de sucesso, a cessação de seus anseios infinitos. As duas outras dimensões da felicidade expressas em *O Mundo* são dimensões genuínas, mas limitadas ao domínio da fuga da vontade, seja através da santidade e das obras do gênio. O caráter fundamentalmente negativo da felicidade, bem como seus sentidos positivos não oferecem muitas perspectivas para nossos desejos: em todos esses casos, a felicidade parece ser uma condição afastada ou, ao menos, pouco compatível com nossa condição humana regular. Nesse terceiro capítulo, faremos uma abordagem da eudemonologia (teoria da felicidade) schopenhaueriana que promete ressaltar outros aspectos do fenômeno da felicidade. Esses aspectos, embora não sejam capazes de refutar os resultados anteriores, tornam visível uma outra face da nossa condição, uma face que se afasta do pessimismo inicial exposto pela metafísica schopenhauriana e promete uma felicidade possível que, como a vela do conhecimento de Locke, embora não seja suficiente para nos garantir uma felicidade genuína, positiva, é bastante suficiente para satisfazer nossos propósitos de orientação da conduta no mar revolto das nossas vidas⁷⁴. Essa doutrina, já gestada em textos juvenis, foi exposta de forma definitiva nos textos tardios de Schopenhauer, especialmente nos *Aforismos*.

A eudemonologia constitui um âmbito da ética distinto da abordagem metafísica da felicidade. Embora a idéia de uma *arte de ser feliz* partilhe alguns pressupostos da metafísica,

⁷⁴ LOCKE, John. *Ensaio acerca do entendimento humano*. Tradução Anoar Aiex e E. Jacy Monteiro. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1983.

Schopenhauer procura fundar um sentido pragmático da felicidade diferente do caráter especulativo presente na metafísica. A arte prudencial e sábia, preocupada com a felicidade, presente nos textos tardios, não contraria diretamente as teses metafísicas de *O Mundo*, mas, por assim dizer, supõe um erro de partida: *admitir que podemos ser felizes*. Já mostramos que essa tese é falsa para Schopenhauer. A idéia de uma arte de ser feliz deve ser entendida, portanto, como a confissão de resignação frente à miséria de nossa condição: embora não possamos ser felizes em sentido genuíno, *é possível ser menos infeliz*. A ideia de uma dimensão prática ou pragmática da felicidade, em oposição à visão teórica presente em *O Mundo*, é identificar e expor esse modelo de felicidade que pode ser implementado na ação cotidiana e promete evitar muitas dores e danos à nossa própria existência. Trata-se, portanto, de assumir um ponto de vista prático, de conciliação ou solução paliativa: uma vez que não podemos ser felizes em sentido metafísico, podemos, no entanto, ter uma vida rica de alegrias e felicidade prática se soubermos nos conduzir com sabedoria e prudência. Seguindo essa orientação impressa por Schopenhauer, apresentaremos nesse capítulo as noções fundamentais dessa proposta da eudemonologia como um resgate de um saber voltado para questões de condução da vida, segundo o modelo de ética dos clássicos gregos e latinos e que foi perdendo espaço, em grande medida, a partir do surgimento da ética do dever de Kant e das preocupações com o cálculo da felicidade dos utilitaristas (onde a ética passou a ser mais preocupada com a fundamentação da boa ação a partir de princípios do dever ou consequências das ações e menos com a sabedoria e o bem viver). Nesse sentido, as peculiaridades e as noções fundamentais presentes na proposta da eudemonologia schopenhaueriana são apresentadas por meio de uma relação com autores clássicos, renascentistas e modernos, destacando as influências e os resultados extraídos por Schopenhauer.

3.1 A presença e a justificação de uma ética prática, direcionada à vida feliz

A primeira perspectiva de abordagem da felicidade, a perspectiva metafísica, permeia o sistema filosófico schopenhaueriano pelo seu centro. A segunda, empírico-psicológica, se comparada com aquela, é um pouco mais periférica. Além disso, a própria forma de abordagem do tema por meio de máximas e aforismos se diferencia profundamente do

desenvolvimento linear e sistemático que vimos anteriormente na abordagem metafísica. Pois aqui trata-se principalmente de um conjunto de escritos que giram em torno de questões predominantemente práticas sobre a felicidade, sobre suas facetas diversas na vivência e sobre as possibilidades de nós, enquanto indivíduos, alcançá-la. Esses textos, em conjunto, constituem o que denominamos aqui de uma “pequena ética”⁷⁵ de Schopenhauer. Ao abordar o tema da felicidade segundo a perspectiva empírica de forma paralela ao desenvolvimento de sua ética metafísica, Schopenhauer dá demonstrações de quão importante o tema da felicidade é em sua filosofia. Realmente, na abordagem empírico-psicológica organiza-se um tratamento do tema a partir de uma compreensão subjetiva; é o que se concretiza, sobretudo, nas obras *A arte ser feliz* e *Aforismos para sabedoria de vida*; pois elas não são senão uma análise da conduta segundo o aspecto empírico, tendo em vista a felicidade individual. Nesse sentido, quando observamos atentamente as rigorosas e incondicionais exigências feitas por Schopenhauer em sua obra principal, para que os temas tratados pela sua metafísica da moral sejam estritamente teóricos e, conseqüentemente, pensados independentemente de suas utilidades e de nossos interesses pessoais, compreendemos o quanto é surpreendente a proposta de sua eudemonologia. Pois esta última sugerirá uma reflexão pragmática sobre a conduta que tem em vista a satisfação individual⁷⁶. Entretanto, a presença desse interesse prático próprio da “pequena ética” tem gerado muitas discussões. No capítulo anterior, vimos os aspectos que demonstram uma visão profundamente pessimista sobre a existência – os quais parecem se opor frontalmente a uma abordagem da felicidade em sentido metafísica e, igualmente, em sentido empírico-psicológico. Não resta dúvida, portanto, de que a primeira tarefa que se apresenta em relação à abordagem desse aspecto da ética schopenhaueriana seja

⁷⁵ Tomamos aqui emprestada a expressão usada por Debona (2013, p. 198), que usa pela primeira vez essa denominação em sua tese *A outra face do pessimismo: entre a radicalidade ascética e sabedoria de vida*; a utilizamos, entretanto em outro registro, ou seja, enquanto Debona compreende como “pequena ética” somente algumas características da eudemonologia como sugestões de conduta, nos referimos com esse termo ao conjunto de escritos com a proposta de sabedoria de vida proposto pelo filósofo alemão para diferenciar o aspecto metafísico do aspecto prático. Como explica Debona, Schopenhauer não faz, ele próprio, uma diferenciação correspondente a esses âmbitos como uma grande ética (*grosse Ethik*) e uma pequena ética (*kleine Ethik*), essa diferenciação baseia-se, portanto, numa interpretação sua (de Debona).

⁷⁶ Essa mudança radical de perspectiva, assim como a pouca atenção dada pelos intérpretes anteriores, talvez sejam as principais razões que expliquem o crescente interesse recente de pesquisadores por esse aspecto da ética schopenhaueriana. Como Jair Barboza (2006) com tradução dos *Aforismo para sabedoria de vida* e publicação de artigos sobre o tema, Franco Volpi (2001) na reconstituição da eudemonologia e de outras obras sobre a filosofia prática de Schopenhauer como *A arte de envelhecer* e *A arte de conhecer a si mesmo*, Leandro Chevitaresh (2012), publicação dos artigos *Schopenhauer e o Estoicismo* e *Schopenhauer e os Cínicos: elementos do cinismo na eudemonologia de Schopenhauer*, Vilmar Debona (2013), defesa da tese *A outra face do pessimismo: entre a radicalidade ascética e sabedoria de vida* e artigos sobre o tema, Juan Alonso publicação da tese *La filosofía política y su trasfondo ontológico em la obra de Arthur Schopenhauer*, além de artigos sobre o tema, entre outros.

a de uma justificação dos seus aparentes paradoxos. O paradoxo reside em equalizar uma visão profundamente pessimista sobre a existência que se opõe tanto a uma abordagem empírico-psicológica da ética, quanto da possibilidade de uma vida feliz.

Como dissemos acima, o projeto de desenvolvimento da pequena ética de forma paralela pressupõe certo grau de separação entre a ética teórica e uma filosofia prática. Contudo, não se deve pensar que essa seja injustificada ou arbitrariamente definida por Schopenhauer, pois, além da razão dada por uma exigência epistemológica e exterior à discussão moral – já mencionada, de que a investigação filosófica da moral deve ter um carácter metafísico –, há também e principalmente justificativas dadas pela grande ética schopenhaueriana. Uma dessas explicações pode ser encontrada em sua concepção mesma da vida feliz, quer dizer, do objeto central da sua eudemonologia, pois, segundo ele, a busca pela felicidade enquanto contentamento conduz a uma direção oposta àquela que conduziria ao alcance das virtudes morais, cujo esclarecimento é dado pela filosofia moral em sentido mais estrito. Essa distinção que determina essas diferentes vertentes em relação à ética schopenhaueriana se explica pelo fato de que, segundo ele, a visão de mundo que conduz ao agir moralmente, descrito pela metafísica dos costumes, opõe-se àquela inerente ao agir que visa o bem-estar individual, discutido pela eudemonologia. Essa incongruência fundamental que mostra que a conduta moral tem a ver com a intenção do agente é afirmada por Schopenhauer em passagens como a seguinte:

Em nosso quarto livro, concluímos que toda virtude autêntica, após ter atingido o seu mais elevado grau, ao fim leva uma plena renúncia, na qual todo querer encontra seu término. A felicidade, ao contrário, é um querer satisfeito. Virtude e felicidade são, assim, fundamentalmente incompatíveis (SCHOPENHAUER, 2005, p. 655).

Em termos mais precisos, a incompatibilidade fundamental mencionada por Schopenhauer refere-se ao fato de que o desenvolvimento do ponto de vista ético-metafísico, conduzido pela análise da moralidade das ações, nos mostra que as virtudes morais cardinais (para Schopenhauer, justiça e caridade) estão associadas a determinados níveis de “negação da vontade” metafísica. A análise do ponto de vista empírico-psicológico, por sua vez, ligada a felicidade individual (enquanto sinônima de satisfação) associa-se ao conceito oposto, ou seja, a “afirmação” da vontade. Dessa forma, a eudemonologia exige algum desvio da finalidade associada à descrição das virtudes morais apontada pela metafísica.

Segundo a interpretação de Schopenhauer, a falta de clareza por parte dos filósofos em relação a esse antagonismo, isto é, entre a intenção do agente que conduz ao agir moral e aquele que visa à felicidade (nesse caso, referindo-se estritamente à felicidade enquanto satisfação do querer, embora essa não seja a única noção de felicidade discutida na eudemonologia) conduziu várias doutrinas morais ao eudemonismo, particularidade tantas vezes criticada por Schopenhauer, que, como explica Cartwright, consiste em tentar “provar que virtude e felicidade são idênticas, ou que defende que felicidade é a consequência da virtude” (CARTWRIGHT, 2005, p. 48; *tradução nossa*). Além disso, segundo Schopenhauer, por meio da visão objetiva do mundo que nos é dada pela grande ética, torna-se evidente que diante de uma unidade metafísica de toda realidade, não faria sentido concentrar-se em uma felicidade individual enquanto uma meta a ser alcançada, uma vez que tal condição estaria baseada em uma ilusão. Por isso, ele explica:

Para o conhecimento que vê através do *princípium individuationis*, uma vida feliz no tempo, presenteada pelo acaso, ou conquistada deste pela sabedoria em meio ao sofrimento de inumeráveis outros, é apenas um sonho de um mendigo no qual é um rei (SCHOPENHAUER, 2005, p. 451-452).

Como percebemos por meio dessa passagem, para Schopenhauer, a metafísica da moral revela principalmente uma forma de conhecimento e de compreensão da realidade, que, por sua vez, seria um esforço de superação da realidade percebida fenomenicamente. A reflexão sobre a felicidade humana em termos individuais e sobre o agir que visa essa meta consiste em grande parte em uma análise empírica do que consideramos bem-estar próprio, ou seja, o lado inverso daquela realidade que é mostrada pela metafísica. Portanto, a restrição ao aspecto empírico psicológico sob a exigência de uma análise da felicidade individual, segundo a interpretação de Schopenhauer apresentada em *O mundo*, corresponderia a manter-se dentro dos limites de uma realidade que permanece limitada a certa forma ilusória do fenômeno. Ou segundo a já mencionada metáfora de Lefranc (2005, p. 154), equivale a nos manter “entrincheirado em nossa própria subjetividade”. É à luz da metafísica, portanto, que compreendemos que o requisito necessário à elaboração da eudemonologia, ou seja, o pressuposto de que há uma felicidade possível e alcançável enquanto satisfação do querer

individual baseia-se, em última instância, num “erro inato” referido nos *Aforismos*⁷⁷. A natureza de tal erro é esclarecida no capítulo 49 do tomo II de *O mundo*, onde ele escreve:

Há apenas um erro inato, trata-se da noção de que nós existimos para sermos felizes. Isto é inato em nós, porque coincide com a nossa própria existência, e todo o nosso ser é somente uma paráfrase sua, na verdade, o nosso corpo é o seu monograma. Não somos nada mais do que a Vontade de viver e a satisfação sucessiva de todo o nosso querer é o que pensamos através do conceito de felicidade (SCHOPENHAUER, 2014b, p. 375).

O “erro inato”, descrito nas palavras de Schopenhauer, é o que aparece em nossa consciência psicológica como reflexo de nossa natureza volitiva, quer dizer, como consequência da identidade de nosso ser individual com a Vontade. Nesse sentido, é a metafísica que direciona a explicação da natureza do erro e de suas consequências. O projeto de uma teoria da felicidade como arte de ser feliz exige, dessa feita, uma recusa momentânea de algumas das principais conclusões da metafísica, especialmente daquilo que foi esclarecido como consequências ou efeitos da representação: a realidade como instrumento para satisfação do querer. A felicidade, do ponto de vista metafísico, é consequência do pleno domínio do intelecto pelo querer-viver cósmico que se objetiva enquanto indivíduo. Portanto, a ideia de que haja necessidades e desejos individuais que se apresentam como metas a alcançar não é nada mais do que uma consequência das maquinações da vontade em nós, da sua superioridade onipresente e, ao mesmo tempo, ilusória, pois não reconhecemos que, enquanto coisa em si ou efetivamente, nossa existência está destinada a uns poucos momentos de rompimento da dor e às experiências de negação da vontade. Em suma, falar de uma felicidade humana em sentido genuíno é falso.

No extremo oposto desse pêndulo, também é falso supor que a felicidade “presa ao ponto de vista comum, empírico, cujo erro conserva” (SCHOPENHAUER, 2006, p. 02) não seja valiosa. O reconhecimento desse valor é o que nos leva diretamente para o centro da teoria pragmática de Schopenhauer. Ao contrário dos textos iniciais, em *Parerga*, Schopenhauer abre caminho para uma felicidade pedestre que, se do ponto de vista metafísico é condenada, do ponto de vista prático e empírico adquire seu pleno reconhecimento e cidadania. Como é possível conciliar essa dupla visão do tema? Ora, a resposta pode ser facilmente entendida a partir de uma análise da noção de *perspectiva*. Se olhamos uma cidade

⁷⁷ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Aforismos para sabedoria de vida*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 01.

de dois pontos distintos, teremos duas perspectivas da *mesma* cidade. Esse mesmo pressuposto parece estar presente na abordagem da felicidade de Schopenhauer. Se, do ponto de vista metafísico, o que se revela é uma interdição da felicidade, uma imagem que mostra o homem como refém de anseios que nunca serão inteiramente saciados, variando intermitentemente entre a saciedade e o próximo desejo, quando olhamos nossa condição de um ponto de vista prático, deixando de lado a dimensão metafísica, a verdade é que há uma felicidade disponível ao homem. Essa felicidade é precária, condicionada, mas que, mediante zelo e empenho, pode tornar-se um bem duradouro e valioso. Assim, embora haja dificuldades no desenvolvimento independente da pequena ética pensada por Schopenhauer, seu valor ou legitimidade para nossa condição está assegurado. É por isso que ele diz que, para poder abordar o tema da felicidade em termos práticos, viu-se obrigado a desviar-se “totalmente do ponto de vista superior, ético-metafísico” (SCHOPENHAUER, 2006, p. 01-02) e assegurar que o discernimento do bem-estar humano, especialmente daquele associado à “felicidade terrena” exige a manutenção de um ponto de vista subjetivo.

Dessa forma, em relação à eudemonologia, não interessa tanto a Schopenhauer mais a ciência pela ciência, ou seja, um saber desinteressado e objetivo da metafísica, mas ela passa a ser importante somente na medida em que contribui com a arte; o conhecimento objetivo é, nesse caso, parte da instrumentação necessária exigida pela *arte prudencial*. Por isso mesmo, como veremos no decorrer dessa exposição, grande parte dos aspectos que nos são dados a conhecer por meio da clareza proporcionada pela abordagem metafísica são utilizadas na eudemonologia. Assim, vemos que algumas questões como, por exemplo, a análise dos processos psíquicos envolvidos no sentimento de bem-estar, os limites impostos em relação à modificação do caráter inato e autoaperfeiçoamento que são desenvolvidos pela metafísica são saberes fundamentais à elaboração da eudemonologia.

3.2 A “genealogia”⁷⁸ do conceito de razão prática e seu uso prudencial

Um dos aspectos centrais da concepção prática da felicidade de Schopenhauer envolve a utilização da noção de razão prática. A concepção de razão prática de Schopenhauer opõe-se, em parte, àquela de Kant. Kant havia forjado uma relação intrínseca entre o agir racional e o agir moral, até então inexistente na tradição filosófica. Para Schopenhauer, a razão é a faculdade que nos permite obter um reflexo da representação intuitiva, dada pelo entendimento. É nesse sentido que ele afirma que os conceitos racionais “servem apenas para classificar, fixar e combinar os conhecimentos imediatos do entendimento, sem nunca produzir nenhum conhecimento propriamente dito” (SCHOPENHAUER, 2001a, p. 28). É em decorrência dessa concepção que se deve compreender que a faculdade da razão possui uma natureza “receptiva, retentiva” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 141), e não autogenética, por assim dizer, capaz de produzir a partir de si mesma uma ação com uma finalidade específica para o bem ou o agir moral. Diferente disso, de acordo com a natureza própria da razão, isto é, do seu caráter instrumental, ela mostra-se mais propícia a servir de ferramenta para qualquer finalidade possível, independentemente do valor moral da máxima que ela determina. Dessa forma, do ponto de vista schopenhaueriano, o caráter *prático* atribuído à razão diz respeito ao fato de que ela é a prerrogativa que nos possibilita conduzir nossas ações com base em abstrações, nos dando a capacidade de nos isolarmos parcialmente das influências intuitivas por meio da representação racional. Isso nos tornaria capazes de deliberar sobre qualquer matéria possível, a qual, a partir de tal perspectiva, aparecerá de forma modificada, ou seja, como algo “frio, descolorido e alheio ao momento” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 140).

⁷⁸ Segundo Schopenhauer, para que se possa compreender a noção de razão pura prática kantiana enquanto elemento básico de sua proposta ética se faz necessário empreender uma genealogia desse conceito. Ele escreve: “se quisermos chegar ao fundamento da admissão da razão prática temos que explorar ainda mais sua árvore genealógica” (SCHOPENHAUER, 2001b, p. 64). Tal investigação genealógica nos revelaria que a noção de razão prática kantiana – e conseqüentemente, conceitos como “imperativo categórico” e “autonomia da vontade”, que advém dela – se originariam de pressupostos de uma tradição racionalista que o próprio Kant enquanto autor da filosofia crítica questionou profundamente e as refutou. Não reconstituiremos toda a genealogia proposta por Schopenhauer, em parte apresentada no ensaio *Sobre o fundamento da moral* e em parte em *O mundo*, mas um dos aspectos mais importante dessa sua análise propõe que o conceito kantiano apresenta como ancestral mais remoto o dogma de alma imaterial proposto por Platão, que, grosso modo, consiste na concepção de alma imaterial como parte de sua concepção antropológica, segundo a qual o homem seria composto de duas substâncias heterogêneas, que por sua vez consistiria em um corpo material e uma alma imaterial. Ainda de acordo com a descrição schopenhaueriana da psicologia racional platônica, a alma seria “um ser originária e essencialmente, *cognoscente* e, só por causa disso, também querente” (Idem, p. 64). Por sua natureza autônoma a alma poderia então realizar suas funções independente do corpo ou ligada a ele. Em conseqüência disso, teríamos “uma faculdade superior ou inferior de conhecimento e uma faculdade de desejar do mesmo tipo” (Idem, *ibidem*, p. 64).

Assim, portanto, teríamos condições de executar nossos projetos a sangue frio, a despeito das impressões do momento e das insurgências de nossos instintos mais básicos. Schopenhauer explica que “por aí se vê em que medida a razão domina a natureza animal e exclama ao forte: σιδηρειον νυ τοι ητορ! (*ferrum certe tibi cor!*)”⁷⁹. Aqui, é possível dizer de fato que a razão se exterioriza de maneira prática” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 141), e, torna-se claro que, embora para Schopenhauer haja um elemento não racional que rege a realidade e determina em grande parte as condutas humanas, ele não nega a possibilidade de um agir racional⁸⁰. Embora a reflexão sobre essa questão seja na maioria das vezes uma preocupação com o próprio bem estar individual e não pertença ao âmbito mais estrito da investigação moral, Schopenhauer concorda plenamente com Kant que uma investigação sobre a conduta moral seja separada da preocupação com a felicidade individual. Consiste nisso a sua afirmação de que “o grande mérito de Kant na ética foi tê-la purificado de todo eudemonismo” (SCHOPENHAUER, 2001b, p.19).

Entretanto, no que diz respeito à faculdade da razão, Schopenhauer a considera como uma prerrogativa humana, uma característica singular enquanto espécie, mas que não transcende essa condição. Por isso, ele considera inadequado fazer referência a um ser racional independente do âmbito humano, assim como propor a razão pura como “a fonte e origem do inegável significado ético da ação humana” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 639), como ele afirma tê-lo feito Kant. Diferente disso, enquanto característica natural humana, a capacidade de nos conduzir por meio de conceitos, estaria assim mais propícia a servir de instrumento para a conservação da existência e obtenção do bem-estar individual.

Essa concepção contraria claramente a proposta de Kant apresentada na obra *Fundamentação da metafísica dos costumes*, quando ele afirma: “se num ser dotado de razão e vontade a verdadeira finalidade da natureza fosse a sua conservação. O seu bem-estar, numa palavra, a sua felicidade, muito mal teria ela tomado as suas disposições ao escolher a razão como executora destas suas intenções” (KANT, 2008, p. 24).

Ao mesmo tempo em que percebemos uma clara diferença da compreensão de razão prática de Schopenhauer em relação a Kant, à medida que se delineia a concepção schopenhaueriana desse conceito, torna-se claro também que ela guarda muitas semelhanças

⁷⁹ “Decerto tens um coração de ferro”. Tradução de Jair Barboza.

⁸⁰ “Em todos os tempos chamou-se de *racional* o homem que se deixa guiar, não por impressões sensoriais, mas pelos *pensamentos e conceitos* e que, por isso, age sempre refletida, conseqüente e cautelosamente. Tal comportamento chama-se em geral *comportamento racional*” (SCHOPENHAUER, 2001b, 60).

com concepções da racionalidade prática presentes na antiguidade clássica, particularmente com a ética aristotélica. Nesse sentido, a proposta da eudemonologia de Schopenhauer não se apresenta como uma novidade, mas se propõe mais exatamente a resgatar o sentido que nos foi apresentada pelos clássicos gregos e latinos, nos quais que a ética é apresentada, sobretudo, como uma doutrina do bem viver.

3.3 A felicidade relacionada à constituição física, intelectual e à excelência moral

Na divisão fundamental de bens propostos por Schopenhauer nos *Aforismos*, a felicidade empírico-psicológica baseia-se em três elementos principais, que são: o que cada um é, o que ele tem e o que ele representa. Nesse tópico não discutiremos cada um deles, o que será feito de forma mais detalhada no último capítulo. Todavia, nos dedicaremos à discussão do primeiro elemento, mais especificamente os pressupostos dele para o que é analisado por Schopenhauer do ponto de vista prático, que, segundo se pode deduzir por suas indicações, na sua maior parte encontra-se em textos para além de eudemonologia. Entre essas questões, o que nosso autor considera ser o fundamento mais importante para a felicidade, ou seja, a constituição natural do indivíduo, ele escreve: “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” (SCHOPENHAUER, 2006, p. 03; *grifos nossos*). Esses elementos constituintes da personalidade podem ser resumidos no que o filósofo considera boas qualidades físicas, intelectuais e uma “excelência moral”⁸¹. Todas essas questões baseiam-se em um elemento comum que consiste na relação necessária que, de acordo com Schopenhauer, existe entre o aspecto objetivo e o subjetivo na determinação do nosso bem estar. Como indica o tema desse tópico, essa análise específica corresponde ao aspecto subjetivo dessa relação, que por sua vez diz respeito em parte ao que compartilhamos com outros indivíduos da espécie, e em parte a nossas diferenças individuais. Grande parte dessas questões já foi discutida na seção sobre o “caráter inato” e será ainda complementada no próximo tópico, na seção sobre “caráter adquirido”. A partir da discussão

⁸¹ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Aforismos para sabedoria de vida*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 48.

desses aspectos do caráter vemos facilitada a compreensão das implicações específicas de cada um dos três elementos indicados acima em relação à felicidade individual.

Quanto ao que corresponde ao aspecto físico, o principal tema abordado por Schopenhauer refere-se à saúde corporal. Esse aspecto, se comparado aos outros, é o que possibilita uma comparação mais equitativa entre os indivíduos, e um exame mais uniforme em relação a seu bem estar. Afinal há muito mais pessoas saudáveis do que pessoas doentes, e quanto as condições de um corpo saudável não há uma grande variação entre as pessoas. De maneira geral sobre essa questão Schopenhauer chama atenção para o fato de que há uma relação recíproca entre o nosso bem estar orgânico e o psíquico. Essa relação bilateral, que metafisicamente se explica pela identidade entre o corpo e a Vontade, do ponto de vista empírico é explicada nas *Considerações psicológicas*, onde ele escreve:

A angústia espiritual causa palpitações, e as palpitações, angústia espiritual. Aflições, preocupações, inquietude de ânimo, impedem e dificultam os processos vitais e as atividades orgânicas, sejam elas a circulação, as secreções ou a digestão; se ocorre o caso inverso e estas atividades se vêem impedidas, perturbadas ou obstruídas, seja no coração, ou nos intestinos ou na *vena portarum* ou ainda na vesícula, se origina a inquietude de ânimo, preocupações, melancolia sem objeto, ou seja, o estado denominado de hipocondria (SCHOPENHAUER, 2009a, p. 1044; tradução nossa).

Essa relação psicossomática, segundo Schopenhauer, faz da saúde física a primeira e a mais essencial condição subjetiva para a felicidade⁸². Assim, embora aparentemente a felicidade pareça depender de processos estritamente psíquicos, ela está essencialmente condicionada a processos fisiológicos. Por isso a eudemonologia inclui regras de cuidados de prevenção de doenças e para manutenção da saúde, assim como a prescrição de várias medidas dietéticas com a mesma finalidade⁸³.

Quanto ao exame do segundo elemento da personalidade que é preponderante para a felicidade individual, a saber, as qualidades intelectuais, Schopenhauer nos indica o capítulo VII, do tomo II de *O mundo*. Entretanto, o papel do caráter intelectual para o contentamento individual já é claramente expresso nos *Aforismos*, segundo o filósofo é esse aspecto do

⁸² Idem, p. 20.

⁸³ Idem, p. 18. A atenção de Schopenhauer para com essas questões mostra mais uma vez o caráter diferenciado da sua eudemonologia. Pois, embora considere importante o tratamento das mesmas, ele propõe que isso seja feito separadamente da moral em sentido mais estrito. Por isso, ele critica Kant por tratar as questões referentes ao cuidado consigo mesmo como questões pertinentes ao agir moral, dizendo que grande parte delas não passaria de “regras prudenciais”, ou assuntos da alçada da “dietética e a higiene” (SCHOPENHAUER, 2001b, p. 33).

caráter que determina “os limites das forças intelectuais” de cada indivíduo, que determina “sua capacidade para os deleites elevados” (SCHOPENHAUER, 2006, p. 07). Está bastante claro que Schopenhauer refere-se aqui ao prazer estético em geral e à atividade contemplativa. Como mostramos de forma detalhada no capítulo anterior, essas atividades proporcionam a felicidade pura que nos eleva acima das condições pobres da felicidade terrena e a salvo da dor e do tédio. Ela pode ser compreendida pela descrição apresentada nos *Aforismos*, que lembra muito de perto a clássica descrição do terceiro livro de *O Mundo* citada anteriormente, todavia aqui é enfatizado o papel do caráter. Ela diz:

O homem dotado de forças intelectuais predominantes, por sua vez, é capaz e até mesmo carece de participar o mais vivamente possível das coisas pela via do puro conhecimento, sem nenhuma participação, todavia coloca-o numa região onde a dor é estrangeira, como que na atmosfera dos deuses de vida serena Θεῶν ῥεῖα ζώντων [Ilíada, VI, 138; Odisséia, IV, 805] (SCHOPENHAUER, 2006, p. 37).

No que se refere ao lugar indicado pelo filósofo para esclarecimento dessa questão encontramos uma reflexão “sobre a relação entre o conhecimento intuitivo e abstrato”⁸⁴. Essa diferenciação é bastante significativa em relação ao que Schopenhauer pretende esclarecer, pois ela nos permite observar uma profunda diferenciação do prazer estético e a genuína atividade contemplativa da mera erudição livresca, principalmente no que se refere ao caráter restritivo das primeiras, uma vez que a última é acessível a uma grande parcela de pessoas por meio da educação, enquanto que as primeiras estão condicionadas exclusivamente ao caráter e restritas aos indivíduos com o potencial intelectual preponderante.

Como mostramos no capítulo anterior, para Schopenhauer a fruição estética é uma contemplação das *Ideias platônicas*, o que se dá não por meio de um processo de abstração, mas através de um fenômeno essencialmente intuitivo. O processo intuitivo, por sua vez, é algo que é dependente e restrito ao indivíduo, segundo ele “se intuições fossem comunicáveis isso seria de grande valor. Mas, ao final, cada um precisa senti-las na sua própria pele e em seu próprio esqueleto” (SCHOPENHAUER, 2014a, p. 133). A fruição do belo em todos os seus aspectos é algo muito mais condicionado pelo aspecto subjetivo, pelo fato da perfeição das formas ideais intuídas na representação dependerem do grau de inteligência daquele que as percebe. Portanto, de acordo com Schopenhauer, a diferença que ela assume em cada

⁸⁴ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação. Tomo II, Vol II.* complementos. Eduardo Ribeiro da Fonseca. Curitiba: UFPR, 2014a, p. 129.

indivíduo “já está na raiz, na apreensão intuitiva” (SCHOPENHAUER, 2014a, p. 135) que em última instância é determinada pelo caráter inato de cada pessoa.

A partir da diferença do grau de inteligência se delimita de forma inflexível a possibilidade da pura atividade intelectual, e assim também da possibilidade de liberdade momentânea da ação dolorosa e angustiante da vontade. A presença ou não da erudição não faz grande diferença nesse aspecto, pois o que determina o prazer e a felicidade mais elevada é a perspectiva a partir do qual se podem vivenciar as experiências, independente de quais sejam elas. A concepção de Schopenhauer pode aqui perfeitamente ser ilustrada pelos versos de Fernando Pessoa quando ele escreve: “tudo vale a pena se a alma não é pequena” (PESSOA, 2002, p. 48).

No que se refere à felicidade associada à excelência do caráter em seu aspecto moral Schopenhauer nos indica a sua reflexão sobre a moral em sentido mais estrito. É importante chamar atenção para a menção do filósofo dessa relação nos *Aforismos* para mostra à relevância para ele dessa questão como parte das preocupações sobre a sabedoria de vida e felicidade. Vejamos o que ele escreve:

em todas essas considerações das qualidades pessoais que contribuem para nossa felicidade, levei em conta, depois das qualidade físicas, principalmente as intelectuais. Em meu tratado premiado *Sobre o fundamento da moral*, §22, ao qual remeto o leitor, expus como a excelência moral proporciona felicidade (SCHOPENHAUER, 2007, p. 48).

Como veremos, Schopenhauer desenvolve a mesma explicação sobre o contentamento proporcionado pelo agir moral também em *O mundo*. Assim, talvez a razão da sua indicação específica do §22 do ensaio *Sobre o fundamento da moral*, seja devido ao fato de que a explicação dada ali é mais intuitiva pelo método analítico de exposição adotado, o que faz com que as explicações não estejam tão dependentes de todo desenvolvimento do sistema metafísico. Além disso, na seção indicada do ensaio encontramos uma explicação do tema voltada de forma mais específica para as implicações do caráter moral para felicidade.

Em parte, o que Schopenhauer explica sobre o prazer mais elevado ligado ao alto grau de inteligência de determinados caracteres se aplica ao que ele chama de excelência moral. Isso porque também a conduta virtuosa provém, segundo ele, de um conhecimento intuitivo e os atos determinados por ele “nascem do puro impulso [*Antrieb*] de nossa própria natureza, são sintomas [*Symptome*] reais de nosso verdadeiro e invariável caráter [*Charakter*]”

(SCHOPENHAUER, 2014a, p. 135). Assim, as discussões sobre as peculiaridades da satisfação estética mostram que em alguns aspectos ela se assemelha com o que é apresentado na ética como efeito da boa ação, isto é, do exercício das virtudes morais da justiça e da caridade, ações que, segundo Schopenhauer, são motivadas pelo sentimento de compaixão (*Mitleid*). Processo que produz um efeito psicológico descrito por Schopenhauer como “aplausos de consciência” que, segundo ele, proporciona um “contentamento indizível” (*unaussprechlicher Zufriedenheit*)⁸⁵ que acompanha o agir moralmente.

Dada a menção por Schopenhauer de uma forma de contentamento inerente ao agir moral, e que a própria moralidade está relacionada ao fenômeno da compaixão, precisamos elucidar o que é compreendido por ele como compaixão e se ela é de fato capaz de proporcionar algum grau de satisfação ou de bem-estar. Em relação a essas questões, a passagem abaixo retirada da dissertação *Sobre o fundamento da moral* é bastante esclarecedora em ambas os aspectos. Ao analisar o processo que efetivamente explica a conduta moral Schopenhauer escreve:

O processo aqui analisado [...] é o fenômeno diário da *compaixão*, quer dizer, 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 (*alle Befriedigung und alles Wohlsein und Glück*)⁸⁶ (SCHOPENHAUER, 2001b, p. 136).

Uma vez explicado em que consiste o fenômeno da compaixão para Schopenhauer e a ideia de que para ele há uma espécie de contentamento que acompanha o agir moral e que está paradoxalmente ligado àquele sentimento, cabe-nos elucidar de que forma é ocasionada essa sensação de bem-estar e a sua natureza mais específica. Evidentemente essas questões se esclarecem por meio do exame de alguns dos elementos fundamentais ligados ao sentimento de compaixão e seu papel enquanto motivação fundamental da conduta moral. Nesse sentido, a principal questão a ser considerada reside no fato de que esse fenômeno é um ato da

⁸⁵ Idem, p. 108.

⁸⁶ É interessante observar que Schopenhauer utiliza o termo felicidade (*Glück*) para descrever um sentimento inerente ao agir compassivo. Uma vez que em relação à “boa consciência”, que é como ele se refere ao contentamento proporcionado pelo agir moral ele geralmente não emprega o termo “*Glück*”, pois nesse caso refere-se ao conhecimento que ultrapassa o princípio de individuação. É nesse sentido sua explicação que diz: “os acidentes a concernirem à totalidade de indivíduos se igualam, enquanto os referentes ao indivíduo geram felicidade ou infelicidade [*Glück oder Unglück*]” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 476). Pode ser ainda que ele aqui se refira meramente ao fato de que a conduta compassiva – que também é sinônimo de conduta moral – diga respeito ao fato de que ela não deve exceder ao que foi intencionado, isso é, o bem estar alheio e não se estenda ao bem-estar do agente.

Vontade, ou seja, de sua atividade autoconsciente e não mais do puro intelecto como a contemplação estética. Vimos por meio da psicologia schopenhaueriana que a atividade do impulso volitivo comum ocorre segundo uma motivação, o que significa ainda que se restringe ao conhecimento fenomênico ordinário, ou seja, limitado à forma do princípio de razão e geralmente voltado para interesses egoístas.

Por outro lado, o sentimento de compaixão pode nos motivar em função do bem-estar de outros indivíduos, de forma tanto a não lhes fazer o mal, quanto a agir em seu benefício. Isso significa, que, embora a atividade da Vontade ainda dependa da motivação, o Eu para quem geralmente a ação se direciona se encontra também para além de mim que estou agindo, uma vez que ele é reconhecido em outros seres que sofrem. Esse fato demonstra que a forma de conhecimento implícito na conduta compassiva é uma forma de conhecimento superior, uma vez que não se encontra mais enredado no ponto de vista ilusório do *principio individuationis*. É dessa forma que é explicado também por Schopenhauer o contentamento (*Befriedigung*) e o bem-estar que acompanha a boa conduta⁸⁷, eles derivam daquele conhecimento superior da realidade que permite ver através do princípio de individuação, pois tal conhecimento nada mais é do que um autorreconhecimento enquanto essência do próprio *Eu* em outros indivíduos que também são objetivações da Vontade de viver. O seu efeito tranquilizador consiste, segundo Schopenhauer, na atenuação das angústias e sofrimentos onde esses desconfortos se revelam, quer dizer no *Eu*, por meio da diminuição do mesmo provocado pela expansão de nossa consideração e cuidado para além de nós mesmos, nas palavras de Schopenhauer:

pela preocupação diminuída do próprio eu, a preocupação angustiosa em relação ao mesmo é enfrentada e reduzida em sua raiz. Daí a jovialidade de ânimo, calma e confiança proporcionadas pela virtuosa disposição de caráter e boa consciência, e a entrada em cena mais distinta desta, quando uma boa ação certifica a nós mesmos o fundamento daquela disposição (SCHOPENHAUER, 2005, p. 475)⁸⁸.

⁸⁷ Schopenhauer chama esse contentamento de “boa consciência” [*das gute Gewissen*] (SCHOPENHAUER, 2005, p. 475), ou “aplausos de consciência” [*Beifall des Gewissens*] (SCHOPENHAUER, 2001b, p. 131).

⁸⁸No ensaio *Sobre o fundamento da moral*, onde sua explicação enfatiza a relação entre esse contentamento a excelência moral, ele escreve: “O homem de bom caráter, ao contrário, vive num mundo exterior homogêneo a seu ser: os outros não são para ele nenhum não-eu, mas ‘eu mais uma vez’ [...] A partir daí surge a sua profunda paz interior e aquele humor confiante, tranquilo e satisfeito, em virtude do qual todos os que estão próximo ficam bem” (SCHOPENHAUER, 2001b, p. 218).

Dessa maneira, percebemos que a significação do fenômeno de compaixão consiste principalmente no fato de que esse sentimento representa uma forma de conhecimento da realidade, é nesse sentido que Schopenhauer afirma: “a santidade inerente a cada ação puramente moral repousa no fato de que o surgimento da ação, em última análise, parte do conhecimento imediato da identidade numérica do ser íntimo de todas as coisas” (SCHOPENHAUER, 2014b, p. 344). O agir compassivo significa, portanto, o mais elevado grau de conhecimento que se confirma na prática, e identifica assim, “a sabedoria prática, o agir reto e o bem agir coincidiria exatamente, no resultado, com a doutrina da sabedoria teórica de mais amplo alcance” (SCHOPENHAUER, 2001b, p. 218). Por isso no indivíduo onde se confirma a excelência moral, ou o “filósofo prático” confirma uma forma de sapiência no agir que, se não fosse pela deficiência das pessoas no aspecto moral, se confirmaria de maneira universal como a suprema forma de ponderação, pois como explica Schopenhauer “a nobreza moral [...] põe a luz, por suas ações, a mais alta sabedoria e envergonha o mais genial e mais erudito, quando mostra, por seu comportamento que aquela grande verdade ficou alheia a seu coração” (Idem, p. 218).

Nesse sentido, se, como explica Cacciola, o sentimento de compaixão é um elemento que “ameniza o pessimismo” de Schopenhauer por dotar a existência de um valor moral, e mostrar que a própria Vontade pode ter também uma ação benéfica⁸⁹, a compaixão o seria ainda mais, se considerarmos que, além disso, para o filósofo, como motivadora do exercício das virtudes morais, ela proporciona ainda ao agente alguma forma de contentamento e equanimidade de ânimo.

3.4 O Caráter adquirido e a importância do autoconhecimento para eudemonologia

A reflexão sobre a terceira espécie de caráter – o *caráter adquirido* – é desenvolvida no parágrafo 55 de *O mundo*, como uma noção complementar às noções de caráter inteligível e caráter empírico. Na leitura daquela seção do livro percebemos que, enquanto as duas primeiras noções são discutidas juntamente com questões intimamente ligadas ao significado moral da conduta, quando a análise se detém sobre o *caráter adquirido* a reflexão assume um

⁸⁹ Cf. CACCIOLA, Maria Lúcia. *Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo*. São Paulo: EDUSP, 1994, p. 162.

tom quase que estritamente prudencial. Esse fato é justificado por Schopenhauer quando ele explica que o exame desse tema “é importante não tanto para a ética como para vida no mundo” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 396). Isso não quer dizer que o caráter adquirido não seja importante para discussão sobre moralidade – conforme foi mostrado acima na análise do contentamento associado à excelência moral – mas que a insere claramente na discussão sobre a felicidade e sabedoria de vida dos escritos sobre eudemonologia⁹⁰.

Na direção do que vimos até agora em relação às concepções de Schopenhauer sobre as implicações do caráter inato em relação à felicidade, torna-se perfeitamente compreensível a concordância dele com Chamfort quando este escreve que “há uma prudência superior àquela ordinariamente denominada com esse nome, e que consiste em seguir audaciosamente o próprio caráter, aceitando com coragem as desvantagens e os inconvenientes que daí possam surgir” (CHAMFORT apud SCHOPENHAUER, 2009b, p. 15). Entretanto, quando compreendemos o que exatamente o filósofo de Dantzig compreende por caráter adquirido, ou seja, que este “nada mais é senão o conhecimento mais acabado possível da própria individualidade” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 394), nos perguntamos em que sentido exatamente seria necessária uma arte para o exercício do autoconhecimento, uma vez que ele defende que o caráter individual inato manifesta-se nos atos uma regularidade comparável a qualquer outra força da natureza, o que parece dispensar qualquer ação no sentido da compreensão e aperfeiçoamento do mesmo. O próprio Schopenhauer comenta essa aparente contradição quando ele escreve:

poderíamos acreditar que o homem também deveria mostrar-se sempre igual a si mesmo e permanecer coerente e, portanto, que não teria a necessidade de adquirir um caráter artificialmente, com a experiência e reflexão. No entanto, não é assim que lhe acontece e, por mais que um homem seja imutável, sua compreensão de si mesmo não é sempre igual (SCHOPENHAUER, 2001c, p. 13).

De acordo com Schopenhauer, há várias dificuldades inerentes ao autoconhecimento que justificam o desenvolvimento de artifícios para esse fim, e que possibilitam assim a “educação da própria personalidade”. O primeiro deles consiste no fato de que a razão por meio da sua clarividência exerce uma considerável perturbação da manifestação da natureza inata na medida em que ela mostra não somente o que se ajusta ao caráter individual, mas

⁹⁰ Por essa razão na reconstituição da eudemonologia feita por Volpi (2001), a mesma reflexão sobre o caráter adquirido apresentada em *O mundo é inserida na máxima 3 de A arte de ser feliz.*

também ao próprio caráter da espécie. Desta forma, pode-se dizer que mesmo o santo, quer dizer, o ideal de caráter moral apresentado por Schopenhauer, precisaria de um determinado nível de desenvolvimento sistemático da habilidade de lidar com a sua própria individualidade, uma vez que mesmo depois de um profundo conhecimento individual, ele ainda continua a receber estímulos para aspirações diferentes e até inconciliáveis com o seu caráter inato. Assim, todo exercício de autoconhecimento precisa dar-se por meio empírico, uma vez que nossa faculdade de representações nos apresenta não somente o que se ajusta a nossa individualidade, mas também àquilo que se ajusta a nós enquanto espécie, e não como indivíduos. Por isso também não se pode conhecer-se a si mesmo de maneira a priori, mas “a personalidade, ou seja, a individualidade autoconsciente” (SCHOPENHAUER, 2007, p. 169) somente se dá a conhecer empiricamente⁹¹.

Assim, para Schopenhauer, o nosso querer e os nossos atos são o “espelho” por meio do qual nossa natureza inata se dá a conhecer, e, portanto um elemento fundamental para o autoconhecimento, mas precisamos saber manejar esse instrumento, pois como ele explica:

uma vez que não conhecemos antecipadamente esta vontade, mas por experiência, isto deve ser uma razão para trabalharmos na região do tempo, lutar para fazer com que este quadro, onde, por cada um dos nossos actos acrescentamos uma pincelada, seja feito para nos serenar, não para nos atormentar (SCHOPENHAUER, 2001a, p. 317).

Uma vez que não está em nosso poder a possibilidade de modificação de nosso caráter inato, mas somente um conhecimento mais perfeito possível de nós mesmos, temos que nos conscientizar, sobretudo, de sua absoluta inflexibilidade. Portanto, uma parte importante da colocação em prática do autoconhecimento, consiste na aceitação da própria personalidade. Nisso reside outra dificuldade fundamental para o autoconhecimento, pois esse processo exige um juízo nem sempre apreciável de nossa própria personalidade; um ato que a vontade, como coordenadora das ações do conhecimento, nem sempre traz à luz da plena consciência. Ele explica essa dificuldade da seguinte maneira:

Temos uma confirmação e ilustração de tudo isso na regra de La Rochefoucauld *L'amour-propre est plus habile que le plus habile homme du monde* [o amor-próprio é mais inteligente do que o homem mais inteligente do mundo], e, de fato, parece até

⁹¹ “Mas, do mesmo modo que aos outros, só aprendemos a nos conhecer empiricamente e não temos qualquer conhecimento a empiricamente e não temos qualquer conhecimento” (SCHOPENHAUER, 2001b, p. 97).

mesmo um comentário sobre o socrático *γνωθι σεαυτόν* [Conhece-te a ti mesmo] e de sua dificuldade (SCHOPENHAUER, 2014a, 319).

A consequência desse fato é que Schopenhauer considera que em certas circunstâncias o autoconhecimento exige artifícios específicos como, por exemplo, aquele que vemos no Evangelho. Ele escreve nos *Aforismos*:

O Evangelho moraliza admiravelmente sobre aqueles que vêem uma lasca no olho alheio e não vêem a viga no próprio [...] Dessa forma, para nos conscientizarmos dos nossos defeitos, é bastante adequado observá-los e censurá-los nos outros. Para nos corrigirmos, precisamos de um espelho (SCHOPENHAUER, 2006, p. 218).

Grosso modo, tudo que conhecemos sobre nós mesmos por meio de técnicas e exercícios de forma empírica e intuitiva pode nos ajudar para as nossas ações e o nosso contentamento, pois é a partir de uma compreensão adequada da nossa natureza inata que é possível propor máximas que sejam condizentes com nossa individualidade. Neste sentido, pode-se dizer que a proposta de cultura de uma arte prudencial começa com um exercício de autoconhecimento. Por isso, ao lado, de escritos como *Aforismos para sabedoria de vida* e uma *arte de ser feliz*, nos é apresentado pelo filósofo uma *Arte de conhecer a si mesmo*.

Assim, no que diz respeito ao autoconhecimento, a reflexão torna-se importante somente na medida em que aquilo que foi aprendido mediante a experiência seja transformado em conhecimento abstrato, para que assim o que foi aprendido por esse meio esteja de forma clara na consciência, para que elaborado em forma de máximas possa direcionar nosso agir. Assim como se observa em sua proposta de sabedoria prática uma valorização do autoconhecimento como uma das condições essenciais ao bem viver, tema tão recorrente nos clássicos antigos, que Schopenhauer lembra por meio do *Fausto* de Goethe, que diz “o que hás herdado de teus pais / Adquire, para que possuas”. Palavras que aqui têm o mesmo sentido da exortação celebre do poeta grego Píndaro: “torna-te aquilo que és”.

3.5 Os elementos fundamentais da eudemonologia e o resgate da sabedoria de vida presente no modelo antigo de filosofia moral

Uma vez que a pequena ética schopenhaueriana apresenta um direcionamento em grande parte diferente daquele que orienta e caracteriza a sua ética metafísica, cabe nesse momento uma atenção um pouco maior à descrição das peculiaridades distintivas da primeira. Essa tarefa é importante para nosso projeto, pois uma análise acurada dessa modalidade de reflexão revela também os limites e possibilidades da felicidade que estão presentes no domínio prático e que nortearam a concepção de uma arte de ser feliz.

Segundo a concepção de Schopenhauer, há uma oposição entre uma ética que visa à felicidade, em relação àquela que visa o alcançamento das virtudes morais. Essa oposição pode ser encontrada de forma evidente na oposição entre sua proposta de afirmação ou negação da Vontade, por isso ele diz: “entre a ética dos gregos e a dos hindus há uma clara oposição. Aquela (com exceção de Platão) tem como finalidade a capacitação de conduzir a uma vida feliz, *vitam beatam*; a outra, ao contrário, à libertação e a redenção da vida em geral” (SCHOPENHAUER, 2012, p. 174-175). Ora, se como vimos acima, a ética metafísica de Schopenhauer encontra consonância de sua proposta com algumas doutrinas morais do Hinduísmo (assim como também do Budismo e do Cristianismo primitivo) que apontam como solução para nossa condição uma solução transcendente, obtida por meio da negação da Vontade, a sua teoria da felicidade que, por sua vez adota uma posição imanente e de afirmação da Vontade, naturalmente haveria de se harmonizar com a ética dos clássicos da filosofia moral grega e aquelas posteriores que as seguem nessa esteira da proposta de um bem viver. E é justamente nessa direção que a abordagem de Schopenhauer parece caminhar. Como explica Volpi (2012), a concepção de Schopenhauer de uma filosofia que encontra espaço para preocupações que excedem o saber teórico, o filia a uma longa tradição de pensadores que incluem entre suas reflexões o tema da sabedoria de vida e do cuidado consigo mesmo. Segundo o filósofo italiano, para esses autores

o saber teórico filosófico não apenas produz um conhecimento puramente teórico, mas também exerce uma função ‘conciliadora’, de aconselhamento e orientação. O autêntico filosofar nos capacita a conferir uma forma bem-sucedida à nossa existência, do mesmo modo como o artista imprime o belo em sua obra. O autêntico filosofar produz uma estética da existência [...] A partir disso também se explica o interesse aparentemente contraditório de Schopenhauer, como mestre do

pessimismo, pela eudemonologia ou pela arte de ser feliz. Embora no campo da metafísica ele defenda a tese de que o nosso mundo é um *mundus pessimus*, ele também está convencido de que, em seu campo prático, a filosofia pode protegê-los das adversidades da vida e mitigar os sofrimentos (VOLPI, 2012, p. 16-17).

É possível perceber que Schopenhauer não somente se filia a essa tradição como também a conhece profundamente, e que a valoriza bastante em sua ética prática; portanto, rastrear as relações da sua eudemonologia com aquela tradição da filosofia moral clássica e em alguns autores singulares do renascimento e modernos que tem entre seus temas mais eminentes a felicidade e a sabedoria de vida tornará possível, em certa medida, resgatar o sentido do conceito de “sabedoria” e felicidade mais claramente como uma doutrina do bem-viver, do que como um conhecimento teórico. Essa concepção de ética prática schopenhaueriana é expressa muito bem mediante sua concepção ampla de “sabedoria” (*Weisheit*), o que é possível perceber na sua definição desse conceito apresentado nas *Considerações psicológicas* presentes nos *Parerga e Paralipomena*. Ali ele define esse conceito da seguinte forma:

A “sabedoria” [*Weisheit*] não me parece designar uma perfeição meramente teórica, mas também prática. Eu a definiria como o conhecimento perfeito e correto das coisas em geral, e tão própria dos homens que somente surge em sua atividade, ao conduzir em todos os aspectos a sua conduta. (SCHOPENHAUER, 2009a, p. 1064; grifos e tradução nossa).

Em relação a essa concepção é ilustrativo o fato de que a reformulação da eudemonologia recebe o título de *Aforismos para sabedoria de vida*. Isso mostra que, embora o conteúdo desse texto seja uma reflexão de caráter filosófico sobre a felicidade e a conduta mais apropriada para alcançá-la, a mesma não se prende a uma discussão estritamente acadêmica e conceitual sobre a conduta da vida, mas vai diretamente às questões da vida prática e cotidiana, precisamente como o modelo prático de filosofia como *bios techne* dos antigos, um modelo de filosofia preocupada diretamente com questões mais imediatas da vida parece incorporar. Contudo, diante da profusão de fontes nas quais Schopenhauer buscou apoio e daquelas que ele recorreu diretamente – fontes que, obviamente, não serão possíveis de se rastrear integralmente nessa pesquisa –, a questão que se coloca é: quais os critérios a adotar para determinar quais autores nos ajudam efetivamente no propósito de apresentar os principais elementos da sua teoria da felicidade? Evidentemente que esses problemas não podem ser definidos de forma tão simples e rígida, mas não é difícil perceber quais sábios

ganharam voz de forma mais evidente na eudemonologia. Em geral, Schopenhauer considera que uma genuína sabedoria de vida e um caminho possível para felicidade é dado pelas estratégias apropriadas para lidar com o mar de condições adversas que o ser humano enfrenta em sua sofrida existência. Em linhas gerais essas estratégias são duas:

Dois remédios para isso (as condições adversas da existência) são tentados, em primeiro lugar εὐλάβεια, isto é, a prudência, a previsão, a astúcia, mas ela não nos ensina plenamente, não surte efeito. Em segundo lugar, a serenidade (*Gleichmuth*) estoica, procurando desarmar todos os infortúnios pela preparação de todos e pelo desprezo por tudo o que, na prática, isto se transforma na renúncia cínica (SCHOPENHAUER, 2014b, p. 301).

Tomamos como referências esses artifícios mencionados por Schopenhauer para rastrear as *duas principais influências* na composição da sua eudemonologia. Contudo, nosso intuito aqui não será o de nos deter especificamente sobre essas influências, mas de nos utilizarmos delas para examinar e expor alguns elementos básicos da própria teoria da felicidade schopenhaueriana, seguindo assim a mesma esteira dos outros tópicos desse capítulo. Nesse sentido, *a primeira influência* segue a referência dos “remédios” referidos por ele, adotamos como o modelo referente ao primeiro Aristóteles, não somente por dizer respeito à prudência (especificado por Schopenhauer como correspondente em grego a εὐλάβεια (*eulabeia*), e não φρόνησις (*phrónesis*) como é o termo mais comumente usado para se referir à prudência em Aristóteles), mas pela razão de que, segundo Schopenhauer, o filósofo grego é quem primeiro apresenta um “um esboço de eudemonologia”⁹², e também porque é ele o escritor mais citado diretamente, tanto em *A arte de ser feliz* quanto nos *Aforismos*. *A segunda influência* que adotamos nessa exposição da eudemonologia por meio de suas fontes inspiradoras é a ética estoica. Esta, como vimos, é referida diretamente pelo filósofo alemão em relação à noção de serenidade ou equanimidade de ânimo, mas que, como veremos, apresenta ainda outros elementos em comum.

⁹² Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *A arte de ser feliz*. Org. de Franco Volpi; trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 04.

3.6 A presença do “pragmatismo”⁹³ aristotélico

Para início de discussão sobre os elementos da ética prática de Schopenhauer que podem aproximar-se das concepções de Aristóteles, propomos uma comparação em termos meramente ilustrativos da presença dessa linha de reflexão autônoma e paralela que constitui a eudemonologia schopenhaueriana e suas diferenças em relação a uma filosofia moral metafísica, com o conceito definido por Aristóteles como “sabedoria prática” e suas diferenças em relação ao que ele chama de “sabedoria filosófica”⁹⁴. Em uma das passagens clássicas da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles escreve:

Por isso dizemos que Anaxágoras, Tales e os homens semelhantes a eles possuem sabedoria filosófica, mas não prática quando os vemos ignorar o que lhe é vantajoso; e também dizemos que eles conhecem coisas notáveis, admiráveis, difíceis e divinas, mas improficuas. Isso porque não são os bens humanos que eles procuram (ARISTÓTELES, 1984, p. 146).

Essa comparação nos parece bastante apropriada para ilustrar a ramificação (ética metafísica e ética empírico-pragmática) da ética schopenhaueriana. Isso porque quando analisamos a menção de Aristóteles da postura teórica dos seus antecessores – preocupada com uma ordem universal –, verificamos que ele o faz enfatizando uma certa oposição entre a postura teórica deles e uma postura mais pragmática, que, como sabemos, predomina nas reflexões da ética aristotélica. Uma oposição semelhante a que demonstramos haver em relação a grande e a pequena ética de Schopenhauer, em que o caráter empírico-pragmático desta faz com que a mesma perca algumas referências universais daquela, em que, segundo

⁹³ Ao usar esse termo nos referimos ao caráter comum entre à filosofia moral aristotélica e a eudemonologia schopenhaueriana ao referir-se de forma mais imediata à orientação da conduta; diferentemente da metafísica da moral de Schopenhauer, que, como ele explica, propõe uma ética “teórica” e uma “atitude puramente contemplativa” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 353).

⁹⁴ Para fins de uma explicação mais específica sobre essa oposição entre o teórico e o prático mencionado acima que usamos aqui para ilustrar os dois âmbitos distintos da ética de Schopenhauer é importante dizer que ele compreende como sabedoria (*Weisheit*) algo que mais se aproxima da habilidade de uso prático da razão, explicado por ele quando diz: “o homem extremamente inteligente e racional, que podemos chamar quase de sábio (*beinahe weise*) [...] é assim porque seu intelecto mantém uma tendência *prática*” (SCHOPENHAUER, 2014b, p. 45 *grifo do autor*). Já para Aristóteles, como explica Pellegrin: “a prudência se opõe sobretudo à sabedoria (*sophía*). Se a “sabedoria” é “ao mesmo tempo intelecto e ciência” (*Ética nicomaqueia* VI,13,114a18), a prudência aristotélica é a virtude, isto é, a excelência do intelecto prático” (PELLEGRIN, 2010, p. 52-53).

ele, “é essencial manter uma postura puramente contemplativa” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 253).

No que se refere a uma distinção semelhante àquela proposta por Aristóteles na própria obra de Schopenhauer, a encontramos mais claramente indicada por ele ao definir as formas de aplicação das modalidades do uso da razão. Mais especificamente na distinção proposta por ele entre o homem de gênio e o homem de talento, explicada da seguinte forma:

O modo de consideração que segue o princípio de individuação de razão é o racional, único que vale e ajuda na vida prática e na ciência; já o modo que prescinde do conteúdo deste princípio é o genial, único que vale e ajuda na arte. O primeiro é o modo de consideração de Aristóteles, o segundo é no todo de Platão (SCHOPENHAUER, 2005, p. 644).

Para que façamos a correspondência desses modelos com as modalidades de reflexões presentes na pequena e grande ética de Schopenhauer, basta que consideremos que ele vê na ética de Platão uma exceção entre os filósofos da antiguidade exatamente por apresentar uma tendência metafísica, enquanto as referências a Aristóteles no que diz respeito à filosofia moral, nós encontramos quase que exclusivamente na eudemonologia schopenhaueriana. Assim, em termos ilustrativos, se considerarmos que a filosofia platônica é admitidamente uma das principais influências de Schopenhauer⁹⁵, podemos dizer que Platão simboliza para o autor de *O mundo* a inspiração e o ideal representativo de uma ética metafísica, enquanto que Aristóteles corresponderia de forma análoga para ele ao modelo do filósofo pragmático.

Ao falar do caráter pragmático da ética aristotélica, nos vem à mente o conceito de prudência φρόνησις (*phrónesis*) ao qual ela está intimamente associada, e assim da possibilidade de aproximação da proposta schopenhaueriana de uma arte prudencial expressa na eudemonologia. Contudo, embora, como vimos, haja uma clara aproximação entre essas concepções, em relação especificamente ao conceito de “prudência”, Schopenhauer parece não se empenhar em estreitar essa relação. É possível perceber indícios dessa postura no fato de que também nos *Aforismos* – a exemplo do que mostramos ocorrer nos *Complementos de O mundo* em relação ao conceito de prudência – ao se referir ao homem prudente ele não utiliza φρόνιμος (*phronimos*), ou seja, o termo consagrado por Aristóteles, mas novamente εὐλαβής [*prudente*]. Ele escreve: “devemos, antes, como um εὐλαβής [*prudente*], praticar o máximo possível a cautela, prevenindo e alijando acidentes, quer eles venham dos homens ou

⁹⁵ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação. Tomo I*. Tradução Jair Barbosa. São Paulo: Unesp, 2005, p. 23.

das coisas, e nos aperfeiçoar bastante nessa arte” (SCHOPENHAUER, 2006, p. 241). Nesse mesmo sentido é a análise desse conceito por Schopenhauer apresentada na *Crítica da filosofia kantiana*, quando ao explicar a noção de razão prática e diferenciá-la de “razão teórica” e “razão prática”, ele nos diz que essa primeira “é muito aproximadamente designado pela palavra latina *prudèntia*, que segundo Cícero (*De Nat. Deor*, II, 22), é uma contração de *providèntia*”⁹⁶ (SCHOPENHAUER, 2005, p. 644).

Todas essas questões mostram, sobretudo, que a valorização da ética de Aristóteles proposta por Schopenhauer não diz respeito a sua filosofia moral em sentido mais estrito, a qual nosso autor concebe teoricamente, mas estritamente ao âmbito pragmático, quer dizer associada ao sentido amplo em que ele concebe “sabedoria de vida”⁹⁷. Por isso ele esforça-se para esquivar-se da maioria das conotações morais às quais os conceitos da tradição clássica estão muitas vezes vinculados. Essa tendência de uma assimilação mais livre da ética aristotélica, assim como os clássicos antigos de maneira geral, é o que mostra claramente a observação já citada no primeiro capítulo, e que, por seu potencial ilustrativo, repetiremos novamente. Ela diz:

O princípio de Aristóteles de seguir em todas as coisas a via mediana se adapta mal ao princípio moral para o qual o formulou: mas poderia ser facilmente a melhor regra geral de sabedoria, o melhor caminho para ser feliz (SCHOPENHAUER *apud* VOLPI, 2001, p. 11).

Essas observações são esclarecedoras em mais de um aspecto. Em primeiro lugar, há aqui uma confirmação de que a ética aristotélica está de fato presente no horizonte de

⁹⁶ A observação de Schopenhauer sobre a etimologia da palavra prudência é bastante esclarecedora em relação a essa discussão, pois ela corresponde muito aproximadamente ao atributo que ele pretende assinalar pela capacidade de uso prático da razão para lidar com situações da vida no mundo. Pois quando ele explica que *prudèntia* deriva *providèntia* (que em português encontra uma correspondência a *prudência* e *providência* aos seus correspondentes latinos) é muito mais fácil de identificar com o termo grego *eulabeia* (usado por ele com esse sentido), que também pode ser usado sinônimo de prudência, mas que está muito mais próximo da previsão, circunspeção (que em Schopenhauer remete à capacidade de representação abstrata), do que a habilidade intuitiva e específica de deliberação prática *phronesis*, descrita por Aristóteles, que, por sua vez, se encontra muito comprometido com a conotação moral associada a ela pelo filósofo grego. Nesse sentido, concordamos com a explicação de Debona (2013, p. 171) de que a noção de prudência na forma como Schopenhauer a concebe não o associa de forma rígida ao aristotelismo. Aliás, o que parece nesse caso é exatamente o contrário, quer dizer, a intenção de utilizar mais livremente essa sabedoria presente nos clássicos faz Schopenhauer se esquivar, sempre que pode, de conceitos e interpretações mais ortodoxas presente neles.

⁹⁷ A exemplo do que ocorre com a noção de “prudência”, também a noção de “sabedoria” – que nesse caso se refere somente estritamente a Aristóteles, mas a tradição antiga de maneira geral – não é considerada por Schopenhauer como uma virtude no sentido moral. Ele explica: “As virtudes devem ser propriedades da vontade; a sabedoria porém pertence em primeiro lugar ao intelecto” (SCHOPENHAUER, 1980, p. 190).

elaboração da eudemonologia. Por outro lado, em termos mais específicos, essa observação mostra que a aproximação em relação à ética de Aristóteles deve ser pensada com certa ponderação, pois se o caráter empírico-pragmático da ética do filósofo grego é um forte elemento indicador da aproximação da pequena ética de Schopenhauer, os desdobramentos morais a cujos conceitos aristotélicos estão vinculados representam implicações com as quais o filósofo alemão não compartilha.

Percebemos assim que em relação à eudemonologia apresenta-se uma dificuldade oposta àquela alegada por Schopenhauer na investigação sobre o fundamento da moralidade. Nesse último caso, a motivação que explica o fenômeno moral deve ser buscada independentemente da discussão sobre a felicidade do agente, o que, segundo Schopenhauer, o deixa com poucos predecessores na sua investigação sobre a moral em sentido mais estrito. No caso da arte prudencial, a dificuldade se inverte, pois para ele a reflexão sobre a maneira de agir que conduz a uma felicidade possível não deveria estar atrelada às implicações morais das mesmas. Portanto, a proposta de uma arte prudencial de forma independente de questões morais em sentido mais estrito é um elemento que estará presente como critério de distinção não somente em relação a Aristóteles, mas também em relação a outros autores que influenciaram Schopenhauer. Ou seja, a felicidade pensada em termos empírico-psicológicos, objeto da eudemonologia, deve estar separada de suas implicações morais.

Outra questão importante nessa discussão é o fato de que Schopenhauer menciona como textos que são para ele genuínas propostas de eudemonologias a *Retórica* de Aristóteles. Chama atenção o fato de ser especificamente esta obra a ser mencionada por ele, e não outras em que esta questão é discutida de ponto de vista ético como é caso da *Ética à Nicômaco* ou *Ética eudemia*. A princípio, essa opção pode ser explicada pois essa é a obra em que a análise da felicidade está menos fortemente comprometida com a noção de virtude moral. Contudo, essa informação é importante não somente em relação ao que ela nos indica de forma negativa – quer dizer, de que a análise da felicidade na *Retórica* não se apresenta tão imbricada com implicações morais quanto nas demais obras de Aristóteles onde se discute diretamente essa questão – mas também pelas razões afirmativas em relação a essa referência específica feita por Schopenhauer. A questão que se coloca, portanto, seria: quais são os elementos da abordagem da felicidade na *Retórica* que fazem dela o esboço de uma eudemonologia?

Talvez tenha sido essa mesma questão que tenha ocorrido a Lefranc quando ele comenta: “os *Aforismos*... poderiam ser apenas um brilhante exercício literário às margens de uma filosofia pessimista que nem seria mais coerente consigo mesma.” (LEFRANC, 2005, p.

165). Embora não tenha desenvolvida a ideia contida nessa afirmação, a suposição levantada por Lefranc sobre o caráter meramente performático dos *Aforismos* provavelmente leva em consideração a referência de Schopenhauer à *Retórica*, apresentada logo na introdução da obra. Essa suposição recebe sem dúvida a corroboração do caráter diferenciado das reflexões schopenhauerianas que em muitos aspectos se diferenciam da sua abordagem metafísica e do pessimismo, muitas vezes intransigente, contido ali. Assim, seria possível supor que o fato dos *Aforismos* serem um exercício de persuasão em relação à ideias pouco exequíveis, tenha sido a razão da menção de Schopenhauer à obra de Aristóteles. Essa suposição, se de fato estiver sendo defendida por Lefranc, não nos parece verdadeira. Isso porque, embora assumindo outra perspectiva de análise da felicidade, a natureza, os limites e possibilidades do bem-estar humano não se alteram muito em relação ao que é descrito pela metafísica.

Outra suposição sobre essa questão é apresentada por Alonso. Ele considera que a razão da menção de Schopenhauer deve-se a duas razões principais: a primeira diz respeito à estrutura da obra, a tripartição de bens proposta pelo filósofo, que se basearia na proposta de Aristóteles explicada na *Retórica*. O segundo elemento diz respeito à definição de felicidade ali apresentada. Todavia, como ele mesmo observa, não é somente na esta obra que Aristóteles apresenta essa divisão. Em relação à segunda razão mencionada por Alonso, Schopenhauer faz referências à análise da felicidade por Aristóteles, mas não se refere de forma específica à *Retórica*. Aliás, nesse sentido ela parece não apresentar grande diferença em relação à principal definição.

Por outro lado, a referência de Schopenhauer ao capítulo V do livro I da *Retórica* parece ser, sobretudo, à estrutura geral da obra. Analisando esse aspecto da abordagem da felicidade nesta obra percebe-se que ela está estruturada de modo bastante simples, como nos mostra Aristóteles na seguinte passagem:

Indiquemos, portanto, a título de exemplo, o que em geral se entende por felicidade e quais os elementos das suas partes constituintes; pois é dela mesma, das ações que para ela tendem e daquelas que lhes são contrárias que versam todos os conselhos e dissuasões (ARISTÓTELES, 2005, p. 109).

Desse modo, Schopenhauer se interessa por esta estrutura e adota em termos gerais, ou seja, além de apresentar uma análise da felicidade de forma separada da reflexão sobre a moralidade, ele segue o modelo sugerido por Aristóteles no sentido em que ele apresenta um

exame minucioso sobre em que consiste a felicidade em diversos aspectos e depois apresenta exortações e direcionamentos práticos para alcançarmos.

3.7 Os estoicos e a concepção de dietética psicológica e ataraxia

Esse tópico segue a mesma linha adotada para esse capítulo, isto é, o de examinar os elementos fundamentais da eudemonologia. Portanto, nessa ocasião, nosso intuito é expor alguns aspectos da teoria da felicidade de Schopenhauer por meio da comparação da mesma com alguns aspectos de ética estoica. Para isso, primeiramente, vamos expor alguns aspectos da visão schopenhaueriana do estoicismo⁹⁸ e da concepção estoica de felicidade, juntamente com explicação de alguns elementos dela adotados ou alijados por ele para elaboração de sua pequena ética.

Para Schopenhauer, o estoicismo é o mais perfeito desenvolvimento de uma ética que busca a felicidade de forma imanente, sendo perfeitamente natural que essa doutrina se torne um dos modelos ideais para ele na elaboração da eudemonologia, o que se confirma de fato. Ele confirma a adoção dessa referência em *A arte de ser feliz*, onde se lê: “o campo do eudemonismo estaria situado entre o do estoicismo e o do maquiavelismo, considerando-se esses dois extremos como vias efetivamente mais curtas para que se alcance a meta” (SCHOPENHAUER, 2001c, p. 05).

Assim, a eudemonologia enquanto proposta de uma de reflexão ética imanente que, como Schopenhauer a considera, uma vez que esta só poderia propor como meta um estado mais feliz possível “para ser atingido nesta vida”⁹⁹, ele vê na doutrina ética estoica (ao examinar o que a tradição filosófica produziu nesse campo) uma das propostas para se alcançar condições individuais muito próximas ao que ele propõe enquanto meta, visto que alguns dos recursos mencionados por Schopenhauer para lidar com a nossa condição existencial são propostas pela doutrina estoica. Em várias passagens, Schopenhauer elogia essa sobriedade estoica, uma das mais expressivas é a seguinte, retirada dos *Aforismos*:

⁹⁸ Schopenhauer faz questão de enfatizar que sua exposição deriva de uma interpretação sua que, embora pretenda ser fiel àquela doutrina, provavelmente não seria unânime, considerando assim as disputas que a envolve. Dessa forma, ele usa expressões como: “essa minha visão da ética estoica” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 146); ou ainda: “o espírito da ética estoica, tal qual o conceito” (Idem, p. 142).

⁹⁹ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação. Tomo II, Vol II.* complementos. Eduardo Ribeiro da Fonseca. Curitiba: UFPR, 2014a, p. 247.

Em geral, quem se mantém calmo diante de qualquer acidente demonstra saber quão colossais e múltiplos são os possíveis males da vida. [...] Essa é a *mentalidade estoica*, de acordo com a qual nunca se deve ter *conditionis humanae oblitus* [esquecido da condição humana], mas sempre ter em mente a sorte triste e lamentável dos mortais em geral e quão inumeráveis são os males aos quais estamos expostos (SCHOPENHAUER, 2006, p. 241 *grifos nossos*).

Podemos confirmar o fato de que Schopenhauer se inspira na ética estoica já em *O mundo*, quando, no parágrafo 57, o filósofo se propõe a traçar de forma mais explícita os limites e possibilidades de felicidade humana alcançável – considerando em relação a essa tarefa o caráter essencial da dor e da negatividade do prazer e os diversos sofrimentos e perigos aos quais estamos vulneráveis – ele cita a ética estoica como uma das reflexões mais sóbrias sobre a questão¹⁰⁰. Além disso, tanto a felicidade estoica quanto as formas propostas por eles para alcançá-la já haviam sido abordadas por Schopenhauer no parágrafo 16 da mesma obra ao analisar o uso prático da razão, onde a maior parte da exposição consiste muito mais em uma análise da doutrina estoica do que propriamente na discussão da prerrogativa humana de um agir racional¹⁰¹. Antes de prosseguir na análise dessas questões, convém lembrar a advertência de Schopenhauer de que o ideal estoico provavelmente estaria fora do alcance daqueles que se guiam pela sua eudemonologia, ou seja, “o homem comum”, uma vez que, segundo ele, a austeridade exigida por aquela doutrina não seria viável a “um ser repleto de vontade (*vulgo sensível*) para buscar sua felicidade por esta via” (SCHOPENHAUER, 2001c, p. 04). Por outro lado, a abundância de referências aos autores e textos estoicos na pequena ética mostra que esse paradigma permanece bastante próximo do horizonte schopenhaueriano.

Como mencionamos acima, para Schopenhauer, um dos fatores que tornam o estoicismo um profícuo desenvolvimento teórico de uma ética que visa a felicidade humana de forma imanente é o fato de que essa doutrina concebe essa meta como algo em parte efetivamente exequível, uma vez que ela propõe alguns dos melhores artifícios mais eficazes

¹⁰⁰ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tradução Jair Barbosa. São Paulo: Unesp, 2005, p. 409.

¹⁰¹ O mesmo ocorre em relação ao segundo tomo de *O mundo*. Isto é, Schopenhauer tanto aponta a concepção e a postura estoica como uma das soluções práticas relevantes para a nossa condição existencial, quanto nos *Complementos* ao primeiro livro § 16 de *O mundo*; tomo II, que como indica o título: *Sobre o uso Prático da Razão e o Estoicismo*, segue a mesma tendência do primeiro e se dedica principalmente a complementar o estudo sobre o estoicismo. Além disso, nos parágrafos § 55 do primeiro tomo de *O mundo*, ele faz importantes referências aos estoicos em relação a vida prática.

possíveis para alcançá-la. Nesse sentido, parece bastante significativo para ele que o estoico busque não uma felicidade positiva, mas sim “eliminar imediatamente e por completo ou algo próximo disso, por intermédio do meio do mero conhecimento, os sofrimentos e tormentos de todo tipo que preenchem a vida” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 142). Realmente, na concepção de Schopenhauer, um olhar atento à ética estoica revelará que, em relação ao seu alvo principal, a felicidade segue a mesma regra prudencial aristotélica, quer dizer, a de perseguir não o prazer, mas a ausência de dor. Entretanto, diferente de Aristóteles que, segundo Schopenhauer, teria enunciado essa regra “incidentalmente”¹⁰², o Estoicismo realmente defende uma noção de prazer negativo. Esse parâmetro, usado para determinar a condição mais desejável e possível para o ser humano, é o que faz com que essa noção de felicidade estoica seja algo tão peculiar e, ao mesmo tempo, pareça ser tão relevante para Schopenhauer em relação à ética prática. Nesse sentido, ele escreve:

a moral dos estoicos é apenas um caso particular de eudemonismo. Eles não têm, como os indianos, os cristãos, e mesmo como a ética platônica, uma tendência metafísica, um alvo [Zweck] transcendente, mas sim um completamente imanente, para ser atingido nesta vida: a imperturbabilidade (*αταραξία*) e a desanuviada felicidade (*Glückseligkeit*) do sábio, que não pode ser afetada por nada (SCHOPENHAUER, 2014a, p. 247).

O sentido peculiar como Schopenhauer vê a noção de felicidade estoica se deixa perceber já a partir do termo diferenciado usado por ele para referir-se a ela aqui, ou seja, em vez de usar *Glück*, termo que é mais comumente encontrado em outros contextos, ele faz uso de *Glückseligkeit*, que, como explica Lalande,¹⁰³ não apresenta o mesmo sentido cambiante daquele primeiro. Assim, para nosso filósofo, a proposta de felicidade pela “sabedoria estoica” enquanto ausência de dor e tranquilidade espiritual, contida no conceito de ataraxia, parece fazer referência ao fato de que se alcança esse estado por meio de uma disciplina e esforço psicológico e que, assim, não estaríamos tão sujeitos a vicissitudes do destino, pois, dessa maneira também guardamos certa indiferença para com o mundo exterior, inclusive as suas promessas falsas de prazer e felicidade positiva. Dessa forma, embora Schopenhauer considere que esse ideal estoico de felicidade por meio da ataraxia seja somente parcialmente

¹⁰² Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Aforismos para a sabedoria de vida*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 140.

¹⁰³ Lalande explica que em relação ao sentido etimológico de felicidade em língua alemã: o termo alemão *Glückseligkeit*, ao que parece, é utilizado para suprimir o sentido cambiante de *Glück*, que deriva de *Gelingen* (conseguir) que, nesse sentido, se assemelha à origem inglesa em que: “*Happiness* de *Happen*, acontecer por acaso” (LALANDE, 1999, p. 393; *grifos do autor*).

alcançável para a condição humana, enquanto condição negativa – quer dizer, de ausência relativa de dor – esse parece ser também para ele o estado a ser almejado pelos caracteres humanos mais comuns. Pois, uma vez que as pessoas comuns só teriam a perspectiva de pensar a felicidade de forma imanente, isto é, eles não poderiam transcender a condição humana ordinária, nem como gênio, nem como santo. Essa é, portanto, uma das razões para a observação de Schopenhauer de que a “sabedoria estoica” é a expressão ideal do “ápice a que o homem pode chegar mediante o simples uso da razão” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 142).

Não se pode deixar de lembrar, entretanto, que Schopenhauer faz questão de advertir de forma enfática as limitações em relação ao estado de felicidade plena proposta como meta pelos estoicos, ainda que a sua *ataraxia* seja um estado de natureza negativa. Essa advertência afirma o seguinte:

falta ainda muito para que a aplicação da reta razão nos livre de todos os fardos e de todo o sofrimento da vida, e nos conduza à felicidade (*Glückseligkeit*). Existe uma contradição notória em querer viver sem sofrer, contradição que está totalmente envolvida na palavra “vida feliz” (SCHOPENHAUER, 2001a, p. 100).

É importante citar essa advertência porque ela não se restringe somente à ética da Stoa, mas pode perfeitamente ser estendida à própria eudemonologia schopenhaueriana para mostrar que, nesse quesito, a meta desta é ainda mais modesta do que daquela. Isso pode ser confirmado pelo fato de que sempre que esse ideal de felicidade terrena plena é mencionado por Schopenhauer nos *Aforismos* é principalmente como forma de exortação para que ele seja deixado de lado¹⁰⁴. Essa parece ser também a razão pela qual Epicuro – a quem naturalmente o conceito de *αταραξία* nos remete – é deixado de lado pelo filósofo alemão no que diz respeito ao seu conceito (o epicurista) de felicidade, uma vez que esta noção está ainda mais distante do que a noção estoica. Isso porque, como bem lembra Debona¹⁰⁵, Epicuro entende o

¹⁰⁴ Em relação a essa questão, Schopenhauer cita Merck, a quem ele elogia quando escreve: “a pretensão antipática à bem-aventurança (*Glückseligkeit*), sobretudo na medida em que nos faz sonhar, estraga tudo neste mundo. Quem puder livrar-se disso e cobiçar apenas aquilo que tem diante de si, pode triunfar” (MERCK apud SCHOPENHAUER, 2006, p. 145). Nesse mesmo sentido, Schopenhauer vê na velhice também uma vantagem exatamente por não se deixar perturbar e nem se iludir a expectativas de felicidade plena. Ele escreve: “Só nos anos bem avançados o homem alcança propriamente o *nil admirari* [não se deixar arrebatado por nada], de Horácio [...] as quimeras desaparecem. Não se presume mais que em cada lugar, num palácio ou numa cabana, habite uma felicidade especial (*besondere Glückseligkeit*), maior do que a essencialmente fruída em qualquer canto, desde que se esteja livre de dores físicas e espirituais” (SCHOPENHAUER, 2006, p. 271).

¹⁰⁵ Cf. Debona, *A outra face do pessimismo: entre radicalidade ascética e sabedoria de vida*; (DEBONA, 2013, p. 167). Além da observação citada, nessa mesma nota explicativa, encontramos uma análise de Debona mostrando algumas aproximações que se pode constatar entre a proposta de sabedoria de vida schopenhaueriana

prazer em sentido positivo, o que faz com que ele o considere como parte essencial da sua concepção de felicidade, fato que a distancia ainda mais da concepção schopenhaueriana. É compreensível, assim, que uma das raras vezes em que Epicuro é mencionado por Schopenhauer nos *Aforismos*, onde ele elogia o filósofo grego como “o grande mestre em felicidade [*der große Glückseligkeitslehrer*]”¹⁰⁶, ele refira-se exclusivamente aos métodos e ao discernimento sobre as coisas que favorecem a aquisição de um estado satisfatório para o ser humano mencionada por ele, mas não a plena tranquilidade de ânimo identificada com a *ataraxia*¹⁰⁷.

Por outro lado, a aproximação da concepção schopenhaueriana de uma felicidade imanente com aquela tranquilidade de ânimo estoica é também a razão pela qual o filósofo alemão propõe a obtenção desse estado de espírito como uma das principais metas propostas a ser alcançada ou mantida pela eudemonologia. Para que examinemos essa aproximação, é importante explicar a diferença entre *duas noções* muito frequente associada à felicidade na eudemonologia por este último, a saber, serenidade ou jovialidade de ânimo (*Heiterkeit des Sinnes*) e tranquilidade de ânimo (*Geistesruhe*). Essa *primeira noção* corresponde a uma disposição de ânimo mais associada ao temperamento individual, ou seja, ao próprio caráter inato, o qual, como sua análoga oposta, está menos sujeita à alteração devido a condições exteriores e menos passível de domínio racional. Schopenhauer as define da seguinte maneira: “há apenas duas disposições psíquicas fundamentais, serenidade [*Heiterkeit*] (ou, pelo menos vigor [*Rüstigkeit*]), tristeza [*Betrübniß*] ou mesmo angústia [*Beklemmung*]”¹⁰⁸ (SCHOPENHAUER, 2014b, p. 141).

A serenidade condiciona nossa forma de ver as coisas no mundo como parte da constituição subjetiva. Esse fato é expresso tanto em *A arte de ser feliz*¹⁰⁹ quanto nos *Aforismos*. Neste último texto, por exemplo, ele escreve: “acima de tudo, o que nos torna mais

e a ética epicurista, especialmente no que diz respeito à proposta de uma ética prudencial, a busca da ausência de dor e de “um grau significativo de independência (autarquia) em relação às intempéries e dores da vida”(Idem); o que, de fato, são elementos estruturantes da eudemonismo de Schopenhauer.

¹⁰⁶ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Aforismos para a sabedoria de vida*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2006.p. 49.

¹⁰⁷ Embora, como já mencionamos anteriormente na metafísica do belo, Schopenhauer se refira ao bem supremo de Epicuro como estado sem dor obtido na fruição do belo em que não há participação da Vontade. Entretanto, em relação a uma condição plena que, de alguma forma, se identifique com o estado positivo de felicidade, como a *ataraxia* epicurista, parece ser inconcebível pelo filósofo alemão.

¹⁰⁸ Schopenhauer faz referência a essas disposições básicas de ânimo por meio dos conceitos platônicos “εὐκόλος” e “δύσκολος”, utilizando tanto em *A arte de ser feliz* [onde ele define respectivamente como “espírito leve e espírito grave” (SCHOPENHAUER, 2001c, 30)] quanto em *O mundo* [em que aparece a definição: “o grau de sensibilidade fácil ou difícil” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 407)], assim como nos *Aforismos*, p. 21.

¹⁰⁹ Em *A arte de ser feliz*, vemos Schopenhauer atribuir à tranquilidade de ânimo a mesma importância e condição essencial à felicidade. Ele escreve: “em primeiro lugar, a serenidade de espírito, εὐκολία, temperamento feliz, que determina a capacidade de sofrer ou de sentir alegria” (SCHOPENHAUER, 2001c, p. 06).

imediatamente felizes é a jovialidade do ânimo (*Herterkeit des Sinnes*¹¹⁰), pois essa boa qualidade recompensa a si mesma de modo instantâneo” (SCHOPENHAUER, 2006, p. 16-17).

Em relação à *segunda noção*, ou seja, à tranquilidade de ânimo (*Geistesruhe*), ela tem o seu sentido identificado com ausência de perturbação, somente obtido de forma mais plena pela autossuficiência. Ela é descrita por Schopenhauer nos *Aforismos* como a meta dos Cínicos, para os quais ela é sinônimo de felicidade, alcançada por meio da redução das suas pretensões e certa invulnerabilidade. Percebemos aqui exatamente a sua proximidade dessa noção com o conceito de “*αταραξία* (imperturbabilidade) estoica”, que, segundo Schopenhauer, nestes últimos, ela se obtém por meio de um processo mental, ou seja, por não “considerar nada daquilo que não for manifestação da própria vontade e, portanto, que se deve considerar com total indiferença tudo o que, do contrário, move o homem” (SCHOPENHAUER, 2007, p. 78). Para Schopenhauer, claramente a noção de tranquilidade não é pensada de forma tão radical, mas como estado, relativamente alcançável e uma das condições mais essenciais à felicidade terrena, ou até mesmo em grande parte determinado pelo estado de tranquilidade de ânimo.

Considerando que, para Schopenhauer, tanto o estado produzido pela serenidade ou jovialidade (que pode ser mantido) quanto como a condição que é descrita simplesmente como tranquilidade de ânimo (*Geistesruhe*) dos estoicos (que, em certo nível, é alcançável) são condições essenciais à felicidade possível, compreende-se porque os métodos estoicos, sobretudo o uso da razão prática, tornam-se um dos elementos mais importante da eudemonologia schopenhaueriana. Por isso, passaremos a partir de agora a examinar as formas de alcance daquela meta definida pelos estoicos como a condição feliz, descrita segundo a interpretação de Schopenhauer – a qual nós compararemos em linhas gerais ao que é apresentado na própria eudemonologia, assim como na explicação metafísica apresentada por ele também em *O mundo*.

Os diversos aspectos do uso da razão prática pelos estoicos examinados por Schopenhauer podem ser divididos a partir de duas vertentes fundamentais: a *primeira vertente* é aquela em que ele vê na doutrina estoica o exercício mais básico da função da razão

¹¹⁰ Jair Barboza, o tradutor da edição em língua portuguesa dos *Aforismos* por nós utilizada aqui, escreve uma nota explicativa sobre a expressão original usados por Schopenhauer a qual vale a pena citarmos. Ele diz: “Heiterkeit pode ser traduzida tanto por jovialidade, quanto por alegria ou mesmo serenidade. Todavia, optamos por jovialidade porque assim acreditamos poder indicar melhor o sentido do pensamento schopenhaueriano, ou seja, a jovialidade aponta para um estado de *contentamento calmo*, independente de qualquer idade” (BARBOZA, 2006, p. 16 grifos do autor).

no seu uso prático, quer dizer, uma capacidade de autodeterminação que nos permite guiar as nossas ações por máximas, deixando de lado nossos impulsos volitivos. A *segunda vertente* refere-se à descrição do uso prático da razão pelos estoicos enquanto o que Schopenhauer chama de “dietética psicológica”. Ambas são em parte aplicadas na sua eudemonologia. Sobre essas duas vertentes, trataremos mais detalhadamente a seguir¹¹¹: sobre a *primeira vertente*, evidencia-se a capacidade dada pela razão de nos deixar conduzir estritamente por conceitos, e em consequência disso, poder nos isolar de algumas influências intuitivas prejudiciais dos objetos exteriores ou as nossas paixões sobre a vontade individual. É evidente, a partir da interpretação de Schopenhauer, que essa proposta é o que direciona todo o pensamento estoico. Entretanto, ele cita como um dos seus principais representantes – talvez por uma ordem cronológica – Zenão de Cítio, sobre quem ele diz: “Seu ponto de partida era este: para chegar ao supremo bem, isto é, à felicidade (*Glückseligkeit*), ao repouso do espírito, é preciso viver de acordo consigo mesmo” (SCHOPENHAUER, 2001a, p. 99).

A aplicação desse princípio estoico, que prima, sobretudo, pela constância do nosso estado de espírito, demandaria um agir direcionado estritamente pela razão. Isso significa, de acordo com Schopenhauer, agir segundo máximas, pois estas são estáveis e administráveis por nós mesmos, diferente das “impressões e humores cambiáveis [...] e das circunstâncias externas” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 145-146).

Se considerarmos a maneira bastante eclética¹¹² como Schopenhauer interpreta e assimila a doutrina estoica, parece haver nessa mesma direção um elemento bastante significativo de aproximação com a eudemonologia. Essa semelhança para a qual chama atenção Chevitarese¹¹³ na proposta em comum entre o princípio de Zenão – na forma como ele é interpretado por Schopenhauer – com seu próprio projeto da eudemonologia. De fato, quando lemos o que é sugerido pelo filósofo alemão sobre o autoconhecimento e o agir direcionado por máximas proposto na eudemonologia, percebemos claramente que ela está

¹¹¹ Antes, porém, de discutirmos cada uma delas, é bom que se advirta que essa divisão consiste muito mais em um recurso didático, por assim dizer, utilizado por Schopenhauer para tornar mais compreensível de que formas são efetivamente empregadas pelos estoicos a razão prática na sua sabedoria de vida, do que propriamente uma divisão e diferenciação concebida no estoicismo. O que significa também que, tanto na própria doutrina dos filósofos antigos quanto na adoção dela por Schopenhauer, o emprego desses métodos não segue essa separação, mas, em ambos os casos, eles são pensados como complementares.

¹¹² Cf. ALONSO, Juan David Mateu. *La filosofía política y su trasfondo ontológico en la obra de Arthur Schopenhauer*. Tese de Doutorado, Universidade de Valencia, 2012; p. 178.

¹¹³ De acordo com Chevitarese em seu artigo *Schopenhauer e o Estoicismo*: “É bastante significativo que possamos aproximar a leitura que Schopenhauer faz de Zenão – fonte fundamental e originária do estoicismo – com sua própria proposta eudemonológica, que destaca a possibilidade de uma afirmação consciente da vontade de vida, uma proposta de *aprender a lidar com aquilo que se é*, sugerindo, portanto, do ponto de vista empírico, o exercício da *liberdade de ser o que se é*. Particularmente, parece-me importante ressaltar que tal possibilidade depende de um “voltar-se sobre si mesmo”, de uma “concordância consigo mesmo”, exatamente como nas citações de Zenão evidenciadas por Schopenhauer (CHEVITARESE, 2012, p. 167).

em harmonia com o que sugere o grande mestre do estoicismo grego. *A arte de ser feliz* é um dos textos onde confirma-se essa proximidade. Por exemplo, encontramos na máxima 3 uma explícita recomendação sobre o autoconhecimento e o agir racional. Segundo ele, quando nos conhecemos e, a propósito disso, agimos racionalmente,

conhecemos nossa vontade de um modo geral e não nos deixamos induzir por um estado de espírito nem por pressões externas a decidir no caso particular o que a ela em geral é contrário [...] a esse respeito, o conhecimento do próprio sentir, das próprias habilidades de todo gênero e dos seus limites imutáveis e o caminho mais seguro para chegar ao maior contentamento possível de si mesmo (SCHOPENHAUER, 2001c, p. 20-22).

De fato, se considerarmos que a interpretação de Schopenhauer dá ao princípio de Zenão de que é preciso “viver de acordo com a natureza”, que destaca o papel da individualidade, casa muito bem com sua própria concepção mostrada acima. Essa concordância se confirma mais ainda se consideramos que essa não é uma observação isolada, mas que a concepção de que os nossos atos e escolhas estejam de acordo com a individualidade do caráter é uma condição essencial à felicidade, uma compreensão que perpassa todo o projeto da eudemonologia schopenhaueriana. Além disso, não é preciso muito esforço para perceber que muitos elementos da ideologia do estoicismo e de suas implicações são claramente resgatados pela filosofia prática de Schopenhauer; basta ver que a proposta original da eudemonologia – como mostra Volpi na sua tentativa de reconstituí-la em *A arte de ser feliz* – é composta em forma de máximas. Assim como a aplicação dessas máximas exige e recomenda, com certeza, um agir racional, como se pode verificar em várias delas¹¹⁴, como, por exemplo, a seguinte que diz:

como guia das próprias aspirações não devemos tomar *imagens da fantasia*, mas *conceitos*. Geralmente ocorre o inverso [...] É natural que seja assim, pois o que é evidente, justamente por ser imediato, também age sobre a nossa vontade e pensamento abstrato, que fornece somente o universal, não o *detalhe*, e tem relação apenas indireta com a vontade. Em contrapartida, o conceito mantém a palavra (SCHOPENHAUER, 2001c, p. 74-75 grifos do autor).

¹¹⁴Essa recomendação é repetida na máxima 18. Além disso, a exortação para um agir racional é feita por meio da recomendação da máxima de Sêneca: “Se queres submeter toda coisa submete-te à razão” repetida várias vezes por ele na *Arte de ser feliz* (máximas 10, 21, e nos *Aforismos*).

Ao mesmo tempo em que percebemos nessa passagem a defesa de um agir racional e o esclarecimento de suas vantagens em relação às impressões cambiáveis da influência intuitiva, percebemos também que Schopenhauer explica a importância dessa proposta da eudemonologia com base na sua própria metafísica, cuja relação nós identificamos pela referência à noção de Vontade. Ou seja, por aí se compreende que a valorização e resgate de aspectos do estoicismo se dá principalmente porque aquela doutrina está em consonância com a concepção de Schopenhauer de que o uso pragmático da razão é uma condição imprescindível para a vida no mundo em razão da cegueira da Vontade, de sua plena identidade com a vida e as consequências funestas deste fato. É nesse sentido que ele considera a ética estoica “uma tentativa bastante apreciável e digna de atenção para usar a grande prerrogativa do homem, a razão, em favor de um fim importante e salutar, a saber, elevá-lo por sobre os sofrimentos e as dores aos quais cada vida está exposta” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 146).

Portanto, embora não haja dúvida de que o agir racional proposto pelo estoicismo é o principal modelo para teoria da felicidade de Schopenhauer, torna-se claro que ele não é adotado integralmente. Resta-nos saber, então, mais especificamente, quais são os principais elementos da razão prática estoica que são adotados por ele e de que forma. A primeira observação a mencionar nesse sentido é a de que a sua crença em relação à contribuição da razão no âmbito prático é bem mais moderada do que parece ser a dos estoicos. Por isso, algumas das concepções básicas dos estoicos, no que se refere a esse aspecto, são consideradas por Schopenhauer com bastantes ponderações. A principal dessas ponderações é de que o caráter natural não pode ser modificado, concepção diferente daquela do doutrinamento estoico, que, segundo Schopenhauer, professa: “*doceri posse virtutem*” [a virtude pode ser ensinada] (SCHOPENHAUER, 2005, p. 381); embora a concepção oposta a essa defendida por ele é geralmente ilustrada por meio da máxima “*velle non discitur*” [o querer não se aprende]¹¹⁵ de Sêneca, ou seja, a concepção de outro filósofo estoico, que, entretanto, segundo Schopenhauer, se opunha à doutrinação estoica nesse aspecto.

Dessa forma, a tentativa de “reforma integral” do nosso caráter inato por meio de ponderações racionais é um intuito que não está entre as propostas da eudemonologia, pelo contrário, opõe-se a ela na medida em que tal proposta – dada sua impossibilidade – ao em vez de nos trazer tranquilidade de ânimo e contentamento, faria o efeito oposto. Na concepção

¹¹⁵ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *A arte ser feliz*, Org. de Franco Volpi; trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001c, p. 18; *O mundo como vontade e como representação*, Tradução Jair Barbosa. São Paulo: Unesp, 2005, p. 381.

de Schopenhauer, o que a clareza de consciência dada pela razão pode fazer nesse sentido é proporcionar um “autoconhecimento, gerador do caráter adquirido” (SCHOPENHAUER, 2001c, p. 129), ou seja, a possibilidade de “educação da personalidade” (Idem, p. 130). Isso significa, em termos da concepção schopenhaueriana de liberdade, um exercício de “decisões eletivas”¹¹⁶ dadas por meio de nossa capacidade de representações abstratas que, em relação a nossa natureza individual, nos permitiria escolher o que é mais adequado a ela ou não. A explicação de que é possível educar nossa personalidade e de nos guiar por conceitos e máximas, ou seja, de adotar um agir racional no que diz respeito a nós mesmos e aos outros, é resumida de forma bastante esclarecedora por Schopenhauer no seguinte excerto dos *Aforismos*, onde ele escreve:

Pode-se facilmente compreender, até mesmo descobrir e formular de maneira admirável uma regra de conduta concernindo a nós e aos outros e, no entanto, na vida real, logo a violamos. Mas não se deve, por conta disso, perder a coragem e pensar que é impossível dirigir nossa conduta na vida mundana em conformidade com regras abstratas, e que, portanto, seria melhor não nos controlarmos. Nesse caso, dá-se o mesmo que em todas as prescrições e instruções teóricas para o uso prático: compreender a regra é o primeiro passo, o segundo é aprender a aplicá-la (SCHOPENHAUER, 2006, p. 215-216).

Schopenhauer deixa claro, assim, que é possível adotar um agir racional, uma vez que se tenha – como em toda arte – dedicação, persistência e exercício. Entretanto, o que não é possível é que se adquira uma constância absoluta ou um pleno domínio racional sobre a conduta, como parece propor a doutrina estoica segundo sua ótica. Além disso, tão menos exequível, inútil e imprudente é para Schopenhauer a aplicação dessa racionalidade da conduta se ela estiver em desacordo com nossa personalidade e nossas tendências inatas.

Sobre a *segunda vertente* que trata da descrição do uso prático da razão pelos estoicos e que se aplica na sua eudemonologia, Schopenhauer elege como principal representante desta vertente Epiteto. Entretanto, ela deriva de uma concepção que, na maioria das vezes, é generalizada a toda a doutrina estoica¹¹⁷. Trata-se da concepção segunda a qual o estado positivo do ânimo individual não pode ser alterado radicalmente, sobretudo no que diz respeito à obtenção de um estado de satisfação positiva. Em consequência disso, todas as representações que trazem consigo a expectativa de alcançar semelhante estado, quer dizer,

¹¹⁶ Cf. Idem, p. 389.

¹¹⁷ Cf. Idem, p. 145.

uma “miragem da felicidade”¹¹⁸, ou, então, que pareçam nos distanciar muito dele, se fundam em ilusões que precisam ser desfeitas. É importante mencionar que o próprio Schopenhauer concorda em grande parte com o mesmo ponto de vista. Por isso, também não é de se admirar que essa concepção esteja entre as bases fundamentais para elaboração da sua teoria da felicidade. Essa concepção e sua concordância com o ponto de vista dos estoicos é explicada de forma mais clara por Schopenhauer em *O mundo*, na seguinte passagem, que diz:

Ora, como a dor é essencial à vida e também é determinada em seu grau conforme a natureza do sujeito, e por conseguinte mudanças súbitas, posto que sempre exteriores, não podem propriamente mudar o seu grau, segue-se que tanto o júbilo quanto a dor excessivos sempre se fundam sobre um erro ou um engano: consequentemente, essas duas tensões excessivas da mente podem ser evitadas por intelecção. [...] A ética estoica empenhava-se sobretudo por livrar a mente de todo esse engano e suas consequências, procurando incutir-nos uma equanimidade inabalável (SCHOPENHAUER, 2005, p. 409).

O que é mais importante mostrar em relação ao que é ilustrado acima é o sentido considerado por Schopenhauer: a forma de lidar com esse aspecto da condição humana pode ser considerada uma maneira de aplicar a razão enquanto sabedoria de vida. A palavra chave para a compreensão da solução dada pelos estoicos – especialmente aqueles que seguem a esteira de Epiteto segundo Schopenhauer – é o termo “intelecção”. Ou seja, quando o filósofo alemão nos diz que uma melhor *intelecção* das coisas poderia ajudar a nos livrar das ilusões que perturbam nosso estado de ânimo. Essa passagem já indica também até que ponto vai a concordância de Schopenhauer com a tese estoica, pois para ele é contraditória a proposta da ética estoica de infundir no indivíduo uma “equanimidade inabalável” de ânimo uma vez que, segundo o filósofo alemão, uma mínima quantidade de dor seria inerente ao próprio ser humano e determinada pela “natureza do sujeito”.

Para nos dar uma melhor noção daquela concepção fundamental do estoicismo, Schopenhauer recorre a uma genealogia¹¹⁹ da mesma para mostrar de que maneira ela foi incorporada como uma prática de sabedoria de vida. Ele mostra que essa concepção tem sua origem no Cinismo, que, por sua vez, concebia que a maior satisfação e tranquilidade de ânimo seria obtida pela prática de reduzir radicalmente os nossos anseios. O que o estoicismo

¹¹⁸ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação* (Tomo II: complementos livro I-II); complementos. Eduardo Ribeiro da Fonseca. Curitiba: UFPR, 2014a, p. 246.

¹¹⁹ Tomamos emprestado o termo usado por Alonso, que se refere assim a essa investigação de Schopenhauer sobre a origem do Estoicismo. Ele esboça no § 16 dos Complementos como “uma genealogia do estoicismo como derivação do cinismo, uma corrente de pensamento na qual se encontra uma maior afinidade como possível alternativa à prática ascética de origem platônica” (ALONSO, 2012, 173).

teria feito, segundo Schopenhauer, seria um aperfeiçoamento teórico daquela prática dos cínicos, reduzindo-a a um “processo mental”¹²⁰. Entretanto, o fundamento permaneceria a ser o mesmo, a saber, uma vez que não é possível um controle sobre o que contribui para a nossa felicidade exteriormente, podemos exercer o controle sobre a nossa vontade. Assim, a máxima estoica “viver de acordo com a natureza” é interpretada por Epiteto (assim como aqueles que o seguem nessa concepção, como exemplo: Sêneca, Cícero e Arrian¹²¹), de acordo com Schopenhauer, como “ter em mente diferenciar o que depende de nós do que não depende e nunca contar com este último fator, resultando daí a confiança de estarmos livres de toda dor, sofrimento e angústia. Aquilo, entretanto, que depende de nós é tão-somente a vontade” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 145).

O papel da razão nesse caso consiste no fato de que ela pode nos ajudar a manter certo domínio da atividade psíquica, que, em grande parte, é determinante de nossa disposição e estado de ânimo. Isso porque é ela (a razão) que intermedeia o nosso acesso ao mundo por meio do conhecimento dos objetos. A pretensão de domínio da vontade individual, nessa interpretação da doutrina estoica, se dá porque a razão manteria o controle da parte subjetiva do indivíduo, ou seja, a parte mais essencial da sua satisfação, uma vez que ela que lança luz sobre os objetos que nos afetam e cujo efeito é nos angustiar e/ou nos fazer sofrer, ou, no caso oposto, tranquilizar. Como a concepção que está no background dessa proposta é a de que não vale a pena uma comoção vigorosa do ânimo, seja no sentido de elevá-lo, ou de deprimi-lo, o resultado mais efetivo dessa postura na prática é, na maioria das vezes, o de nos tornar indiferentes às coisas que nos afetam, aprender a renunciá-las e a nos conformar com sua ausência.

Esse é o sentido das duas máximas de Epiteto várias vezes citadas por Schopenhauer em suas obras¹²², inclusive e principalmente na eudemonologia, que são: “O que perturba os homens não são as coisas, mas a opinião que eles têm das coisas” (EPITETO apud SCHOPENHAUER, 2001c, p.125); e o “*sustinere et abstinere* [suportar e renunciar]” (Idem, p. 69). Da mesma forma, compreende-se a denominação dada à doutrina estoica pelo filósofo alemão que a considera “uma dietética psíquica” (SCHOPENHAUER, 2014a, p. 248), ou

¹²⁰ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação* (Tomo II: complementos livro I-II); complementos. Eduardo Ribeiro da Fonseca. Curitiba: UFPR, 2014a, p. 244.

¹²¹ Cf. Idem, p. 247.

¹²² Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*; Tradução Jair Barbosa. São Paulo: Unesp, 2005, p. 387.

seja, uma medida de fortalecimento e manutenção do bem-estar ou saúde mental, análoga àquela que se emprega em relação ao corpo.

A concordância de Schopenhauer com esse ponto de vista estoico, que podemos confirmar em suas referências a ela, se explica pelo fato de que, para ele, o conhecimento é o “*medium* dos motivos”¹²³, ou seja, o conhecimento é o fator determinante para operação psíquica. Dito por meio da sentença escolástica, ele escreve: “a causa final não faz efeito segundo sua existência real, mas segundo sua existência conhecida”¹²⁴. Para Schopenhauer, essa verdade é válida tanto na atividade do indivíduo, cuja influência dos motivos se dá não pela sua presença, mas pelo seu conhecimento, quanto ao aspecto passivo, em que, segundo ele, “em geral nossas grandes dores não se situam no presente, como representações intuitivas ou sentimento, mas na razão ou sentimentos imediatos, mas na razão, como conceitos abstratos, pensamentos atormentadores” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 385-386).

Além disso, devemos considerar que, a exemplo da ética estoica, a eudemonologia se concentra sobretudo na manutenção da serenidade e equanimidade de ânimo. Dessa maneira, se, segundo Schopenhauer, no caso do ser humano, os sofrimentos espirituais ultrapassam os físicos não somente em número, mas também em intensidade, é natural que a sua elaboração, a dietética espiritual, estoica figure entre as suas mais importantes estratégias.

Essa é a razão principal pela qual vemos a máxima 33 de *A arte de ser feliz*, ao defender a manutenção da serenidade espiritual, como praticamente uma paráfrase daquela sentença de Epiteto¹²⁵ por Schopenhauer. Ele escreve:

O que nos torna felizes ou infelizes não é o que as coisas realmente são no contexto externo da experiência, mas o que representa para nós do nosso ponto de vista. Além disso, a saúde, com a serenidade que a acompanha, pode substituir tudo, mas nada pode substituí-la (SCHOPENHAUER, 2001c, p.76).

Da mesma forma nesta mesma obra, na máxima 37, vemos recomendada a prática da dietética psíquica estoica por meio do agir racional, quando ele escreve:

Justamente porque na vida a dor é predominante e positiva, enquanto os prazeres são negativos, quem faz da *razão* o fio condutor da própria ação e, portanto, reflete

¹²³ Cf. Idem, p.348.

¹²⁴ Cf. Idem, p. 382.

¹²⁵ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Aforismos para a sabedoria de vida*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 19.

sobre as consequências e futuros de tudo aquilo que se propõe fazer, muitas vezes deverá aplicar o *sustine et abstine* e sacrificar os prazeres e as alegrias para assegurar a maior ausência possível de dor em toda a vida. [...] Isso deriva do fato de a razão, por meio dos seus conceitos, abraçar a vida inteira, e de o resultado desta última, no caso mais feliz que podemos considerar, não ser outra coisa senão o que já foi indicado (SCHOPENHAUER, 2001c, p.85-86).

A sofisticação teórica dada pela ética estoica à proposta original da ética prática do Cinismo em parte desvirtua sua proposta de uma ética imanente, ou seja, não voltada para virtudes morais, mas para a felicidade no mundo, para a qual ela é, de fato, mais apropriada. Talvez isso seja confundido porque ambas as propostas, pensadas de forma realista e radical, segundo Schopenhauer, tendem a levar ao ascetismo. Isso é o que se observa tanto em algumas vertentes Cristianismo e Hinduísmo, quanto na doutrina de Diógenes. Entretanto, elas estão em consonância somente nas consequências, não nas causas. Podemos deixar mais clara essa confusão e desvirtuação das doutrinas considerando que ela consiste essencialmente em fazer da sabedoria de vida uma excelência moral. Como exemplo disso, vemos que, da mesma forma que o estoicismo modifica a proposta do Cinismo, Arian o faz com o estoicismo de Epiteto, que, como bem observa Chevitarese¹²⁶, foi cristianizado por este.

Portanto, a referência mais explícita de Schopenhauer em relação às doutrinas éticas antigas que podem ser pensadas como modelos aproximativos do que é proposto por ele como sabedoria de vida ou *eudemonologia* é aquela que ele faz à doutrina estoica e, por meio dela, à doutrina cínica. Essas reflexões sobre a conduta e o bem-viver, assim como todas as doutrinas éticas antigas, se enquadram dentro do que Schopenhauer concebe como doutrinas de afirmação da vontade. Assim, elas somente encontram espaço de análise na teoria empírico-pragmática, e é nesse campo, portanto, que encontramos a parte mais significativa de sua análise e apropriação por parte do filósofo alemão.

¹²⁶ Cf. CHEVITARESE, Leandro. **Schopenhauer e o Estoicismo**. In: Revista Internacional de Filosofia da Moral. ethic@ – Florianópolis, v. 11, n. 2; p. 162.

4 A TEORIA DA FELICIDADE DE SCHOPENHAUER HOJE: UMA AVALIAÇÃO A PARTIR DA PSICOLOGIA MORAL CONTEMPORÂNEA

Se tivéssemos de fazer a pergunta: Qual a principal preocupação da vida humana? uma das respostas seria: a felicidade. Como alcançar, como conservar, como recobrar a felicidade é, de fato, para a maioria dos homens de todos os tempos, o motivo secreto de tudo o que fazem e de tudo o que estão dispostos a suportar. (JAMES, 1995, p. 59).

A passagem de William James acima atesta de modo suficientemente forte que a felicidade desempenha um papel central na ação humana. As pessoas *querem* ser felizes. Contudo, embora haja evidência dessa aspiração e um entendimento pré-conceitual ou intuitivo da felicidade esteja disponível em nossa linguagem corriqueira, não é nada fácil definir no que consiste a felicidade. Conforme já mencionamos na introdução desse estudo, duas estratégias de investigação filosófica da felicidade são mais comumente exploradas na filosofia. A primeira e mais substancial investigação filosófica da felicidade procura encontrar um conjunto de princípios ou diretrizes que poderiam guiar nossas ações e fazer nossas escolhas na vida seguirem um caminho seguro para o bem-viver (eudaimonia). O que interessa, nesse sentido, é determinar se o cultivo da amizade, a busca por riquezas, reputação ou honra, uma vida virtuosa, livre de culpa ou vergonha, são realmente componentes de uma vida de felicidade e satisfação. Além desse tipo de indagação, também podemos perguntar se, do ponto de vista psicológico, nossa felicidade depende apenas de avaliarmos judicativamente nossa vida como sendo boa (independente do que acontece no domínio material ou concreto), se poderíamos reduzir a felicidade a uma soma de experiências de prazer, etc. Esses dois grupos de questões foram, por muitos anos, examinadas pela filosofia de um ponto de vista conceitual. Schopenhauer direcionou suas investigações da felicidade para esses dois conjuntos de problemas. Contudo, além da dimensão conceitual própria da filosofia, uma grande parte das investigações contemporâneas sobre a felicidade foram conduzidas numa zona de interstício entre a psicologia moral filosófica enquanto parte da ética e a psicologia moral científica ou experimental. A filosofia parte do pressuposto de que a natureza da felicidade pode tornar-se explícita mediante análise conceitual e justificação de argumentos em torno de uma ou outra posição defendida. A investigação científica procura examinar o que faz com que algumas pessoas vivam uma vida de compromisso, engajamento e

significado, enquanto outras parecem levar vidas vazias, infelizes e sem nenhum tipo de brilho especial. Por se tratar de uma mudança na paisagem intelectual ainda em curso, não está claro como esses dois campos podem ser interligados e o tipo de resultado que daí pode ser derivado. De todo modo, nesse capítulo pretendemos analisar o que as descobertas científicas revelam em torno de intuições que tem sido repetidas ao longo da história das investigações éticas envolvendo a felicidade, sabedoria e prudência na condução da vida de modo geral e, particularmente, por Schopenhauer. A intenção é formular de modo mais sistemático e integrado as teses avançadas por Schopenhauer a partir do viés científico presente na psicologia moral contemporânea. A ideia não é, propriamente, submeter sua doutrina a um teste empírico, mas articular uma abordagem mais unificada de sua doutrina, num sentido que se aproximaria da realização do projeto schopenhaueriano de uma arte de bem viver ou de uma arte de ser feliz num vocabulário moderno. O núcleo do capítulo girará em torno de duas teses fundamentais.

1) O papel do controle das emoções, desejos e aspirações para alcançar a felicidade. Como a tradição ocidental do estoicismo e cinismo e da tradição oriental do budismo e hinduísmo, Schopenhauer pareceu inclinado a sustentar que boa parte de nosso sofrimento deriva da maneira como a mente humana atua, criando expectativas, desejos e apegos que, via de regra, aumentam nossa dor. Essa tese tem sido corroborada por um conjunto de pesquisas recentes e apresentaremos as principais explicações científicas que mostram, seguindo a posição de Schopenhauer, que a felicidade “vem de dentro”, do treinamento e controle de nossas aspirações, e não tentando fazer o mundo conformar-se aos nossos desejos. Tanto Schopenhauer, quanto psicólogos morais insistem na preservação de um coeficiente de prazer limitado ou do desejo controlado.

2) A presença do amor, da amizade e das relações sociais como componente da vida feliz. Schopenhauer manifesta ressalva quanto ao contato social ser o caminho da felicidade, bem como em relação ao cultivo da amizade. Essa tese tem sido contestada nos estudos da felicidade. Relacionamentos íntimos e amizade têm se mostrado fontes de felicidade. A sugestão aqui é que a felicidade, tal como Schopenhauer sustentou vem de dentro, do controle de nossas aspirações, mas não pode ser conquistada sem auxílio externo, de fora, como o convívio social, afetivo e a amizade.

3) A constituição de uma teoria da felicidade do ponto de vista psicológico. Aqui nosso interesse residirá em mostrar que a felicidade é psicologicamente um estado emocional global, entendido como jovialidade, alegria, paz de espírito, no conjunto de condições psicológicas satisfatórias.

4.1 A felicidade está em nós mesmos: a autossuficiência do sábio

A tese de que a felicidade está em nós mesmos pode ser entendida num sentido forte e num sentido fraco. No sentido forte, ela significa que as condições internas são necessárias e suficientes para sermos felizes e, no sentido fraco, que os condicionantes internos são necessários, mas não suficientes para a felicidade. Schopenhauer concebeu a felicidade no segundo desses sentidos, ou seja, ele considerou que nossa condição interior, entendido aqui como autoconhecimento e controle dos desejos, é uma condição necessária, mas não suficiente para a felicidade. Conforme mostramos no capítulo anterior, grande parte da “psicologia” apresentada na análise empírica da felicidade presente na eudemonologia é proposta no sentido de confirmar algumas teses já defendidas pelos antigos, principalmente os estoicos e cínicos. Esse primeiro problema agora discutido é um exemplo desse caso. Para início de discussão, vejamos uma citação de Epiteto que ilustra a concepção defendida por Schopenhauer:

Lembra, portanto, que, se pensas livres as coisas que são por natureza escravas, e tuas as que são de outro, tu te farás obstáculo, chorarás, te inquietarás, te queixarás tanto dos deuses quanto dos homens. [...]. Mas, se tu desejas tanto as coisas importantes quanto comandar e enriquecer, a sorte assim o quer que nenhuma dessas coisas acontecerá, por que buscas também as importantes, e não obterás de modo algum aquelas coisas em razão das quais unicamente provêm a liberdade e a felicidade (EPITETO, 2007, p. 23).

No início dos *Aforismos*, Schopenhauer se alinha a essa grande tradição de filósofos que defenderam que a felicidade depende de nós, de como vemos as coisas e não de algo fora de nós. A filosofia dos *Aforismos* não exige, nesse sentido, nenhum tipo de alternativa que envolva a supressão completa das aspirações humanas e a dor que as acompanha, mas estratégias de minimização da dor através da limitação dos desejos. A utilização de máximas e recomendações de sabedoria e bem-viver tem esse intuito. O que o livro propõe é oferecer perspectivas de autonomia do sujeito, no sentido bastante próximo do estoicismo. A filosofia da felicidade de Schopenhauer consiste, nesse sentido, na pretensão de instituir um saber prudencial capaz de nos auxiliar a evitar a dor. Para chegar a esse resultado, a aposta não é afirmar que a felicidade envolva uma grande renúncia, como não se deixar carregar por falsas imagens das coisas que não estão sob nosso controle (a morte, a saúde, o amor, os

empreendimentos políticos). A doutrina de Schopenhauer recomenda a autossuficiência sábia, baseada na redução das aspirações. A felicidade exige autossuficiência, mas autossuficiência não significa rejeição do mundo, mas modelagem de nossas aspirações frente ao mundo. Schopenhauer fundamenta essa orientação de modo eclético em Aristóteles, e especialmente no estoicismo e no cinismo antigo. Num fragmento de 1814 Schopenhauer faz referência à limitação dos desejos, a “um querer limitado”; em conexão com a filosofia cínica, ele afirma que o querer deve ser regulado,

uma vez que ele está submetido a lei da causalidade, pois todo o influxo sobre ele ocasiona necessariamente uma volição: assim, a verdadeira sabedoria de vida [*Lebensweisheit*] consiste no fato de que cada um deveria refletir sobre quanto querer ele considera imprescindível, se não é capaz de alcançar o mais alto grau de ascetismo, que é a morte por inanição: quanto mais estreito seja o limite desse querer, mais verdadeiro e livre esse indivíduo é. Desde que seja satisfeito esse querer limitado, e, sobretudo, que ele não se permita nenhum desejo que exceda esse limite, e que passe a maior parte do tempo de sua vida como puro sujeito do conhecimento. Este é o princípio do Cinismo [*Kynismus*], que em certa medida é inquestionável. (SCHOPENHAUER apud SPIERLING, 2010, p. 127; *tradução nossa*).

Ele repete nos *Aforismos* o tema da rejeição dos prazeres sensuais:

Os cínicos estavam profundamente imbuídos do conhecimento da negatividade do prazer e da positividade da dor; conseqüentemente, faziam de 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, 2006, p. 144).

A sugestão de Schopenhauer, seguindo os cínicos, é que o prazer repousa em desejos, pois não desejamos aquilo que causa dor. E o prazer amplia a dor, pois o reforço das ações centradas no desejo e prazer nos coloca dentro de uma cadeia infinita que, quanto mais alimentada, mais desejos produzirão e, conseqüentemente, virá acompanhada pela angústia ou ansiedade constante. A saída para essa situação é um querer limitado: a limitação dos desejos é um mecanismo de rejeição da dor oriunda da busca contínua por prazer.

Com a satisfação, entretanto, finda o desejo, por consequência o prazer. Eis porque a satisfação ou o contentamento nada é senão a libertação de uma dor, de uma necessidade, pois a esta pertence não apenas cada sofrimento real, manifesto, mas também cada desejo [...] (SCHOPENHAUER, 2005, p. 411).

O treinamento da mente para um prazer limitado promete independência e liberdade. A sabedoria e a felicidade aparecem vinculadas, nesse sentido, ao modelo ideal de autarquia e autonomia do sábio, aquele que basta-se a si mesmo. Em termos contemporâneos, poderíamos formular essa tese dizendo que nossa felicidade independente do apego e desejo por bens ou reputação, mas envolve a presença ou compromisso com um nível limitado de experiências, prazeres e satisfação de desejos; uma espécie de renúncia em encontrar a felicidade afirmando nossos desejos e ambições. Um primeiro conjunto de evidências científicas vinculadas a essa tese aparece nos chamados “princípio do progresso” e “princípio da adaptação”. O princípio do progresso estabelece que o prazer é sempre fugaz. Ele não consiste na conquista ou obtenção do objeto de prazer, mas da progressão em direção ao objetivo de alcançá-lo. É uma ilusão crer que conquistar ou ter coisas gera felicidade, pois a conquista é acompanhada de redução do prazer. O prazer está, portanto, em progredir em relação aos objetivos e não em ter ou conquistar os bens desejados.

prazer (gerado pela dopamina) de obter o que se quer é frequentemente fugaz. As pessoas ganham no jogo da vida ao conquistar um alto status social e uma boa reputação, ao cultivar amizades, encontrar o melhor parceiro, acumular recursos e dar segurança e criar seus filhos para serem bem-sucedidos no mesmo jogo. As pessoas tem muitos objetivos e portanto muitas fontes de prazer. Assim, você poderia pensar que poderia receber uma dose enorme e duradoura de dopamina sempre que consegue alcançar um objetivo importante. Mas aqui está a truque do reforço: ele funciona melhor quando chega alguns segundos depois do comportamento. O prazer sempre ocorre depois de um passo na direção certa. O prazer deriva mais de progredir em relação a um objetivo, do que em alcançá-lo (HAIDT, 2006, p. 83-84; *tradução nossa*).

A explicação neurofisiológica para esse tipo de resposta comportamental está ligada a dois tipos de afetos positivos. O primeiro é chamado “afetivo positivo obtido antes de alcançar o objetivo” e é o sentimento prazeroso obtido quando se faz um progresso em relação a um objetivo e o segundo é chamado de “afeto positivo obtido após alcançar o objetivo” e surge quando alcançamos algo que queremos.

Experimenta-se este último sentimento como contentamento, como um sentimento fugaz de alívio quando o córtex pre-frontal reduz sua atividade depois que o objetivo foi alcançado. Em outras palavras, quando o objetivo é alcançado, é a jornada que importa e não o destino (HAIDT, 2006, p. 84; *tradução nossa*).

Poderíamos dizer, assim, que a realização de um desejo não é acompanhada de prazer, mas a dinâmica do desejo, sim. Ou seja, “o momento final do sucesso não é frequentemente mais emocionante do que o alívio de tirar uma mochila pesada das costas no final de uma longa subida” (HAIDT, 2006, p. 84; *tradução nossa*). O prazer consiste em progredir em relação aos objetivos e não em alcançá-los. Em vista disso, uma vida de movimento em direção a certos objetivos estimados e limitados é muito mais feliz e satisfatória do que uma vida repleta de bens finais conquistados, conforme Schopenhauer sugere.

O chamado “princípio da adaptação”, por sua vez, estabelece que nossa avaliação de satisfação é relativa ao estado em que nos encontramos presentemente. Assim, uma condição que, no passado recente de nossas vidas ou de nossas sociedades, poderia ser avaliada como satisfatória, para os parâmetros atuais pode ser tomada como limitada ou insatisfatória. “O juízo das pessoas sobre o seu estado presente é baseado em se é melhor ou pior do que o estado com o qual elas estão acostumadas” (HAIDT, 2006, p. 86; *tradução nossa*). Isso ocorre, pois, as

células nervosas respondem vigorosamente a novos estímulos, mas gradualmente “acostumam-se” a eles, reagindo menos a estímulos que são usuais. É a *mudança* que contém informação vital, não estados estáveis. Nós criamos para nós mesmos um mundo de objetivos e a cada dia que alcançamos um objetivo, o substituímos por outro. Depois de uma série de sucessos nós objetivamos um sucesso mais elevado; depois de um revés massivo, tal como um pescoço quebrado [como revelam pesquisas com tetraplégicos], nós buscamos objetivos menos exigentes. Como a felicidade depende de um nível de felicidade herdada, no longo prazo não importa o que nos acontece. Independente da boa ou má fortuna, sempre voltaremos ao *ponto de partida* [ao nível de felicidade individual e geneticamente herdado] (HAIDT, 2006, p. 84; *tradução nossa*).

Como esses dois princípios ilustram, a felicidade derivada da conquista de bens e objetivos é ilusória, pois a satisfação é vinculada à progressão (e não à satisfação dos desejos ou alvos desejados) e a natureza do desejo ou objeto desejado é sempre relativa à posição ocupada. Em termos coloquiais, não importa quanto temos, pois nosso prazer não depende de ter, mas de progredir ou fruir nossas experiências e não importa, para a felicidade, se temos pouco (até certo estágio, como veremos) ou muito, pois muito ou pouco são indiferentes para a felicidade. O mesmo vale para as condições de sofrimento ou perda. A perda de um objeto desejado afeta temporariamente nossa felicidade. Depois do “susto inicial”, tendemos a calibrar nossos desejos a um nível de satisfação mais baixo. Fica claro aqui como

Schopenhauer e os conselhos estoicos e cínicos indicam: o mais adequado seria “renunciar aos apegos e deixar as coisas seguirem seu fluxo” e não “envolvermo-nos com objetivos, esperanças e expectativas”, pois a felicidade não reside na obtenção de objetos prazerosos e não é composta por nenhum estado final de bens ou desejos satisfeitos, uma vez que ‘sentir-se satisfeito’ com a vida e o que se tem depende de nosso estado antecedente, o qual pode variar conforme formos acrescentando coisas.

4.2 *Mens sana in corpore sano*

Um segundo aspecto relevante para a compreensão das teses de Schopenhauer na direção discutida pela psicologia moral contemporânea encontra-se na sua doutrina do ser ou individualidade (em comparação ao ter e representar) em conexão com os estados de ânimo que caracterizam uma mente ou alma saudável. “*Mens sana in corpore sano*” é um adágio da teoria da felicidade para Schopenhauer. Alcançar esse fortúnio pressupõe um ajustamento mental, em que o sujeito compreende seus limites e possibilidades, bem como coordena suas ações de modo a tornar-se uma fortaleza interior, pessoal, necessitando o mínimo possível de bens externos para ser feliz. “Fazer a felicidade depender de si, daquilo que se é”, é um dos princípios fundamentais da teoria da felicidade de Schopenhauer. Esse princípio, que envolve uma vinculação da felicidade com a individualidade, implica colocar o “centro gravitacional”¹²⁷ da felicidade na condição do sujeito, na sua capacidade de manter-se como um eu autônomo e livre frente às tentações das coisas e do modo como as representamos. O estudo da contribuição de nossa natureza e da dependência da felicidade de fatores alheios ao sujeito também tem recebido atenção por parte da psicologia científica. Vejamos, então, o essencial da posição de Schopenhauer e, depois, examinemos o tratamento que ela recebeu na ciência.

Para chegar ao princípio de que a felicidade depende de nosso eu e não do mundo e das coisas que temos e representamos, Schopenhauer inicia reconhecendo que o mundo no qual cada um vive depende da maneira de concebê-lo, a qual varia segundo a diversidade das

¹²⁷ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Aforismos para a sabedoria de vida*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 40.

mentes. Ninguém pode fugir da sua individualidade¹²⁸. A individualidade ou constituição e o modo como reagimos aos acontecimentos determina de antemão o grau de sua felicidade possível. Nossa felicidade depende daquilo que *somos*, de nossa individualidade e constituição; enquanto, na maior parte das vezes, levamos em conta apenas a nossa sorte em relação *temos ou representamos*.

Pois, 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 (SCHOPENHAUER, 2006, p.9). O que alguém *tem em si mesmo* é o que há de mais essencial para a sua felicidade de vida (SCHOPENHAUER, 2006, p. 13). Em consequência, o primordial e mais essencial para a nossa felicidade de vida é aquilo que *somos*, nossa personalidade, porque ela é constante e ativa em todas as circunstâncias (SCHOPENHAUER, 2006, p. 11).

Fica claro aqui, como ele diz, que “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, 2006, p. 19, *grifos nossos*). Como explica Alonso, “o propósito na eudemonologia é obter um domínio de nós mesmos, que permita-nos uma liberação de toda coação externa” (ALONSO, 2012, p. 183; *tradução nossa*). Schopenhauer recorre, então, ao uso da razão, através do autocontrole, o que permitiria o domínio das coisas.

A felicidade, por ser dependente de nós mesmos, enseja o autoconhecimento, uma vez que o conhecimento de quem somos é que permitirá com maior facilidade entender o caminho que garante nossa própria felicidade. Segundo Schopenhauer, “o que alguém é e tem em si mesmo, ou seja, a personalidade e o seu valor, é o único contributo imediato para a sua felicidade e para o seu bem-estar. Todo o resto é mediato” (SCHOPENHAUER, 2006, p. 15). Ter autoconhecimento, conhecer sua personalidade ou individualidade, significa compreender qual nosso diapasão, aquilo que proporciona o maior contentamento e plenitude própria, que nos torna menos dependentes e mais autossuficientes. Esse autoconhecimento está atrelado à nossa natureza. Não há, nesse aspecto, felicidade para homens de ânimo doentio e que experimentam todas as circunstâncias da vida com dificuldade e abatimento. Como diz Schopenhauer,

Os bens subjetivos, tais como um caráter nobre, uma mente capaz, um temperamento feliz, um ânimo jovial e um corpo bem constituído e completamente

¹²⁸ Idem, p. 06.

saudável- logo, de modo geral, o mens sana in corpore sano- são o que há de primário e mais importante para a nossa felicidade” [...] mas, acima de tudo, o que nos torna mais imediatamente felizes é a jovialidade de ânimo (contentamento calmo), pois essa qualidade recompensa a si mesma de modo instantâneo (SCHOPENHAUER, 2006, p.16).

A saúde, uma espécie de higiene mental e física, é proposta por Schopenhauer com a pretensão de manter nossa consciência e personalidade capaz e autossuficiente. Nesse campo, cada um deve proporcionar a si mesmo o melhor e o máximo. Quanto mais for assim e, por conseguinte, mais encontrar em si mesmo as fontes de seus deleites, tanto mais será feliz. É em virtude desse mesmo princípio que, como veremos a seguir, Schopenhauer proporá o valor relativo das posses e bens: o ter. Schopenhauer não afirma que os bens materiais devam ser desprezados, mas insiste que são apenas meios e não fins da vida. Considerando a ênfase dada por Schopenhauer as condições subjetivas para a felicidade, podemos discutir agora a sua contribuição em conexão com os resultados da pesquisa empírica em psicologia. Embora Schopenhauer tenha considerado certo grau de domínio racional e de autocontrole para a felicidade, a dimensão biológica, também denominada de “loteria genética”, tende a confirmar a sua concepção. Nesse aspecto ela se aproxima bastante daquilo que os psicólogos chamam de “estilo afetivo” e o “viés negativo” são determinantes para a felicidade. Começemos pelo segundo. O viés negativo é uma resposta do sistema intuitivo, emocional, que consiste em sobrevalorizar as coisas ruins sobre as coisas boas. Como explica Haidt (2006),

Se você estivesse projetando a mente de um peixe, você o conceberia como capaz de responder tão fortemente a oportunidades quanto às ameaças? De modo algum. O custo de não reconhecer uma indicação de comida é baixo. O custo de não reconhecer o sinal de um predador próximo, no entanto, pode ser catastrófico. [...] Alguns grupos comunitários da vida animal criam similaridades dentro da espécie que pode ser chamada de princípios projetivos. Um desses princípios é que o *mal é mais forte do que o bem*. A resposta às ameaças e ao desprazer são rápidas, fortes e mais difíceis de inibir do que respostas a oportunidades e prazeres. Esse princípio é chamado de ‘viés negativo’. A mente humana reage a coisas ruins mais rapidamente, fortemente e persistentemente do que a coisas boas. Nós não podemos nos dispor a ver tudo como bom, pois nossas mentes são formatadas para encontrar e reagir às ameaças, violações e trapaças (HAIDT, 2006, p. 29; tradução nossa).

A presença do viés negativo mostra que temos uma tendência natural que induz à atenção aos erros, falhas e perdas sobre o sucesso e as experiências contidas em cada um delas. Como Schopenhauer diz,

Quando nosso corpo inteiro se encontra saudável e intacto, mas apresenta uma pequena parte ferida, então a consciência deixa de perceber a saúde geral para dirigir sua atenção constantemente para a dor da parte ferida, e a sensação de bem-estar vital é anulada por completo. Do mesmo modo, quando todas as nossas empreitadas transcorrem segundo a nossa vontade, mas *uma* única escapa à nossa intenção, então esta, mesmo que seja de menor importância, vem sempre à cabeça: pensamos constantemente nela e pouco em todas as outras coisas importantes que transcorrem segundo o nosso desejo” (SCHOPENHAUER, 2006, p. 140).

Em conexão com a tese da autossuficiência, Schopenhauer reconhece que podemos conduzir nossas vidas a partir de estratégias prudenciais minimizadoras da dor. Podemos atuar racionalmente sobre nosso viés negativo, observando máximas de sabedoria e evitando os caminhos que levam a dor. Essa dimensão racional, no entanto, embora minimize, encontra sempre um limiar ou condição inicial que é dada por nossa situação genética. Assim, se, numa condição genética desfavorável nos lançamos em busca de coisas, encontraremos um prazer temporário que será brevemente substituído pela dor. Essa base genética invariável é chamada de “estilo afetivo”. O estilo afetivo

reflete o equilíbrio cotidiano de poder entre a abordagem do seu sistema de aproximação e seu sistema de retração e esse equilíbrio pode ser lido diretamente em sua cabeça. As pessoas que tem ondas cerebrais vindo do lado esquerdo do córtex frontal relatam sentir mais felicidade em suas vidas diárias e menos medo, ansiedade e vergonha do que pessoas que exibem alta atividade do lado direito (HAIDT, 2006, p. 33; tradução nossa).

Em síntese, as investigações sobre os processos de recompensa vinculados ao prazer, quanto às investigações em torno de nossas tendências genéticas (de valorização de perdas sobre ganhos) mostram que tendências racionais de controle da felicidade tendem a ter uma influência limitada. Lembremos que Schopenhauer simplifica a explicação da condição psicológica inata por meio da tese dos temperamentos fundamentais, que são expressos por meio dos conceitos platônicos “εὐκολος” e “δύσκολος” (correspondentes a “serenidade [*Heiterkeit*] (ou, pelo menos vigor [*Rüstigkeit*]), tristeza [*Betriübnis*] ou mesmo angústia [*Beklemmung*]” citados anteriormente).

Nesse sentido, uma vida feliz parece depender, assim, de nossa capacidade de enxergar corretamente as fontes de prazer e buscar alternativas para evitar a apreensão de aspectos negativos de nossas experiências, mas uma base fundamental da felicidade reside na condição genética inicial, a qual está inteiramente além de nosso controle. As considerações

de Schopenhauer sobre a felicidade parecem ter apreendido essas duas dimensões, pois ele expressamente manifesta que devemos o modo como vemos o mundo depende de nossa personalidade (ou viés, como dizem os psicólogos) e parte desse viés é vinculado ao estilo afetivo, de natureza genética, que nos coloca num limiar ou limite de felicidade que, embora possa encontrar oscilações nos melhores ou piores momentos de nossas vidas, tende a sempre impor. Nós podemos examinar agora, além do domínio mental ou das condições do próprio eu para a felicidade, o papel que condições externas desempenham.

4.3 Ter e Aparecer

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. O antídoto, uma vez mais, é o cultivo da suficiência individual, ou seja, a autossuficiência: 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 entretenimento (SCHOPENHAUER, 2006, p.30). Cada um deve ser e proporcionar a si mesmo o melhor e o máximo. Quanto mais for assim e, por conseguinte, mais encontrar em si mesmo as fontes de seus deleites, tanto mais será feliz. A felicidade pertence aos que se bastam a si mesmos (Idem, p. 30-31).

É em virtude do princípio da riqueza interior que Schopenhauer proporá o valor relativo das posses e bens: o ter. Schopenhauer não afirma que elas devem ser desprezadas, mas insiste que são apenas meios e não fins da vida. Parte, portanto, do caminho para a felicidade consiste num esforço de autocontrole e autotransformação, buscando um ajuste de nossas aspirações ao coeficiente necessário de aceitação e enfraquecimento de nossos desejos. Mas isso não significa que condições externas não sejam necessárias. Um exemplo pode ser extraído dos estudos empíricos sobre a influência da renda na felicidade. Embora o padrão de vida nos USA tenha mais do que duplicado nos últimos 50 anos e tenha havido aumento de renda em cada grupo de distribuição de renda, a percentagem das pessoas que se consideram “felizes” não se alterou nos últimos 50 anos e, conforme algumas pesquisas, os americanos tem se tornado menos satisfeitos com suas vidas nos últimos 30 anos. Ou seja, embora as pessoas tenham se tornado mais ricas e tenham acesso a prazeres que, no passado, eram restritos a um pequeno grupo de pessoas, os dados mostram que o acesso a esses prazeres não aumentou o coeficiente de felicidade. Pessoas que se preocupam com o pagamento de

despesas diárias de comida e abrigo relatam um bem-estar significativamente menor do que aqueles que não têm essas preocupações. Mas uma vez que nos vemos livres das necessidades básicas e entramos na classe média, a relação entre riqueza e felicidade torna-se menor. Os ricos são mais felizes, na média, do que a classe média, mas apenas um pouco¹²⁹.

A psicologia empírica caracteriza essa tese através da chamada “fórmula da felicidade”. A felicidade é determinado pelo ponto de partida biológico, mais as condições de vida e as atividades voluntárias que se faz. As condições de vida são condições materiais e está claro que, até certo ponto, ela interfere na vida feliz. As atividades voluntárias ou intencionais são atividades que cultivam a aceitação de nossa condição e enfraquecem o apego emocional (o viés negativo)¹³⁰. Schopenhauer reconhece a dimensão do valor relativo dos bens: “um homem que nunca alimentou a aspiração a certos bens, não sente de modo algum a sua falta e está completamente satisfeito sem eles; enquanto um outro, que possui cem vezes mais do que o primeiro, sente-se infeliz, porque lhe falta uma só coisa à qual aspira. “A fonte de nosso descontentamento reside na nossa tentativa sempre renovada de elevar o fator de nossas pretensões, enquanto a imobilidade do outro fator o impede. (SCHOPENHAUER, 2006, p. 51). Nesse sentido, a relatividade do valor da fortuna ou do dinheiro deriva de seu papel como instrumento para a minimização da dor. “A fortuna da qual dispomos deve ser considerada como um muro protetor contra os muito possíveis males e acidentes, não como uma permissão ou, menos ainda, como uma obrigação de sair à procura dos prazeres do mundo” (Idem, p. 52). O erro do cultivo da riqueza é tomá-la como um caminho para a felicidade, fazendo-nos assumir riscos e dedicações excessivas, enquanto que a felicidade parece consistir em reduzi-la ao estritamente necessário para levar uma vida sossegada (em termos atuais em torno de 2.500 dólares por mês). Vejamos agora a discussão do convívio social e amizade para a felicidade.

4.4 A dependência que temos dos outros para sermos felizes

Schopenhauer desenvolve em sua teoria da felicidade uma crítica da busca da honra e de aprovação pública. A posição “é um valor convencional ou, mais apropriadamente,

¹²⁹ Cf. HAIDT, Jonathan. *The Happiness Hypothesis. Putting Ancient Wisdom to the test of Modern Science*. London: Random House; p. 89.

¹³⁰ Idem, p. 91.

simulado”, pois depende do outro. 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 aplicados¹³¹. Por depender da sociabilidade e das inclinações egoístas do homem, a reputação não é um caminho objetivo da felicidade: cedo ou tarde os homens cobram sua conta com mentiras e alegria pelo fracasso. Os sinais de aprovação no que tange à própria felicidade do homem, sobretudo à tranquilidade de ânimo e à independência tão essenciais a ela, mostram que tal característica é mais perturbadora e prejudicial do que profícua¹³². Essa mesma intuição o conduz ao elogio da solidão.

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 (SCHOPENHAUER, 2006, p. 08).

A solidão do sábio é prova de paz de espírito, pois o tolo, por não tolerar a si mesmo, vive em busca de distrações. É principalmente dessa vacuidade interior daquele que não basta a si mesmo 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. “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 entretenimento” (SCHOPENHAUER, 2006, p. 30). Essas passagens parecem sugerir que Schopenhauer defende que não precisamos dos outros para sermos felizes em termos de convívio social. O princípio da autarquia do sábio reivindicado por Schopenhauer, juntamente com a sua reprodução de uma visão pessimista da condição humana derivada dos moralistas do renascimento e do século XVII, como Chamfort e La Rochefoucauld, o levaram a negar a dimensão social da felicidade, especialmente aquela dimensão ligada ao convívio e da amizade. Schopenhauer abre os *Aforismos* citando uma passagem de Chamfort que diz: “A felicidade não é coisa fácil: é muito difícil de encontrá-la em nós, e impossível encontrá-la

¹³¹ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Aforismos para a sabedoria de vida*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 62.

¹³² Idem, *ibidem*.

alhures” (CHAMFORT apud SCHOPENHAUER, 2006, p. 01). Essa tese é levada por ele às últimas consequências no tocante à dependência que temos dos outros. Ela aparece particularmente na máxima 33, dedicada ao tema da amizade. Ali ele critica a imitação banal da amizade através de uma metáfora econômica: “do mesmo que o papel-moeda circula no lugar da prata, também no mundo, no lugar da estima verdadeira e da amizade autêntica, circulam suas demonstrações exteriores e seus gestos imitados do modo mais natural possível” (SCHOPENHAUER, 2006, p. 219). Ele considera que essa falsidade se deve, em parte, por serem as amizades produto do decoro social e, principalmente, porque ninguém é merecedor de demonstrações sinceras desses laços afetivos. Conforme Alonso, a sociabilidade é, para Schopenhauer, signo de insuficiência, estupidez e da natureza essencialmente egoísta dos homens que impediriam, assim, as manifestações de amizade verdadeira na vida cotidiana.

Definitivamente, a desconfiança em relação à amizade, assim como em relação à fama, à honra e à representatividade social, não se referia meramente a uma questão sociológica (como uma leitura crítica do tédio e da hipocrisia predominantes nos círculos da Alemanha culta que Schopenhauer conheceu), mas se fundamentam em concepções ontológicas e epistemológicas radicais, como a do egoísmo da natureza humana e o da impossibilidade de autoconhecimento nas relações intersubjetivas, e mais ainda, na impossibilidade de transferir para o âmbito da representação, neste caso, a social, um caráter – ser ou vontade – acessível somente ao próprio sujeito mediante ao conhecimento de si, a partir dos quais, diferentemente da mediação aristotélica, os outros tem tão somente o papel de meros comparsas (ALONSO, 2012, p. 170; *tradução nossa*).

No entanto, enquanto a teoria da felicidade de Schopenhauer critica a aparência e a representação pública, em virtude da falsidade das relações sociais, as pesquisas empíricas em psicologia moral e social têm mostrado que esse é um custo que talvez valha a pena ser pago. O primeiro grupo de evidências nesse sentido deriva da relação entre felicidade e envolvimento afetivo em relacionamentos como casamentos. Esse tipo de envolvimento afetivo de natureza pessoal, ou seja, um tipo de vínculo onde podemos cuidar e expressar afetos por um “alguém particular”, não pode ser substituído por outras formas de vínculo mais abstratos ou filosóficos como, por exemplo, a ideia do amor pela humanidade em geral. De acordo com Haidt, as relações de reciprocidade e afeto entre pessoas particulares não são superadas por nenhum outro tipo de amor ou vínculo humano.

“*Caritas e ágape* são belos, mas eles não se relacionam ou derivam dos tipos de amor que as pessoas *necessitam*. Embora eu pudesse gostar de viver em um mundo em que todos irradiam benevolência em relação aos demais, eu viveria, em vez disso, em um mundo em que houvesse ao menos uma pessoa que me amasse articularmente, e que eu amaria em reciprocidade. Podemos mudar nossas vidas e enriquecê-las, mas não podemos substituir os tipos de amor fundados em ligações (HAIDT, 2006, p. 131, *tradução nossa*).

As evidências mostram que a felicidade envolve ligações românticas em sentido duplo: de um lado, as pessoas que têm uma satisfação de vida maior antes do casamento têm maior probabilidade do que outras de casar, de ficarem casadas e de serem felizes em seus casamentos; de outro, os relacionamentos também parecem fazer as pessoas felizes, pois quando as pessoas se separam (por morte ou fim de relacionamento) há um declínio na satisfação com a vida que demora, em média, sete anos para retornar¹³³. Um segundo grupo de evidências diz respeito ao tipo de relacionamento que produz felicidade. Agora, numa direção que aponta para tese sustentada por Schopenhauer acerca da escassez da amizade verdadeira, o tipo de relacionamento que mais produz felicidade são os chamados relacionamentos íntimos.

Os relacionamentos íntimos que produzem a maior felicidade são aqueles caracterizados pelo entendimento mútuo, cuidado e validação da outra pessoa como importante. As pessoas se sentem seguras nesse tipo de relacionamento e são frequentemente capazes de compartilhar aspectos íntimos de si mesmas com o outro. E o mais importante é que elas podem contar com a outra pessoa para ajuda se elas precisarem (DIENER, 2008, p. 51; *tradução nossa*).

A amizade, o casamento e o amor ou relacionamento amoroso são os tipos de relacionamentos íntimos que mais propiciam oportunidades para ampliação da felicidade, pois “independente de se escolhermos casar ou ter filhos, todos precisam de amigos íntimos, que nos dão suporte. Pessoas sozinhas não são apenas menos felizes, mas sua saúde física sofre também” (DIENER, 2008 p. 67; *tradução nossa*). Assim, ainda que Schopenhauer seja cético e não recomende buscar amizades como forma de ser feliz, pois a oferta de amizade e do amor verdadeiro no mercado parece escassa, a existência de relacionamentos sociais e afetivos íntimos reforçam nosso sentido de colaboração e companheirismo, pois revela um sentido de compartilhamento humano que é essencial para a felicidade. Como escreve Haidt (2006),

¹³³ Cf. Diener. *Happiness: unlocking the mysteries of Psychological Wealth*. p. 50.

Se você quer predizer quão feliz alguém é, ou quanto ele viverá (se você não está considerando seus genes ou personalidade), você pode considerar suas relações sociais. Pesquisas recentes acerca do *prestar auxílio* mostram que cuidar dos outros é mais benéfico do que receber ajuda. Nós precisamos interagir e intervir com outros, nós precisamos dar e receber, precisamos pertencer. Nós somos uma espécie ultra-social, cheia de emoções finamente sintonizadas pelo amor, amizade, cuidado, partilha e mutua interdependência de nossas vidas com outros (HAIDT, 2006, p. 133- 134).

Essa análise sobre os elementos que compõem a vida não esgota tudo que poderia ser colocado em relação à postura de Schopenhauer sobre o papel da amizade para a felicidade, que está colocado aqui baseia-se, sobretudo, na sua defesa da solidão como um modo de vida preferível. Vale mencionar que em *A arte de ser feliz* ele propõe uma consideração mais positiva sobre o papel da amizade, quando ele escreve: “daquilo que possuímos fazem parte, principalmente, os *amigos*. Mas essa posse caracteriza-se por uma peculiaridade, segundo a qual o possuidor tem de ser, na mesma proporção, a posse do outro” (SCHOPENHAUER, 2006, p. 115).

Para encerrar a análise da abordagem de Schopenhauer em relação às teorias contemporâneas, examinaremos na próxima seção os tipos de estados psicológicos compatíveis com o sentimento de felicidade.

4.5 Aspectos psicológicos da abordagem da felicidade de Schopenhauer

Além de fornecer subsídios para uma compreensão do caminho a ser seguido para conquistar os bens que tornam nossa vida menos infeliz e mais sábia, os *Aforismos* também podem ser lidos como um importante *locus* para a compreensão da psicologia da felicidade. Essa ciência tem como objeto de estudo a felicidade enquanto um estado ou condição mental, psicológica. Dentre as teorias psicológicas presentes na filosofia contemporânea, há três que são mais comuns e influentes e foram formuladas em termos de bem-estar subjetivo: o hedonismo, que afirma que a felicidade é um coeficiente de prazer sobre a dor; a teoria da felicidade como satisfação com a vida, que afirma que a felicidade consiste num juízo ou avaliação da vida como sendo boa e, finalmente, a teoria da felicidade como estado ou

condição emocional global positiva¹³⁴. Embora Schopenhauer não tenha formulado uma teoria psicológica da felicidade em particular, nessa seção pretendemos explorar alguns termos psicológicos relatos de felicidade (prazer, satisfação, contentamento e alegria) presentes em seus textos que vão na direção do debate contemporâneo.

Em primeiro lugar, resta claro que ele recusa qualquer tipo de teoria ingênua que afirme que a felicidade consiste num coeficiente maior de prazer sobre a dor. Conforme vimos, seguindo os cínicos e estoicos, Schopenhauer nega que o prazer tenha uma natureza positiva. O homem sábio, diz Schopenhauer, através da experiência e da instrução de si, conduzirá sua vida de modo a evitar os caminhos que levam à dor.

Tem a sorte mais feliz quem leva sua vida sem dores excessivas, sejam elas espirituais ou corporais, e não aquele a quem couberam as alegrias mais vivazes ou os maiores gozos. Quem quiser medir a felicidade de um decurso de vida segundo os últimos adotou uma falsa escala. Pois os prazeres são e permanecem negativos: acreditar que eles possam nos tornar felizes é uma ilusão que a inveja alimenta para a sua própria punição. As dores, ao contrário, são sentidas positivamente: eis a razão de sua ausência ser o critério da felicidade de vida (SCHOPENHAUER, 2006, p. 142).

Esse ponto de vista é ainda confirmado por Schopenhauer ao mencionar que a felicidade é um balanço do coeficiente menor de dor.

Assim, quem quiser obter o balanço da própria vida em termos eudemonológicos, deve fazer a conta não segundo os prazeres que fruiu, mas segundo os males de que fugiu. Por ‘viver feliz’, deve-se entender ‘viver menos infeliz’, ou seja, de modo suportável (SCHOPENHAUER, 2006, p.141).

Esse tipo de posição defendida por Schopenhauer é incompatível com a teoria hedonista da felicidade, ou seja, a teoria que procura reduzir a felicidade à sensação de prazer. As teorias hedonistas da felicidade mais ingênuas sustentam que a felicidade é um coeficiente positivo de prazer sobre o desprazer: felicidade denota um estado mental ou psicológico do indivíduo de satisfação ou prazer maior do que o desprazer. Thomas Carson formulou a tese hedonista dizendo que “todos os prazeres contribuem para a felicidade pessoal de alguém sejam bons ou não; similarmente, todas as dores e experiências desprazerosas diminuem a felicidade independente de seu valor” (CARSON apud VITRANO, 2014, p. 78). Existem

¹³⁴ Cf. HAYBRON, Dan. *Happiness: a very short introduction*, Oxford University Press, 2013, p. 13.

evidências favoráveis a essa doutrina na fala cotidiana quando dizemos, por exemplo, “X é feliz com seu trabalho”, no sentido de que ele gosta do seu trabalho ou acha-o prazeroso. Seria estranho dizer algo como “X está feliz com seu trabalho, mas detesta trabalhar lá”. Além disso, costumamos considerar as épocas mais infelizes de nossas vidas como épocas cheias de experiência dolorosas, tais como a perda ou separação de alguém amado, a finalização de um trabalho exigente (tese ou dissertação), a experiência de um desastre natural, etc. Experiências boas e felizes são experiências em que a pessoas se sentem bem. A teoria hedonista toma sentir-se bem como simplesmente “uma referência para o estado mental ou psicológico de alguém, e uma razão pela qual a pessoa se sente bem é por ela experimentar momentos de prazer ou deleite” (VITRANO, 2014, p. 09). A felicidade é, nesse sentido, gostar das atividades com as quais se está envolvido ou extrair prazer delas, pois uma pessoa que sente prazer com sua vida tem um grau de felicidade e a infelicidade é causada por experiências dolorosas tal como tristeza, desespero e depressão, que são experiências que não gostamos. O hedonismo sobre a felicidade envolve assumir, dessa forma, que a felicidade não é nada mais do que um *estado de prazer*. É essa tese que Schopenhauer nega ao dizer que o prazer é negativo, ou seja, ele pretende dizer que a introdução do prazer na vida não introduz felicidade ou satisfação, mas somente afasta a dor. A dor é positiva, no sentido em que sua inexistência equivale a bem-estar, enquanto o prazer não é um estado positivo, mas apenas a negação da dor (a menor dor atrai nossa atenção, mesmo frente ao maior prazer). Aquilo que afasta a dor é o caminho da felicidade e não o que produz prazer.

Além disso, o hedonismo simples ou ingênuo é uma teoria exposta a várias objeções, mesmo do ponto de vista da filosofia de Schopenhauer. E primeiro lugar, algumas versões do hedonismo sobre a felicidade envolvem também um hedonismo motivacional ou psicológico. Em segundo esse tipo de hedonismo, ações e desejos são determinados por prazeres ou desprazeres, sejam prospectivos, atuais ou passados. Isso quer dizer que sempre que agimos, somos motivados por prazer e sempre procuramos maximizar nossa experiência geral de prazer. Essa tese é falsificada pelas experiências morais altruístas ou compassivas, que não tem motivação no egoísmo do agente. Quando fazemos algo no interesse dos outros, especialmente quando a ação pode nos custar algo, não estamos agindo motivados por prazer, mas por bondade ou preocupação altruísta, o que parece negar a tese do hedonismo motivacional. E Schopenhauer, conforme já apontamos, considera que existe um tipo de felicidade associada com a experiência virtuosa (que para ele significa o mesmo que experiência altruísta), particularmente através da ação compassiva, que é o que ele defende

principalmente no ensaio *Sobre o fundamento da moral* como a verdadeira fonte da moralidade.

Um segundo aspecto em que a abordagem da felicidade de Schopenhauer pode ser examinada com relação à natureza da felicidade do ponto de vista psicológico, diz respeito à noção de satisfação ou contentamento (*zufrieden*). Em algumas passagens, Schopenhauer afirma que a felicidade é uma espécie de satisfação interior com aquilo que se é ou se tem. Ele diz:

um caráter bom, moderado e brando pode sentir-se satisfeito (*zufrieden*) em circunstâncias adversas; enquanto um caráter cobiçoso, invejoso e mau não se contenta nem mesmo em meio a todas as riquezas (SCHOPENHAUER, 2006, p. 09).

A tese pressuposta nessa passagem é que a felicidade envolve um tipo de avaliação favorável, no sentido de revelar satisfação ou contentamento com a própria vida. De um ponto de vista psicológico, ser feliz significaria, então, com base na satisfação da própria vida. A felicidade seria um tipo de bem-estar subjetivo entendido como um juízo positivo no sentido da satisfação. Nessa abordagem, a felicidade rastreia aquilo com que as pessoas se importam: expectativas, demandas, conquistas, esperanças. Quando consideramos que a vida contém tudo aquilo que é importante, ou quando a julgamos favoravelmente, então nossa condição psicológica é feliz, mesmo que, na prática, nossa vida seja, para outros, ainda carente de muitas coisas. Schopenhauer diz: “um homem que nunca alimentou aspiração a certos bens, não sente de modo algum a sua falta e está completamente satisfeito (*zufrieden*) sem eles” (SCHOPENHAUER, 2006, p. 50). Também afirma: “as fontes de nosso descontentamento (*Unzufriedenheit*) reside na nossa tentativa sempre renovada de elevar o fator de nossas pretensões, enquanto a imobilidade do outro fator o impede”. (SCHOPENHAUER, 2006, p. 51). Aqui parece estar presente que o estado que caracteriza uma pessoa como sendo feliz é aquele em que ela julga ou avalia sua vida como sendo boa ou satisfatória.

Por fim, também há uma terceira teoria que é a teoria defendida por Daniel Haybron e que sustenta que a felicidade consiste, em termos psicológicos, numa condição emocional geral positiva, a qual, por sua vez, consiste no agregado dos seus humores e emoções. Nessa teoria, a felicidade é uma condição de bem-estar subjetivo que envolve ao menos os três seguintes elementos:

- **sintonia com sua vida:** levamos a vida à vontade.

- **engajamento:** estamos envolvidos com as atividades, de um modo que mostra que não pretendemos abandoná-las.

- **Endosso:** a vida é positivamente plena de energia e envolvimento.

Conforme Haybron, a dimensão do endosso envolve alegria e tristeza, que são as emoções que tendem a acompanhar sucessos e falhas. O engajamento diz respeito à ausência de tédio, de falta de vontade, e envolve sentir-se enérgico, interessado e envolvido ou mostrando vitalidade. A dimensão da sintonia envolve paz de espírito, confiança e expansividade¹³⁵. Poderíamos resumir esses diferentes aspectos dizendo que a felicidade envolve um estado emocional pacífico e satisfeito. Esse sentido parece bastante próximo das indicações de Schopenhauer sobre o vínculo entre felicidade, jovialidade e alegria. Como ele diz,

manifestamente, nada contribuiria mais para a nossa felicidade – que como tal baseia-se em grande parte na tranquilidade de ânimo e no contentamento (*Gemütsruhe und Zufriedenheit*) – do que limitar e moderar essa mola impulsora a um grau racionalmente justificável, talvez 1/50 do atual (SCHOPENHAUER, 2006, p. 68-69).

Aqui fica claro que Schopenhauer considera que estados emocionais do bem-estar subjetivo e emoções positivas como a gratidão, a alegria, a elevação espiritual atuam no comportamento humano produzindo uma condição favorável ou feliz. A atuação dessas emoções que produzem alegria, contentamento e paz de espírito. É nesse sentido que ele fala que o homem sem riqueza de espírito como alguém que

nada o alegra (*freut*), nada o estimula, nada desperta seu interesse. Pois os deleites sensuais (*sinnlichen Genüsse*) são logo esgotados [...] Quando muito restam-lhes ainda os deleites da vaidade. Já que não tem necessidades espirituais, mas apenas físicas, procurará os que estiverem em condição de satisfazer (*befriedigen*) estas, e não aquelas (SCHOPENHAUER, 2006, p. 47).

De fato, as pesquisas em psicologia moral têm mostrado que um estado emocional de jovialidade e alegria é favorável para a felicidade, pois essas são emoções que “ampliam o repertório momentâneo de pensamento-ação das pessoas e conduzem à ações que constroem

¹³⁵Cf. HAYBRON, Dan. Happiness: a very short introduction, Oxford University Press, 2013, p. 17-18.

recursos pessoais duradouros”. (FREDRICKSON; COHN, 2010, p. 782). Elas conduzem à ampliação e tendências de resposta mais flexíveis. A alegria, por exemplo, cria a necessidade de brincar, amplia os limites e a criatividade no comportamento social, intelectual e artístico. O contentamento cria a necessidade de voltar atrás e saborear as circunstâncias da vida e integrar essas circunstâncias em novas concepções de si mesmo e do mundo. (FREDRICKSON; COHN, 2010). A gratidão encoraja a reflexão e reconceitualização das experiências, direcionando o agente a encorajar comportamento recíproco no futuro e pode aumentar a preocupação com a perspectiva e os desejos daqueles que ajudam. Em suma, o bem-estar subjetivo e outras formas de emoções positivas tendem a criar condições favoráveis para a felicidade, no sentido que Schopenhauer parece ter esboçado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O propósito fundamental desse estudo foi fazer uma apresentação introdutória dos principais traços ou características do tratamento que Schopenhauer dedicou à noção de felicidade. A idéia que norteou preliminarmente o estudo foi revelar a proximidade da filosofia da felicidade de Schopenhauer com as filosofias humanistas da era clássica (em autores como Sêneca, Epíteto ou mesmo Sócrates), do renascimento (como em Montaigne e Gracian). Para essa excelsa tradição de autores, a filosofia é mais do que uma atividade teórica; ela também pode nos ajudar a viver, indicando os caminhos que conduzem a uma vida feliz ou plena (*eudaimonia*). Nossa conclusão, no entanto, foi que Schopenhauer faz mais do que isso. A abordagem de Schopenhauer ultrapassa a proposta do humanismo. Se olharmos para sua metafísica, a imagem da felicidade de Schopenhauer pode ser qualificada dizendo que ele a via como a busca por planos mais elevados de experiência, ultrapassando a prisão do mundo e da consciência na direção de apreensões libertadoras de nossa condição; enquanto nos textos tardios se confirma uma tendência mantida paralelamente, a de perseguir uma ideia da felicidade prudente e sóbria própria para a vida do cotidiano, porém um tanto desconfiada dos afetos e dos tratos sociais humanos. Poderíamos dizer, então, que Schopenhauer conserva um furor impulsivo, da felicidade como libertação da vontade, bem como uma felicidade prosaica, de independência, paz de espírito e autoconhecimento¹³⁶.

Sua visão da nossa existência como um lugar de sofrimento e dor, que, sob todos os ângulos, “a vida não está aí para ser gozada, mas para ser vencida e superada” (SCHOPENHAUER, 2006, p. 141), parece negar inteiramente a idéia que haveria um saber prático, capaz de preservar algum sentido de felicidade. Todavia, essa concepção também parece conviver bem com a visão rica atestada pelos mecanismos de negação e afirmação da vontade metafísica, pois as estratégias da sabedoria prática propriamente dita permitem que “nos bastemos a nós mesmos” e sejamos capazes de viver de um modo que, “se não é feliz, é menos infeliz”. cremos que esse sentido de triunfo metafísico, por um lado, e de um saber

¹³⁶ Nossa intenção inicial foi aproximar Schopenhauer dos filósofos antigos, como nessa passagem onde Hadot diz que a filosofia prometia, para os antigos, uma arte de viver: “ela o faz (o filósofo) passar de um estado de vida inautêntico, obscurecido pela inconsciência, corroído de preocupação, para um estado de vida autêntico, no qual o homem atinge a consciência de si, a visão exata do mundo, a paz e a liberdade interiores” (HADOT, 2014, p. 22). Nossa conclusão, nesse momento, parece ser que essa imagem captura apenas uma parte do que Schopenhauer tinha a dizer sobre essa noção.

resignado, mas não menos real e válido acerca da felicidade, encontra-se ilustrado no decurso do texto. O trabalho, no todo, ilustra, portanto, a idéia apresentada na Introdução de que o tema da felicidade é uma constante na obra de Schopenhauer que não pode ser desprezada. Faremos, a seguir, um resumo dos principais resultados alcançados em cada estágio da investigação.

Nesse sentido, iniciamos examinando a contribuição das principais obras do autor para a compreensão da felicidade. Foi possível mostrar que Schopenhauer buscou, desde os primórdios de seus interesses filosófico-intelectuais, constituir um modelo filosófico que pudesse integrar num só sistema metafísica e ética. As preocupações com a felicidade, condução da vida e sabedoria foram, nesse sentido, contemporâneas de suas preocupações filosóficas iniciais, pois ele viu a filosofia como uma disciplina capaz de colocar sob uma mesma chave nossa natureza teórica e o modo como interagimos cognitivamente com o mundo e, ao mesmo tempo, nossa ânsia e desejo por uma experiência recompensadora, plena ou em alguns casos pode chegar mesmo a ser libertadora. Uma filosofia com características tão atentas às nossas inquietações existenciais fundamentais não poderia, nesse sentido, ficar indiferente às nossas aspirações por felicidade. E é por essa razão que o tema acompanha, de modo mais ou menos presente, toda a trajetória filosófica de Schopenhauer.

Além desse aspecto inicial da integração e contribuição das obras com a temática da felicidade, procuramos, num segundo momento, aprofundar a contribuição particular de Schopenhauer para as teorias da felicidade em conexão com sua visão metafísica do ser humano e da existência. Essa análise metafísica que, conforme indicamos no apêndice deve ser lida como uma hermenêutica da existência, revelou que a felicidade pode ser entendida como afirmação ou negação da vida. Dessa perspectiva apresentamos as três principais noções de felicidade possíveis a nossa condição existencial segundo a metafísica schopenhaueriana. Mostramos que elas derivam de uma visão que ao mesmo tempo em que está mergulhada nas questões mais imediatas e relevantes da vida, busca uma descrição objetiva da mesma. A compreensão objetiva encontra-se na descrição da identidade de toda natureza com a Vontade e seus movimentos fundamentais de afirmação e negação dos quais a vida humana se apresenta como um reflexo. No primeiro caso, encontra-se a possibilidade da felicidade terrena advinda de enlaçamento ao ímpeto de manutenção da vida, da espécie e das formas eternas da Vontade. Obtém-se esse tipo de felicidade por meio do preenchimento do querer que encontra-se necessariamente entrelaçado com a dor e a satisfação dependente da sua supressão temporária. Nisso consiste a negatividade da natureza da felicidade proporcionada pela satisfação do querer. Além disso, o fundo desse ímpeto volitivo é uma promessa de

cessação definitiva do desconforto de sempre querer, cessação que de fato nunca se cumpre por essa via, nisso consiste a pobreza presente às suas formas e manifestação. No movimento de negação da Vontade se apresentam as duas possibilidades superiores de felicidade individual segundo Schopenhauer, que são a felicidade pura da satisfação estética e beatitude santa. Pode-se dizer que ambas são o cumprimento da suspensão da dor e das inquietações sempre postergado por meio da satisfação do querer. A primeira de forma breve, por meio da pura atividade intelectual e contemplação das Ideias platônicas e a segunda pelo sossêgo duradouro proporcionado pela abdicação do querer na autonegação da Vontade.

Procuramos ainda situar historicamente as condições que presidiram a formulação de uma pragmática da felicidade por Schopenhauer. Essas condições estão mais diretamente relacionadas com a afirmação da vida e a conseqüente dor que acompanha a pretensão de conquistar uma felicidade terrena. Ele apresenta em correspondência com a primeira perspectiva o fato de não esquecer ou descuidar da condição humana, mostramos que Schopenhauer toma a felicidade em sentido prático como uma aspiração fundada num erro: o erro de crer que podemos ser felizes em sentido genuíno. Ele não nega, em contrapartida, que haja uma felicidade prática, fruto da sabedoria, pois se seria melhor não existir, não deixa de ser verdadeiro que qualquer movimento prudente e adequadamente modelado à nossa natureza poderá nos levar a conquistar uma existência mais satisfatória, de menos conflito e sofrimento. As condições para alcançar são o desenvolvimento de liberdade espiritual ou autarquia, ou seja, a capacidade do sábio de não desejar e não deixar-se levar por ambições mundanas, bem como sua capacidade de deliberação e frescor ou um estado de ânimo jovial.

Nesse capítulo mostramos ainda a análise de Schopenhauer sobre a relação entre excelência moral e a felicidade, relação estudada como dos elementos a favor da proposta do filósofo em defesa de uma fundamentação moral baseada na compaixão, que envolve um estado ou atitude, que depende por um lado, da sua crítica à ética fundada na razão, e, por outro, do processo indutivo e de reconhecimento do sofrimento alheio, tendo por base a sua metafísica. Nesse sentido, pretendemos ter deixado claro que a moralidade não pode, conforme Schopenhauer, ser fundada na razão, no sentido de haver princípios morais incondicionais e universais guiando nossas ações. Tais princípios envolveriam, segundo ele, a algum tipo de egoísmo implícito; portanto, além de não serem motivos genuínos não nos trazem a sensação de satisfação e bem-estar da conduta genuinamente moral, estados de espíritos proporcionados somente pela conduta compassiva.

Por fim, procuramos analisar como a psicologia moral contemporânea pode ser alinhada aos estudos filosóficos de Schopenhauer sobre a felicidade. O projeto de aproximação desses dois campos de investigação seguiu uma tendência indicada pelo próprio filósofo, a qual vemos desenvolvida em relação a outros temas nas suas obras, sobretudo, no ensaio *Sobre a Vontade na Natureza*. Analisamos o tema tanto em relação a algumas teses metafísicas, quanto em relação ao aspecto empírico-pragmático. Assim, discutidas desse ponto de vista, vemos confirmada mais uma vez o que defendemos no capítulo anterior, de que embora ele negue o *eudaimonismo* na ética-metafísica, sua teoria da felicidade aproxima-se bastante das propostas éticas antigas, uma vez que a ética foi, na antiguidade,

um estudo filosófico do caráter moral humano, bom ou mau, e da função determinante que o caráter supostamente tem na estruturação da vida da pessoa-caráter sendo uma concepção particular, psicologicamente fixa e efetiva, da vida humana e dos diferentes pesos e importância de tipos muito variados de coisas valiosas que o mundo humano e natural dispõe para nós (COOPER, 2015, p.03).

A teoria da felicidade de Schopenhauer parece representar, nesse sentido, uma tentativa de concepção da vida prática menos desafortunada, mais plenamente desfrutada e significativa. Essas questões que ficaram bem mais claras a partir investigação envolvendo a psicologia moral atual. Analisamos, assim, não somente a própria eudemonologia schopenhaueriana, mas também por meio dela suas raízes clássicas, o que torna essa abordagem uma complementação do terceiro capítulo. Por fim, procuramos mostrar que todos esses elementos da filosofia moral de Schopenhauer referente à abordagem da felicidade encontram consonâncias em estudos sobre o tema na contemporaneidade, seja de forma afirmativa, corroborando as teses que Schopenhauer defendeu, seja no sentido oposto, mostrando que algumas delas são polêmicas ou insuficientes. De todo modo, tal análise buscou trazer as reflexões do filósofo para as discussões atuais sobre o tema da felicidade.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Tradução de Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ALONSO, Juan David Mateu. **La filosofía política y su trasfondo ontológico em la obra de Arthur Schopenhauer**. Tese de Doutorado, Universidade de Valencia, 2012.

AGUILAR, Ricardo Gutiérrez. **Introducción: Sobre el Don de la profecía en tierra extraña**. IN: OXFORD, John. *Schopenhauer, o de la icinoclasia en la filosofía alemana*. Madri: Ediciones Encuentro, S.A., 2009.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1984 (Os pensadores).

_____. **Retórica**. Introd. de Manuel Alexandre Júnior, tradução e notas de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1998.

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

_____. **Uma filosofia do consolo**. In: SCHOPENHAUER, Arthur. *Metafísica do amor, metafísica da morte*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2000, pp. VII-XXIII.

_____. **Em favor de uma boa qualidade de vida**. In: SCHOPENHAUER, Arthur. *Aforismos para a sabedoria de vida*. 2ª ed. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2006, pp. IX-XVIII.

BAUDELAIRE, Charles. **As Flores do Mal**. Tradução Pietro Nasseti. Coleção a obra-prima de cada autor. São Paulo: Martin Claret, 2001.

BIRNBACHER, Dieter. **Arthur Schopenhauer: vontade e negação do mundo**. In: FLEISCHER, Margot; HENNIGFELD, Jochem (org). *Filósofos do século XIX: uma introdução*. Tradução de Dankwart Bernsmüller. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2007.

BOSSERT, A. **Introdução a Schopenhauer**. Tradução de Regina Schöpke e Mauro Baladi. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.

CACCIOLA, Maria Lúcia. **Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo**. São Paulo: EDUSP, 1994.

CALLEJÓN, Encarnación Ruiz. **La extensión de la comunidade moral em Schopenhauer: la moral de lacompasión y el sufrimiento de los animales**. Convivium 20: 145-172, 2007. IN: www.raco.cat/index.php/Convivium/article/view/73256/98885 <Acesso> em 13 de Março de 2010.

CARTWRIGHT, D. **Historical Dictionary of Schopenhauer's Philosophy**. In: Historical dictionaries of religions, philosophies, and movements, n.º.55; Oxford: Scarecrow Press, 2005.

CARVALHO, Ruy de. **Schopenhauer: Cosmologia como hermenêutica da Representação**. In: Revista Internacional de Filosofia da Moral. ethic@ Florianópolis, v. 11, n. 2, p. 227 – 239, julho de 2012. Disponível: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/viewFile/16772954.2012v11nesp1p227/22949> <Acesso> 28 de Maio de 2015.

CHEVITARESE, Leandro. **Schopenhauer e o Estoicismo**. In: Revista Internacional de Filosofia da Moral. ethic@ – Florianópolis, v. 11, n. 2, p. 161 – 172, julho de 2012. Disponível: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/16772954.2012v11nesp1p161/22948> <Acesso> 02 de Março de 2015.

_____. **Schopenhauer e os Cínicos: elementos do cinismo na eudemonologia de Schopenhauer** In: Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer - Vol. 3, Números 1 e 2 - 1º e 2º semestres de 2012 - ISSN: 2179-3786 - pp. 20-29. Disponível: http://www.revistavoluntas.com.br/uploads/1/8/1/8/18183055/v3-n12-2leandro_chevitarese.pdf < Acesso> 09 de abril de 2015.

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

_____. **A outra face do pessimismo: entre a radicalidade ascética e sabedoria de vida**. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. USP, 2013.

DIENER, Ed. Biswas-Diener, Robert. **Happiness: unlocking the misteries of Psychological Wealth**. Malden: Blackwell Publishing. 2008.

EPITETO. **O Manual de Epiteto: Aforismos da sabedoria estóica**. Introdução, tradução a partir do original grego e notas por Aldo Dinucci. São Cristovão: Universidade Federal de Sergipe, 2007.

FONSECA, Eduardo Ribeiro da. **O sentido da noção de sublimação na filosofia de Schopenhauer**. In: Revista Voluntas: estudos sobre Schopenhauer – 2º semestre 2010 – Vol. 1 – N° 2 – ISSN: 2179-3786 - pp. 68-88. Disponível: http://www.revistavoluntas.com.br/uploads/1/8/1/8/18183055/v1-n2-5-fonseca_eduardo.pdf <Acesso> 04 de abril de 2015.

FREDRICKSON, B. L., & COHN, M. A. **Positive emotions**. In M. Lewis, J. Haviland-Jones & L. F. Barrett (Eds.), *Handbook of emotions* (pp. 777–796). (3rd ed.). New York: Guilford Press, 2010.

GAGNEBIN, Jeanne Marie; GIACOIA JR, Oswaldo. **Crítica da ética e ética crítica**. IN. TORRES, João Carlos Brum (org). *Manual de ética: questões de ética teórica e aplicada*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

GRACIÁN, Baltasar. **A arte da prudência**. Tradução Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

GUÉROULT, Martial. **Introdução**. In: *Metafísica do amor, metafísica da morte*. Trad. Jair Barboza; revisão técnica Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HADOT, Pierre. **Exercícios espirituais e filosofia antiga**. Tradução de Flávio Fontenelle Loque e Loraine de Fátima Oliveira. São Paulo: É Realizações Editora, 2014.

HAI DT, Jonathan. **The Happiness Hypothesis: Putting Ancient Wisdom to the Test of Modern Science**. London: Random House, 2006.

HAYBRON, Dan. **Happiness: a very short introduction**. Oxford: Oxford University Press, 2013.

IRWIN, T. **The Development of Ethics: a historical and critical study**. Vol III: From Kant to Rawls. Oxford: Oxford University Press, 2009.

JANAWAY, C. **Schopenhauer**. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

JAMES, W. **As Variedades da Experiência Religiosa**. São Paulo: Cultrix, 1995.

KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. Trad. Manuela Pinto dos Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

_____. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Tradução de Paulo Quintela. Portugal: Edições 70, 2008.

LALANDE, André. **Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia**. Tradução Fátima Sá Correia. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

LEFRANC, Jean. **Compreender Schopenhauer**. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Rio de Janeiro: Vozes, 2005.

LOCKE, John. **Ensaio acerca do entendimento humano**. Tradução Anoar Aiex e E. Jacy Monteiro. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1983.

MISRAHI, Robert. **A felicidade**: ensaio sobre a alegria. Trad. de Flávia Nascimento. Rio de Janeiro: DIFEL, 2001.

OXENFORD, John. **Schopenhauer, o de la icinoclasia en la filosofía alemana**. Madri: Ediciones Encuentro, S.A., 2009.

PESSOA, Fernando. **Mensagem**. Coleção a obra-prima de cada autor. São Paulo: Martin Claret, 2002.

PELLEGRIN, Pierre. **Vocabulário de Aristóteles**. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

PHILONENKO, Alexis. **Schopenhauer Una Filosofía de la Tragedia**. Tradução de Gemma Muñoz-Alonso López. Barcelona: Editora Anthropos, 1989.

PICLIN, M. **Schopenhauer**. Trad. Ana Maria Menendez. Madrid: 1975.

PLATÃO. **Apologia de Sócrates**. Trad. de André Malta. Porto Alegre: L&PM, 2008.

RACHELS, J. **Os elementos da Filosofia Moral**. São Paulo: Manole, 2006.

ROGER, Alain. **Atualidade de Schopenhauer**. Tradução de Eduardo Brandão IN: Sobre o Fundamento da Moral. Tradução de Maria Lucia Maria Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

ROGER, Alain. **Vocabulário de Schopenhauer**. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

SAFRANSKI, R. **Os anos mais selvagens da filosofia**. Trad. Willian Lagos. São Paulo: Geração editorial, 2011.

SALLOUM, Jamil Jr. **A ética ascética de Arthur Schopenhauer e o hinduísmo: um estudo bibliográfico-comparativo: assonâncias e dissonâncias**. 2007. 119 f. (Dissertação de Mestrado em Filosofia), Universidade Católica do Paraná. Curitiba, 2007.

SANS, Edouard. **Schopenhauer**. Trad. Juan Cristóbal C. Revueltas. Mexico: Publicaciones Cruz O., S.A. 1992.

SIMMEL, Georg. **Schopenhauer e Nietzsche**. Trad. de César Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.

SKINNER, Quentin. **As fundações do Pensamento Político Moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Os pensadores**. Tradução Wolfgang Leo Maar e Maria Lúcia Mello e Oliveira e Cacciola. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

_____. **Metafísica do amor, metafísica da morte**. Trad. Jair Barboza; revisão técnica Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. **O Mundo como Vontade e Representação**. Tradução M. F. Sá Correia. Rio de Janeiro: Editora contraponto, 2001a.

_____. **Sobre o fundamento da Moral**. Tradução Maria Lúcia Oliveira Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001b.

_____. **A arte de ser feliz**. Org. de Franco Volpi; trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001c.

_____. **Contestação ao livre-arbítrio.** Tradução de Lurdes Martins. Porto: Rés-Editora, 2002.

_____. **Metafísica do Belo.** Tradução, apresentação e notas de Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2003.

_____. **O mundo como vontade e como representação.** Tradução Jair Barbosa. São Paulo: Unesp, 2005.

_____. **Aforismos para a sabedoria de vida.** Trad. Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. **Fragmentos Sobre a História da Filosofia;** Precedido de Esboço de uma História da Doutrina do Ideal e do Real; tradução Karina Jannini, prefácio Jair Lopes Barboza. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

_____. **Parerga y Paralipómena.** Madri: Valdemar letras clásicas, 2009a.

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

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

_____. **A arte de envelhecer.** Organização e tradução de Franco Volpi. São Paulo: Martins Fontes, 2012b.

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

_____. **O mundo como vontade e representação,** tomo II: vol. 1; complementos. Eduardo Ribeiro da Fonseca. Curitiba: UFPR, 2014a.

_____. **O mundo como vontade e representação,** tomo II: vol. 2; complementos. Eduardo Ribeiro da Fonseca. Curitiba: UFPR, 2014b.

_____. **Da necessidade metafísica.** Tradução de Lobo Vilela. Lisboa: Cadernos Culturais Inquéritos, s/d.

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

_____. **El pesimismo de Schopenhauer sobre la diferencia entre voluntad y cosa en si.** Trad. Ana Isabel Rábade Obradó. In: *Revista de Filosofía.* N° 2/53-63 (3.ª época). Editorial Universidad Complutense. Madrid, 1989.

TANNER, Michael. **Schopenhauer: metafísica e arte.** Trad. Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2001.

VITRANO, Christine. **The nature and value of Happiness**. Colorado: Westview Press, 2014.

VOLPI, Franco. **Apresentação**. In: SCHOPENHAUER, A. *A arte de ser feliz*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. **Introdução**. In: SCHOPENHAUER, A. *A arte de conhecer a si mesmo*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. **Introdução**. In: SCHOPENHAUER, Arthur. *A arte de envelhecer*. Organização e tradução de Franco Volpi. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

WALLACE, William. **Arthur Schopenhauer**. Prólogo de Fernando Savater. Trad. Joaquin Bochaca. Ediciones de Nuevo Arte Thor; Barcelona, 1988.

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

YOUNG, Julian. **Schopenhauer**. New York: Routledge, 2005.

Apêndice

Os pressupostos filosóficos e metodológicos do pessimismo ético-metafísico de Schopenhauer

Introdução

A felicidade é, via de regra, definida como uma satisfação relativa à situação do homem no mundo, ou seja, como um sentimento de conforto diante da vida e do exercício da existência. A metafísica de Schopenhauer provoca uma alteração profunda nessa forma de compreender o fenômeno da felicidade: do ponto de vista ético-metafísico, abordar a felicidade envolve afirmar a vida e suas condições, uma vez que, como bem observa Tanner, “uma das coisas que distinguem Schopenhauer da maioria dos filósofos é a sua insistência em que o mundo não é o lugar no qual gostaríamos estar” (TANNER, 2001, p. 11). Assim, um primeiro ponto envolvido no entendimento da filosofia da felicidade de Schopenhauer é não ignorar o pessimismo schopenhaueriano e seu papel moderador da possibilidade de felicidade.

O substantivo “pessimismo” é um termo que se convencionou aplicar para caracterizar a filosofia de Schopenhauer e, como explica Abbagnano, é compreendido em geral como a “crença de que o estado das coisas, em alguma parte do mundo ou em sua totalidade, é o pior possível” (ABBAGNANO, 2007, p.760). Mas como devemos entender esse termo quando aplicado à filosofia schopenhaueriana? Debona explica que o conceito de pessimismo não é determinante em relação à doutrina filosófica schopenhaueriana. Sobre essa questão ele escreve:

Se Schopenhauer delimitou claramente os parâmetros e critérios de sua doutrina ética, ele não fez o mesmo em relação ao que se convencionou chamar de seu pessimismo, nem especificou em que medida esse pessimismo se relacionaria com noções de ética, da estética do ascetismo e, menos ainda, da eudemonologia. É sabido que, em todos os escritos, o pensador empregou apenas três vezes o termo pessimismo (*Pessimismus*) para se remeter de forma direta à sua própria doutrina; nenhuma dessas ocasiões constam da obra publicada em vida (DEBONA, 2013, p. 20).

Para entender a concepção de Schopenhauer acerca da felicidade convém, então, avançar com cuidado na caracterização desse tema. Dividiremos esses elementos em três subtópicos: (1) a tese que o pessimismo, quando presente nas reflexões filosóficas, se deve à influência do impulso existencial envolvendo o sofrimento e a finitude na abordagem metafísica. (2) a tese que o método de investigação exige que as questões não se desprendam dos próprios fenômenos presentes na vivência humana e evite idealizações. E, finalmente, (3) a tese que alguns dos aspectos mais radicais do pessimismo de Schopenhauer nascem de uma reação ao otimismo presente na tradição metafísica moderna e a suas concepções cosmológicas e antropológicas, contra as quais ele apresenta algumas de suas principais teses. Começemos pelo primeiro ponto.

1.1 As questões existenciais como fonte e motores da metafísica pessimista

Um das questões que explica a presença do pessimismo de forma tão marcante na metafísica de Schopenhauer é a importância que as questões existenciais assumem na sua filosofia. Tais questões são consideradas como o impulso que dá origem à metafísica, ou seja, elas são o motor da própria investigação filosófica. A metafísica, como ilustrado no capítulo 1, não deriva somente de uma necessidade intelectual, mas, sobretudo, de uma primordialidade existencial. Embora, segundo Schopenhauer, o desenvolvimento intelectual (tanto no que diz respeito à espécie, quando ao indivíduo) dê condições de uma admiração do ser humano com sua própria existência, ele sozinho não seria o suficiente para a produção dos sistemas filosófico-metafísicos, nem religiosos. De fato, se fosse possível uma clareza plena da realidade de um ponto de vista estritamente intelectual, como propõe o espinosismo, segundo Schopenhauer: “nossa existência juntamente com suas propriedades [*Beschaffenheit*], estariam necessariamente muito longe de se apresentar a nós como sendo coisas surpreendentes, notáveis e problemáticas” (SCHOPENHAUER, 2014a, p. 253). De acordo com Schopenhauer, a metafísica é impulsionada, sobretudo, por condições existenciais. Dentre elas, duas se destacam: a consciência de que somos mortais e os sofrimentos inerentes à vida. Ele considera, portanto, que “se nossa vida fosse eterna e isenta de dores, é provável que não ocorresse a ninguém se perguntar por que existe o mundo, e por que é como é, pois tudo isso seria autoexplicado” (SCHOPENHAUER, 2014a, p. 250). Nesse sentido, Schopenhauer endossa o parecer de Platão que descreve o espanto “como uma emoção muito

filosófica”¹³⁷. Ele, contudo, faz questão de acrescentar outro elemento que estaria, por sua vez, associada àquela admiração. Trata-se de um elemento existencial, o qual faz da admiração efetivamente uma inquietação: “o espanto filosófico é pois, no fundo, uma estupefacção dolorosa: a filosofia principia, como a abertura de D. João, por um acorde em menor. Donde se segue que a filosofia não deve ser nem *espinosista nem otimista*” (SCHOPENHAUER, s.d., p. 41; *grifos nossos*). A satisfação de necessidade de explicar os aspectos mais trágicos da existência exige uma resposta condizente com sua natureza, ou seja, ela exige um retorno apaziguador capaz de proporcionar um “consolo para as profundas tristezas da vida” (SCHOPENHAUER, 2014a, p. 265). É assim que o pessimismo apresenta o benefício de fazer das questões que são o seu *punctum pruiens* (o ponto de inquietação) o cerne de suas reflexões. Nisso consiste, portanto, a superioridade própria das filosofias *pessimistas* em relação às *otimistas* elas vocalizam a própria gênese humana da filosofia. Dadas essas premissas, podem-se distinguir os sistemas filosóficos entre “otimistas” e “pessimistas”¹³⁸, pois se a própria filosofia nasce como a necessidade de dar uma resposta às questões existenciais humanas, suas inquietações não devem se restringir a responder sobre o porquê do mundo existir, mas também “que ele seja tão miserável e melancólico” (SCHOPENHAUER, 2014a, p. 265). Por conseguinte, para Schopenhauer uma resposta mais satisfatória para as perguntas filosóficas começa pelo reconhecimento e consciência de que nossa condição é, de fato, angustiante. A filosofia deve ter, nesse sentido, a capacidade de manter o olhar nos aspectos mais trágicos de nossa existência e de contrariar uma tendência natural do ser humano de fugir e de ignorar as dores e sofrimentos. As questões que ocupam uma metafísica genuína surgem da própria vivência e das observações do mundo e não dos livros e de sistemas filosóficos prontos; é igualmente esse tipo de metafísica que oferece um antídoto para nossa “surdez cotidiana”¹³⁹. Vemos, dessa forma, que o pessimismo de Schopenhauer está relacionado à sua concepção do caráter da filosofia em sentido amplo: “os fundadores de religiões e os filósofos vêm ao mundo para despertá-los (os homens) de sua letargia e indicar-lhes o alto sentido da existência”¹⁴⁰ (SCHOPENHAUER, 2012, p. 188). O

¹³⁷ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, Tomo II, p. 263. O autor cita Platão em grego e latim a tradução para o português é de Eduardo Ribeiro da Fonseca.

¹³⁸ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. Tomo II, vol I. complementos. Eduardo Ribeiro da Fonseca. Curitiba: UFPR, 2014a, p. 262.

¹³⁹ Cf. SPIERLING, Volker. *El pesimismo de Schopenhauer sobre la diferencia entre voluntad y cosa en si*. Trad. Ana Isabel Rábade Obradó. In: *Revista de Filosofía*. Nº 2/53-63 (3.ª época). Editorial Universidad Complutense. Madrid, 1989; p. 56.

¹⁴⁰ Essa passagem lembra à fala de Sócrates na *Apologia* em que ele fala da importância e do papel do filósofo. A passagem diz: “porque se vocês me matarem não vão encontrar facilmente outro desse jeito, simplesmente

pessimismo está, resta claro, intimamente associado ao pensamento schopenhaueriano acerca da natureza e foco das investigações filosóficas, e não resulta da impossibilidade de encontrar espaço em suas reflexões para o bem viver e a felicidade. Lefranc vai nessa mesma direção quando diz que “o pessimismo não é obrigado a defender que não exista nenhuma alegria no mundo: ele argumenta acerca do mundo como tal, em sua totalidade” (LEFRANC, 2005, p. 36). Na mesma direção também Tanner afirma que “se o termo ‘pessimista’ significa que a visão de que este é o pior dos mundos possíveis, ou algo parecido, é um grave erro chamar Schopenhauer de pessimista, pois ele pensa que a vida pode ser menos ruim em diversos sentidos” (TANNER, 2001, p. 27).

1.2 O aspecto crítico do pessimismo schopenhaueriano e sua radicalização

Schopenhauer aborda o pessimismo em oposição ao otimismo. Isso mostra que sua postura não é de uma mera defesa do primeiro, mas, sobretudo, a de uma antítese crítica ao último. Lefranc defende que é em relação ao caráter crítico que encontramos os aspectos mais originais e a contribuição mais significativa do pessimismo schopenhaueriano: “Schopenhauer descobriu, propriamente falando, o pessimismo. Não somente introduziu a palavra na filosofia, mas fez do pessimismo uma tese de alcance crítico, a contrapartida da doutrina leibniziana do melhor dos mundos possíveis” (LEFRANC, 2005, p. 29). O otimismo filosófico, segundo Schopenhauer é uma concepção equivocada acerca da realidade e tem outras consequências negativas:

No fundo, o otimismo é injustificado autoelogio da verdadeira autora do mundo, ou seja, a Vontade de viver, que complacentemente se espelha em seu trabalho. Assim, o otimismo não é apenas falso, mas é também uma doutrina perniciososa, pois apresenta a vida como um estado desejável e a felicidade do homem como seu objeto. A partir daí, cada um então acredita que possui legitimidade para reivindicar a felicidade e o prazer (SCHOPENHAUER, 2014, p. 310).

ligado à cidade – por ordem do deus – (ainda que seja algo um pouco risível de se dizer) como a um alto e nobre cavalo, que por causa da altura é um pouco lerdo e precisa ser despertado por um moscado” (PLATÃO, 2008, p. 91). Isso mostra que a concepção de Schopenhauer de metafísica filosófica tende mais a se aproximar das origens socrático-platônica do que da concepção racionalista moderna, da qual ele ainda encontra resquícios em sua época, haja vista sua crítica concepção de metafísica apresentada por Kant que discutiremos a seguir.

Temos aqui apresentação, lado a lado, do pessimismo e da felicidade. Conforme Schopenhauer, o otimismo, tanto enquanto postura individual, mas principalmente enquanto doutrina filosófica é falso e pernicioso. Em primeiro lugar, no sentido mais estrito da moral, ou seja, na conquista dos diferentes graus de virtudes éticas, quem pensa que o mundo é um lugar de conforto e felicidade plena por meio do prazer e do preenchimento do querer está, segundo Schopenhauer, muito mais distante de agir moralmente ou de alcançar a salvação por meio da negação da Vontade. Em segundo lugar, na eudemonologia e na teoria da sabedoria prática, o otimismo favorece a ilusão de que o prazer é positivo, e de que é possível uma plena satisfação pelo preenchimento do querer. Portanto, ele induz a perseguição de uma felicidade quimérica que leva a decepção e ao sofrimento¹⁴¹.

Por essas razões, pode-se muito bem sustentar que o zelo com que Schopenhauer defende o pessimismo consiste muito mais numa reação crítica ao otimismo, do que numa convicção de que o mundo é o pior possível. Essa é a postura defendida por Birnbacher ao dizer:

O indício mais importante de que a tese radical do pessimismo de Schopenhauer deveria ser lida menos como sério diagnóstico filosófico, mas como uma resposta retórica endereçada ao otimismo (marcadamente teísta ou panteísta), é o fato de que ele não se limita a esse diagnóstico extremo, mas também faz propostas de terapia: a doutrina da autonegação da vontade (BIRNBACHER, 2006, p. 173).

Nesse enfrentamento empreendido por Schopenhauer com os sistemas filosóficos otimistas, é importante um olhar atento para perceber onde de fato se encerram os limites traçados por sua filosofia em relação às possibilidades de melhorias do estado existencial humano, e onde se inicia a sua postura, que poderíamos chamar de um exercício de “reversibilidade” – para usar a palavra que intitula um dos poemas do poeta francês Charles Baudelaire¹⁴², cujo conteúdo ilustra bem a postura do filósofo alemão – quer dizer, a

¹⁴¹ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Aforismos para sabedoria de vida*; Trad. Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 143. Nesse sentido, pode se dizer que também o pessimismo é parte da arte de ser feliz. Como ele afirma nos *Aforismos*: “De fato, é um grande absurdo querer transformar esse teatro de penúrias num local de prazeres e alegrias em vez da maior ausência possível e dor. Erra muito menos quem, com olhar sombrio, considera esse mundo como uma espécie de inferno e, portanto, só se preocupa em conseguir um recanto à prova de fogo (SCHOPENHAUER, 2006, p. 142).

¹⁴² Conforme procuramos mostrar em relação à filosofia de Schopenhauer que encontra no pessimismo também um viés crítico para se contrapor às ideologias otimistas, também a poesia de Baudelaire enfatiza o contraste entre uma realidade que é idealizada personificada na pessoa do Anjo e o aspecto do mundo e da natureza humana que mantém obscurecido por meio dessas idealizações. Ele escreve: “Anjo todo alegria, conheceis a desgraça/A vergonha, o remorso, os soluços, o tédio/E nas noites de pasmo, o terror sem remédio,/Que

tendência em enfatizar os aspectos mais sombrios do mundo, como forma de chamar atenção para existência deles e os contrapor as idealizações da realidade promovidas pelas interpretações dos sistemas otimistas e suas metodologias.

1.3 A questão metodológica e o pessimismo

Schopenhauer associa a investigação metafísica a um método transcendental. Entretanto, é importante enfatizar que o caráter transcendental adquire um sentido específico em sua filosofia: transcendental deve ser entendido em oposição à transcendente e não como uma exigência de restrição ao domínio das formas *a priori* do conhecimento. Destarte, Schopenhauer compreende a metafísica em um sentido muito diferente do racionalismo moderno, que como expressa a definição kantiana concebe a metafísica como uma ciência deve ser “situada em meros conceitos”¹⁴³. Embora seja o próprio Kant quem abre caminho para essa nova concepção de metafísica, pois foi dele que Schopenhauer absolveu a distinção entre fenômeno e coisa em si, que aparece na dualidade *representação* e *vontade*, por meio da qual, segundo nosso filósofo, o mundo se manifesta. Essas categorias tem um sentido muito específico no que se refere à metodologia schopenhaueriana, pois, como observa Spierling, elas expressam duas “certezas que constituem o fundamento da filosofia de Schopenhauer, duas evidências de classes totalmente diferentes: o ‘*eu penso*’ lógico e a ‘*dor*’ vivencial” (SPIERLING, 1989, p. 55; *tradução e grifo nosso*). A importância dessas duas categorias se torna mais clara na medida em que compreendemos que o conteúdo de sua metafísica se manifesta segundo uma relação necessária entre as mesmas: quer dizer, ao mesmo tempo em que propõe que a “ordem das coisas em si” seja o “alvo [*Zielpunkt*] da metafísica”¹⁴⁴,

comprimem o coração como papel que amassa?/Anjo todo alegria, conheceis a desgraça? [...] Anjo todo saúde, conheceis os Delírios/ Que, pelo corredor do hospital descorado,/ Como exilados vão, com seu passo arrastado, /Os lábios a mover, buscando a luz dos círios?/Anjo todo saúde, conheceis os Delírios?” (BAUDELAIRE, 2001, p. 57). Uma passagem de Schopenhauer mostra claramente essa postura, diz: “Se se conduzisse o mais obstinado otimista através dos hospitais, enfermarias, mesas cirúrgicas, prisões, câmaras de tortura e senzalas, pelos campos de batalha e praças de execução, e depois lhe abrissemos todas as moradas sombrias onde a miséria se esconde do olhar frio do curioso; se, ao fim, lhe fosse permitida uma mirada na torre da fome de Ungolino, ele certamente também veria de que tipo é este *meilleur des mondes possibles* [melhor dos mundos possíveis]”. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 418).

¹⁴³ Cf. Schopenhauer. *O mundo como vontade e representação*; tomo II, vol. I; complementos. Eduardo Ribeiro da Fonseca. Curitiba: UFPR, 2014a, p. 274.

¹⁴⁴ Idem; p. 271.

Schopenhauer mantém a imanência ao fenômeno¹⁴⁵. Além disso, ao deslocar o centro gravitacional da metafísica da representação (o aspecto lógico) para a coisa em si, ou seja, a Vontade (aspecto vivencial), Schopenhauer dá um peso maior para questões existenciais, em detrimento de questões puramente conceituais, isto é, “de inferências e deduções a partir de princípios a priori” que, segundo ele, pensadas de forma estrita “são inúteis para os propósitos da metafísica” (SCHOPENHAUER, 2014a, p. 280). Assim, a sua análise do aspecto lógico tem como principal propósito tornar mais claro aquilo que é *intuitivo, vivencial*, evitando quaisquer artifícios de fuga das questões existenciais. Na metafísica de Schopenhauer, portanto, transcendentalismo significa, sobretudo, imanência aos fenômenos, não somente o que concerne à sua forma *a priori*, mas também ao seu conteúdo *a posteriori*.

Essa postura de Schopenhauer se torna bastante clara quando ele diz: “A disposição filosófica propriamente dita também nos torna capazes de espanto frente às coisas comuns de nossa vida cotidiana, o que nos induz a tratar o problema que consiste e dizer o que são e geral os fenômenos” (SCHOPENHAUER, 2014a, p. 250).

Nesse sentido, embora Schopenhauer apresente sua análise do mundo principalmente enquanto *vontade* – a qual ele entende ser a face não racional do mundo para onde a metafísica deverá se voltar, e assim o conhecimento da essência do real se configurará em sua metafísica da vontade –, ele não prescinde da análise das estruturais racionais da representação. Pelo contrário, quanto maior for o conhecimento da representação, mais aprofundado será o conhecimento da vontade, uma vez que ela só se apresenta em relação com a representação, ou seja, com o fenômeno.

Considerando que a estrutura por meio do qual o fenômeno se revela não nos dá somente uma, mas diversas perspectivas, Schopenhauer conclui que a forma de ampliar nossa compreensão da realidade pode ser feita por meio da interpretação fenomênica. Compreende, assim, que são os próprios fenômenos que nos dão meios e condições para superá-los. Com

¹⁴⁵ Schopenhauer explica a noção de uma metafísica que se mantém paradoxalmente imanente ao fenômeno da seguinte forma: “a metafísica, portanto, permanece imanente, e não se torna transcendente, pois nunca se subtrai da experiência, mas, pelo contrário, continua a ser uma simples *interpretação e explicação* da mesma, pois nunca se fala da coisa em si a não ser em sua relação com o fenômeno [...] (a metafísica) é a ciência da experiência, mas o universal e a completude da experiência são o seu tema e a sua fonte. Eu admito inteiramente a doutrina de Kant de que o mundo da experiência é um fenômeno simples, e de que o conhecimento a priori é válido apenas em referência ao fenômeno” (SCHOPENHAUER, 2014a, p. 279-280; *grifos nossos*). Essa proposta de que a metafísica consiste na interpretação dos próprios fenômenos que se revelam no indivíduo humano por meio de seus sentimentos, seus atos e a sua vivência cotidiana que dá margem para a leitura e definição da metafísica schopenhaueriana como uma “metafísica hermenêutica” ou “hermenêutica da existência” conforme mencionamos anteriormente.

isso ele reafirma sua concepção, admitidamente paradoxal, de que a metafísica deve ser imanente e mantém essa condição no âmbito da ética¹⁴⁶.

Para essa nova concepção de metafísica, chama atenção Birnbacher quando diz:

o objeto da *metafísica* de Schopenhauer é o próprio fenômeno e não aquilo em que ela se fundamenta, eventualmente, *transparece* nela. Ela é realista no sentido bem não-metafísico pela maneira de descrever as coisas como elas de fato são, evitando idealizá-las (BIRNBACHER, 2006, p. 164).

Podemos dizer que uma das maneiras pelas quais Schopenhauer evita que a metafísica se perca em divagações abstratas ou idealizações é deslocando o campo de investigação transcendental para a consciência, onde se manifesta enquanto fenômeno. E ele o faz considerando, ao mesmo tempo, tanto que a vontade ou coisa em si – objeto da metafísica – não se reduz às estruturas racionais intelectuais, por estas serem completamente heterogêneas a ela, quanto que a vontade não é perceptível a não ser por meio daquelas estruturas, ou seja, enquanto fenômeno. Dessa forma, a concepção metafísica tradicional moderna de um conhecimento obtido por meio de análise *a priori* é alijada por Schopenhauer, que parte de uma interpretação direta dos fenômenos.

Como explica Birnbacher, isso quer dizer basicamente que o objeto da *metafísica* do autor de *O mundo* é o próprio mundo dos fenômenos. De forma muito parecida com a leitura de Spierling a qual nos referimos acima, Birnbacher denomina a metafísica schopenhaueriana de “hermenêutica da existência”. Todavia este último é mais enfático no que se refere a sua análise de como esse método tem profundas implicações naquilo que se designa como pessimismo schopenhaueriano. Ele escreve: “muito daquilo que contribuiu para que a filosofia de Schopenhauer fosse denominada de *pessimista* nada mais é do que uma consequência dessa visão sóbria e nítida dos fatos” (BIRNBACHER, 2006, p. 162; *grifo do autor*). Dito de outro modo, se a sua doutrina preconiza uma imersão no próprio domínio dos fenômenos, a realidade, tanto suas formas de manifestação mais perfeitas e belas, quanto as mais cruas e horrendas – assim como os sentimentos mais sublimes e os mais sórdidos que delas decorrem –, fazem parte da ordem do dia das discussões de Schopenhauer. Embora os aspectos trágicos da existência, que para ele é algo banal se tratando da vida humana, tendam naturalmente a obscurecer os seus opostos, e, assim, as dores e os sofrimentos a se sobreporem às alegrias e à felicidade.

¹⁴⁶ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Tradução Jair Barbosa. São Paulo:Unesp, 2005. p. 355.

Em decorrência disso, os fenômenos mesmos e a maneira como eles nos afetam fazem parte dos expedientes pelos quais é regulada a metafísica schopenhaueriana, evitando, assim, que ela se perca em abstrações e divagações absurdas. Nesse sentido, ele considera que qualquer reflexão que pretenda ser uma solução satisfatória para os mistérios que envolvem a existência, deverá ter um caráter pessimista, no sentido de alcançar os aspectos da vida e do mundo humano da maneira mais universal possível, pois do contrário estaria em contradição flagrante com a realidade.