

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
NÍVEL MESTRADO

ANDERSON VIEIRA DE LIMA WEBBER

METAFÍSICA DE SCHOPENHAUER ENQUANTO FILOSOFIA PRÁTICA

SÃO LEOPOLDO

2013

Anderson Vieira de Lima Webber

METAFÍSICA DE SCHOPENHAUER ENQUANTO PRÁTICA

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre, pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS.

Área de concentração: Linguagem e discurso da ciência.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Rohden

São Leopoldo

2013

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

Obras de Schopenhauer:

<i>MVR TI</i>	O mundo como Vontade e como representação, tomo I
<i>MVR TII</i>	O mundo como Vontade e como representação, tomo II (referente à edição americana)*
<i>ASV</i>	Aforismos para sabedoria de vida
<i>SFM</i>	Sobre o fundamento da moral (referente à edição brasileira)

Anderson Vieira De Lima Webber

METAFÍSICA DE SCHOPENHAUER ENQUANTO FILOSOFIA PRÁTICA

Dissertação apresentada como requisito parcial
para a obtenção do título de Mestre, pelo

* A edição americana foi escolhida como principal fonte, para nós, por se tratar de uma edição com a qual possuímos contato há mais tempo e maior leitura, de modo que a versão em espanhol (que está lista nas referências, ao final deste trabalho) foi utilizada a nível de comparação apenas. Todas as traduções são de nossa autoria.

Programa de Pós-Graduação em Filosofia da
Universidade do Vale do Rio dos Sinos –
UNISINOS.

Aprovado em _30__/_08__/2013

BANCA EXAMINADORA

BANCA EXAMINADORA

Jair Barboza– UFSC

Luiz Rohden – Unisinos

Álvaro Valls – Unisinos

Dedico aos meus familiares, minha mãe, Elida, meu pai, Paulo, e meu irmão, Diego, sem os quais nada disso teria sido possível. Eles tiveram comigo a paciência de anos de estudo, desde meu início e para o resto que se segue, sempre presentes e dando apoio ao meu trabalho. Dedico este trabalho a eles, pois, sem eles, minha vida como filósofo jamais poderia ter acontecido. Dedico, também, aos meus sempre presentes amigos, Gabriela de Abreu, Thiago Ramos, Robson Sanguiné, Mauren Pinho, Fernanda Vieira, Eduardo Bettio, Thiago Nitschke, Jenifer Machado, Vinicius Pasqualin, Rafael Verdun, Gustavo Schnurr, André Strassburger, que fazem minha vida completa, e, também, ao meu amigo, colega de curso e companheiro de quarto durante minha estadia em Buenos Aires, Daniel Cruz, por todo o apoio.

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos professores do curso de pós-graduação em filosofia na Unisinos pelo trabalho, pela dedicação e pela oportunidade para a realização deste trabalho, em especial meu professor e orientador Prof. Dr. Luiz Rohden, bem como meu professor que também me acompanha desde o início de meu trabalho, sempre me ajudando, Prof. Dr. Álvaro Valls. Agradeço a instituição CAPES, pela oportunidade de ser bolsista e realizar o curso, e, também, a todos os envolvidos no processo que, de alguma maneira ou de outra, contribuíram para a concretização, professores e funcionários da Unisinos, do PPG.

Cada um que despertou dos primeiros sonhos da juventude e mirou a própria experiência e a alheia, que observou a vida na história passada e na própria época, por fim nas obras dos grandes poetas, certamente reconhecerá o resultado – se a sua faculdade de juízo não for paralisada por preconceito infundido e irremovível – que este mundo dos homens é o reino do acaso e do erro, que o governam sem piedade, tanto nas grandes quanto nas pequenas coisas, auxiliados pelo chicote da insensatez e da maldade.*

* SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como Vontade e como representação**. São Paulo: UNESP, 2005. p. 417.

RESUMO

O trabalho presente é um estudo bibliográfico das obras de Schopenhauer, com o intuito de pesquisar, dentro de sua filosofia, uma postura de vida enquanto prática. Através de uma leitura de sua obra, com auxílio de críticos e outros pensadores, o trabalho apresentará como a filosofia de Schopenhauer pode ser pensada em uma maneira prática. Por essa análise bibliográfica de seus estudos, conclui que a filosofia de Schopenhauer não pode ser considerada um simples pessimismo, mas, também, um otimismo prático. A visão quanto à filosofia de Schopenhauer vista como um filósofo pessimista será parcialmente desfeita, com as investigações deste trabalho, concluindo um novo olhar sob um conhecido autor, não mais atrelado à clássica visão do pessimismo, mas com uma nova perspectiva de sua filosofia enquanto prática, postura de vida, atribuindo importância atual, tanto a Schopenhauer quanto ao tema tratado nessa investigação. Ao fim do presente trabalho, estaremos diante de um Schopenhauer que nos aparece como um otimista às questões e aos problemas de nossa vida.

Palavras-chave: Prática. Pessimismo. Otimismo.

ABSTRACT

This work is a bibliographical study of the works of Schopenhauer, to search within his philosophy of life as a practice. Through a reading of his work, and with the help of critics and other thinkers this work will show how Schopenhauer's philosophy can be thought of in a practical way. By this bibliographical analysis of its studies this study will conclude that Schopenhauer's philosophy cannot be considered a simple pessimism, but also as a practical optimism. The view on the philosophy of Schopenhauer as a pessimistic philosopher will be partially undone with the investigations. Concluding a new look under a known author, no longer pegged to the classical view of pessimism, but with a new perspective of his philosophy as practice, posture. Assigning current importance both to Schopenhauer and the theme of this investigation. At the end of this study we will be faced with Schopenhauer that appears as an optimistic the issues and problems of our lives.

Keywords: Practice. Pessimism. Optimism.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	11
2 VONTADE	14
2.1 O QUE É METAFÍSICA PARA SCHOPENHAUER	14
2.2 O MUNDO COMO VONTADE.....	19
2.3 VONTADE.....	22
2.4 A UNIDADE DA VONTADE.....	24
2.5 O QUERER DA VONTADE	26
3 O CONCEITO DE PERSONALIDADE	30
3.1 O PROBLEMA DO DESEJO E DA IMPOSSIBILIDADE DA FELICIDADE	30
3.2 A PERSONALIDADE COMO VIA DE ACESSO À FELICIDADE	35
3.2.1 Ter e representar como problemas da felicidade	37
3.3 O PROBLEMA DA PERSONALIDADE COMO NOVA NOÇÃO DE FELICIDADE.....	43
3.3.1 Saúde.....	44
3.3.2 Inteligência	46

4 CARÁTER E SERENIDADE	50
4.1 CARÁTER INTELÍGIVEL.....	50
4.2 CARÁTER EMPÍRICO	52
4.3 CARÁTER ADQUIRIDO	56
4.4 COMÉRCIO COM O MUNDO	58
4.5 SERENIDADE	60
4.5.1 Hipocrisia	64
4.5.2 Presente, passado, futuro	66
4.6 NEGAÇÃO DOS PRAZERES.....	67
5 COMPAIXÃO.....	70
5.1 EGOÍSMO	70
5.1.1 O querer da própria vida.....	71
5.1.2 Egoísmo na ética de Kant.....	72
5.2 JUSTIÇA	75
5.2.1 Injustiça	77
5.3 COMPAIXÃO	80
5.3.1 A dor positiva e o contentamento negativo como motivação da compaixão.....	81
5.3.2 Participação na dor e simpatia	83
5.3.3 Crítica de Nietzsche à compaixão e a contradição de Schopenhauer	86
5.3.4 Compaixão aos animais.....	89
6 CONCLUSÃO.....	91
REFERÊNCIAS	94

1 INTRODUÇÃO

Certamente, eleger um tema como metafísica, nos dias de hoje, pode gerar polêmica entre os acadêmicos, seja pelo peso histórico do termo, seja porque a metafísica poderia ser vista como inimiga da “verdadeira ciência” ou porque o conceito se alargou de tal maneira que seria preciso, antes, explicar “de qual metafísica” estamos falando. Para a filosofia de Schopenhauer, a metafísica era fundamental, em sua obra. Sendo assim, não podemos nos desvincular desse conceito. O título *Metafísica de Schopenhauer enquanto filosofia prática* nos dá a primeira ideia de nosso problema a ser investigado neste trabalho. Embora a filosofia seja teórica, queremos tratá-la de uma maneira prática. Este trabalho tem como proposta aliar a pesquisa acadêmica com a vida cotidiana de cada um de nós. O nosso primeiro problema é exatamente tentar encontrar, dentro dos escritos de Schopenhauer, caminhos que possam levar-nos a uma concepção de “filosofia prática”. Por “prática” devemos entender uma filosofia como postura de vida, como modo de ver o mundo, e não necessariamente uma filosofia instrumentalizada, como uma ferramenta apenas, pois acreditamos que na própria visão de mundo como postura há, também, um filosofar, e essa postura diante do mundo é, ao mesmo tempo, a visão de mundo filosófica. Desse modo, o primeiro problema que nos aparece é como a filosofia (metafísica) de Schopenhauer pode ser lida como uma postura diante da vida, e nesse sentido, uma prática, e o que precisamente essa postura, segundo sua filosofia, tem a nos dizer. Com esse problema em vista, surge nosso segundo problema: o pessimismo de Schopenhauer.

Schopenhauer é um filósofo conhecido, dentro da história da filosofia, por seu pessimismo. Também é reconhecido como um dos filósofos que exerceu grande influência em Nietzsche e, depois, foi renegado por este. Portanto, dentro da história da filosofia, nunca lhe foi atribuído um grande “patamar”. Seu pessimismo é conhecido como: viver é sofrer, e, muitas vezes, acabamos por ter o contato com sua filosofia apenas com esse estigma de filósofo do pessimismo. Nesse sentido, o nosso segundo problema é investigar a sua filosofia, de modo que obtenhamos uma leitura prática, mas, ao mesmo tempo, em que possamos pensá-lo como um “otimista prático” — conforme o termo foi usado por Jair Barboza, na introdução de *O mundo como Vontade e como representação*. Esse segundo problema nos parece ainda mais pertinente, pois iremos investigar um novo modo de ler Schopenhauer, uma maneira que possibilita irmos além do simples estigma de filósofo do pessimismo. A rigor, precisamos, para que ele venha a ser “prático”, que também seja lido como um “otimista”, dessa forma nossos dois problemas parecem estar intimamente ligados: como a

filosofia de Schopenhauer pode ser vista como uma prática (enquanto postura de vida) e, ao mesmo tempo, como o filósofo tido como pessimista pode ser considerado “otimista”.

Esses problemas foram escolhidos por serem interligados, mas, também, pela relevância atual dos problemas tratados por Schopenhauer. Há, nos problemas que Schopenhauer pensava sobre a vida, uma atualidade, um modo de ver e pensar o mundo que se faz atual e pertinente ainda nos nossos dias. O termo “prática” é uma proposta para se pensar a filosofia não apenas no âmbito científico, ou como uma ciência de conceitos rigorosa, mas como uma filosofia que alia vida e teoria. Foi escolhido exatamente não para “combater” a ciência na filosofia, mas para jogar luzes em caminhos por vezes não tão percorridos ou por vezes esquecidos, resgatando o “conhece-te a ti mesmo” grego para os tempos de hoje. Schopenhauer é propriamente o filósofo que trabalha esse alinhamento da vida com a teoria, sendo seu livro *Aforismos para sabedoria de vida* uma obra sobre pensamentos que podem ajudar o nosso modo de ver a vida. O segundo problema está exatamente em mostrar como Schopenhauer pode dizer-nos algo sobre a vida, sendo ele reconhecido como um autor pessimista, mostrando uma nova forma de ler esse autor clássico e interpretar suas obras. Para nossa pesquisa, guiar-nos-emos, principalmente, por três obras de Schopenhauer: *O mundo como Vontade e como representação* (tomos I e II), *Aforismos para sabedoria de vida*, e *Sobre o fundamento da moral*. O segundo problema surge da tentativa de obtermos uma leitura de Schopenhauer que o faça um “teórico prático”, um “otimista prático”. Para tanto, foi necessária a escolha dos dois problemas, uma vez que “otimista” não parece uma palavra adequada, à primeira vista, para um autor conhecido por seu pessimismo exacerbado. O segundo problema aparece exatamente em função de tornarmos essa imagem menos estigmatizada, aberta a uma nova interpretação.

Para resolvermos tais questões vamos seguir uma lógica de pensamento que podemos encontrar através das obras de Schopenhauer. Entre alguns autores que pesquisam a eudemonologia na filosofia de Schopenhauer é comum encontrarmos a expressão de que, na vida, não se pode ser feliz, apenas “o menos infeliz possível”. Mas nosso objetivo, com essa pesquisa, é encontrar uma nova postura diante da vida, não apenas imaginando-a como uma maneira de sermos menos infelizes, mas buscando, dentro dos escritos de Schopenhauer, outra visão para interpretar essa postura diante da vida. Nosso foco é exatamente mudar o que em geral conhecemos sobre a interpretação schopenhaueriana da vida, não apenas “ser menos infeliz possível”, mas investigar uma possibilidade de mudança nesse aspecto. Para tal tarefa, as obras anteriormente citadas nos guiarão, pois, nelas, encontraremos essa outra postura de vida.

Estruturaremos o trabalho em quatro capítulos, cada um podendo ser analisado separadamente, mas complementando-se ao todo da pesquisa. O primeiro capítulo refere-se ao conceito de Vontade. Esse conceito refere-se à cosmologia da filosofia de Schopenhauer, mas é, também, o conceito de maior importância para sua filosofia. Ele será a base, pois, advindo de tal conceito, vêm a nós os outros problemas da nossa investigação; da Vontade cosmológica chegaremos à vontade humana. Para o segundo capítulo, elucidaremos o conceito de “personalidade”, na filosofia de Schopenhauer. Em pormenores, poderemos ver como a Vontade e a personalidade estarão intimamente ligadas, e de que modo a personalidade pode ser vista como uma postura de vida. O terceiro capítulo será estruturado com dois conceitos fundamentais: “caráter” (que está ligado à personalidade), e a “serenidade”, que é advinda, também, dessa visão de mundo proposta pelo autor. O último capítulo refere-se à “compaixão”. Esse conceito está fortemente ligado à ética de Schopenhauer, mas não trataremos propriamente de ética, e sim de postura de vida, de prática. Esse termo conecta-se com todos os outros, pois, agora, não estaremos no “indivíduo” unicamente, mas há uma abertura para o outro, a “compaixão” vem a ser não apenas do ponto de vista ético, mas prático, enquanto essa “nova” interpretação da filosofia de Schopenhauer. O caminho percorrido da cosmologia, passando pelo indivíduo e terminando no “outro”, é a estrutura que nos dará a base para pensarmos uma outra maneira de concebermos Schopenhauer.

2 VONTADE

2.1 O QUE É METAFÍSICA PARA SCHOPENHAUER

Se quisermos entender o que significa metafísica, dentro da filosofia de Schopenhauer, temos que fazer uma leitura de várias de suas obras e buscar um pouco do indício do significado do conceito em cada uma delas, de maneira que possamos, ao juntar tudo, finalmente ter claro o que é metafísica, para o autor. Com isso, queremos dizer que não há especificamente um lugar dentro de suas obras onde ele se comprometa a pormenorizar o tema em demasia, daquilo que vem a ser propriamente metafísica. Mas embora não tenhamos um lugar específico ao qual podemos recorrer se quisermos entender o conceito dentro da filosofia de Schopenhauer, isso não significa que não encontramos definições em sua obra. Entre a mais importante está certamente *O mundo como Vontade e como representação* (doravante *MVR TI* ou *MVR TII*), que é considerada sua maior obra. O leitor que está conhecendo o autor juntamente conosco precisa entender que se trata da obra principal de Schopenhauer, a qual ele desenvolve sua teoria do conhecimento, a maneira segundo a qual ele pensa que concebemos o mundo e podemos conhecer as coisas. Lefranc, em seu livro *Compreender Schopenhauer*, nos diz que vem a ser metafísica, para nosso autor: “o homem é um animal metafísico, o mortal dotado de razão, que não pode se admirar, não pode viver sem se interrogar sobre o ser, sobre o seu próprio ser e de todas as coisas no mundo”.¹ Mesmo com essas indicações e breves definições do que é metafísica, a melhor maneira de entendermos como Schopenhauer concebia o assunto está em sua própria vida, e Safranski, na biografia de Schopenhauer, intitulada *Schopenhauer e os anos selvagens da filosofia*, trata especificamente sobre o assunto. Nesse livro, o autor nos mostra que, durante a trajetória de vida, um pensamento “intuitivo” do mundo tomava conta em ocasiões onde ele, por exemplo, alcançava o topo de uma montanha após uma escalada. “Pois o mundo inteiro da reflexão repousa e se enraíza no mundo intuitivo”.² O termo que o próprio Schopenhauer emprega para isso é “melhor consciência”.

Na melhoria dos métodos matemáticos é preciso antes de tudo eliminar o preconceito de que a verdade demonstrada possui alguma vantagem sobre a conhecida intuitivamente; ou a verdade lógica, baseada no princípio de contradição, possui alguma vantagem sobre a verdade metafísica, que é

¹ LEFRANC, Jean. **Compreender Schopenhauer**. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 214.

² *MVR TI*, p. 117.

imediatamente evidente e à qual também pertence à intuição pura do espaço.³

Safranski afirma, na biografia de Schopenhauer, que, para nosso autor, a “melhor consciência não representa, para ele, algo que seja produzido pela razão, porém, algo que se opõe a ela”.⁴ Nos seus momentos de escalada às montanhas, Schopenhauer era tomado por uma sensação única que denominou “melhor consciência”, em um momento de intuição, ele com o mundo. Precisamente nesse instante de solidão que Jair Barboza nos dirá, na introdução de *MVR*, que o sentido “do mundo não é apreensível pela linguagem [...] é no silêncio que melhor se apreende (sente) o sentido daquilo que pode ser claramente dito. É no silêncio que se aprende o quê do como do mundo”.⁵ Precisamos entender que, para ele, a filosofia metafísica vinha como um pensamento intuitivo, não era algo que poderíamos ensinar, mas algo que tomava conta de nós, que nos preenchia de uma maneira que a linguagem não poderia facilmente transcrever o que foi apreendido pela intuição, embora colocar em conceitos aquilo apreendido fosse a tarefa do filósofo. Defende essa ideia claramente nessa passagem de *ASV*:

[...] os conceitos não nos fornecem a verdadeira essência das coisas; esta, ou seja, o conteúdo profundo e autêntico de todo nosso conhecimento, reside antes na concepção intuitiva do mundo. Tal concepção, no entanto, só pode ser adquirida por nós, e de maneira alguma nos poderia ser ensinada.⁶

De uma maneira paradoxal, a metafísica, para ele, era essa busca por algo não experimental, mas que só poderíamos encontrar na experiência. Não experimental no sentido de não podermos fazer experiências (científicas) com isso, não pode submeter a provas e regras científicas, ao mesmo tempo, somente através da experiência, essa experiência do dia a dia; onde menos podemos esperar algo de intuitivo, chega até nós de imediato. “A metafísica, como ciência daquilo que reside além da natureza, ou seja, justamente acima da possibilidade da experiência, é impossível”.⁷ Desse mesmo modo, ele afirma que “poder-se-ia até dizer que cada um, sem ajuda de ninguém, sabe o quê é o mundo”.⁸ A metafísica é essa busca pelo fundamento não experimental, ou seja, a busca pelas respostas do mundo que seria

³ *MVR*, p. 127.

⁴ Cf. SAFRANSKI, Rüdiger. **Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia**. São Paulo: Geração Editorial, 2011. p. 246.

⁵ *MVR TI*, p. 15.

⁶ *APS*, p. 249-250.

⁷ SCHOPENHAUER, Arthur. **Fragmentos sobre a história da filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 117.

⁸ *MVR TI*, p. 137.

impossível encontrar em outro lugar, como na ciência. Ela é necessária a todas as pessoas, pois Schopenhauer não concebe o homem sem a metafísica. Nesse sentido, Janaway afirma que, para ele,

[...] a metafísica oferece um relato da natureza fundamental da realidade, mas usa os dados da experiência como o único guia possível: a solução do enigma do mundo tem de vir do entendimento do mundo mesmo [...] a tarefa da metafísica é não deixar ao largo a experiência na qual o mundo existe, mas compreendê-lo por completo, dado que as experiências interior e exterior são sem dúvida a principal fonte de todo conhecimento.⁹

O leitor que estiver familiarizado com os termos de Schopenhauer entenderá que conceitos como intuição e “imediatos” são fundamentais em sua filosofia. Em um primeiro momento, temos que entender metafísica para Schopenhauer como algo que está para além da ciência, ou seja, não está submetido a experimentos e acertos científicos, a regras, e tampouco a cálculos. Ao mesmo tempo em que está fora do âmbito ciência, está dentro de nossa vida, nosso cotidiano, e pode muito bem ser conhecido por todos.

De modo geral, não é a observação de fenômenos raros e escondidos que só são apresentáveis por meio de experimentos que serve para a descoberta das *mais importantes* verdades, mas a observação daqueles fenômenos que são evidentes e acessíveis a todos. Por isso a tarefa não é ver o que ninguém viu ainda, mas pensar aquilo que ninguém pensou a respeito daquilo que todo mundo vê.¹⁰

O pensamento metafísico não deixa de ser metafísico por ter que passar pela experiência, mas apenas nos mostra o quanto o filósofo prezava o conhecimento prático, o conhecimento advindo da vida humana, do decurso de nossos próprios problemas e de nossas próprias vivências. Com tais experiências, e observando-as através do pensamento, poderíamos chegar ao fundamento que não se encontra na ciência, acessível para ela, mas apenas para nós, seres humanos capazes de intuir e pensar. Nas palavras de nosso autor,

[...] *metafísica*, pois ela não apenas reconhece aquilo que existe, a natureza, e a ordena e a considera em seu nexos, mas também a apreende como um fenômeno dado, de alguma maneira determinado, no qual se apresenta um ser dela mesma diferente, que seria então a coisa-em-si. Está última é aquilo que ela busca conhecer mais de perto: os meios para isso são, em parte, a combinação da experiência externa com a interna e, em parte, a conquista de

⁹ JANAWAY, Christopher. **Schopenhauer**. São Paulo: Edições Loyola, 2003. (Coleção Mestres do Pensar). p. 53.

¹⁰ SCHOPENHAUER, Arthur. **A Arte de Envelhecer**. São Paulo: Martins Fontes, 2012. p. 156-57.

uma compreensão do fenômeno em seu conjunto, por meio da descoberta de seu sentido e de sua conexão.¹¹

Para Schopenhauer, o pensamento metafísico é o único acesso possível às verdades do mundo, as quais a ciência não poderia nos revelar. Desse modo, é necessário que mantenhamos, em nossa vida, a mesma importância científica com aquilo que está em nosso cotidiano, em tudo aquilo que podemos viver em nossos dias. Somente nós, seres humanos, podemos pensar sobre aquilo que intuimos da realidade, e, por essa mesma razão, temos a necessidade metafísica. Nasce um questionamento sobre si, mas não apenas um questionamento que se reduz ao simplório eu, mas uma dúvida quanto à vida, ao mundo todo. As coisas podem me ser estranhas e instigar a esse pensamento metafísico, e Lefranc aponta essas considerações quando diz, em seu livro, que

[...] o ser humano é o único ser vivo que se espanta com a sua própria existência, um animal sem dúvida, mas um animal metafísico. Por outro lado, a individualidade desempenha no ser humano um papel determinante, análogo ao da espécie no animal. [...] com a capacidade de reflexão, nasce à necessidade metafísica, o questionamento do homem sobre a existência de todas as coisas e sobre a sua própria existência.¹²

Não devemos colocar Schopenhauer como um inimigo das ciências, pois não o era, visto que procurou “alinhar” sua metafísica com as ciências naturais de sua época. O filósofo sabia da importância da ciência, e também podemos considerar a metafísica como uma ciência por possuir um discurso racional articulado em conceitos. Sabemos que o conhecimento metafísico se dá por vias intuitivas, e, de imediato, a nós, antes de estabelecermos conceitos, mas essa não pode ser a nossa resposta definitiva para o que é metafísica para o autor. Segundo Schopenhauer, o homem é um ser metafísico, ou seja, busca por questões e respostas que estão além daquilo que chamamos de físico — a busca do sentido, o porquê ou o quê das coisas, o ser, etc. Com isso, entendemos que a metafísica, nesse primeiro momento, é um “puro” pensar ou o que havia de mais puro no pensamento humano, ideia própria e natural que poderíamos obter de nossas experiências cotidianas. Trata-se de uma “apreensão intuitiva do mundo”. Aqui, podemos constatar que Schopenhauer prezava o pensamento advindo do conhecimento prático, ou seja, da experiência cotidiana de nossas vidas. Nessas experiências, somos capazes, também, de “apreender” o mundo intuitivamente. Esse pensamento, que, aqui, chamamos de intuitivo, é o pensamento que nos

¹¹ SCHOPENHAUER, Arthur. **Sobre a filosofia e seu método**. São Paulo: Hedra, 2010. p. 47.

¹² LEFRANC, op. cit., p. 151-152.

chega de imediato através de nossas vidas — observando a nós mesmos e os outros, observando a vida, poderíamos, assim, chegar a um fundamento que não se encontra acessível para a ciência, mas está acessível a nós, capazes de pensar e colocar em conceitos tudo aquilo que a intuição apreendeu. A intuição é capaz de “apreender” a “coisa-em-si”, na medida em que

A intuição se basta a si mesma. Por conseguinte, tudo o que se origina puramente dela e a ela permanece fiel, como a autêntica obra de arte, nunca pode ser falso ou contradito pelo tempo, pois lá não há opinião alguma, mas a coisa mesma.¹³

Certamente poderíamos dedicar todo um capítulo à questão do pensamento intuitivo, o que nos desviaria de nossa proposta, transformando a pesquisa em algo teórico, maçante, e fugindo da prática. Em poucas palavras, podemos definir como intuitivo todo aquele “pensamento” que nos chega antes mesmo da formulação de conceitos. O primeiro tomo de *MVR TI* pode esclarecer algumas ideias quanto a esse assunto. Esse pensamento intuitivo — sobre a apreensão do mundo — não poderíamos ensinar a ninguém, mas seria tarefa do homem colocá-lo em conceitos. Em sua trajetória de vida, Schopenhauer viveu esses momentos, em suas escaladas e na contemplação do mundo, no cume de uma montanha. Embora possamos, aqui, nos deter a detalhes teóricos, de conhecimento, não é preciso termos tais questões pormenorizadas, pois poderão ofuscar nosso foco. Permanecemos com a definição de que a intuição é todo aquele pensamento que nos chega através da realidade, antes de ser transformado em conceitos, algo que experimentamos em nossas vidas, segundo Schopenhauer, um pensamento (intuitivo) que possuía maior valor ao abstrato, como podemos notar nesta passagem:

E assim como a visibilidade dos objetos só tem valor e significação desde que indique a sua palpabilidade, assim também todo o valor do conhecimento abstrato reside sempre na sua referência ao conhecimento intuitivo. Eis por que o homem natural sempre atribui mais valor àquilo que foi conhecido // imediato e intuitivamente do que aos conceitos abstratos, meramente pensados. Ele prefere o conhecimento empírico ao lógico.¹⁴

Embora Schopenhauer possa atribuir um patamar maior ao pensamento intuitivo, ele conhecia os avanços das pesquisas de sua época, desenvolveu uma teoria do conhecimento, baseada não apenas na filosofia de sua época, com a influência de inúmeros filósofos de sua

¹³ *MVR TI*, p. 81.

¹⁴ *MVR TI*, p. 139.

época, e clássicos da história da filosofia, como Kant, Platão, Hume, Voltaire, Montaigne, etc. O que é metafísica para Schopenhauer, além de uma necessidade que reside em cada um, como uma busca pelo porquê e pelo quê das coisas, também se trata de um pensamento intuitivo do mundo, acessível, através da experiência, para todos nós. Com isso em mente, seguiremos adiante.

2.2 O MUNDO COMO VONTADE

Schopenhauer concebia sua filosofia de um modo “uno”, de modo que todas as partes pudessem ser visualizadas separadamente, mas a obtenção do pensamento completo só era possível através do “todo” de sua obra.

Um pensamento único, por mais abrangente que seja guarda a mais perfeita unidade. Se, todavia, em vista de sua comunicação, é decomposto em partes, então a coesão destas tem de ser, por sua vez, orgânica, isto é, uma tal em que cada parte tanto conserva o todo quanto é por ele conservada, nenhuma é a primeira ou última, o todo ganha em clareza mediante cada parte, e a menor parte não pode ser plenamente compreendida sem que o todo já o tenha sido previamente.¹⁵

Somente entendendo conceitos como metafísica, Vontade, intuição, etc., chegamos à releitura que queremos fazer, com a intenção de tratar a filosofia metafísica schopenhaueriana como uma filosofia prática. Para conduzirmos tal aproximação, precisamos entender o principal termo, o conceito que está no centro da filosofia de Schopenhauer: a Vontade*. Sem conhecermos esse conceito, não podemos dar um passo adiante em nossas investigações. Mas antes de uma minuciosa pesquisa da Vontade, precisamos entender o “mundo como Vontade”.

O primeiro problema que nos vem à mente se apresenta no próprio título da obra objeto de nosso estudo: o mundo como Vontade. Precisamos entender como o próprio mundo pode ser “Vontade”. Em nosso imaginário, a palavra vontade nos remete quase sempre a seres humanos, embora possamos conceber um tipo de vontade aos animais, não podemos imaginar nitidamente que eles sentem vontade ou têm vontades, apenas dizemos, na maioria das vezes, que seguem instintos. Mas esse assunto não nos diz respeito, aqui, unicamente temos que apontar que a vontade, que está no título da obra, se refere ao mundo, e não ao ser

¹⁵ *MVR TI*, p. 19-20.

* A palavra Vontade é designada, aqui, com o “V” maiúsculo para diferenciarmos de vontade — levando em consideração que cada palavra tem um sentido diferente, dentro da filosofia de Schopenhauer.

humano ou aos animais. Essa é a primeira de nossas dificuldades: conceber como é possível que uma Vontade seja o mundo ou que o mundo tenha/seja Vontade.

Embora o próprio Schopenhauer tenha, anos depois, afirmado que “alargou” demasiadamente o termo Vontade, o manteve, até o fim de sua vida, em sua filosofia. Será necessário que esqueçamos vontade e homem ligados; o mundo é Vontade, apenas isso. Schopenhauer “tentará”, como diz Salviano, “encontrar uma solução na distinção kantiana entre fenômeno e coisa-em-si”.¹⁶ Em poucas palavras, isso é, para ele, a Vontade. O filósofo alemão Kant exerceu influência considerável na filosofia de Schopenhauer. Dentre as três maiores influências, podemos citar Kant, Platão e os Vedas. Mas o que é a “coisa-em-si”, de Kant, ainda não está claro. Aqui, descreveremos o conceito de coisa-em-si, de uma maneira clara e simples, uma vez que nosso objetivo não é a filosofia kantiana, nem sua teoria do conhecimento. Não podemos nos desviar tanto de nosso foco, a filosofia prática com bases na metafísica de Schopenhauer. Peguemos um exemplo: o mundo. Podemos dizer que conhecemos o mundo, e, certamente, conhecemos muitas coisas desse mundo. O homem, nos dias atuais, através da ciência, pode revelar muitos enigmas da vida. Mas pensemos na realidade, um objeto qualquer, ou o que vier em nossas mentes. Podemos, então, dizer que conhecemos um objeto X, porque já o vimos várias vezes, sabemos seu nome, reconhecemos que ele é o objeto X — mas há um engano, algo já apontado, anteriormente, por Hume, em *Tratado da Natureza Humana*, que Kant irá, também, desenvolver. O objeto está condicionado à mente que observa. Embora possa conhecer o objeto X, esse conhecimento está “amarrado” pela nossa mente; fora de minha mente não posso conhecer. A dificuldade está em conhecer as coisas, uma vez que nosso conhecimento está ligado a nossas impressões e representações da nossa mente. Para Kant e Schopenhauer, existia algo que estava além do conhecimento que podemos obter em nossas mentes: a “coisa-em-si”, grosso modo, aquilo que o objeto é “fora” de nossas mentes, mas que nunca teremos acesso. A coisa-em-si, o conhecimento que escapa a nós, que está para “além” de nossas mentes. Para Kant, não temos esse acesso, e Schopenhauer se propõe a ir mais além. Para simplificarmos, poderíamos dizer que a Vontade é a “coisa-em-si” kantiana; ou seja, é aquela “realidade” mesma que não podemos conhecer porque estamos condicionados a nossas mentes. A Vontade é precisamente aquilo que está entre o objeto e as nossas mentes, é a coisa-em-si, e escapa à razão.

¹⁶ SALVIANO, J. O fundamento epistemológico da metafísica da Vontade de Arthur Schopenhauer. *Trans/Form/Ação*, v. 32, n. 2, p. 101-118, 2009. Disponível em: <<http://www2.marilia.unesp.br/revistas/index.php/transformacao/article/viewFile/1010/911>>. Acesso em: 08 jul. 2013. p. 20.

Para Schopenhauer, não podemos ter acesso ao conhecimento completo dessa Vontade, da coisa-em-si, porém, é possível reconhecê-la como verdadeira e existente, sendo o que está em tudo no mundo. A Vontade está em todas as coisas, de modo que também tem que estar manifestada nos seres humanos, uma vez que ela mesma é o mundo. Essa Vontade está em todas as coisas, visto que em todas as coisas existe um “conhecimento” (coisa-em-si) que está fora de nossas mentes, mas não nos é acessível. Se a Vontade se manifesta em todas as coisas e, também, em nós, então, através de nós mesmos, podemos conhecer minimamente essa Vontade, temos acesso a uma parte desse conhecimento, embora não seja um conhecimento total. Apenas reconhecemos que ela está aí, mas o que exatamente significa o “mundo como Vontade e representação” não nos parece claro. Deixaremos as representações um pouco de lado, contudo, elas são as nossas impressões do mundo, nossa maneira de conhecer as coisas; o mundo todo é nossa representação, pois por representações conhecemos o mundo material. Se a Vontade está no mundo, ela se manifesta em todas as coisas, na pedra, nas plantas, etc. O impulso que gira o mundo é Vontade, o que faz a planta crescer é vontade, e a pedra também possui Vontade. Aquilo que, em física, poderíamos chamar de “força”, é, aqui, Vontade. “Até os dias atuais subsumiu-se o conceito de VONTADE sob o conceito de FORÇA. Eu, porém, faço precisamente o contrário, e intento pensar cada força na natureza como vontade”.¹⁷ Todas as coisas contêm Vontade, que é o que move e se manifesta no mundo. De uma maneira mais simples, podemos pensar na “Vontade” como uma “entidade” que rege o mundo. Contudo, essa Vontade é um impulso cego pela vida, não possui um propósito, e nem ao menos podemos conhecê-la completamente, segundo nos relata Schopenhauer.

A Vontade é a “coisa-em-si” do mundo, é precisamente aquilo que está em todas as coisas e que nos escapa o conhecimento completo, devido a nossas representações estarem no caminho desse acesso. Mas a nós é dado um reconhecimento dessa Vontade, uma vez que ela se manifesta em nós, ou melhor, também fazemos parte dela, somos parte dela, uma vez que essa Vontade é o mundo, e nele apenas se manifesta, se exterioriza em diversas formas. Essa Vontade é um ímpeto cego pela vida, um impulso que não possui fundamento, regra, nem ao menos podemos conhecer por completo. Não há, portanto, um *sentido* propriamente nessa Vontade. Ela é o mundo, e o mundo é ela. O mundo, dessa maneira, é Vontade, e nada mais. Para nós, só é preciso, em um primeiro momento, sabermos que existe uma Vontade que está

¹⁷ MVR TI, p. 170.

em tudo. Mais uma vez, será preciso seguir adiante ou então estaremos presos à teoria do conhecimento schopenhaueriana, que, aqui, não nos cabe.

2.3 VONTADE

A primeira coisa que devemos pensar, quando estamos diante desse conceito, é nas nossas próprias vontades. Vontade de caminhar, vontade de ver os amigos, vontade de não ver ninguém, vontade de ver televisão, etc. Precisamente, essa é outra vontade, ou melhor, essa vontade que reconhecemos em nós é uma das manifestações da Vontade. Os termos Vontade e vontade, aqui, são usados para diferenciar a Vontade, “entidade que rege o mundo e está em tudo” e a vontade, manifestação daquela que se objetiva em nós, como as vontades citadas acima. Anteriormente, nós dissemos que a Vontade é a coisa-em-si do mundo. Aquilo que o mundo é no seu íntimo. Essa coisa-em-si escapa nosso conhecimento, não possui fundamento, escapa à lógica e às leis matemáticas. Ela é o mundo, controla, ou melhor, o mundo inteiro é unicamente essa Vontade. Aqui, onde enxergamos e vivemos nossa realidade, temos apenas representações dessa Vontade. Ou seja, ela se manifesta, para nós, na forma de fenômeno, em diversos graus e diversas formas.

[...] toda a metafísica clássica mostra que a essência do mundo é um impulso cego, ímpeto inconsciente, que no homem mostra-se como tudo o que há de irracional, que escapa as formas do conhecimento lógico e intuitivo. Não há ordem nem razão do ser [...] toda existência repousa sobre um princípio obscuro e irracional.¹⁸

Podemos pensar a Vontade em uma “entidade”, para que fique mais fácil a compreensão. No entanto, essa entidade não pensa nem tem sentido. No mundo, ou melhor, em nós mesmos, reconhecemos algo que também chamamos de “vontade”. Mas o que são essas vontades? Precisamente, nada mais são do que manifestações da Vontade (a entidade que é o mundo), transformadas em fenômeno aqui no mundo. Nesse sentido, não conheço, através da “minha” vontade, a Vontade em si (essa jamais poderemos conhecer por completo), mas uma vez que sou parte dessa Vontade e em mim há manifestações dela, posso reconhecê-la, ou conhecê-la ao menos em parte. Por conseguinte, nossos desejos nada mais são do que manifestações fenomênicas da vontade objetivada no mundo. Supomos que certa pessoa tem o desejo de buscar o amor em sua vida. Esse desejo, essa vontade, não é a

¹⁸ SALVIANO, op. cit., p. 20.

Vontade, mas apenas um de seus fenômenos que se manifestam em nós. Dessa forma, temos o cenário de que existe algo que não podemos conhecer, além de toda a “razão”, e que se manifesta, aqui, na nossa realidade representacional do mundo. Schopenhauer queria mostrar, com isso, que a razão apenas pode saber o como, o porquê das coisas, mas não de fato o “quê” das coisas. Essa seria a Vontade, que, como dito, escapa à compreensão de todo e qualquer sentido e fundamento. Com isso, desmascara-se, como diz Jair Barboza, na introdução de *MVR*,

[...] o narcisismo racional do homem, pois ele não só se vê despido da primazia de uma razão legisladora que o conduz a um bom *telos*, mas também descobre o fundo sem fundamento da própria natureza. Um fundo volitivo, insaciável, desejante, sem objetivo final definido, o que torna a existência absurda em sua ânsia de viver e obter satisfação de desejos.¹⁹

A razão e o intelecto, instrumentos humanos, não podem conhecer a essência do mundo, apenas criam conceitos. “A razão pode apenas SABER; unicamente ao entendimento, livre de toda influência da razão, é permitido intuir”.²⁰ Ou seja, o conhecimento intuitivo conhece as coisas primeiramente, depois passamos à criação de conceitos. Ele utiliza-se da sua ideia de conhecimento intuitivo para defender a sua própria metafísica, alertando que a razão não é dona de todo o mérito sobre a intuição. A intuição, sendo esse conhecimento que todos nós temos, vem, ainda, antes da razão, que apenas nos fornece o conhecimento *in abstracto*, ou seja, em conceitos. Com essa afirmação, Schopenhauer quer demonstrar que o intelecto e a razão não podem conhecer a essência das coisas, que é a Vontade, pois escapa de todo nosso conhecimento. Schopenhauer claramente fazia uma crítica a Hegel, que, sendo um “rival” de sua época, acreditava que, através da razão, poderia chegar ao entendimento do mundo todo.²¹

Sabemos que há uma Vontade que está por trás de tudo, e que dela não podemos ter conhecimento completo, não possui fundamento, sentido, regra, ou qualquer outro tipo de determinação, é “livre”, e que “não conhecemos empiricamente das coisas e do mundo absolutamente nada senão seu *fenômeno*, isto é, sua superfície”.²² Vemos como Schopenhauer queria colocar a razão humana em segundo lugar. Uma vez que essa Vontade age sobre as coisas, e sobre nós mesmos, seu conhecimento não pode ser alcançado por

¹⁹ *MVR TI*, p. 8.

²⁰ *MVR TI*, p. 69.

²¹ Cf. HEGEL, G.W.F. **Ciência da Lógica**: Excertos. São Paulo: Barcarolla, 2011.

²² SCHOPENHAUER, Arthur. **A Arte de Envelhecer**. São Paulo: Martins Fontes, 2012. p. 136.

intelecto e reflexão, de modo que há algo em nós, que age em nós, mais forte que a razão, e que a razão não pode conhecer.

2.4 A UNIDADE DA VONTADE

Exploramos o fato de a Vontade ser aquela que “rege” o mundo ou o mundo em si; ela se manifesta no íntimo de tudo, é aquilo que esta “por trás” de nossas representações, aquilo que não podemos ter conhecimento completo, que escapa a todas as leis da lógica e da matemática e que é inacessível pela razão. Com tudo isso em mente, nos faltou, certamente, um ponto importante, sem o qual não obteremos compreensão satisfatória nesta investigação, especialmente no capítulo que concerne ao conceito de compaixão: trata-se do conceito de unidade da Vontade.

Quando falamos em unidade, nos referimos a algo UNO, ou se preferirmos, algo indivisível, que é apenas um. Esse “todo” que é a Vontade não apenas é o que nos incapacita de pensar nela em mais de uma forma, mas é, também, aquilo que nos ajuda a perceber que suas manifestações não se diferem no fenômeno (ou seja, em toda nossa realidade das representações), mas, sim, apenas se diferencia em termos de graus.

No entanto, para mim, ao considerar a vastidão do mundo, a mais importante coisa a salientar é que a essência em si – não importa o que ela seja –, cujo fenômeno é o mundo, não pode ter o seu si-mesmo repartido e espalhado, nesses moldes, pelo espaço ilimitado, mas essa extensão infinita pertence exclusivamente ao seu fenômeno. A essência em si, em verdade, está presente no todo e indivisa em cada coisa da natureza, em cada ser vivo.²³

É certo, nesse momento, afirmarmos que, para Schopenhauer, o mundo é nossa representação. Aqui, onde vejo as coisas, sinto, investigo etc., tudo faz parte de minhas representações da realidade. Por trás dessas representações, existe algo “além” (metafísico), que é a essência íntima do mundo. Temos acesso a tal essência através do nosso corpo, que encerra, ao mesmo tempo, a vontade imediata e a representação. “O corpo inteiro é e continua sendo a representação da vontade na intuição, ou seja, a própria vontade objetivamente intuída”,²⁴ ou seja, uma dupla consciência. “Já que todo ser na natureza é, ao mesmo tempo, *fenômeno* e coisa-em-si [...]; então ele é suscetível de uma dupla explicação: uma *física* e uma

²³ MVR TI, p. 190.

²⁴ SCHOPENHAUER, op. cit., p. 67.

metafísica".²⁵ Com isso, reconhecemos que existe, em nós, algo como vontade. Chegamos — e esse foi o caminho feito por Schopenhauer —, ao reconhecimento de que ela também está no mundo e em todas as outras coisas. “Mas à parte isso, o sujeito conhece a vontade da mesma forma que conhece as coisas exteriores, em suas manifestações, portanto em seus atos individuais de vontade e demais afecções, que se compreende com os nomes de desejos, afetos, paixões e sentimentos”.²⁶ No momento que isso é percebido, podemos cair no erro de imaginarmos que a mesma vontade que tenho em mim não é a mesma que a pedra possui ou que os animais possuem. Pensar assim é comum, uma vez que não podemos reconhecer a pedra como consciente ou o animal dotado de motivos que não apenas excitações e “instinto”. De fato, há uma diferença entre as vontades, não entre a Vontade. Ela “se manifesta no todo e completamente tanto em UM carvalho quanto em milhões”.²⁷ O grau de manifestação da Vontade que tenho em mim, e também em alguns animais, é maior que o grau de manifestação em outras coisas e objetos. No homem é que mais nitidamente a Vontade pode ser percebida e manifestada em um grau maior, todavia, não se pode imaginar, com isso, que a Vontade é diferente no animal ou na pedra. Trata-se unicamente da mesma Vontade, diferenciada apenas em graus de manifestações, aqui, no mundo dos fenômenos. “A Vontade é una como aquilo que se encontra fora do tempo e do espaço, exterior ao *principio individuationis*, isto é, da possibilidade da pluralidade”.²⁸

Imaginemos a seguinte situação: pensemos no mundo coberto por um véu, esse Véu é a VONTADE, e desse véu cai até nós uma espécie de “pó”. O pó que cai em nós representa as manifestações do véu, todos os fenômenos que chegam a nós, em diversas formas e tamanhos — todo esse pó forma a nossa realidade como aqui conhecemos. Agora, imaginemos que fazemos a tentativa de olhar para o céu. O que vemos? O véu, apenas o véu. O que está para fora, não coberto pelo véu? Não podemos ver, porque a realidade está coberta por ele. Schopenhauer ilustrou tudo isso com a lenda do véu de Maia, filosofia oriental dos Upanishades que ele considerava importante para sua filosofia. O véu de Maya era o que cobria a nossa realidade, e por trás do véu teríamos Maya. Mas não sabemos disso, pois só podemos conhecer o que vem abaixo do véu. Se notarmos, veremos que todo o “pó” que cai do véu é diferente, e se manifesta distinto de cada um. No entanto, trata-se de um ÚNICO e MESMO véu. Creio que, com isso, temos a ideia mais clara da “unidade” da Vontade. Ela é única, una, indivisível, e suas manifestações mudam em grau, mas ela mesma não muda.

²⁵ SCHOPENHAUER, op. cit., p. 137.

²⁶ SCHOPENHAUER, Arthur. **Sobre a filosofia e seu método**. São Paulo: Hedra, 2010. p. 82-83.

²⁷ MVR *TI*, p. 190.

²⁸ MVR *TI*, p. 172.

Schopenhauer fará uma verdadeira “fusão” dos conceitos orientais, introduzindo-os diretamente no âmago de sua obra, sendo fundamental entender tais influências, pois mesmo na descrição da Verdade, Schopenhauer recorre à explicação dos Vedas para “visualizar” aquilo que ele mesmo está propondo ao leitor. Sua definição de Vontade é facilmente entendida com tal “metáfora”: “[...] por trás dos acontecimentos, turvados por um véu de Maia, encontra-se a realidade última e verdadeira das coisas [...]”.²⁹

O primeiro capítulo nos trouxe informações em que muitas delas se confundem — e, de fato, são confusas — com a teoria do conhecimento de Schopenhauer proposta, principalmente, em sua obra *O Mundo como Vontade e como representação*. Entretanto, para seguirmos adiante, precisamos ter esclarecidas algumas questões centrais de nossos primeiros passos nessa investigação. A metafísica, para Schopenhauer, é uma necessidade do homem. Além disso, podemos dizer que, como ele mesmo afirma, o mundo não é apreensível pela linguagem, dando ênfase ao pensamento “intuitivo”. O mundo “em si”, agora, reconhecemos que é Vontade, todo ele. Ela (a Vontade) manifesta-se em todas as coisas e formas, de maneira que o que temos aqui presente diante de nós são apenas manifestações fenomênicas dela. A Vontade manifesta-se em nós também, seres humanos, traz consigo os desejos, e estes, por sua vez, são incessantes, fonte de sofrimento (se não realizados) ou prazer (se satisfeitos) na vida. A Vontade é um querer, e também quer a si mesma, quer a vida, gerando o caos, aqui, no mundo dos homens, que colocamos de briga de todos contra todos, mas ela possui uma harmonia, não podendo o mundo dos homens destruí-la. A última consideração importante que devemos levar é quanto à unidade da Vontade, ou seja, ela é UNA, eterna e indivisível, manifesta-se em diversas formas e graus, mas ela mesma é a mesma em todas as formas. “Tal pluralidade atinge apenas o fenômeno da Vontade, não ela mesma”.³⁰

2.5 O QUERER DA VONTADE

Podemos perguntar por que não é possível fazer o que queremos fazer na vida, algumas vezes, como se algo nos impedisse de agir como quiséssemos. Em outras palavras: por que não é nem ao menos possível querer o que nós queremos na vida? “Toda a vida é sofrimento. E mesmo que os desejos sejam satisfeitos e levem ao alívio do sofrer, contra cada desejo satisfeito existem dez que não o são; e os desejos satisfeitos sempre voltam ao fim da

²⁹ MVR TI, p. 12.

³⁰ MVR TI, p. 190.

fila, exigindo nova satisfação com o que a ilusão se renova”,³¹ como afirma Jair Barboza, na introdução de *MVR*. A vida, para Schopenhauer, é um eterno sofrimento. Mas viver é sofrer por causa da Vontade; ela se manifesta em nós e quer afirmar a vida, quer, e quer o tempo todo, a tudo, sem motivos. Portanto, vivemos eternamente, segundo Schopenhauer, em volta de nossos desejos, do querer da Vontade. Fazemos parte desse “querer” incessante que é a própria Vontade, manifestando-se, em nós, em desejos, e, por isso mesmo, não podemos encontrar momentos de paz, pois, para cada desejo realizado, há outros tantos incontáveis que queremos realizar, e nos esperam na fila dos desejos. Até mesmo Maquiavel nos mostrava, em seu tempo, reflexões acerca do desejo incessante, como mostra o professor Barros:

Porque, sempre que os homens não precisam combater por necessidade, combatem por ambição; e esta é tão poderosa no peito humano que nunca, seja qual for a posição atingida, o homem abandona. A razão disso é que a natureza criou os homens de tal modo que eles podem desejar tudo, mas não podem obter tudo, e, assim, sendo o desejo sempre maior que o poder de adquirir, surge o tédio e a pouca satisfação com o que se possui.³²

A Vontade quer a vida, afirmar a vida; contudo, não quer “nada”, ao mesmo tempo, suas manifestações em nós não possuem um sentido propriamente. Ela quer a si mesma, ou seja, como ela quer a si mesma, e ela é tudo que existe. Temos, então, uma coisa só: vida e Vontade como o mesmo, e por isso surgirá o termo — mais tarde utilizado por Nietzsche — Vontade de viver (ou Vontade de vida). Esse querer gera uma batalha de “todos contra todos”, interminável e sem sentido algum, entre nós, os indivíduos. Por que, então, essa batalha interminável, de todos contra todos, desencadeada pela própria Vontade, que quer a si mesma, ainda não terminou com o fim de tudo? Por que não houve o holocausto? Simplesmente porque a guerra existe no particular, nada disso anula a harmonia, o consenso de natureza que ela tem consigo mesma. A espécie está, assim, “salva”, pois, por trás da luta dor particular, do fenômeno já travestido de vontade, existe a Vontade, que, acima de tudo, é vontade de vida, que não se destruiria. Para Schopenhauer, a Vontade possui aspectos como uma entidade, muitas vezes quase “pensante”, que controla tudo “por debaixo dos panos”. Esse mundo de Vontade, como algo cósmico, que está em todos os lugares e que também é tudo que existe, é, também, toda a origem dessa discórdia dos homens contra os homens.

³¹ *MVR TI*, p. 15.

³² BARROS, Vinícius Soares de Campos. **10 Lições sobre Maquiavel**. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 45.

Quem não devora é devorado, na chamada “assimilação por dominação”. [...] E como os interesses da espécie se sobrepõem aos interesses particulares, não importa muito se o particular tiver de ser sacrificado em nome do universal. Em verdade, a luta generalizada no âmbito dos seres particulares em toda a natureza reflete a “autodiscórdia” da Vontade, que crava os dentes na própria carne, sem saber que ela é uma única e mesma, tanto no carrasco quanto na vítima a ser degolada, tanto no órgão do corpo doente quanto no saudável [...].³³

Além disso, os indivíduos

[...] que executam o trânsito entre a Vontade e a representação entram em cena, precisam antes da matéria. Essa, contudo, é constante. Com isso, cada indivíduo só pode aparecer se tomar lugar de outro, se conquistar a matéria em seu poder. Eis por que em toda parte se vê conflito, luta de todos contra todos, em especial no reino animal, onde quem não devora é devorado, quem não assimila é assimilado. Entre os seres humanos, vale “o homem é lobo do homem”. Tal conflito, no limite, espelha a “autodiscórdia” essencial do querer-viver consigo mesmo [...].³⁴

Com isso, temos a ideia de um pessimismo metafísico, na filosofia de Schopenhauer. A Vontade que se manifesta em tudo, aqui, no mundo, ou melhor, que é o próprio mundo, manifesta-se, em nós, como vontade, um querer interminável, desejos entre outros desejos. Onde existe vida, existirá sofrimento, unicamente porque em todo lugar que existir vida, também existe tão somente Vontade, como diz Jair Barboza: “onde houver Vontade, haverá vida”.³⁵ Desse modo, “o animal sente e intui; o homem, além disso, pensa e sabe. Ambos querem”.³⁶ Todo desejo satisfeito é prazer, em maior ou menor grau, e todo desejo não satisfeito gera sofrimento. A satisfação do desejo, no entanto, não é duradoura ou “real”, pois logo surgem outros, e isso acaba gerando mais dor e sofrimento para a vida, como veremos mais adiante. Há, ainda, um ponto que deixamos de lado, e é imprescindível para que possamos avançar com nossa investigação acerca da possibilidade da filosofia de Schopenhauer vir a ser uma metafísica prática: a questão referente à unidade da Vontade.

No início do capítulo, observamos que, aqui, não era do nosso interesse explicar, detalhadamente, as questões acerca da teoria de conhecimento de Arthur Schopenhauer. Propusemo-nos, de fato, a fazer uma visão geral da Vontade, conceito fundamental para o entendimento da filosofia de Schopenhauer, que pretendemos apresentar como prática; ou

³³ BARBOZA, Jair. Schopenhauer. In: PECORARO, Rossano (Org.). **Os Filósofos**: Clássicos da Filosofia. Petrópolis: Vozes, 2008. (vol. II.). p. 116.

³⁴ BARBOZA, Jair. **Schopenhauer**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 2003. p. 36

³⁵ *Ibid.*, p. 34.

³⁶ *MVR TI*, p. 83.

melhor, como pode vir a ser prática, relacionar-se com a nossa vida de hoje, em nosso dia a dia. Será necessário, então, que voltemos nossa atenção aos assuntos da prática, propriamente dita. Caso se mostre necessário, explicações pormenorizadas da teoria de Schopenhauer sobre o mundo como Vontade e representação poderão aparecer futuramente.

3 O CONCEITO DE PERSONALIDADE

3.1 O PROBLEMA DO DESEJO E DA IMPOSSIBILIDADE DA FELICIDADE

Dissemos, na introdução, que estamos diante de dois problemas, a saber, o problema do pessimismo atribuído à filosofia de Schopenhauer e a possibilidade de sua filosofia (metafísica) ser uma filosofia prática. Desse modo, propusemo-nos a entender a relação de sua filosofia com a prática, enquanto postura de vida, de uma maneira que, aqui, referimo-nos como otimismo prático, expressão utilizada por Jair Barboza. Quanto ao outro problema, referente ao pessimismo, lançamo-nos à missão de tentar mostrar se e como é possível ver Schopenhauer por outro prisma, outros olhos, além de seu pessimismo habitualmente conhecido dentre os estudiosos de filosofia. Em face desses dois problemas, estabelecemos um caminho que segue um rigor estritamente pensado dentro da própria filosofia de nosso autor; de tal maneira, esse caminho fez-nos iniciar nossas investigações pelo ponto primordial da filosofia de Schopenhauer: o conceito de Vontade. Com esse conceito exposto elucidado, também “dentro” deste, percorremos uma linha, ou melhor, outro trajeto que traz, consigo, uma “lógica”. Com a Vontade esclarecida brevemente, temos acesso, agora, a outra parte da filosofia de Schopenhauer que interessa para nossas investigações, a saber, o indivíduo.

Quando iniciamos o capítulo sobre a Vontade, primeiro tivemos que explicar como concebemos a ideia de metafísica, ou melhor, o que propriamente é metafísica, para nosso autor. Com isso claro, emergiu, para nós, o problema do mundo como Vontade, ou seja, de que modo o mundo em si, e todo ele, é, por sua vez, unicamente Vontade. Sendo assim, estávamos tratando de problemas referentes à cosmologia da filosofia de Schopenhauer, mundo, metafísica, etc. Para isso, foi necessário explicarmos as manifestações da Vontade, como ela “chega” até nós, em nosso conhecimento. Então, navegamos brevemente pelo problema epistemológico da filosofia schopenhaueriana, mas não nos detivemos nisso; seguimos, e a ideia de unidade da Vontade veio até nós. Exatamente pelo problema da manifestação da Vontade, em diversas formas e graus, se fez necessário esclarecer que, embora aparentemente diverso, trata-se, unicamente, de uma Vontade. De modo que, sabendo que ela se manifesta, aqui, e que sua manifestação provém unicamente de um lugar (da Vontade una), foi necessário estabelecer a relação com a Vontade e nós: seres humanos, o eu. A vontade que temos em nós, como nosso querer, provém da Vontade, ou seja, estamos tratando, aqui, de uma objetivação da Vontade, do modo que ela se manifesta, está em nós, somos Vontade, etc. Tudo que dissemos até agora, porém, pode ser visto claramente no

capítulo anterior. Dessa forma, é necessário que sigamos o caminho percorrido por nós até então. Podemos observar que “descemos” de uma Vontade cosmológica, “regente” do mundo e de tudo que existe e é possível, para a vontade, o querer que se manifesta em nós, indivíduos. Com isso, temos o primeiro passo para o nosso próximo problema: a manifestação da Vontade em nós, como vontade que nos preenche a vida com desejos inacabados e incessantes, não nos permite sermos felizes? Existe alguma “esperança”, possibilidade de felicidade, dentro da filosofia de Schopenhauer? Estamos diante, agora, do que nos interessa para nossas investigações, diante de problemas que são relacionáveis com nós, seres humanos, que enfrentamos no dia a dia, objetivos pelo qual pautamos nossas vidas, e que, sem perceber, muitas vezes fazemos diversas ações para atingi-lo: o problema da possibilidade da felicidade.

No segundo tomo de *MVR*, que foi dedicado a complementos sobre os temas já tratados no primeiro tomo, Schopenhauer destaca que, sobre a questão da felicidade,

Há apenas um erro inato, e este é o de que existimos para sermos felizes. Ele é inato em nós porque coincide com a nossa própria existência e porque, de fato, todo nosso ser é apenas a sua paráfrase, assim como nosso corpo é o seu monograma: somos justamente Vontade de viver, e na satisfação sucessiva de todo o nosso querer é em que pensamos mediante a noção da felicidade. Enquanto nós persistimos neste erro, e ainda por cima corroboramo-lo com dogmas otimistas, o mundo nos parecerá cheio de contradições. Assim, a cada passo, nas grandes ou nas pequenas coisas, somos obrigados a experimentar que o mundo e a vida estão completamente arranjados de modo a não conterem a existência feliz [...]. Neste sentido, seria mais correto colocar o objetivo da vida em nossas dores do que nos prazeres [...].³⁷

Vemos claramente que a palavra erro é atribuída à ideia de que os seres humanos existem para serem felizes. É preciso lembrar que, no tomo I de *MVR*, Schopenhauer aponta que “todo erro traz veneno em seu interior”.³⁸ Parece que mal começamos nossa investigação e nos deparamos com um problema, de modo que há um erro na vida dos seres humanos, o de acreditarmos que nascemos para a felicidade. Isso está claro, agora, assim como também é claro que, para Schopenhauer, todo o erro traz veneno consigo — o que, mais uma vez, nos coloca no impasse da impossibilidade da felicidade, corroborando a ideia de que os desejos nos impedem de sermos felizes, trazendo mais sofrimento. Schopenhauer definiu como felicidade a satisfação sucessiva de nosso querer. Uma vez que nossos desejos não cessam,

³⁷ *MVR III*, p. 813.

³⁸ *MVR II*, p. 82.

não haveria, então, possibilidades para uma felicidade plena dentro da filosofia de Schopenhauer? Esse cenário pessimista parece ser o problema com o qual muitos se debatem, quando tentam buscar vias de otimismo. Não parece haver solução para isso. É inerente a nós buscarmos a felicidade, pois ele mesmo expôs essa ideia. Mas, também, em *ASV*, Schopenhauer alerta para o problema, quando trata da questão das diferentes idades da vida, acusando o jovem de sair “constantemente à procura de algo que não pode alcançar positivamente, o prazer completo”.³⁹ Precisamente neste ponto, o ponto onde o prazer é indicado como “inimigo” da felicidade, é que devemos nos ater. Ele é uma pista para uma possibilidade de investigarmos a felicidade dentro do conhecido “pessimismo” de Schopenhauer. Todavia, ainda não nos é claro como e se ao menos é possível uma felicidade. Temos, por assim dizer, a ideia de que não há prazer completo, e nisso consistiria a busca pela felicidade, um erro, ou seja, veneno, nas próprias palavras do autor. 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”.⁴⁰ Mas que tipo de vida é possível levar sem felicidade? Entendemos que a Vontade se manifesta em nós como vontade, querer cego que nunca se acaba, desejo entre desejos. A nossa vida, a ideia que temos de felicidade ou, como dito por Schopenhauer, a *noção* de felicidade que temos é expressamente essa vontade de realizar e satisfazer desejos. Porém, precisamente nessa noção consiste o “erro que contém veneno”. Podemos dizer que tal noção de busca do gozo é venenosa. Segundo Schopenhauer, o fato de não existirem prazeres completos os torna, de fato, esse “veneno”. Com isso, podemos ter em mente o que tratamos, anteriormente, sobre o querer incessante da Vontade. Dessa forma, até aqui parece que chegamos a um impasse quanto à possibilidade da felicidade na filosofia de nosso autor. Os prazeres, como vimos, são negativos, mas o que precisamente Schopenhauer quer dizer com isso é o que precisamos investigar.

Antes de tudo, precisamos elucidar essa ideia quanto à negatividade dos prazeres. Para isso, Schopenhauer afirma que “Quando nosso corpo inteiro se encontra saudável e intacto, mas apresenta uma pequena parte ferida ou dolorida, 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”.⁴¹ Com isso, o que Schopenhauer nos diz precisamente é que a felicidade só é sentida na ausência de dor. Por isso, a dor é positiva, pois ela é sentida, de modo que, quando estou feliz, apenas estou em um estado ausente de

³⁹ *ASV*, p. XVII.

⁴⁰ *ASV*, p. 142.

⁴¹ *ASV*, p. 140.

dor. Não costumo sentir todas as partes do meu corpo, quando estão saudáveis. Não digo, a todo o momento: meu braço está saudável, minha perna está em perfeito estado. Contudo, como nos mostra Schopenhauer, basta uma dor nos atingir que nossa atenção se volta àquilo, então, seguidamente, dizemos: meu braço dói, minha perna dói. O prazer, nesse sentido, é apenas sentido como ausência de dor, ou seja, “negativo”, “as dores, ao contrário, são sentidas positivamente: eis a razão de sua ausência ser o critério da felicidade de vida”.⁴² Sendo assim, a dor é sentida positivamente em nossa vida, a felicidade apenas se nos apresenta como ausência dela. O gozo que tanto queremos obter consiste apenas em desejos realizados; enquanto aquele desejo não se realiza, nos causa dor, inquietação, desprazer, em maior ou menor grau, conforme o desejo. Schopenhauer destaca que

Toda satisfação, ou aquilo que comumente se chama felicidade, é própria e essencialmente falando apenas NEGATIVA, jamais positiva. Não se trata de um contentamento que chega a nós originariamente, por si mesmo, mas sempre tem de ser a satisfação de um desejo; pois o desejo, isto é, a carência, é a condição prévia de todo prazer. Com satisfação entretanto, finda o desejo, por consequência o prazer. Eis por que a satisfação ou o contentamento nada é senão a liberação de uma dor, de uma necessidade, pois a esta pertence não apenas cada sofrimento real, manifesto, mas também cada desejo, cuja inoportunidade perturba nossa paz, sim, até mesmo o mortífero tédio que torna a nossa existência um fardo.⁴³

Isso nos aponta que as realizações dos desejos são apenas supressão de dores que sentimos. O conceito dor pode ser um tanto exagerada, mas tentaremos entender como incomodo dor, insatisfação e inquietação perante um desejo não satisfeito. Eis um dos motivos que podemos atribuir ao fato de não existirem prazeres completos, e que nossa noção de felicidade, a de satisfação de prazeres e desejos não pode trazer, de fato, alguma coisa duradoura como “felicidade”. Poderíamos, aqui, nos debruçar sobre a ideia de “momentos” de felicidade, argumento bastante comum em nosso cotidiano. Onde temos, então, um desejo satisfeito de um grau de prazer tão forte e elevado que, até que surja outro - enquanto a vontade “está calma” e desejando apenas coisas de menores grau - podemos atribuir esses momentos como felicidade. Ou seja, somos felizes nesses pequenos intervalos da Vontade. Assim sendo, podemos gozar de uma existência prazerosa em momentos, e é para eles que devemos atribuir o conceito “felicidade”. Não podemos corroborar tal perspectiva, seguindo os escritos de nosso autor, na medida em que, em primeiro lugar, trata-se de uma concepção efêmera e fugaz do conceito de felicidade; em segundo porque nada disso traz, como segue o

⁴² ASV, p. 142.

⁴³ MVR *TI*, p. 411.

pensamento de Schopenhauer, satisfação real; são apenas ilusões de que “adquirimos algo”, como veremos mais adiante. Schopenhauer é radical e não poupa ofensas à “felicidade”, uma vez que

Tudo na vida proclama que a felicidade terrena está destinada a ser frustrada, ou reconhecida como uma ilusão. Os fundamentos disto dormem nas profundezas da natureza das coisas [...]. A felicidade comparativa é geralmente apenas aparente, ou então, como a longevidade, uma exceção. A sua própria possibilidade deveria ser abandonada, como um mero chamariz [...]. A felicidade repousa sempre no futuro, ou em todo caso no passado, e o presente pode ser comparado a uma pequena nuvem negra conduzida pelo vento sobre a planície ensolarada: atrás e na frente dela tudo é brilhante, apenas abaixo de si sempre há só sombra [...]. É difícil conceber como que alguém pode [...] ser persuadido de que [...] o homem exista para ser feliz. Pelo contrário, estas decepções e desilusões contínuas, como a natureza geral da vida, apresentam-se como que destinadas e calculadas para despertar a nossa convicção de que [...] a vida é uma empresa que não cobre os seus custos; e que a nossa vontade deveria virar as costas para ela.⁴⁴

Mas precisamos concordar com nosso autor: a vida é uma empresa que não cobre os custos. A nossa vontade deveria virar as costas para tudo isso, para a vida, para os prazeres, para tudo que já nos causou dor e decepção. Mas não apenas à dor e à decepção, mas aos prazeres, fugazes e ilusórios que sempre acreditamos, vez e outra, em se tratarem de satisfações que nos darão a felicidade “plena” ou que, ao menos, com isso, obterei um grau de felicidade tão alto que outros desejos não me incomodarão mais. A todos esses “truques” da Vontade, devemos dar às costas, a essa impossibilidade de sermos felizes, aos prazeres, e a tudo mais. Precisamos concordar, se queremos seguir com a investigação da possibilidade da felicidade na filosofia de Schopenhauer. Então, se rejeitamos a tudo, se não há felicidade, pois os prazeres que movimentam nossas vidas são efêmeros e ilusórios, não sendo “completos”, devemos, seguindo essa linha de pensamento, abandonar a vida? Estamos diante da ideia de suicídio?* Mas, como diz Germer: “se alguém se fixasse nestas últimas considerações, poderia interpretar que Schopenhauer confere um valor superior à morte sobre a vida”.⁴⁵ Não, e nem mesmo seguiremos quanto ao problema do suicídio. Precisamos voltar um pouco ao início desse capítulo, se quisermos entender ainda alguma possibilidade de felicidade.

⁴⁴ *MVR III*, p. 429.

* Nietzsche, crítico e discípulo de Schopenhauer, em seu livro *Assim Falava Zaratustra*, recomenda que os insatisfeitos com a vida que se retirem. Cf. Nietzsche, F. **Assim Falava Zaratustra**. São Paulo: Escala.

⁴⁵ GERMER, Guilherme Marconi. A busca da felicidade: nosso erro, ilusão e existência fundamentais, segundo Schopenhauer. **Revista Voluntás**: estudos sobre Schopenhauer, v. 2, n. 2, p. 113-127, 2011. Disponível em: <http://www.revistavoluntas.org/uploads/5/8/3/2/5832849/7._germer_guillherme_marconi.pdf>. Acesso em: 08 jul. 2013. p. 122.

Lembremos quando havíamos conseguido uma “pista” de algo que jogaria luzes em nossa investigação. Precisamente o fato dos prazeres serem “inimigos” da felicidade. No entanto, nossas investigações nos jogaram para outro lado, e tivemos que explicar demasiadamente sobre pontos determinantes da filosofia de Schopenhauer, a fim de encontrar a felicidade, ou melhor, de sabermos, mais seguramente, o que não é felicidade, para ele. Quando anteriormente dissemos que Schopenhauer vê a nossa noção de felicidade como uma sucessão de desejos e prazeres, realizações sem fim, já tínhamos, de antemão, um indicativo de como poderemos seguir. Estamos precisamente num ponto onde não há mais saída aparente, pois Schopenhauer foge do prazer, ou melhor, o nega como possibilidade de felicidade. Negamos as coisas que a vida nos proporciona que podem nos trazer deleite pleno e concordamos, por fim, com o que ele mesmo nos diz, que é um erro procurar a felicidade dentro de nossa definição do conceito, pois, precisamente o que devemos buscar é uma “outra” noção de felicidade. Quando Schopenhauer nos dá a ideia de uma nova noção para o conceito, também deixa aberta a porta para novas possibilidades. Se “na satisfação sucessiva de todo o nosso querer é em que pensamos mediante a noção da felicidade”, então podemos afirmar que temos que encontrar uma “outra” noção *toto genere* diferente daquela que até então estávamos habituados em nosso cotidiano. Para encontrarmos tal noção, devemos seguir adiante, superando a ideia de uma “impossibilidade” de felicidade, apenas buscando outro modo de conceber o conceito.

3.2 A PERSONALIDADE COMO VIA DE ACESSO À FELICIDADE

“Descemos” da Vontade cosmológica do primeiro capítulo, até o “querer” no homem, a vontade que existe em nós como desejo. Disso, obtivemos, através de muitas indicações e afirmações de Schopenhauer, que o querer impossibilita a felicidade na vida, pois os prazeres não podem trazer satisfação completa. A dor nos foi apresentada como positiva, ou seja, sentida imediatamente em nós, enquanto a felicidade, o prazer, apenas negativo, mediante a supressão de alguma dor, insatisfação ou desejo (causa da dor). Desse modo, nos vimos obrigados a concordar com nosso autor, a rejeitar a possibilidade de felicidade, e encontramos, nos escritos de Schopenhauer, uma “pista” do que poderia ser outra possibilidade de felicidade, não mais ligada ao prazer, a busca do desejo interminável ou, como afirmamos, uma nova noção do conceito. Vimos, até esse ponto, de que maneira e por que certos critérios não podem ser felicidade, para Schopenhauer. Ou seja, estivemos às voltas da felicidade apenas negativamente. Dissemos quais são as impossibilidades da

felicidade e, segundo nosso autor, aquilo que não é felicidade, não pode nos trazer completude, etc. Nem mesmo a busca pelo “amor”, pelo parceiro de vida ideal fica a salvo das críticas de Schopenhauer, como diz Germer: “Schopenhauer afirma que o ser humano é iludido pela natureza com a miragem de que o laço erótico com a pessoa amada é o bem supremo do universo”.⁴⁶ Ou seja, o prazer de encontro com a pessoa amada, da união com tal pessoal, é mais um prazer entre os prazeres, de maneira que se trata de apenas outra ilusão ou satisfação efêmera. Mas temos que nos ater àquele pequeno trecho que nos diz que a nossa “noção” de felicidade é precisamente esta, a busca de desejos. Há outra noção, e podemos pensar de outro modo a felicidade, e isso o próprio Schopenhauer nos diz: “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”.⁴⁷ Pela primeira vez, desde o início desse capítulo, temos a palavra felicidade proferida por Schopenhauer dentro de uma “possibilidade”. Mas antes de seguirmos, teremos que analisar, minuciosamente, o que ele quer dizer com isso, como de fato podemos “chegar” à felicidade, ou melhor, quais critérios ele utiliza para tal acontecimento.

A rigor, sabemos da impossibilidade de satisfação plena com a nossa noção “comum” de felicidade, a saber, a busca por desejos, a satisfação da vontade, os prazeres efêmeros e incessantes que não trazem completude. Agora, por outro lado, nos é apresentada uma nova possibilidade, ou melhor, uma noção diferente para o mesmo conceito, dando margens para novos rumos em nossa investigação. Até agora, apenas tínhamos a negatividade da felicidade, sua impossibilidade estava, para nós, como certa, mas, como vimos acima, Schopenhauer nos alerta para a “personalidade”, conceito fundamental para entendermos a nova postura diante do conceito de felicidade. Em *ASV*, no início de sua obra, Schopenhauer nos dá claramente o que precisamos. O autor faz uma tripartição da vida do homem, classificando-a em três “estágios”, como vemos a seguir:

- 1) Aquilo que alguém é, ou seja, a personalidade no sentido mais amplo, compreendendo a saúde, a força, a beleza, o caráter moral a inteligência e a educação da inteligência.
- 2) Aquilo que alguém tem, ou seja, seus bens e suas posses.
- 3) Aquilo que alguém representa, ou seja, a reputação, a categoria e a fama, que consistem na opinião que outros têm dele.⁴⁸

⁴⁶ GERMER, Guilherme Marconi. A busca da felicidade: nosso erro, ilusão e existência fundamentais, segundo Schopenhauer. **Revista Voluntás**: estudos sobre Schopenhauer, v. 2, n. 2, p. 113-127, 2011. Disponível em: <http://www.revistavoluntas.org/uploads/5/8/3/2/5832849/7._germer_guillherme_marconi.pdf>. Acesso em: 08 jul. 2013. p. 121.

⁴⁷ *ASV*, p. 9.

⁴⁸ SCHOPENHAUER, Arthur. **A arte de ser feliz**. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2005. p. 87.

Temos, assim, um cenário melhor daquilo que queremos encontrar. Antes, perdidos em meio ao pessimismo, não podíamos encontrar uma maneira de felicidade, contudo, nos foi dado, por Schopenhauer, uma nova “noção” do conceito, e, aqui, em *ASV*, temos, mais uma vez, a indicação para o caminho a ser seguido. Como vimos, a tripartição da vida está relacionada com três “estágios” ou “esferas” da vida cotidiana. Entre essas esferas estão: ser, ter e representar. Vimos que “personalidade”, ou seja, aquilo que alguém “é”, é o contributo maior para a felicidade do homem. Porém, agora, novas formas nos aparecem; ter e representar, até então, não estavam dentro de nossos estudos, embora, de uma forma diferente, já pudéssemos “vê-los” na “negação” dos prazeres. Esses três aspectos da vida do homem formam, de uma maneira geral, nosso cotidiano. Ter e representar podem ser colocados dentro do problema dos prazeres que vimos acima, de maneira que, neles, ainda permeia a ideia de “desejo, prazer, obter, etc.”, mas, em vista de uma maior investigação, é preciso que vejamos, pormenorizadamente, cada um desses aspectos, agora que nos vieram à luz.

3.2.1 Ter e representar como problemas da felicidade

No início de nossas investigações, deixamos clara a ideia de não apenas buscar respostas para o problema do pessimismo em Schopenhauer e o problema da possibilidade de uma filosofia prática, mas, também, enunciarmos que estaríamos, sempre que possível, estabelecendo pontes com o nosso cotidiano atual, ou seja, nossos dias de hoje, trabalhando com a prática na contemporaneidade, dentro do próprio pensamento de Schopenhauer, através dessa nossa, assim chamada, “releitura” de nosso autor. Para isso, precisamos estar atentos para problemas atuais, de modo que nossas investigações possam ser validadas e consigamos nos manter dentro do proposto, sem enganar o leitor. Da mesma forma afirma o professor Antonio Paschoal: “Schopenhauer é, pois, nesse contexto, um filósofo em pleno uso do termo, ou melhor, é o representante por excelência do filósofo entendido como aquele que de alguma maneira relaciona a filosofia com a vida”.⁴⁹ Ficou claro, em um primeiro momento, para nós, que Schopenhauer estabelece a “personalidade” como uma das vias possíveis à felicidade ou, colocando de outra maneira, para uma noção *toto genere* diferente

⁴⁹ PASCHOAL, Antonio Edmilson. O uso estratégico de Schopenhauer por Nietzsche em “Para a genealogia da moral”. **Revista Voluntatis**: estudos sobre Schopenhauer, v. 3, n. 1-2, p. 75-90, 2012. Disponível em: <http://www.revistavoluntas.org/uploads/5/8/3/2/5832849/5-1b-ed5-o_uso_de_schopenhauer_em_gm_-_antonio_e._paschoal.pdf>. Acesso em: 08 jul. 2013. p. 12.

daquela vista até então, e por nós conhecida em nosso cotidiano: a supressão de desejos, a satisfação destes e a obtenção de prazer através de tais realizações. Isso não é, segundo Schopenhauer, a felicidade. Tais coisas apenas trazem sofrimentos, dor, ilusão, pois não há completude em tais prazeres. Seguimos o caminho até as indicações, ou melhor, definições estabelecidas por Schopenhauer, em *ASV*, onde a tripartição da vida se observa em três aspectos: ser, ter e representar. No “ser”, ou personalidade, está a chave que talvez nos abra um caminho para a nova noção de felicidade. Mas, antes de seguirmos, ficou claro que teríamos que elucidar os conceitos de ter e representar brevemente, a fim de entendermos, de uma vez, por que eles não trazem felicidade ou de que maneira eles podem ou não ser ignorados, pensados como algo que não devemos nos importar, supérfluos. Sendo assim, até que ponto eles também podem ou não contribuir para a felicidade, se isso é ao menos possível? Eis o motivo pelo qual devemos investigar antes de prosseguirmos direto para a personalidade. Não podemos apenas “fechar os olhos” para conceitos importantes na filosofia de Schopenhauer.

Se começarmos pelo conceito de ter, podemos ter em mente uma passagem de Bauman, sociólogo de nossos dias:

[...] sociedades como a nossa, movidas por milhões de homens e mulheres em busca da felicidade, estão se tornando mais ricas, mas não está claro se estão se tornando mais felizes. Parece que a busca dos seres humanos pela felicidade pode muito bem se mostrar responsável pelo seu próprio fracasso. Todos os dados empíricos disponíveis indicam que, nas populações das sociedades abastadas, pode não haver relação alguma entre mais riqueza, considerada o principal veículo de uma vida feliz, e maior felicidade!⁵⁰

O problema em relação à felicidade não é recorrente apenas aos dias de Schopenhauer, mas Bauman nos mostra como o “ter”, em relação à felicidade, permanece, ainda nos dias de hoje, vindo à tona a ideia de atualidade de nosso autor, mas é necessário seguirmos com maiores investigações. Bauman aponta um problema importante: o aumento de riqueza não é, necessariamente, o aumento de felicidade. Schopenhauer também o faz, visto que, em *ASV*, temos claramente a ideia de “ter” e a fugacidade de todos os seus prazeres. Hoje em dia, em um mundo globalizado e capitalista, podemos observar um fenômeno que nosso autor também já explicitou, anteriormente, em seus dias: o sacrifício de tempo, saúde, etc., em troca de mais riquezas.

⁵⁰ BAUMAN, Zygmunt. **A arte da Vida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2009. p. 7-8.

Assim, vemos muitos indivíduos em atividade incessante, trabalhadores como formigas, empenhados desde a manhã até a noite em aumentar a riqueza já existente. Para além do estreito do horizonte que encerra os meios para se chegar a isso, nada conhecem: seu espírito é vazio e, por conseguinte, insensível a qualquer outra atividade. Os deleites mais elevados, aqueles espirituais, são inacessíveis para eles. Procuram em vão substituí-los por deleites fugazes, sensuais, que entrementes se permitem a custo de pouco tempo, mas muito dinheiro.⁵¹

Schopenhauer alerta para um problema recorrente também hoje — como observamos em Bauman —, ou seja, o aumento da riqueza não é o único fator que podemos relacionar à satisfação plena na vida, de modo que não é sábio sacrificar seu tempo e sua saúde em troca de dinheiro, segundo nosso autor. Isso, no entanto, está de acordo com o que vimos quanto à importância da personalidade dentro da filosofia de Schopenhauer, e esta se apresentou como uma nova “noção” para o conceito de felicidade. Isso nos conduz, mais uma vez, à importância da personalidade e da pouca valorização do exterior, ou seja, do “ter”. Esse aspecto da nossa vida, o acúmulo de posses, foi denunciado por Schopenhauer como algo que não pode, em si, trazer satisfação plena. No início dessa sessão, ficamos de desvendar se também para Schopenhauer há alguma possibilidade de tais aspectos, como ser e representar, possuírem um grau de valor para a contribuição de nossa felicidade. E, em *ASV* temos esse enigma revelado. Nessa obra, o autor irá posicionar o “ter” e o “representar” como “categorias” da nossa vida abaixo da satisfação real, ou seja, como coisas efêmeras, tais aspectos de nossa vida não estão ao nosso alcance como controle para a vida, recomendando uma “prudência” com o modo de levar as coisas, e, entre elas, o dinheiro. Essa prudência consistia em esperteza, sabedoria de vida, até mesmo uma sagacidade para lidar com a vida. Para Schopenhauer, muitas “pessoas se encontram em estado de privação, simplesmente porque gastaram dinheiro quando o tinham, com o mero objetivo de sentir um alívio momentâneo para o tédio que as oprimia”.⁵² Com isso, percebemos que mesmo o autor, que não atribuía um valor demasiado para as riquezas, percebia que era necessária uma prudência, um cuidado com nossas posses para não passarmos privação na vida, nem outro tipo de dificuldade, como poder contar com o dinheiro na recuperação da saúde. Para tal, Schopenhauer insere, em sua obra, muitas observações repletas de cuidado quanto ao dinheiro, às economias, etc. Ele chega mesmo a falar de algum dinheiro reservado para adversidades, para o acaso da vida. O professor Viesenteiner afirma: “devemos, antes, como

⁵¹ *ASV*, p. 12.

⁵² *ASV*, p. 56.

um prudente, praticar o máximo possível a cautela, prevenindo e alijando acidentes, quer eles venham dos homens ou das coisas, nos aperfeiçoar bastante nessa aparte [...]”.⁵³

Sendo assim, para Schopenhauer, fica claro que a vida está sujeita a muitas mudanças, tanto por nossa vontade, que a todo o momento nos exige uma nova satisfação, quanto ao acaso, à doença, aos infortúnios da vida. Para isso, embora o dinheiro fosse considerado um valor “menor” para se chegar à felicidade, ele era importante, pois “*a fortuna da qual dispomos* deve ser considerada como um muro protetor contra os muitos possíveis males e acidentes, não como uma permissão ou, menos ainda, como uma obrigação de sair à procura dos prazeres do mundo”.⁵⁴ Schopenhauer cria um paradoxo que, no entanto, podemos resumir como “prudência”, não apenas no dinheiro, mas na vida. O paradoxo consiste em, ao mesmo tempo, reconhecer a importância do dinheiro para uma vida saudável — devemos lembrar que a saúde estava dentre os itens listados por ele da personalidade —, mas não podemos, precisamente, como afirma Hume, no *Tratado da Natureza Humana*, achar que o dinheiro tem uma satisfação, pois proporciona prazeres: “há certamente uma satisfação original na riqueza, derivada do poder que nos proporciona de desfrutar de todos os prazeres da vida”.⁵⁵ Schopenhauer condena o dinheiro como um “simples” uso de desfrutar “prazeres da vida”. Eles não possuem nada de “completo”, como vimos anteriormente, nem ao menos podem ser satisfeitos de forma plena, pois trazem inquietação. Não queremos, aqui, o dinheiro para perseguir prazeres mas exatamente o oposto: queremos que ele apenas nos proporcione o suficiente para alcançarmos a felicidade, que não está nos desejos, pois, como Schopenhauer nos alerta, “O insensato corre atrás dos prazeres da vida e se vê enganado, já o sábio evita os seus males”.⁵⁶ Essa prudência em relação ao dinheiro está ligada com “evitar os males”, de modo que não é para uma satisfação de desejos que devemos cuidar de nossas posses, mas para não passarmos privação, dificuldade, nem adoecer. Entretanto, creio que agora temos clara a ideia de “posses”, de que maneira ele pode contribuir com a personalidade (como na saúde) e de que maneira não o desejamos como um mero artifício para conseguir mais desejos. Devemos, pois, passar para a representação, apresentada, anteriormente, como um dos aspectos da vida humana.

⁵³ VIESENTEINER, Jorge Luiz. “Prudentia” e o uso prático da razão em Schopenhauer. **Revista Voluntas: estudos sobre Schopenhauer**, v. 3, n. 1-2, p. 03-19, 2012. Disponível em: <http://www.revistavoluntas.org/uploads/5/8/3/2/5832849/1a-ed5-prudentia_-_uso_pratico_da_razao_em_schopenhauer_-_jorge_viesenteiner_1.pdf>. Acesso em: 08 jul. 2013. p. 14.

⁵⁴ ASV, p. 52.

⁵⁵ HUME, David. **Tratado da Natureza Humana**. São Paulo: Editora Unesp, 2009. p. 399.

⁵⁶ ASV, p. 142.

Poderíamos tratar da representação também como um cuidado, da mesma maneira que temos o cuidado com o dinheiro, como foi apontado por Schopenhauer, mas examinar exatamente o que nosso autor pode dizer sobre a representação. Enquanto o “ter” estava ligado intimamente a algo concreto, material e “meu”, o representar está em outro, não em nós. Esse primeiro aspecto já se distingue em muito do “ter”. A preocupação quanto ao “ter” e o “representar”, para Schopenhauer, era exatamente que tais aspectos de nossa vida estão sujeitos ao acaso, não estão sob nosso controle total. As posses, por sua vez, se cuidarmos delas podemos evitar muitos males, mas o representar, que de modo algum reside em nós o controle, esta sujeito a mudanças tanto quanto imagináveis.

[...] nascemos todos na Arcádia, ou seja, aparecemos no mundo cheios de expectativas de felicidade e prazer, nutrindo a esperança desvairada de concretizá-las. Mas, em geral, logo chega o destino, que nos agarra rudemente, ensinando-nos que nada é *nosso*, mas tudo é *seu*, já que ele tem direito incontestável não só sobre todas as nossas posses e aquisições, sobre mulher e filhos, mas também sobre nossos braços e nossas pernas, sobre nossos olhos e ouvidos, até mesmo sobre o nosso nariz no meio do rosto.⁵⁷

Vemos, assim, a preocupação que Schopenhauer tem em tratar os assuntos da vida, divididos entre o “ter” e “representar” como fora de nosso controle. Como ele diz, nem mesmo mulheres e filhos ou nossos braços estão sob nosso controle. De modo que é insensato “correr” atrás desses prazeres. Mas o representar, como dissemos anteriormente, estaria mais intimamente ligado ao outro, ou seja, estaria em um grau maior, sujeito a maiores mudanças, pois na cabeça de outro não posso ter conhecimento total, nem mesmo manipulá-la por completo, apenas imagino o que se passa ou acredito no que me dizem. De modo que, para a representação, coisas como “honra” são jogadas ao acaso, e nos deixam também no escuro quanto a qualquer tipo de certeza. “Atribuir demasiado valor à opinião alheia é uma representação errônea que predomina universalmente”.⁵⁸ Desse modo, vemos que a Schopenhauer pouco valor era atribuído também a “representação”, chamando até mesmo de “errônea”, ou seja, possui também um veneno para a nossa vida e, assim, para o nosso caminho aqui traçado em encontrar uma nova noção de felicidade. “Por isso, será de grande contribuição para nossa felicidade se, com o tempo, conseguirmos finalmente compreender que cada um vive, antes de mais nada e efetivamente, em sua própria pele e não na opinião de outrem”.⁵⁹

⁵⁷ ASV, p. 144-145.

⁵⁸ ASV, p. 65.

⁵⁹ ASV, p. 64.

Até mesmo em sua vida pessoal, Schopenhauer estava sujeito aos mesmos problemas que nós enfrentamos hoje, quanto a opinião alheia, ou, a representação que temos perante os olhos dos outros. Desse modo, lemos:

Nos súbitos ataques de insatisfação sempre reflito sobre qual o significado de um homem como eu viver toda a sua vida dedicando-se ao desenvolvimento de suas aptidões e vocação inata, e como milhares se colocaram contra um, dizendo que isso não levaria a nada, e que eu seria muito infeliz. Mas, se de tempos em tempos me senti infeliz, isto ocorreu mais devido a um méprise, a um equívoco em relação à minha pessoa, visto que me tornei um outro e não por mim mesmo, e assim, lastimei o tormento [...].⁶⁰

Em sua vida, também havia momentos em que Schopenhauer, assim como nós, sofria dos problemas de reconhecimento, ou representação, a opinião alheia lhe dizia que o que fazia de sua vida, a sua filosofia, “não o levaria a nada”. No entanto, ele não se deixou levar por essas meras representações e seguiu em frente com a sua filosofia, de tal forma que, se para ele era importante o dinheiro na medida certa, também o dirá com respeito à representação. Não é por acaso que em *ASV* a maior parte do livro é dedicada à representação, a opinião pública que podemos ter, seja perante nossos amigos, professores, familiares, desconhecidos, etc. Nesse sentido, até mesmo nesse aspecto da vida, Schopenhauer falará de “prudência”, como quando nos alerta para sermos “bem educados” com relação aos outros, para não criarmos inimigos sem necessidade, pois, para ele, “criar inimigos por impolidez, de maneira desnecessária e caprichosa é tão demente quanto tocar fogo na própria casa. Pois a polidez, como as fichas de jogo, é notoriamente uma moeda falsa: economizá-la é prova de insensatez”.⁶¹ Mas há algo mais, nesse trecho, que Schopenhauer pode nos dizer, e, de fato, o diz. Se a opinião alheia foi contra seus estudos, pois isso não o “levaria a nada”, então, nosso autor precisou de certo orgulho em seu trabalho, uma “certeza de si”. Trata-se de um Orgulho que Hume também demonstrava apreço para que possamos seguir na vida de forma a trabalhar com convicção, pois “certamente nada nos é mais útil, na condução de nossa vida, que um grau apropriado de orgulho, que nos torna conscientes de nosso próprio mérito e nos dá confiança e segurança em todos os nossos projetos e empreendimentos”.⁶² O que denominamos, aqui, “certeza de si”, podemos relacionar com esse orgulho que o próprio Hume afirma dar segurança para

⁶⁰ SCHOPENHAUER, Arthur. **A arte de conhecer a si mesmo**. São Paulo: Martins Fontes, 2009. p. 12.

⁶¹ *ASV*, p. 226.

⁶² HUME, op. cit., p. 635.

seguirmos adiante em nossos próprios projetos de vida, seja eles quais forem. Da mesma maneira, vimos que Schopenhauer “sentia-se infeliz” em sua vida quando “não era ele mesmo” e tornava-se outro. Se imaginarmos uma situação cotidiana, podemos entender claramente o que Schopenhauer e Hume, aqui, querem nos dizer. Supomos que eu tenha uma convicção de um trabalho, como, por exemplo, a confecção de uma roupa ou de um cesto, ou até mesmo se estou escrevendo um livro, e, por algum momento, a “opinião” alheia me diz que tudo o que faço não passa de trabalho inútil. Então, por comparação a suas vidas e atividades e a minha, imagino que, de fato, a opinião deles possui algum valor e que, de fato, devo parar de fazer o que faço. Isso, claro, se levarmos em conta a “representação” que temos aos olhos dos outros, que, nesse caso, vem a ser a de uma pessoa que exerce um trabalho inútil. O que Schopenhauer possuía, como vimos acima, e o que Hume diz a nós, também, era um “orgulho” ou uma “certeza de si” como chamamos aqui, um “saber quem somos”. Visto desse modo, estamos diante do nosso próximo ponto, a saber, a ideia de personalidade, conceito principal desse capítulo, também é nosso indicativo para uma vida possivelmente “feliz”. Teremos que seguir adiante, pois já estamos, agora, em outro terreno.

3.3 O PROBLEMA DA PERSONALIDADE COMO NOVA NOÇÃO DE FELICIDADE

Chegamos, através de uma análise da filosofia de Schopenhauer, ao que podemos chamar de uma nova “noção” de felicidade, ou seja, uma ideia *toto genere* diferente daquela que até então se tem como critério para estabelecermos o conceito de felicidade, a saber, a realização de desejos. O caminho de nossas investigações chegou à tripartição da vida, por Schopenhauer, em três aspectos distintos: ser, ter e representar. E como vimos anteriormente, o “ser” estaria ligado àquilo que alguém é, ou seja, a personalidade, em “sentido amplo”. Com isso, em *ASV*, Schopenhauer parece estar interessado em indicar que há, além dos desejos, outro tipo de felicidade que, até então, é ignorado por nós. Como diz Chevitarese, “talvez esta seja a principal característica da proposta de *Aforismos para sabedoria de vida*: articular uma visão de mundo pessimista com uma prática de vida eudemonológica”.⁶³ Portanto, está claro, para nós, até aqui, qual a intenção de Schopenhauer em trabalhar uma outra noção, uma nova perspectiva em relação à felicidade, que não aquela ligada à mera satisfação de desejos. Para isso, com a tripartição da vida em três aspectos, tivemos que

⁶³ CHEVITARESE, Leandro. Schopenhauer e os Cínicos: elementos do cinismo na eudemonologia de Schopenhauer. **Revista Voluntás**: estudos sobre Schopenhauer, v. 3, n. 1-2, p. 20-29, 2012. Disponível em: <http://www.revistavoluntas.org/uploads/5/8/3/2/5832849/2a-ed5-schopenhauer_e_os_cnicos_-_leandro_chevitarese.pdf>. Acesso em: 08 jul. 2013. p. 24.

percorrer o “ter” e o “representar”, a fim de entender a importância de cada um deles para Schopenhauer, mas não apenas para nosso autor, visto que, aqui, também já estamos no âmbito prático de sua filosofia, proposto por este trabalho. Com isso, tivemos a oportunidade de observar problemas recorrentes aos nossos dias, quando também vimos, brevemente, a posição do sociólogo Bauman referente às questões já mencionadas (ter e representar). Notamos que, para nosso autor, para seguir na vida com certa segurança de si, era preciso, assim como também nos disse Hume, um “orgulho”, ou melhor, como a máxima que Schopenhauer estabelecia para sua vida, uma certeza de ele era ele mesmo, e não outro — demonstrando a fraca preocupação com que Schopenhauer tinha com a opinião pública. Analisamos, assim, que tanto o dinheiro, quanto a representação não são o principal objeto da felicidade, não trazem felicidade “imediate”, mas apenas mediante às coisas. Atribuímos o valor devido a cada um desses dois aspectos, as posses e o dinheiro para conservação, dentre outras coisas, da saúde, a polidez, educação, para não se criar inimizades e problemas desnecessários com os outros. Mas um ponto importante nos foi dado exatamente quanto ao orgulho, ou melhor, a “certeza de si”, como preferimos denominar aqui. Trata-se de um “conhece-te a ti mesmo”. Esse aspecto está intimamente ligado ao conceito de personalidade, que é, de fato, a nossa nova concepção, o nosso novo caminho para a felicidade. Cabe averiguarmos esses conceitos em um sentido “mais amplo”. A nós mesmos cabe a personalidade, mas a personalidade em um amplo sentido, como dissera Schopenhauer. Dentro do amplo sentido temos a saúde, o caráter moral, a inteligência, a educação da inteligência, a força e a beleza. Todas essas coisas englobam o que podemos chamar de “personalidade”, no sentido como Schopenhauer a entende.

3.3.1 Saúde

Schopenhauer afirma que “somente entendemos perfeitamente a nós mesmos; os outros só pela metade”,⁶⁴ reforçando, uma vez mais, a ideia que, aqui, temos clara, de que o “representar” é sempre um desconhecido; o outro escapa ao nosso acesso, enquanto a nós mesmos, ou seja, o que somos e quem somos, está sempre a nosso alcance e com possibilidades de acesso. O primeiro dos aspectos que certamente nos chama atenção é a saúde. Elucidamos sua importância ligada à posse, de maneira que a conservação da saúde e sua manutenção eram preocupações que Schopenhauer levava para sua vida, mas descrevia

⁶⁴ SCHOPENHAUER, Arthur. **Sobre a filosofia e seu método**. Trad. Flamarion C. Ramos. São Paulo: Hedra, 2010. p 50.

como uma importante aquisição (saúde) para a felicidade, o dinheiro apenas sendo uma via mediante a qual não precisamos sofrer privação ou nos livramos da doença quando nos atinge. Dessa maneira, “a saúde supera tanto os bens exteriores que, em verdade, um mendigo saudável é mais feliz que um rei doente”.⁶⁵ Mas Schopenhauer, como vimos, alertava para pessoa que, em sacrifício de saúde, trabalhavam arduamente para obtenção de mais riquezas. Sendo assim, existe “muita diferença entre como se vive e como se deveria viver”,⁶⁶ como Maquiavel também afirma anos antes de Schopenhauer. Embora nosso autor não falasse de um “dever viver assim, etc.”, alertava para os “perigos” de uma vida dedicada a esses outros aspectos da vida, que não fossem a personalidade. Conforme isso, temos a saúde como um dos principais benefícios para a felicidade e parte integrante do conceito de personalidade. “Em geral, 9/10 de nossa felicidade repousam exclusivamente sobre a saúde. Com esta, tudo se torna fonte de deleite. [...] Pois realmente a saúde é, de longe, o elemento principal para a felicidade humana”.⁶⁷ Schopenhauer até mesmo aponta a saúde como um dos principais motores para a produção intelectual, de nossos projetos de vida, estudos, etc.

Do modo geral, o estado de saúde, o sono, a alimentação, a temperatura, as condições climáticas, o ambiente e muitas outras circunstâncias exteriores exercem uma influência poderosa sobre a nossa disposição, e esta sobre os nossos pensamentos. Como consequência, nossa visão de uma questão qualquer, bem como nossa capacidade de produzir alguma coisa estão intensamente submetidas ao tempo e mesmo ao lugar.⁶⁸

Schopenhauer atribuía à saúde um patamar alto para a felicidade, de maneira que, para ele, qualquer outro prazer na vida, inclusive os intelectuais (situados dentro da inteligência, ou seja, da personalidade), não podem nos dar satisfação plena, sem o auxílio da saúde. Sendo assim, sem saúde, para Schopenhauer, não é possível desfrutar de nós mesmos, pois estaríamos debilitados, e nossa personalidade, conceito este que está ligado à felicidade, não poderia ser por nós desfrutada. Temos, até então, um cenário diferente daquele com o qual começamos esse capítulo. A rigor, tínhamos a ideia de satisfação de prazeres, desejos, como algo que poderia nos trazer felicidade — ideia esta que, posteriormente, foi destruída pela visão da filosofia de Schopenhauer. De modo que, agora, temos a personalidade como um “caminho para a felicidade”, sendo as posses e a representação apenas artifícios para uma manutenção desta e para desfrutarmos de nós mesmos. A saúde nos aparece como o primeiro

⁶⁵ ASV, p. 8.

⁶⁶ BARROS, Vinícius Soares de Campos. **10 Lições sobre Maquiavel**. Petrópolis: Vozes, 2011.

⁶⁷ ASV, p. 20.

⁶⁸ ASV, p. 185.

ponto, sem o qual nossa vida não poderia ser plena, uma vez que não poderíamos desfrutar de nossa personalidade. Mas tudo isso ainda nos parece pouco. Conservar a saúde não parece, de um modo geral, algo com o qual possa nos dar uma satisfação na vida cotidiana, com a qual podemos identificar como “felicidade”. De fato, apenas estamos arranhando a superfície desse conceito, e ainda teremos que explorar alguns aspectos da personalidade que são determinantes para a contribuição da felicidade em nossa vida prática. Passemos, agora, aos aspectos que Schopenhauer denominou como também pertencente à personalidade: a inteligência e a educação da inteligência.

3.3.2 Inteligência

O segundo aspecto refere-se à personalidade, de modo que está contido dentro do conceito de felicidade que estabelecemos aqui. segundo Schopenhauer, é o conceito de inteligência e a educação da inteligência, pois “no reino da inteligência, não governa dor alguma; tudo é conhecimento”.⁶⁹ Atribuímos, agora, além da saúde, outro aspecto fundamental da personalidade: nossa própria inteligência ou, também, o conhecimento, conforme veremos nesse conceito. Schopenhauer elimina a dor no âmbito de reconhecimento, e, para nossa vida, afirma “que o conhecimento é em si mesmo destituído de dor, a consciência será tanto mais feliz quanto mais ele predominar nela”.⁷⁰ Esse cenário novo nos mostra o quanto a educação para uma inteligência ou um intelecto melhor desenvolvido e assim mantido é mais contribuinte para aquilo que chamamos de felicidade, aqui, do que os prazeres da vida com os quais corremos o tempo todo. Mas esse prazer em desfrutar do próprio intelecto como uma fonte de felicidade está ligado ao fato de ele pertencer ao aspecto da vida que é a “personalidade”, logo, o “ser”. Mesmo Nietzsche, que mais tarde critica Schopenhauer, atribui grande importância ao intelecto:

Por que o conhecimento, o elemento do pesquisador e do filósofo, está associado ao prazer? Primeiro, e sobretudo, porque com ele nos tornamos conscientes da nossa força, isto é, pela mesma razão por que os exercícios de ginástica são prazerosos mesmo sem espectadores. Em segundo lugar, porque adquirindo conhecimento ultrapassamos antigas concepções e seus representantes, tornamo-nos vitoriosos, ou pelo menos acreditamos sê-lo. Em terceiro lugar, porque um novo conhecimento, por menor que seja, faz

⁶⁹ ASV, p. 36

⁷⁰ ASV, p. 267.

com que nos sentimos *acima* de todos e os únicos a saber corretamente a questão.⁷¹

Para Schopenhauer, nossos deleites que não eram intelectuais não podiam ser consumados sem dor, pois são inferiores: todos visam a movimentos da vontade, tais como desejos, esperanças, temores e realizações, não importando a que se dirigem, e tudo isso nunca pode se consumir sem dor.⁷² Temos claramente a ideia de que os outros prazeres, ou seja, os externos a nós, que não pertencem ao âmbito da felicidade, ou melhor, da personalidade, estão sujeitos a mudanças, ao acaso, à dor, à decepção, etc. Somente aquilo que temos em nós — saúde, inteligência, etc. — pode nos ser de real valor, não quimeras ou prazeres intermináveis que nos sujeitam a uma vida de escravidão para suas realizações. A saúde, como vimos, importa para que, com ela, possamos desfrutar de nós mesmos, da mesma maneira que o intelecto ou a inteligência e o conhecimento são coisas que também temos “dentro” de nós, e não fora. Para Schopenhauer, pois, a vontade destinada ao conhecimento está livre de tormentos que assolam a nossa vida, livre de muitos perigos dos quais os outros prazeres nos trazem. Do mesmo modo, Nietzsche nos diz que “sua vontade não deseja nada mais instantaneamente do que o conhecimento e o meio de alcançá-lo”.⁷³ Nesse sentido, temos claro que 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;⁷⁴ as outras coisas, como mencionadas, apenas aparecem como coisas que podem contribuir “mediante”, não “imediatamente”, para a felicidade, uma vez que a personalidade, o que está em nós, está de fato, sempre acessível. Com isso, o intelecto, o conhecimento aguçado, Schopenhauer acreditava que se podia estar “acima” dos prazeres que cercam a vida de cada um de nós, não enxergá-los mais como benefícios que estão aí para desfrutarmos, mas, sim, como problemas que estão aí para serem evitados.

Mas há algo mais além daquilo que até agora nos chegou, de maneira que, se por um lado a personalidade é o que mais importa para a felicidade, segundo nosso autor, por outro lado, há um problema em relação a isso. Dentre os conceitos citados por Schopenhauer na tripartição dos aspectos da vida que vimos anteriormente, um deles se introduz a nós como sendo algo ainda não revelado. Quando Schopenhauer diz que “o que alguém é, e tem em si” é um contribuinte para a felicidade, pois está contido no amplo conceito de personalidade

⁷¹ NIETZSCHE, F. **Humano demasiado humano**. Trad. Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 159.

⁷² ASV, p. 36.

⁷³ NIETZSCHE, op. cit., p. 178.

⁷⁴ ASV, p. 15.

estipulado por nosso autor, parece-nos, dessa maneira, que estamos diante de um problema. O problema de “saber quem se é”. Quando, anteriormente, nos apareceu a ideia de “certeza de si”, ou seja, relacionada ao orgulho, a um “saber quem se é”, parecia que, conforme avançávamos em nossas investigações, o próprio conceito de personalidade poderia nos esclarecer essa ideia. De fato, está dentro da nossa personalidade quem somos, isso fica explicitamente claro quando Schopenhauer divide nossa vida em três aspectos, atribuindo à personalidade o mais importante grau, por se tratar de algo imediato para o caminho da felicidade. Mais tarde, em nosso caminho traçado, vimos que tanto Schopenhauer quanto Hume atribuíram uma importância ao orgulho, que, aqui, denominamos “certeza de si”, um “conhece-te a ti mesmo”, que, agora, nos surge, novamente, como “saber quem se é”. Se, de fato, esse é um aspecto importante à personalidade, como, então, poderemos ter essa certeza? Como poderemos conhecer-nos, de maneira que isso nos traga felicidade, ou seja, que nos dê mais clareza quanto ao conceito de personalidade, maior contribuinte para nossa felicidade imediata? Uma das indicações que encontramos, em *ASV*, é através da própria solidão, uma vez que, para o homem que possui grande inteligência “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 o quanto puder possuir ou ser aos olhos dos outros”.⁷⁵ O homem, na solidão, pode conhecer a si mesmo, uma vez que está jogado para si, ou seja, que, na solidão, o que ele é, em si mesmo, se aflora mais ainda, pois depende unicamente de si. “A solidão concede ao homem intelectualmente superior uma vantagem dupla: primeiro, a de estar só consigo mesmo; segundo, a de não estar com os outros”.⁷⁶

A solidão, então, é vista de uma forma “positiva”, ou seja, como algo preferível àquele que possui inteligência — personalidade, dessa forma, felicidade — suficiente para suportá-la, contribuindo, assim, para um conhecimento de si. Mas nada disso ainda é suficiente. Fazer apologias à solidão, que podem, sim, contribuir para o conhecimento de si, conforme Schopenhauer nos diz, de fato, deixam ainda uma brecha não esclarecida. Sei mais seguramente o que sou na solidão, pois, lá, estou jogado a mim mesmo, sendo um dos critérios estabelecidos para que possamos alcançar um conhecimento de si, que é parte integral de nossa personalidade, caminho possível para uma nova noção de felicidade. Porém, há um critério não elucidado por nós até o momento: o problema do caráter, estabelecido como um dos aspectos fundamentais da personalidade, por Schopenhauer, na tripartição da nossa vida. Ele, o caráter, é o conceito que nos falta para chegarmos a um esclarecimento de

⁷⁵ *ASV*, p. 8-9.

⁷⁶ *ASV*, p. 169.

si, uma certeza de saber quem se é, de modo que, através da solidão, encontramos o caminho, ou melhor, nossa primeira pista de uma indicação para o nosso conhecimento próprio, ou seja, de nós, de nossa própria personalidade. O percurso para tal conhecimento ainda não está completo, pois nos falta esclarecer o conceito de caráter, até então deixado de lado. Esse conceito exige, no entanto, um estudo mais aprofundado, e precisamos de um capítulo à parte, pois a ele são atribuídos conceitos separados, dentre os quais “caráter adquirido”, conceito que Chevitarese afirma ser “fundamental para eudemonologia de Schopenhauer, constituindo-se no resultado possível dos esforços para a construção de uma Sabedoria de Vida”.⁷⁷ Sendo assim, nossas investigações precisam seguir. Estivemos às voltas do conceito de Vontade e da impossibilidade de felicidade pelos desejos intermináveis da vida, descobrindo uma nova noção de felicidade que desemboca na personalidade. Essas considerações, até o momento, parecem satisfatórias para nossa proposta. Contudo, não são suficientes, uma vez que o conceito de felicidade engloba outro aspecto para o qual precisamos dar a devida atenção. Para que possamos entender melhor todo o conceito de personalidade, precisaremos pormenorizar o caráter, esse aspecto fundamental da filosofia de Schopenhauer, pertencente ao nosso novo critério do conceito de felicidade.

⁷⁷ CHEVITARESE, Leandro. Schopenhauer e os Cínicos: elementos do cinismo na eudemonologia de Schopenhauer. **Revista Voluntas: estudos sobre Schopenhauer**, v. 3, n. 1-2, p. 20-29, 2012. Disponível em: <http://www.revistavoluntas.org/uploads/5/8/3/2/5832849/2a-ed5-schopenhauer_e_os_cnicos_-_leandro_chevitarese.pdf>. Acesso em: 08 jul. 2013. p. 24.

4 CARÁTER E SERENIDADE

Os aspectos da filosofia de Schopenhauer, enquanto prática, nos apareceram, primeiramente, no conceito de felicidade ou uma nova concepção de felicidade, como observamos no capítulo anterior, diferentemente daquele conceito intimamente ligado aos prazeres quiméricos e efêmeros da vontade. Estamos diante de um novo cenário, onde já não mais reconhecemos os prazeres como uma fonte de verdadeira “felicidade”, uma satisfação verdadeira e duradoura, mas apenas os reconhecemos como desejos entre desejos, advindos da essência íntima da Vontade, o querer a si mesmo, manifestado dessa forma, em nós mesmos como desejos intermináveis. Eis o motivo pelo qual tão somente tais desejos não podem nos revelar como uma satisfação “verdadeira”, pois se seguem ao infinito, uma vez que a Vontade — tratada no primeiro capítulo — mesma não tem fim e não cessa de querer. Somente a insensatez pode justificar a busca incessante do desfrute de prazeres às custas de intensos sofrimentos.⁷⁸ Por tais motivos, nossas investigações nos levaram até o conceito de personalidade, que, dentro da tripartição de Schopenhauer, em *ASV*, é, dentre os três aspectos (sendo os outros dois, ter e representar), o que possui maior contribuição para o nosso contentamento, ou seja, a felicidade. “Dentro” do próprio conceito de personalidade está imbricado o conceito de caráter, fundamental para o entendimento seguinte das nossas investigações. Dessa maneira, Schopenhauer segue a tradição kantiana, e adota, também, em sua filosofia, os conceitos de caráter inteligível e caráter empírico. Desse modo, com base nesses dois conceitos, Schopenhauer ainda desenvolve um terceiro, a saber, o conceito-chave para o entendimento do “caráter”, na filosofia schopenhaueriana, o “caráter adquirido”.

4.1 CARÁTER INTELÍGIVEL

Diferentemente do que Nietzsche pensava — que uma pessoa poderia ter vários “caracteres” durante a vida e que unicamente não se manifestavam por conta do curto período do curso de nossa existência — Schopenhauer concebia o caráter, assim como a Vontade, sendo imutável.

Mas, se imaginássemos um homem de oitenta mil anos, nele teríamos um caráter absolutamente mutável: de modo que dele se desenvolveria um

⁷⁸ Cf. CHEVITARESE, Leandro. A eudemonologia empírica de Schopenhauer: a “liberdade que nos resta” para a prática de vida. In: REDYSON, Deyve (Org.). **Arthur Schopenhauer no Brasil**: em memória dos 150 anos da morte de Schopenhauer. João Pessoa: Ideia, 2010. p. 127-146.

grande número de indivíduos diversos, um após o outro. A brevidade da vida humana leva a muitas afirmações erradas sobre as características do homem.⁷⁹

Todavia, Nietzsche considerou que poderia “imaginar” um homem de oitenta mil anos, e que, ali, “certamente”, haveria de se mostrar um caráter mutável, de diversas maneiras e formas, conforme o longo decurso de sua vida. Porém, antes, precisamos supor que Nietzsche nem mesmo tenha encontrado tal homem de oitenta mil anos. Ademais, levando em conta que uma “resposta” a esse argumento pode ser encontrada precisamente dentro da própria filosofia de Schopenhauer, não corroboramos aqui a ideia de caráter que Nietzsche nos apresenta em *Humano demasiado humano*. Seguindo a lógica de nossas pesquisas, nos detemos, precisamente, naquilo que está escrito na obra de Schopenhauer, e a “resposta” para a questão de Nietzsche encontra-se em *ASV*, quando Schopenhauer divide uma sessão inteira para as diferentes idades da vida, pormenorizando a questão referente à aparente mutabilidade do caráter. Considerando que Schopenhauer só tenha conhecido pessoas com menos de oitenta mil anos, ele se propôs, em *ASV*, precisamente, a mostrar o que, mais tarde, Nietzsche o criticaria, a saber, o conhecimento do próprio caráter e de que maneira e por que ele se manifesta diferentemente em diversas etapas da nossa vida, sem que com isso tenhamos múltiplos caracteres durante nossa existência. A dificuldade de tal tarefa já era exposta por Montaigne: “os que se empenham em examinar as ações humanas jamais ficam tão atrapalhados como para juntá-las e apresentá-las sob a mesma luz, pois comumente elas se contradizem de modo tão estranho que parece impossível que venham da mesma matriz”.⁸⁰ Schopenhauer concebia o caráter do ser humano como imutável, de modo que já nascemos com ele, e a ele estamos presos por toda nossa vida. Caráter este que ele denomina de “inteligível”. O caráter inteligível é imutável porque, assim como tudo o que se manifesta no mundo terreno, ou seja, no mundo dos fenômenos, é proveniente da Vontade. Ela (a Vontade), como observamos no primeiro capítulo, é concebida, por Schopenhauer, como a essência do mundo, sendo LIVRE e IMUTÁVEL. O nosso caráter, este que carregamos em nós, é, precisamente, também proveniente dessa Vontade. Dessa maneira, deve ser, também, segundo as ideias de Schopenhauer, um caráter imutável, ou seja, que nos acompanha do nascimento à morte.

⁷⁹ NIETZSCHE, op. cit., p. 47.

⁸⁰ MONTAIGNE, Michel. **Ensaio**. São Paulo: Penguin; Companhia das Letras, 2010. p. 203.

[...] o caráter inteligível de cada homem deve ser considerado como um ato extratemporal, indivisível e imutável da Vontade, cujo fenômeno, desenvolvido e espreado em tempo, espaço e em todas as formas do princípio de razão, é o caráter empírico, como este se expõe conforme a experiência, vale dizer, no modo de ação e no decurso da vida do homem.⁸¹

O caráter “inteligível de cada homem é um ato de vontade propriamente dito, não submetido ao princípio de individuação, ou seja, fora do tempo, do espaço e da causalidade”.⁸² O nosso caráter inteligível está submetido fora do mundo dos fenômenos, ele é inato em nós, mas proveniente precisamente da mesma Vontade que é a essência de todo mundo. Esta, por sua vez, não está submetida a nenhuma regra, sendo livre e fora do princípio de individuação, que constitui espaço, tempo e causalidade. Por conta de ser “proveniente” da mesma Vontade em que se constitui o mundo, da mesma forma que a Vontade é, para nós, sempre inacessível por completo, assim deve ser nosso caráter inteligível. Seguindo esse pensamento, Schopenhauer afirma que há, em nós, um caráter que não apenas é imutável, mas, uma vez sendo, também, obra da Vontade, nos é inacessível em sua completude; mas sendo assim, nossas atitudes, as ações propriamente ditas do nosso dia a dia, são provenientes ou, noutras palavras, estão em conformidade com esse caráter inato. “Assim como os acontecimentos sempre ocorrem de acordo com o destino, isto é, de acordo com o encadeamento infindo das causas, assim também nossos atos sempre se dão de acordo com o nosso caráter inteligível”.⁸³ Mas nossos atos mesmos, esses que se manifestam em nossas ações, embora sempre em conformidade com o caráter imutável — ou seja, o caráter inteligível —, são de diferentes daquele; estes (os atos) são determinados por outro conceito dentro da filosofia schopenhaueriana, a saber, o conceito de “caráter empírico”.

4.2 CARÁTER EMPÍRICO

O caráter inteligível, que em nós é imutável, afeta diretamente nossas ações, de modo que seguimos nossos atos em conformidade com esse caráter, que é advindo da Vontade. A maneira como agimos, a maneira como o caráter inteligível se manifesta no mundo fenomênico é conhecida como “caráter empírico”, que é, precisamente, nosso caráter já “preso” pelo princípio de individuação, ou seja, manifesto no mundo terreno, aqui, onde tempo, espaço e causalidade são formas do princípio de razão.

⁸¹ *MVR TI*, p. 375.

⁸² CHEVITARESE, Leandro. A eudemonologia empírica de Schopenhauer: a “liberdade que nos resta” para a prática de vida. In: REDYSON, Deyve (Org.). **Arthur Schopenhauer no Brasil**: em memória dos 150 anos da morte de Schopenhauer. João Pessoa: Ideia, 2010. p. 130.

⁸³ *MVR TI*, p. 390.

[...] estabelecendo a diferença entre caráter inteligível e empírico, a qual conservo por inteiro, conquanto o primeiro é a Vontade como coisa-em-si a manifestar-se em fenômeno num determinado indivíduo e num determinado grau, já o segundo é este fenômeno mesmo tal qual ele se expõe no modo de ação segundo o tempo, e já na corporização segundo o espaço.⁸⁴

Desse modo, nossos atos são manifestações do caráter imutável, inteligível; dito de outra forma, aquilo que fundamentalmente somos não pode mudar — o caráter empírico é apenas uma expressão variada do imutável caráter inteligível.⁸⁵ Sendo assim, o que vemos, o que conhecemos de nós, através de nossos atos, é uma “expressão” do caráter inteligível. Podemos, assim, pensar, como Schopenhauer o pensava, que nossos atos são “determinados” de antemão pelo nosso caráter inteligível, ou seja, que não há uma liberdade de escolha. Contudo, aqui, não nos cabe uma análise pormenorizada dos aspectos que levaram a filosofia de Schopenhauer a considerar a questão do determinismo e da liberdade. Seguimos a lógica de seu pensamento a fim de encontrar a prática dentro de sua filosofia, sem que, com isso, nos desviemos para assuntos demasiado extensos. Não cabe, aqui, descobrir “que resto” de liberdade nos resta. Não estamos preocupados com a questão do determinismo de nossas ações, embora, como vemos agora, precisamente dentro do pensamento de nosso autor há uma lógica que segue para esse determinismo, ou seja, que nossas ações estão determinadas pelo caráter, uma vez que só podemos ser aquilo que somos e não outrem. “Nenhuma ação pode acontecer sem motivo suficiente, assim como uma pedra não pode mover-se sem um choque ou impulso suficiente”.⁸⁶ Sendo assim, não poderíamos “mudar” a nosso bel-prazer, mas apenas com o caráter empírico, ou seja, por nossos atos, adequar-nos ao caráter inteligível. Embora “tudo aconteça necessariamente e o caráter de um indivíduo seja imutável, de modo que suas ações decorrem inevitavelmente da influência de motivos, do ponto de vista empírico, só conhecemos nosso caráter *a posteriori*”.⁸⁷ Portanto, no que concerne o caráter empírico, há um aspecto de necessidade, uma vez que está sempre ligado ao caráter inteligível, de modo que Schopenhauer admite que o caráter proveniente da empiria, estando submetido à lei das motivações e da necessidade, expressa o caráter inteligível, que é livre.⁸⁸ Desse modo, Schopenhauer afirma que

⁸⁴ *MVR TI*, p. 375.

⁸⁵ Cf. CHEVITARESE, op. cit., p. 127-146.

⁸⁶ *SFM*, p. 132.

⁸⁷ CHEVITARESE, op. cit., p. 127-146.

⁸⁸ Cf. DELBONA, Vilmar. A noção de caráter adquirido: uma “liberdade” pela sabedoria de vida. In: REDYSON, Deyve (Org.). **Arthur Schopenhauer no Brasil**: em memória dos 150 anos da morte de Schopenhauer. João Pessoa: Ideia, 2010. p. 213-229.

De seu ponto de vista, entretanto, as duas decisões têm de parecer igualmente possíveis: isto justamente é o engano da liberdade empírica da vontade. Na esfera do intelecto a decisão entra em cena de modo totalmente empírico, como conclusão final do assunto; contudo, esta se produziu a partir da índole interior, do caráter inteligível, da vontade individual em seu confronto com motivos dados e, por conseguinte, com perfeita necessidade. O intelecto nada pode fazer senão clarear a natureza dos motivos em todos os seus aspectos, porém sem ter condições de ele mesmo determinar a vontade, pois esta lhe é completamente inacessível, sim, até mesmo, como vimos, insondável.⁸⁹

Com isso, temos, precisamente, breves considerações quanto à questão da liberdade e à necessidade na filosofia de Schopenhauer, mas também nos é claro a ideia central quanto ao caráter empírico. Esse manifesto do caráter inteligível no mundo dos fenômenos é sempre em conformidade com o caráter imutável que, de antemão, sempre está em nós, embora de maneira inacessível em sua completude. Só podemos conhecer o nosso caráter mediante a experiência. Mas Schopenhauer vai mais além do que apenas descrever as questões referentes ao determinismo. Para o autor, mesmo que sejamos sempre os mesmos e que nossas ações estejam em conformidade com nosso caráter, todavia, ainda não possuímos “caráter”, somos sem caráter. E isso se dá porque só podemos conhecer a nós mesmos, ou seja, nosso caráter, através da experiência, e também através dela adquiriremos um autoconhecimento mais preciso daquilo que de antemão queremos, determinado pelo caráter inteligível. Sendo assim,

Apesar da consequência natural do caráter empírico, ainda é sem caráter; e, embora no todo permaneça fiel a si e tenha e siga o próprio caminho guiado por seu demônio interior, descreverá não uma linha reta, // mas sim uma torta e desigual, hesitando, vagueando, voltando atrás, cultivando para si arrependimento e dor.⁹⁰

Nesse aspecto, fica claro que, embora nos conheçamos pela experiência, sem o “autoconhecimento adquirido”, podemos voltar a erros antigos, que, previamente, pensávamos ter aprendido, trazendo, assim, maiores dores e mais sofrimento em forma de arrependimentos. Somente através desse autoconhecimento, adquirido através da experiência, é que podemos, mais precisamente, adequar nossas ações, nosso caráter empírico, aquilo que nos é próprio e que sempre fomos — noutras palavras, nosso caráter inteligível. Esse nosso novo conceito do autoconhecimento é, então, formulado por Schopenhauer como o caráter adquirido.

⁸⁹ *MVR TI*, p. 377.

⁹⁰ *MVR TI*, p. 393.

Ao lado do caráter inteligível e do empírico, deve-se ainda mencionar um terceiro, diferente dos dois anteriores, a saber, o CARÁTER ADQUIRIDO, o qual se obtém na vida pelo comércio com o mundo e ao qual é feita referência quando se elogia uma pessoa por ter caráter, ou se a censura por não o ter. – Talvez se pudesse naturalmente supor que, como o caráter empírico, enquanto fenômeno do inteligível, é inalterável, e, tanto quanto qualquer fenômeno natural, é em si conseqüente, o homem também sempre teria de aparecer igual a si mesmo e conseqüente, com o que não seria necessário adquirir artificialmente, por experiência e reflexão, um caráter.⁹¹

Remetemos o trecho acima também às questões formuladas por Nietzsche, em *Humano demasiado humano*, a saber, ao que se refere a múltiplos caracteres. Entretanto, conforme vemos, não “aparecemos sempre iguais a nós mesmos”, como mostra Schopenhauer, o que não quer dizer que há uma multiplicidade em nosso caráter. Parece-nos apropriado demonstrar a validade tanto crítica de Nietzsche quando a força do argumento de Schopenhauer quanto ao caráter. Para não nos desviarmos da atualidade do assunto, é necessário pensarmos que tais críticas não enfraquecem o argumento, mas ajudam a nós mesmos pensarmos sobre o conceito. Temos em mente os dois aspectos fundamentais até aqui, a saber, o caráter inteligível, que está “fora” do tempo, espaço e causalidade, ou seja, é imutável, pois é proveniente, também, da mesma Vontade imutável, essência de todo o mundo; e, ao mesmo tempo, seus fenômenos, como os conhecemos, aqui, ou seja, também manifestos em nossos atos, que constituem o caráter empírico. Desse modo, temos um determinismo presente em nossas ações, que sempre seguem em conformidade com o nosso caráter imutável. Por outro lado, esse caráter empírico ainda é um sem-caráter, uma vez que, sem o autoconhecimento, podemos repetir ações, erros, acumular arrependimentos e apenas agir seguindo nossa vontade. Todavia, agora, para nós, surge um novo conceito, que é o caráter adquirido, chave fundamental. Ele surge do comércio com o mundo, ou seja, a experiência cotidiana de nossas ações. “Embora sempre sejamos as mesmas pessoas, nem sempre nos compreendemos. Amiúde nos desconhecemos, até que, em certo grau, adquirimos o autoconhecimento”.⁹²

4.3 CARÁTER ADQUIRIDO

⁹¹ MVR *TI*, p. 391.

⁹² MVR *TI*, p. 391.

“O que é, no fundo, o que eu faço? E o que quero justamente com isso?”.⁹³ Nessa passagem de *Aurora*, Nietzsche nos questiona se não haveria uma sabedoria em *não saber*. Por outro lado, o que Schopenhauer buscava era exatamente esse conhecimento que está nas questões acima: o que é que EU faço? O que EU quero? Essas eram perguntas que moviam Schopenhauer para a questão do *autoconhecimento*. Esse autoconhecimento é somente possível por uma via, a saber, a da experiência, sendo autoconhecimento e experiência os dois pontos marcantes do que constitui o caráter adquirido.

A experiência para poder ser capaz de ver nuance e diferenças no mundo e com os outros, e autoconhecimento para poder refletir sobre aquilo que foi diferenciado, cujo autoconhecimento corresponde precisamente àquele distanciamento do andarilho para ganhar uma visão panorâmica da sua trajetória.⁹⁴

O que fazemos, pois, aquilo que se manifesta como nossas ações, nos ajuda a entender melhor o que queremos — noutras palavras, quem somos propriamente. O caráter adquirido não é, todavia, um caráter novo, por assim dizer, ou simplesmente algo que vou construindo conforme minha vontade, fazendo o que bem entender de mim mesmo. Ele é adquirido porque é precisamente esse “conhecimento” mediante a experiência; não pode ser obtido antes, pois não há, de antemão, em nós, um saber que nos indique aquilo que, em geral, está em conformidade com o nosso caráter inteligível, ou seja, aquilo que está em nós desde sempre e nunca muda. O termo, no entanto, pode remeter à falsa ideia de adquirir, de compra, ou melhor, de que assim como adquire, amanhã me desfago e adquire outro, mas não é esse o caso. O termo compra, contudo, é apropriado, uma vez que o caráter se adquire pelo “comércio com o mundo”, exatamente onde a nossa experiência prática e cotidiana se estabelece, no mundo terreno nos fenômenos da Vontade. Cada um encontra “dentro de si encontra disposições para todas as diferentes aspirações e habilidades humanas: contudo, os diferentes graus destas na própria individualidade não se tornam claros sem o concurso da experiência”.⁹⁵ Essa experiência, por sua vez, pressupõe uma reflexão “de quando em quando sobre tais vivências, logo, uma certa estruturação teórica de tal matéria-prima vivenciada, que pode muito bem ser convertida em autoconhecimento”.⁹⁶ O caráter adquirido, é, grosso modo, aquilo que aprendemos de nós mesmos através de nossas experiências cotidianas, de nossos atos (caráter empírico). Portanto, através desse aprendizado, que exige uma reflexão

⁹³ NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora*. Trad. Mario D. Ferreira Santos. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 139.

⁹⁴ VIESENTEINER, op. cit., p. 14.

⁹⁵ *MVR TI*, p. 392.

⁹⁶ VIESENTEINER, op. cit., p. 5.

das vivências, se obtém o autoconhecimento ou “sabedoria de vida”. Essa “sabedoria” é a forma que nós temos de nos adequarmos a nós mesmos. Em outras palavras, é a possibilidade pela qual o mundo nos oferece para “sermos o que somos”, dado o fato de estarmos sempre determinados pelo caráter inteligível. Trata-se, pois, de um “conhece-te a ti mesmo” que seria exatamente uma “prudência”, uma esperteza em levar a vida, um aprendizado não só de si, mas do mundo e do seu funcionamento — eis o motivo pelo qual o caráter é adquirido pelo “comércio com o mundo”. Esse caráter adquirido pode muito bem moldar nossa conduta através de máximas, ou seja, de conceitos abstratos criados pela razão. E, como dito anteriormente, não cabe a nós analisarmos, aqui, se seria esse o aspecto que nos “resta” de liberdade, mas, unicamente, ter em mente a praticidade de tais pensamentos envolvendo o todo de nossas investigações, a saber, como a filosofia de Schopenhauer vem a ser prática.

Até este ponto, estamos de acordo com a nossa linha de investigação, visto que o caráter inteligível é proveniente da Vontade (primeiro capítulo), sendo o caráter um dos aspectos do maior contribuinte para o nosso contentamento ou felicidade (segundo capítulo). Há, ainda, um impasse referente às questões do caráter adquirido, posto que sempre sou o que sou e que, dessa maneira, a felicidade está em mim, pois trata-se da personalidade, que engloba o meu caráter. Sendo assim, o mais correto seria que eu não precisasse de mais ninguém, ou seja, a solidão seria, precisamente, a melhor amiga de todo aquele que busca uma felicidade, dentro do sentido estabelecido por nossas investigações. Por outro lado, Schopenhauer nos fala de uma experiência, um comércio com o mundo que nos ajuda a tomar melhores decisões, guiados por máximas. Somente com essa experiência cotidiana é que posso me conhecer e, de fato, responder as questões acima colocadas por Nietzsche, “o que quero com o que eu faço?” “Visto que o homem inteiro não passa de fenômeno da sua vontade, nada é mais absurdo que, partindo da reflexão, querer ser outra coisa que se é: pois se trata de uma contradição imediata da vontade consigo mesma”.⁹⁷ Logo, preciso me conhecer para não viver essa contradição, e, para isso, é necessário que eu conviva com os outros, pois somente convivendo é que posso me conhecer, por isso o comércio com o mundo é necessário.

4.4 COMÉRCIO COM O MUNDO

Se “de um lado o elemento subjetivo, a personalidade, é o fator mais essencial, de outro, o ruim é que tal elemento subjetivo não está de modo algum em nosso poder, mas

⁹⁷ MVR, p. 395.

permanece estável e imutável por toda a vida”.⁹⁸ Por outro lado, existe, dentro do imutável, a possibilidade de adquirirmos um conhecimento, uma “sabedoria de vida” que ajuda a nos guiarmos pelo cotidiano em melhor conformidade com aquilo que somos. Visto que aquilo que somos é o nosso maior contribuinte para a felicidade, é de se imaginar que Schopenhauer faça apologia à solidão, como acontece em *A arte de ser feliz*:

Um homem muito inteligente, em completa solidão entretém-se primorosamente com seus pensamentos e suas fantasias, enquanto um homem obtuso se aborrece, não obstante uma contínua alternância de espetáculos teatrais, festas e excursões. Um caráter bom, moderado e tranquilo consegue se satisfazer até em circunstâncias de grande escassez, mas um caráter ruim, ávido e invejoso não se contenta nem mesmo com toda a riqueza possível [...]. O homem pode obter do exterior muito menos do que imagina. Quantos não são os prazeres supérfluos, ou melhor, apenas incômodos e molestos para quem pode usufruir a todo o momento de uma individualidade fora do comum.⁹⁹

Noutras palavras, na solidão, estamos “jogados” a nós mesmos, por isso cada um pode sentir o que é; eis por que a solidão ser motivo de procura para Schopenhauer, que lhe confere graus de elogio e apreciação. Se no estado de solidão é onde posso conseguir ser eu mesmo, em maior potência, logo, tenho maior contentamento, uma vez que a felicidade vem de mim, mas não é tão simples quanto parece à formulação de nosso autor. É precisamente com a expressão “comércio com o mundo” que podemos entender melhor essa aparente contradição entre experiência e solidão. Se por um lado posso ser o que sou, em maior potência, na solidão, recomendada pelo próprio Schopenhauer, em *ASV*, por outro, ele mesmo nos diz que a experiência é necessária: precisamos agir, errar, acertar e refletir sobre o que somos e o que queremos. “Em outros termos, só com um saber adquirido mediante o comércio com o mundo cada um fica em condições de guiar com clareza de consciência o modo de agir próprio de sua natureza individual”.¹⁰⁰ Essa expressão, que é usada por Schopenhauer, não é apenas uma simples analogia ao seu pai comerciante, aos anos de sua vida em que ele dedicou ao estudo do comércio; ela é, precisamente, uma “troca”. A contradição é apenas aparente, entre solidão e experiência, uma vez que “a despeito da atribuição ao que já *somos* como a fonte principal da vida menos infeliz, os outros e o mundo funcionam como uma semiótica para que possamos voltar a nós mesmos”.¹⁰¹ Desse modo, aprendemos o que fazer apenas através da prática constante. Precisamos dessa experiência

⁹⁸ SCHOPENHAUER, Arthur. *A arte de ser feliz*. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2005. p. 90.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 89-90.

¹⁰⁰ DELBONA, op. cit., p. 213-229.

¹⁰¹ VIESENTEINER, op. cit., p. 16.

para que possamos nos voltar a nós mesmos com outro olhar, aquele que nos diz melhor o que queremos do que quem somos. Estamos diante de um movimento, que, por um lado, tenho em mim o que sou, vou até a experiência para aprender sobre mim, coisa que não está dada de antemão, e volto a mim, para um melhor contentamento e felicidade comigo mesmo. “Apenas quem alcançou semelhante estado sempre será inteiramente a si mesmo com plena clareza de consciência e nunca trairá a si nos momentos cruciais, já que sempre soube o que podia esperar de si”.¹⁰² Mas, para isso, para esse “voltar a nós mesmos”, é preciso, antes, ir e conhecer as representações que os outros fazem de nós e que nós fazemos, ao mesmo tempo. “Assim, o pressuposto para ‘voltar nossa atenção a nós mesmos’ é o procedimento *prudente* da diferenciação da diferenciação, ou seja, reconhecer as representações insensatas diferencialmente, para depois nos diferenciarmos em relação a essas diferenciações”.¹⁰³ Essa sabedoria de vida ajuda a lidar, com moderação, com os outros aspectos da vida, como os prazeres efêmeros e as representações alheias.

Se a essência do mundo é uma atividade volitiva autodiscordante que crava os dentes na própria carne, o que se reflete na luta de todos contra todos, na violência cotidiana dos indivíduos ao exercitarem seus egoísmos, por conseguinte na inegável positividade da dor, resta, para o filósofo, uma terapia ancorada na sabedoria de vida que procura alertar para o benefício da moderação.¹⁰⁴

Em ASV, Schopenhauer nos diz claramente que, uma vez o caráter sendo imutável, não posso mudar o outro, mas posso usá-lo, mas não como um instrumento para obtenção de meus propósitos egoístas, e sim como um espelho para mim. Esse movimento de ir à experiência e voltar para si, pela reflexão, pelo autoconhecimento, é, precisamente, a ideia de espelho que ele nos apresenta em ASV:

Assim como o homem carrega o peso do próprio corpo sem senti-lo, mas sente o de qualquer outro corpo que quer mover, também não nota os próprios defeitos e vícios, mas só os dos outros. Entretanto, cada um tem em seu próximo um espelho, no qual vê claramente os próprios vícios, defeitos, maus hábitos e repugnâncias de todo tipo. Porém, na maioria das vezes, faz como o cão, ladrando diante do espelho por não saber que vê a si mesmo,

¹⁰² MVR TI, p. 394.

¹⁰³ VIESENTEINER, op. cit., p. 17.

¹⁰⁴ BARBOZA, Jair. Uma terapia para ser menos infeliz no inferno. **Adverbum**, Campinas, Online, v. 3, n. 2, p. 119-124, 2008. Disponível em: <http://www.psicanaliseefilosofia.com.br/adverbum/Vo13_2/03_2_2terapia_schopenhauer.pdf>. Acesso em: 08 jul. 2013.

crendo ver outro cão. Quem critica os outros trabalha em prol da própria melhoria.¹⁰⁵

Com isso, creio que esclarecemos, pelas próprias palavras de Schopenhauer, a aparente contradição com a “solidão” e “experiência”. Mas há, ainda, uma questão que surge devido ao “comércio” com o mundo, uma vez que entendemos a essência do mundo (primeiro capítulo) como sendo Vontade, livre e absoluta, quando entendemos os nossos desejos como manifestações dessa Vontade. Tais desejos são intermináveis, e não podem nos trazer satisfação real e duradoura. Buscamos a felicidade por outra vida, em mim mesmo (segundo capítulo), mas, agora, outro entendimento referente ao mundo nos aparece em nossas investigações: conhecimento de nós mesmos. Conheço a mim como um caráter imutável, minhas ações como manifestações desse caráter, e, ao mesmo tempo, um caráter adquirido através do comércio do mundo, uma experiência onde o outro é um espelho para o meu autoconhecimento, sabedoria de vida que me auxilia a mover minha vida em maior conformidade com meu caráter, guiada por máximas e conceitos abstratos. Por isso, Montaigne já nos disse: “em toda a Antiguidade é difícil escolher uma dúzia de homens que tenham ordenado sua vida num projeto definido e seguro, que é o principal objetivo da sabedoria”.¹⁰⁶ De todo esse conhecimento, reconhecendo os ensinamentos de Schopenhauer como “verdades”, advém um estado de espírito que, a nós, é conhecido como serenidade. “Nesse sentido, embora o grau de nossa jovialidade ou melancolia não seja o mesmo em todos os momentos, devemos atribuir esse grau coerentemente com a nossa visão, à mudança não das circunstâncias externas, mas do estado interior [...]”.¹⁰⁷

4.5 SERENIDADE

Agora que a “verdade” do mundo já foi reconhecida por nós, estamos diante do otimismo prático que buscamos em nossas investigações. “O otimismo desse pessimista metafísico, sim, o otimismo de que a verdade sempre triunfa, pois o tempo a desvela”.¹⁰⁸ Com as “verdades” agora já nos reveladas pela filosofia de Schopenhauer, outra postura diante do mundo nos aparece: a postura serena ou uma jovialidade de ânimo. Trata-se de “uma metafísica do pessimismo entendendo que o mundo é uma representação ilusória da

¹⁰⁵ ASV, p. 218.

¹⁰⁶ MONTAIGNE, op. cit., p. 203.

¹⁰⁷ MVR *TI*, p. 408.

¹⁰⁸ BARBOZA, Jair. Três prefácios e alguns retratos. Schopenhauer e suas fisionomias. In: REDYSON, Deyve (Org.). **Arthur Schopenhauer no Brasil**: em memória dos 150 anos da morte de Schopenhauer. João Pessoa: Ideia, 2010. p. 9-20.

realidade identificada com a vontade”.¹⁰⁹ A serenidade vem para complementar a personalidade. Uma personalidade educada e adequada à sua vontade não só nos ajuda a ter consciência da realidade do mundo através do véu de maia da ilusão, ou seja, das nossas meras representações, como também é a personalidade que nos ajuda a alcançar essa paz, essa serenidade. Para ele, a serenidade podia substituir perfeitamente qualquer outro bem.

Nada pode substituir tão perfeitamente qualquer outro bem quanto essa qualidade, enquanto ela mesma não é substituível por nada. Se alguém é jovem, belo, rico e estimado, então perguntemos, caso queiramos julgar sua felicidade, se é também jovial. Se ao contrário, ele for jovial, então é indiferente se é jovem ou velho, ereto ou corcunda, pobre ou rico; é feliz.¹¹⁰

Um espírito jovial, sereno, também não se deixa abalar quando perde algo que tanto desejava e que a vida lhe tomou, exatamente pelo mesmo motivo, por ser sereno sabe que tudo esta sujeito à mudança e a perecer, tanto o prazer quanto a dor passam. Ser sereno, para Schopenhauer, é ser capaz de perceber que o exterior nada pode nos trazer que seja melhor do que a própria serenidade. É tomar consciência da mutabilidade das coisas da vida, inclusive da própria vida. Quem tem consciência, ou seja, sabe como a vida funciona através das descrições feitas por ele, sabe exatamente que se alegrar demais com um prazer ou se entristecer demais com uma dor é um erro, pois “tanto o júbilo quanto a dor excessivos sempre se fundem sobre um erro ou um engano; conseqüentemente, essas duas tensões excessivas da mente podem ser evitadas por intelecto”.¹¹¹ Desse modo, aquele que se mantém sereno, pois adquiriu uma consciência da efemeridade dos prazeres da vida, jamais se deixa enganar por um júbilo excessivo de algum prazer, exatamente porque reconhece o mundo como Vontade, sabe que o seu querer não cessará, ou seja, aquele prazer logo será substituído por outro desejo.

Todo júbilo desmedido assenta-se sempre sobre o engano de ter na vida encontrado algo que de modo algum pode nela ser encontrado, a saber, a satisfação duradoura dos desejos atormentadores ou das carências, que sempre dão origem a outros novos.¹¹²

¹⁰⁹ REDYSON, Deyve. Fazer da natureza uma morada: a Sinnlichkeit de Feuerbach e a Vorstellung de Schopenhauer. In: _____. **Arthur Schopenhauer no Brasil**: em memória dos 150 anos da morte de Schopenhauer. João Pessoa: Ideia, 2010. p. 49-69.

¹¹⁰ ASV, p. 17.

¹¹¹ MVR TI, p. 409.

¹¹² MVR TI, p. 409.

Assim, atingindo a consciência da realidade, quanto ao caráter efêmero dos prazeres, e a felicidade pela personalidade, o homem pode atingir um aspecto jovial ou, noutras palavras, sereno, em relação à vida, tanto para as dores quanto para as alegrias. O aspecto sereno surge do conhecimento do mundo, que, aqui, foi traçado em nossas investigações. Desse modo,

Quando o homem atinge a consciência universal, transcendendo as determinações individuais espaço-temporais, os desejos, que derivam seu significado de um posto de vista individual, passam a ser vistos pelo que realmente são, isto é, fundados sobre a ilusão de fragmentação. Perdem, assim, muito da sua força. A consciência moral torna-se o lado mais “sereno” da Vontade.¹¹³

Reconhecemos, de uma vez, todos os males do mundo, e o maior de todos, nós mesmos, pois “a verdade é que devemos ser miseráveis e o somos, e a fonte principal dos maiores males que afligem o homem é ele mesmo”.¹¹⁴ Ou seja, nossos maiores males são causados por nós, por conta das nossas representações errôneas da realidade, que estão em desconformidade com a essência do mundo, a Vontade. O exercício para uma postura serena diante da vida, um ânimo de serenidade, é exatamente “recusar os prazeres e os benefícios da sociedade, fixando-se apenas naquilo que não se pode perder, ou seja, em si mesmo. Trata-se do esforço de viver em conformidade com a natureza, dependendo apenas daquilo que lhe é próprio”.¹¹⁵ A questão referente ao exercício é central no conceito de “caráter adquirido”, pois vimos que guiar a nossa vida por máximas só é possível mediante experiência e prática. A serenidade é um estado de espírito que também precisa ser cultivado, e podemos perder tal estado, facilmente, a todo momento, pelas quimeras de nossas representações. Por conta disso, não se deve perder a coragem, como afirma Schopenhauer:

[...] não se deve, por conta disso, perder a coragem e pensar que é impossível dirigir nossa conduta na vida humana em conformidade por regras e máximas abstratas, e que, portanto, seria melhor não nos controlarmos. Nesse caso, dá-se o mesmo que em todas as prescrições e instruções teóricas para o uso prático: compreender a regra é o primeiro passo, o segundo é aprender a aplicá-la. A compreensão é adquirida de uma só vez pela razão, o aprendizado é absorvido aos poucos pelo exercício.¹¹⁶

¹¹³ OLIVEIRA, Luizir. Sobre o cuidado de si: Schopenhauer e a tradição estoica. In: REDYSON, Deyve (Org.). **Arthur Schopenhauer no Brasil**: em memória dos 150 anos da morte de Schopenhauer. João Pessoa: Ideia, 2010. p. 71-90.

¹¹⁴ *MVR III*, p. 735. Tradução nossa.

¹¹⁵ CHEVITARESE, Leandro. Schopenhauer e os Cínicos: elementos do cinismo na eudemonologia de Schopenhauer. **Revista Voluntás**: estudos sobre Schopenhauer, v. 3, n. 1-2, p. 20-29, 2012. Disponível em: <http://www.revistavoluntas.org/uploads/5/8/3/2/5832849/2a-ed5-schopenhauer_e_os_cnicos_-_leandro_chevitarese.pdf>. Acesso em: 08 jul. 2013 p. 20-30.

¹¹⁶ *ASV*, p. 215-216.

Embora tenhamos consciência dessa impossibilidade de um prazer duradouro, Schopenhauer nos alerta que, algumas vezes, fechamos os olhos para isso, para o conhecimento, pois reconhecer tal coisa é demasiado difícil para nós que estamos em busca da satisfação de nossos desejos. Ter que reconhecer que, aquilo no qual colocamos tanto esforço e empenho para conseguir, não pode, de fato, nos proporcionar de prazer duradouro e que, a todo momento, a vida pode tirar nossas conquistas, é uma tarefa difícil para termos como uma máxima em nossas vidas, como um conhecimento certo, por isso preferimos fechar os olhos para tais verdades. Difícil para nós, homens, reconhecer que o sofrimento e o prazer, ou seja, o nosso bem-estar, não estão nas coisas mesmas, mas, sim, em nossa própria subjetividade; carregar esse fardo é algo que poucos podem suportar, por isso mesmo preferem ignorar tal conhecimento. “Na maioria das vezes, entretanto, fechamos os olhos para o conhecimento, amargo como um remédio, de que o sofrimento é essência à vida, e por consequência, não penetra em nós do exterior, mas cada pessoa porá em seu interior a sua fonte inesgotável”.¹¹⁷ A tranquilidade de nosso estado de espírito, ou seja, o nosso ânimo, aqui descrito como serenidade, está ligado intimamente com a nossa capacidade de reconhecer o funcionamento do mundo, bem como de aplicar as máximas desse conhecimento em nosso cotidiano. Noutras palavras, reside em mim — assim como a personalidade — a capacidade para a compreensão do mundo e a elevação de um ânimo sereno. Mesmo Nietzsche nos aponta as dificuldades que temos em obter esse estado tranquilo, a própria felicidade alcançada pelo interior, pois

uma época feliz é completamente impossível, porque as pessoas querem desejá-la, mas não tê-la, e todo indivíduo, em seus dias felizes, chega quase a implorar por inquietude e miséria. O destino dos homens se acha disposto para *momentos felizes* – cada vida humana tem deles –, mas não para tempos felizes.¹¹⁸

Nietzsche aponta a impossibilidade de uma época feliz, mostrando, mais uma vez, o caráter de “desejo” — provindo, segundo Schopenhauer, da Vontade, e, assim, mostra que quando estamos em um estado feliz, chegamos a implorar por um estado de inquietude, como nos disse Nietzsche. De fato, tudo isso somente ressalta o quão frágil pode ser o ânimo da

¹¹⁷ MVR *TI*, p. 410.

¹¹⁸ NIETZSCHE, F. **Humano demasiado humano**. Trad. Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 226-227.

serenidade, de maneira que o “exercício” constante é recomendado. Desse modo, não caímos no erro de acusar o “mundo” e não a “nós mesmos” quanto à perda da nossa tranquilidade.

E assim se passam as coisas, ao infinito, ou o que é mais raro e pressupõe uma certa força de caráter, até que encontremos um desejo que não pode ser satisfeito nem suprimido: então, por assim dizer, temos aquilo que procurávamos, a saber, algo que a todo momento poderíamos acusar, em vez de nosso próprio ser, como a fonte dos sofrimentos.¹¹⁹

Em conformidade com tudo o que dissemos até aqui a respeito da serenidade, encontramos confirmações na máxima de Epicuro:

Quem conhece os limites da vida sabe que é fácil conseguir remover o sofrimento proveniente da carência e assim conduzir a vida em seu todo à perfeição. Por isso não precisa empenhar-se em disputas que exigem esforço excessivo.¹²⁰

Há, contudo, outro conceito, um aspecto social que impede “reconhecimento” da verdade do mundo, ou um conhecimento da própria natureza e essência das coisas como Vontade. Um atraso ao avanço que poderíamos dar com o intelecto para o nosso ânimo sereno: a hipocrisia.

4.5.1 Hipocrisia

O conceito de hipocrisia está descrito como uma das causas do nosso engano quanto às questões do mundo e seu funcionamento, dentro da filosofia de Schopenhauer. Antes de tudo, somos enganados, nos deixamos enganar. A todo momento, somos atingidos por ilusões, por falsas aparências, por coisas que não são o que representam ser, por fantasias criadas, por quimeras que não são o que de fato prometem ser. E essas criações, esses enganos nos são proporcionados pela sociedade. Na visão de Schopenhauer, temos que ter cuidado com a sociedade, com o que está vigente, “na moda”, com o que nos vendem e nos oferecem, com o que pensamos que enxergamos. A sociedade é responsável por nos enganar, com hipocrisia, falsa aparência e promessas de prazeres duradouras; ela é responsável pelo impedimento ou atraso de nossas intelecções acerca da negatividade dos prazeres. Se todas as mentiras que a sociedade nos passa ou tenta nos passar cessassem de uma vez, isso nos ajudaria a ter uma consciência mais cedo das ilusões; ainda na juventude, seria possível nos livrarmos de todas as falsas promessas, de todas as mentiras, se não fosse a hipocrisia da

¹¹⁹ MVR *TI*, p. 410.

¹²⁰ EPICURO. **Máximas Principais**. Trad. João Quartim de Moraes. São Paulo: Edições Loyola, 2010. p. 38.

sociedade, que tenta vender o que não tem, ou seja, alegria, a satisfação duradoura. Mas o alcance do conhecimento de que todo prazer não é duradouro acaba nos sendo impedido pela própria sociedade. Desse modo, isso também está em conformidade com o que por nós foi descrito, anteriormente, a saber, a necessidade de irmos até a experiência para reconhecermos as falsas representações e, assim, conhecermos o mundo e voltarmos a nós mesmos com as novas intelecções adquiridas da experiência.

O que, entretanto, torna particularmente difícil o alcance dessa intelecção salutar é a já mencionada hipocrisia do mundo, que cedo se deveria revelar à juventude. A maioria das magnificências é mera aparência, como os cenários de teatro e a essência do objeto falta. Assim, por exemplo, embarcações embandeiradas e floridas, saudações de canhão, iluminações, tímbores e trompetes, clamores e gritos etc., tudo isso é o sinal, a indicação, o hieróglifo da *alegria*: no entanto, a própria alegria, na maioria das vezes, não pode ser encontrada nisso. Só ela se recusou a comparecer à festa. E onde realmente comparece em geral, chega sem ser convidada e sem anunciar-se, por si mesma e sem cerimônia, introduzindo-se em silêncio, frequentemente com os motivos mais insignificantes e fúteis, nas circunstâncias mais banais, em momentos que em nada são brilhantes e gloriosos. [...] o único objetivo é fazer os outros acreditarem que a alegria chegou; a intenção é produzir essa ilusão na cabeça deles. [...] Isso, portanto, é a falsidade, a nulidade, a hipocrisia da conduta humana.¹²¹

Schopenhauer apontava essas excitações, essas falsas alegrias propostas pela sociedade, como um tipo de inimigo para se chegar à consciência mais serena, ou seja, a intelecção da verdade sobre o mundo, a saber, reconhecer ele como Vontade. Será preciso, para que se tenha essa serenidade, que tenhamos também em mente que tudo o que vemos ou nos lugares em que pensamos que se encontra a felicidade, pois lá existe muito riso e barulho, lá é onde ela não está. Nosso autor chega até mesmo a falar que a alegria está nas coisas simples, quase fúteis, que passam muitas vezes despercebidas, chega sem alarde, sem alvoroço. Mais uma vez, vemos, aqui, uma característica da serenidade: somente aquele que é sereno pode sentir a alegria em outras coisas que não aquelas desejadas e tão cobiçadas pelas pessoas, pois já reconheceu que, nos grandes eventos com pompa, não há alegria, de fato. Em outras palavras, não podemos nos ater àquilo que apenas vemos, mas precisamos estar atentos ao que sabemos. O que a sociedade quer é fazer um efeito sobre nós, vender que ela mesma é feliz, que tudo pode ser possível, que a satisfação duradoura existe, a alegria está com eles, as festas, os lugares; tudo isso contém o que, na verdade, não contém, a saber, a felicidade. Schopenhauer nos alerta para isso, para o cuidado que precisamos tomar ao vermos uma

¹²¹ ASV, p. 147-148.

coisa, a impressão falsa sem o conhecimento verdadeiro daquilo, sem as reais intenções por trás do véu de Maia.

Em geral, festas e entretenimentos brilhantes e ruidosos trazem sempre em seu interior um vazio ou, melhor dizendo, uma dissonância falsa, mesmo porque contradizem de modo flagrante a miséria e a pobreza de nossa existência, e o contraste realça a verdade. Todavia, visto de fora, tudo isso faz efeito: é essa a intenção.¹²²

Por outro lado, existe outro fator determinante quanto à inquietação do ânimo que nos é apresentado por Schopenhauer, além da hipocrisia da sociedade: o passado, o presente e o futuro.

4.5.2 Presente, passado, futuro

A vida do ser humano, diferente da do animal, é dividida em passado, presente e futuro. Somente ele consegue viver, ao mesmo tempo, nesses três lados da vida. Schopenhauer reconhece este como mais um dos aspectos a interferir na serenidade do ânimo.

Portanto, a causa de nosso sofrimento, bem como de nossa alegria, reside na maioria dos casos não no presente real, mas só em pensamentos abstratos. São estes que amiúde nos são insuportáveis, criam tormentos, em comparação com os quais o sofrimento do mundo animal é bastante pequeno.¹²³

O sentimento de nostalgia é um dos contribuintes para uma vida de sofrimento, ou melhor, um contribuinte para que a serenidade não seja alcançada. Em contrapartida, temos aqueles que vivem no futuro; estes são, normalmente, mais jovens. Nunca estão aqui (no presente), pois vivem esperando a realização de seus desejos; somente quando aquele dia chegar é que poderão ser felizes, somente quando todas as satisfações forem realizadas é que a felicidade será alcançada. Segundo vimos, essa visão já constitui um erro. “Homem algum viveu no passado e homem algum viverá no futuro”.¹²⁴ Para Schopenhauer, somente o presente era certo e verdadeiro, o passado não podemos mudar, e do futuro nada podemos saber, pois está sujeito às regras do acaso, da sorte. Nos dois casos, ocorre o erro mais comum e frequente de todos: excluimos o presente, aquele que é real e certo. Deixamos de aproveitar as coisas que

¹²² ASV, p. 148.

¹²³ MVR TI, p. 387.

¹²⁴ MVR TI, p. 361.

temos em detrimento do desejo de alcançarmos a próxima ou de pensarmos naquelas que já se foram. Jair Barboza afirma que

Um ponto importante da sabedoria de vida consiste na proporção correta pela qual distribuimos nossa atenção em parte ao presente, em parte ao futuro, com o objetivo de, para nós, um não perturbar o outro. Muitos vivem em demasia no presente: os descuidados; outros vivem em demasia no futuro: os medrosos e cheios de cuidado. É raro alguém manter com exatidão a justa medida. Aqueles que, por intermédio de esforços e esperanças, vivem apenas no futuro e sempre olham para frente, indo impacientes de encontro às coisas que hão de vir, como se estas fossem portadoras da felicidade verdadeira, deixando passar o presente sem observá-lo e desfrutá-lo, são, apesar de seus ares petulantes, comparáveis àqueles asnos da Itália cujos passos são apressados por um bastão de feno pendurado frente à sua cabeça que eles sempre esperam alcançar. Tais indivíduos enganam a si mesmos em relação a toda a sua existência. [...]. Portanto, em vez de estarmos sempre e exclusivamente ocupados com planos e cuidados para o futuro, ou de nos entregarmos à nostalgia do passado, nunca deveríamos nos esquecer de que só o presente é real e certo [...].¹²⁵

Da mesma maneira, não podemos estragar uma boa hora no presente, um bom momento, com preocupações do futuro ou do passado. Temos que ter a acolhida jovial do presente, ou seja, essa acolhida serena na qual toma consciência do presente como real e certo, como o lugar possível da existência. Não podemos estragar cada hora sem dor e sofrimento com preocupações que já foram ou com preocupações que não sabemos se ocorrerão. Porém, com tudo isso, o reconhecimento da enfermidade dos prazeres, bem como o reconhecimento da “falta” de felicidade em festas e eventos sociais de grande pompa, assim como a felicidade como aquilo que está em nós, pode nos levar uma falsa ideia de que estamos, em nossas investigações, às voltas com a “negação dos prazeres”, o que não vem a ser nosso foco.

4.6 NEGAÇÃO DOS PRAZERES

Um dos focos de Schopenhauer, nos livros III e IV de *MVR*, é o tema da supressão ou negação da vontade. No livro III, nosso autor dá enfoque à questão estética, atribuindo alto valor à arte como uma maneira de suprimir nossos desejos. Entregados ao momento de contemplação da arte, não estamos mais diante de nossos desejos, mas temos nossos desejos supressos pela estética, pela contemplação artística, sendo uma das formas de “negação da vontade”. Porém, esse é apenas um momento que brevemente cessa, e, ao fim de nossa

¹²⁵ BARBOZA, Jair. **Schopenhauer**. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar, Editor, 2003. p. 66.

atividade estética, estamos, mais uma vez, jogados aos desejos e inquietudes da vontade, de nossos desejos, sujeitos ao sofrimento. Em um primeiro momento, temos a “negação” da vontade como algo que se assemelha ao que até aqui tratamos, a saber, a “serenidade”. Mas trata-se de uma questão de gênero diferente. O que Schopenhauer, mais tarde, no livro IV de *MVR*, nos apresenta é a ideia de “ascese”. Há uma confusão referente a essas questões. Em primeiro lugar, se imagina que negando a Vontade e negando os prazeres se chega ao estado que é conhecido como serenidade, mas o ideal de ascese busca uma supressão da vontade, e não uma serenidade cotidiana, uma “sabedoria de vida” para lidar com as contingências do acaso e os erros advindos da vida em sociedade. A outra confusão que existe referente às questões de “negação” é que Schopenhauer estaria nos ensinado a “negar os prazeres”, que uma vez que não trazem satisfação plena, e sim tormentos, devemos fugir deles. Entretanto, antes, ele faz um alerta referente à consciência de tais fatos, não precisamente à negação:

[...] podemos, em todas as circunstâncias, possuir e fruir as coisas; só temos de ter em mente sua inutilidade e dispensabilidade, de um lado, e sua incerteza e desgaste, de outro. O homem tem de lidar com essas coisas a fim de não se deixar mover por elas, demonstrar tê-las como boas em seu coração, mas saber ser necessário coloca-las distantes para que não caia na tentação de buscá-las.¹²⁶

Desse modo, a serenidade não está ligada a “fuga de prazeres”, mas, antes, ao reconhecimento de seu caráter efêmero, de sua mutabilidade jogada ao acaso, do pequeno controle que podemos ter sobre as coisas (segundo capítulo). Serenidade não é a supressão pela arte ou a tentativa de negar a Vontade em uma ascensão até um ideal de ascese. A jovialidade do ânimo, ou seja, a serenidade, é de uma categoria diferente quanto à negação da Vontade. Embora possamos observar e até mesmo imaginar um caráter sereno em uma personalidade como um monge que nega os prazeres, o ânimo jovial é, precisamente, aquilo que viemos buscando em nossas investigações até o momento: a felicidade. Noutras palavras, uma maneira prática, onde podemos encontrar a filosofia de Schopenhauer aos nossos problemas cotidianos. Por isso, o autor afirma que

Nada pode substituir tão perfeitamente qualquer outro bem quanto essa qualidade, enquanto ela mesma não é substituível por nada. Se alguém é jovem, belo, rico e estimado, então perguntemos, caso queiramos julgar sua felicidade, se é também jovial. Se ao contrário, ele for jovial, então é indiferente se é jovem ou velho, ereto ou corcunda, pobre ou rico; é feliz.¹²⁷

¹²⁶ OLIVEIRA, op. cit., p. 71-90.

¹²⁷ ASV, p. 17.

Creio que, com isso, esclarecemos algumas questões referentes à serenidade e seu aspecto “confuso” quanto ao ideal de ascese apresentado no livro IV de *MVR*. Diante disso, estamos, agora, mais uma vez, em face de um novo problema. Se através da filosofia de Schopenhauer chegamos da Vontade cósmica até o eu, que se percebe e se conhece em conformidade com a experiência, adquirindo autoconhecimento e voltando a si para saber o que quer e o que é de acordo com o caráter inteligível, eis uma nova questão que nos parece pertinente: o outro. Se estivermos felizes com nós mesmos, e o outro é “apenas” um espelho para mim, ou seja, o uso na medida em que preciso me conhecer e, assim, adquirir conhecimento sobre o mundo e sobre meu próprio caráter. Precisamente onde poderia haver espaço para o “outro”, na filosofia de Schopenhauer? A resposta é: na compaixão.

5 COMPAIXÃO

5.1 EGOÍSMO

Depois do reconhecimento da verdade do mundo como sendo todo ele Vontade, sua essência e seus fenômenos, o mundo em que vemos e vivemos nossa representação, e não a Vontade em si, conseguimos alcançar o conceito de felicidade diferentemente do que se imagina, mas, seguindo o pensamento de Schopenhauer, uma felicidade que não encontra satisfação nos prazeres, mas dentro de si mesmo. Tudo isso é claro para nós, em nossas investigações, mas a felicidade, que mais tarde com o conhecimento do caráter, pode nos ajudar a obter, também, a postura serena da vida, ainda permanece imbricada no *eu*. Desse modo, chegamos a pensar no “outro”, até agora, apenas como uma mera forma de usá-lo, um espelho para nós mesmos (terceiro capítulo). Nossa investigação, entretanto, busca uma filosofia “prática”, ou seja, uma postura de *vida* dentro dos próprios escritos de Schopenhauer, algo que está lá e, por nós, é trazido à tona, aqui, para que essa busca tenha algo significativo ao cotidiano em que vivemos, atualmente, e essa prática não esteja ligada apenas à filosofia da época de Schopenhauer, mas uma busca por uma prática de sentido para as nossas vidas de agora. Sendo assim, não podemos pensar em uma postura de vida que não esteja ligada, também, ao outro, uma vez que tanto Schopenhauer, em sua época, no século XIV, quanto nós, hoje, vivemos em sociedade. Não podemos negar a importância do *outro*, em nossa vida; não podemos pensar em uma Vontade totalizante, que está em mim e em todos, sem pensar no todo da nossa vida, no todo dos outros que *não são eu*. Seguindo esse raciocínio, não parece correto que esqueçamos o *outro*, em nossa investigação da filosofia de Schopenhauer enquanto prática. Devemos ir a caminho de uma nova perspectiva que não reduza o outro a um mero “espelho” de mim mesmo, que me ajuda a conhecer e é totalmente satisfatório; não é propriamente instrumentalizado, mas tampouco me preocupo com ele, apenas em obter a *felicidade* em mim. Entretanto, nossas investigações nunca foram uma eudemonologia, ou seja, uma mera busca da felicidade dentro da filosofia de Schopenhauer; estamos às voltas com ela, em sua completude, eis o motivo pelo qual perpassamos tanto pelos seus conceitos mais importantes (Vontade e representação) como, também, aqueles que mais diretamente nos diziam respeito à prática: personalidade, saúde, caráter, serenidade, etc. Devemos reconhecer que, de tudo que dissemos até agora, a questão referente ao outro permaneceu de fora, não sendo explorada, mas exatamente porque o conhecimento do caráter e a postura serena eram caminhos auxiliares para esse tema. Uma vez reconhecido o mundo

como Vontade, até o caminho que traçamos para uma postura serena, não mais nos deixamos enganar pela efemeridade dos prazeres, e, também, não nos enganamos mais quanto à individuação, o princípio que rege o mundo dos fenômenos, ou seja, o mundo, dividido em tempo, espaço e causalidade. Agora, entendemos o seu funcionamento, conforme nos diz Schopenhauer, e através desse véu que nos foi tirado, podemos, de fato, conhecer o outro. Com tudo isso, temos que, agora, reconhecer a Vontade como uma, em nós e nos outros. Já “somos” serenos a ponto de entender que os fenômenos não são a realidade mesma, então, não nos afetamos mais quando um prazer nos é negado, apenas reconhecemos seu caráter. Isso tudo nos dá a possibilidade de pensar o outro: se sou um com a Vontade, ela está tanto em mim quanto no todo do mundo, e também deve estar *necessariamente* no outro, ou seja, no não eu. Em conformidade com tudo isso, sabemos que nós, como constituídos de vontade, queremos o tempo todo, e o querer incessante que é precisamente a essência da Vontade, e o que ela quer é a si mesma. Cada um de nós, por conta disso, é o centro do seu próprio universo.

Cada um traz em si o único mundo que conhece e de que sabe como sua representação, e por isso esse mundo é o seu centro. Por isso mesmo cada um é para si tudo no todo, encontra-se como possuidor de toda a realidade, e nada pode ser mais importante para ele do que ele próprio.¹²⁸

Nosso primeiro problema, em relação a pensar o outro, dentro da filosofia de Schopenhauer, está em nós mesmos, pois, naturalmente, somos egoístas.

5.1.1 O querer da própria vida

Em cada um de nós reside aquela mesma Vontade, que é a “toda poderosa” do mundo, e que sempre quer a si mesma, quer a vida, e nada mais. Sendo assim, temos, em nós, por natureza, esse egoísmo inato, proveniente da própria Vontade. Com isso, esse querer cego, que apenas quer a si mesmo, quer, também, a vida. Por essa razão, onde há vida há Vontade, e vontade de vida e “Vontade” são a mesma coisa. Como a Vontade é a coisa-em-si, o conteúdo íntimo, o essencial do mundo, e a vida, o mundo visível, o fenômeno, é seu espelho; segue-se daí que esse mundo acompanhará a Vontade tão inseparavelmente quanto a sombra acompanha o corpo.¹²⁹ O ponto no corpo onde a vontade de vida é objetivada com maior

¹²⁸ *SFM*, p. 122.

¹²⁹ *MVR TI*, p. 358.

precisão é, precisamente, os órgãos sexuais, a reprodução da vida, esse querer incessante se manifesta até nas nossas relações afetivas/sexuais. Schopenhauer sabia que nossas relações, o amor, nada mais eram que a perpetuação da própria espécie, ou seja, a Vontade querendo a vida. Nós somos máquinas de sobrevivência — robôs cegamente programados para preservar as moléculas egoístas.¹³⁰ Esse é o ímpeto das nossas vidas. É aquilo que move a todos para o conforto, a “motivação principal e fundamental, tanto no homem como no animal, é o *egoísmo*, quer dizer, o ímpeto para a existência e o bem-estar”.¹³¹ Desse modo, nossa própria existência é movida por esse egoísmo, até mesmo em nossa reprodução. Por isso mesmo, o amor não é outra coisa senão a mesma ação da vontade; ela quer a vida, e quer exatamente isso, a vida e nada mais, por isso a reprodução é sua objetivação em maior grau.

Assim, temos claro que o egoísmo se manifesta, em nós, por ser inato tanto ao animal, quanto ao ser humano, e ele também é aquilo que faz com que as relações e reproduções aconteçam, o querer a vida, o querer a si mesmo, sua continuidade — exposição esta que Schopenhauer demonstra claramente e também podemos encontrar em o *Banquete*, de Platão.¹³² Todavia, isso não nos diz nada em relação ao outro. Ao contrário, como posso pensar o outro dentro da filosofia de Schopenhauer, se o egoísmo, inato em mim, me impede de querer o seu bem-estar, mas tão somente o meu em primeiro lugar. Sendo assim, o egoísmo é refletido no meu modo de agir, pois, uma vez que ele é o meu bem-estar, e não o do outro, posso querer agir dessa maneira sempre em prol de mim mesmo, e esse é o ponto que vamos explorar. O agir que está ligado ao nosso egoísmo não pode fugir às considerações éticas. No entanto, somente faremos menções à ética como parte necessária ao entendimento do conceito de egoísmo, não transformando nossas investigações em um estudo referente à ética de Schopenhauer.

5.1.2 Egoísmo na ética de Kant

Schopenhauer via em Kant, assim como em Platão e nos Upanishades, os maiores guias de sua filosofia, no entanto, não faltaram críticas a Kant, por parte de Schopenhauer, especialmente quanto à sua ética. A nossa investigação quanto ao egoísmo inato no ser humano se reflete na vida de uma maneira: nas ações. O que nos diz Schopenhauer, em *SFM*, em relação à ética kantiana, é: “Age apenas de acordo com a máxima que possas ao mesmo

¹³⁰ DAWKINS, Richard. **O gene egoísta**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p. 31.

¹³¹ *SFM*, p. 120.

¹³² Cf. PLATÃO. *Banquete*. In: _____. **Diálogos V: O banquete; Mênon (ou da virtude)**; Timeu; Crítias. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2010. p. 33-108.

tempo querer que ela se torne a lei geral para todo ser racional. Isto é, portanto, a geralmente conhecida *fundação do princípio* moral de Kant e, pois, o *fundamento* de toda sua ética”.¹³³ Através dessa máxima kantiana, poderíamos seguir nossas ações éticas baseadas unicamente na razão, que, então, quer que a ação seja universal para todos os seres racionais. De outra maneira, temos que ser éticos pela razão, e não pela emoção. Schopenhauer traça um caminho, em seus escritos, precisamente, criticando o caráter *egoísta* desse tipo de ética. Primeiro, a desprende de eudemonismo, ou seja, de que a ética, a virtude, tem uma relação direta com a felicidade. Isso, já de início, nos é claro, precisamente porque, aqui, traçamos um caminho diferente ao conceito de felicidade. O grande mérito de Kant, na ética, foi tê-la purificado de todo *eudemonismo*.¹³⁴ Schopenhauer critica, precisamente, o *dever*, que é ideia máxima da ética kantiana. Se existe um dever, para Schopenhauer, então ele é necessário, e o que é necessário precisa acontecer. Sendo assim, não poderia ser o dever aquilo que regulamenta as ações éticas, pois dele não provém nenhuma necessidade. E, precisamente, o *dever* se encontra no centro de toda ética kantiana: tu deves, então podes; “ele é a “necessidade de uma ação por respeito diante da lei”. Mas o que é *necessário* acontece e é inevitável”.¹³⁵ Mas isso não mostra, de forma alguma, aquilo que buscamos: o egoísmo das ações. Não podemos nos deter em detalhes quanto à crítica de Schopenhauer, para não nos desviarmos do foco quanto à prática, ou seja, na qual o *outro* pode ter e como pode ter espaço na filosofia de Schopenhauer. Contudo, essa fundamentação kantiana para nosso agir, “uma máxima que posso querer como lei universal”, é egoísta.

[...] aquela regra fundamental, estabelecida por Kant, não é ainda o próprio princípio moral, mas apenas uma regra heurística para ele, isto é, uma indicação de onde deva ser procurado. Assim, pois, ainda não é dinheiro vivo, mas uma ordem de pagamento segura. Quem é que deve propriamente pagá-la? Para dizer a verdade francamente: um tesoureiro aqui bem inesperado, que outro não é senão o egoísmo.¹³⁶

O problema reside em saber o que eu quero. Portanto, só a própria máxima, pela qual eu *possa querer* que todos ajam segundo ela, é que seria o verdadeiro princípio moral. Meu *poder-querer* é o eixo em torno do qual gira a ordem dada. Mas o que *posso* e o que não posso propriamente *querer*?¹³⁷ Uma vez que é o que *eu* quero como uma máxima universal,

¹³³ *SFM*, p. 49.

¹³⁴ *SFM*, p. 19.

¹³⁵ *SFM*, p. 41.

¹³⁶ *SFM*, p. 68.

¹³⁷ *SFM*, p. 68.

também o coloca na condição de egoísta, uma vez que, mesmo que funcionando tanto para mim quanto para os outros, deixo que meu egoísmo decida aquilo que quero receber, ou seja, o que os outros fazem comigo.

O fato de que eu, ao estabelecer uma máxima para ser seguida universalmente, tenha de considerar-me necessariamente não só como a parte sempre ativa, mas também, às vezes e eventualmente, como a *passiva* faz com que meu egoísmo decida-se pela justiça e pela caridade não porque tenha prazer em *exercê-los*, mas em *experimentá-los* [...].¹³⁸

O egoísmo está em nossas ações. Mesmo se seguíssemos essa máxima kantiana, segundo o que nos diz Schopenhauer, de modo que ainda não posso levar em consideração o *outro* em minhas ações, ainda o quero, unicamente, dentro de meu egoísmo, para meu bem-estar. Não encontramos, aqui, espaço para o outro, na nossa postura de vida, no nosso agir cotidiano, uma vez que o caminho feito até aqui nos mostra somente egoísmo. Mesmo que pensemos em uma regra moral para todos, na qual em uma hora sou parte ativa e, em outra, passiva. Tal regra seria egoísta porque ela pressupõe *reciprocidade*. Ele é um querer para todos, ou seja, quero fazer o mesmo que quero receber. Podemos notar que não saímos da esfera do “eu quero”. O outro, até esse momento, não surge verdadeiramente como alguém importante em nossas vivências. O dever moral repousa verdadeiramente sob a *reciprocidade*, por isso é que é simplesmente egoísta e que recebe do egoísmo sua interpretação, como sendo aquilo que, sob a condição da reciprocidade, prudentemente, se entende como um compromisso.¹³⁹ Mas tal postura que pressupõe reciprocidade foi esclarecida quando, em nossas investigações, averiguamos a importância do conceito de “representação” (segundo capítulo), e, mais uma vez, intrínseco no conceito de serenidade. Na postura serena, já reconhecemos que os prazeres são enfermos, mas não apenas isso: aquilo que acontece em nossa volta, ou seja, o agir do “outro” não nos afeta, reconhecendo o mundo como Vontade. Sabemos que alguns, se não a grande maioria, ainda estão no “erro”, ou seja, no princípio de individuação, mas para aquele que não mais importa a opinião alheia (representação) e já entende isso com uma postura serena, não mais se deixa afetar por uma ação, por um insulto, por um desejo não obtido. Não se surpreende mais com a possibilidade de ser enganado, porque sabe, precisamente, que isso é o esperado, uma vez que esse é o “mundo do engano e do erro”. Desse modo, se seguimos até aqui quanto à serenidade foi precisamente porque essa é a postura na qual se reconhece que não há necessidade em uma

¹³⁸ *SFM*, p. 69.

¹³⁹ *SFM*, p. 70.

reciprocidade quanto às ações dos outros. Toda ação que espera receber algo não apenas em troca de favores, mas, também, em troca de receber a mesma ação, ou seja, recíproca, é, também, egoísta. Tão somente esse é o motivo pelo qual precisamos dar essa “volta” para entendermos que mesmo os ditos mais comuns do cotidiano estão dentro do nosso egoísmo e que até mesmo aquele princípio básico, o da reciprocidade, é uma das formas de manifestação do mesmo egoísmo. Não, Schopenhauer não apenas reconhece essas críticas a Kant como busca um princípio diferente para que o *outro* seja, verdadeiramente, integrado em sua filosofia, afastado de nosso egoísmo.

Não, porque, ainda que o mundo seja comandado pelo egoísmo, não é possível negar a existência de um sentimento cotidiano, embora não corriqueiro, que move certos agentes a ajudar e muitas vezes salvar vidas. Trata-se da compaixão.¹⁴⁰

Como afirma Barboza, Schopenhauer busca precisamente na compaixão o conceito com o qual é possível pensarmos uma ação, um agir prático que possa incluir o *outro* não mais como um mero instrumento para meu bem-estar ou um espelho para o meu autoconhecimento (terceiro capítulo). No conceito de compaixão, temos o outro longe do egoísmo, que também podemos encontrar na ética kantiana, segundo Schopenhauer. Para isso, teremos que averiguar os níveis em que essa compaixão se manifesta no nosso agir do cotidiano, e em seu primeiro grau está a justiça.

5.2 JUSTIÇA

Existem dois graus de ação moral, para Schopenhauer. O primeiro deles se atingiria ao descobrirmos a realidade para além do mundo fenomênico, ou seja, levantando-se o véu de Maia e enxergando a realidade tal como ela é, ou seja, como Vontade. O segundo refere-se à ação, propriamente, em que estamos agindo após esse reconhecimento do mundo como Vontade, como veremos adiante. Ao reconhecermos o mundo como fora da sua multiplicidade, ou seja, para além das representações dos fenômenos que chegam até nós, e entendermos que a realidade consiste unicamente de Vontade, estamos a um passo da justiça, mas não propriamente nela. Com isso, precisamos, ainda, entender que toda dor, todo sofrimento alheio é, também, meu sofrimento. Toda dor, não só humana, mas, também,

¹⁴⁰ BARBOZA, Jair. Schopenhauer. In: PECORARO, Rossano (Org.). **Os Filósofos**: Clássicos da Filosofia. Petrópolis: Vozes, 2008. (vol. II). p. 119.

animal é minha dor, porque somos todos essa mesma Vontade imutável, una. Através dessa visão, é possível reconhecer que a individualidade, a multiplicidade das coisas, os fenômenos, como conhecemos, são meras ilusões. A dor que eu causo ao outro, na verdade, causo a mim mesmo, pois ela é causada à Vontade. Daí origina-se o famoso conceito de compaixão na filosofia de Arthur Schopenhauer, uma vez que eu e o outro somos parte do mesmo. As ações morais, como referido anteriormente, se dividem em dois graus: o primeiro grau consiste em reconhecer a tudo e a todos, essa unidade provinda da mesma Vontade, una e imutável. Desse modo, não se prejudica ninguém, pois o outro não é mais um “não eu”. Agora, estamos deixando a postura egoísta, ao reconhecermos a Vontade como parte do outro. Desse modo, não mais temos vontade de prejudicar ao outro, permanecemos na *inação*, no que diz respeito a prejudicá-lo. “A significação moral de uma ação só pode estar na sua relação com os outros. Só com referência a estes é que ela pode ter valor moral ou ser condenável moralmente e, assim, ser uma ação de justiça e caridade, como também o oposto de ambas”.¹⁴¹ Schopenhauer leva em consideração o outro, em nossa ação, para atribuir à ação o valor moral. A justiça consiste em saber que o sofrimento do outro é o mesmo que se manifesta em mim, em diferentes graus, mas da mesma Vontade. Schopenhauer atribui, a esse conceito, a significação de justiça eterna, uma justiça que não é do direito, e sim natural. Não prejudicar a ninguém, eis aí o preceito da justiça, para Schopenhauer. Sendo assim, a justiça nos aparece apenas como *negativa*, ou seja, ausência de injustiça. “A negatividade da justiça confirma-se, contra as aparências, mesmo na mais trivial definição: ‘dar a cada um o que é seu’. Já que é seu, não é preciso que se lhe dê, e significa portanto: ‘não tirar de ninguém aquilo que é seu’”.¹⁴²

O segundo grau, o grau propriamente da compaixão, é quando a pessoa sai de seu egoísmo e, levado pela compaixão, não apenas não prejudica o outro, mas o ajuda. Ou seja, o segundo grau difere do primeiro, pois o primeiro não “exige” ação, enquanto a compaixão, para ser compassiva, exige uma ação.

Aquele que afirma sua vontade, sobrepondo-a, nesse processo, à vontade alheia, comete uma injustiça para com o outro no plano empírico; no plano metafísico da Vontade una, no entanto, ele cometa uma injustiça não apenas em relação àquele, mas também para consigo mesmo. Posto de outra forma: fora do plano fenomenal, injustiça cometida e injustiça sofrida se equivalem; são todas, na verdade, a mesma [...] É a isso que Schopenhauer

¹⁴¹ *SFM*, p. 133.

¹⁴² *SFM*, p. 147.

chama de justiça eterna: esse equilíbrio ontológico, no qual toda injustiça cometida, é também, e ao mesmo tempo, castigo sofrido.¹⁴³

Em outras palavras, todo esse reconhecimento de que a realidade é, na verdade, uma, e não uma multiplicidade de representações, nos “abre os olhos” para essa lei natural das coisas. Para Schopenhauer, esse é o ponto no qual temos uma metafísica do direito. Todavia, não se trata de um direito estipulado por leis, legislação e Estado, mas direito natural; são leis que estão aí, por isso o caráter natural atribuído a elas. O mundo funciona assim, para Schopenhauer, composto por leis naturalistas e metafísicas. É-nos clara a ideia de que a justiça consiste em não prejudicar o outro, uma vez que o reconheço como *igual*, não mais como não eu, mas um “eu de novo”. Desse modo, para todo aquele que reconheceu tal verdade, “os outros não são para ele nenhum não eu, mas ‘eu mais uma vez’”.¹⁴⁴ Sabemos o que é o justo: o que não prejudica; mas o que é injusto, propriamente, não sabemos ainda. Precisamos entender o conceito de injustiça para que sigamos ao segundo grau da moralidade, conhecido como compaixão.

Do ponto de vista do mundo da representação, governado pelo espaço e pelo tempo, que são o princípio de individuação, a realidade consiste em indivíduos separados, sendo o agente moral um desses indivíduos. Assim, a pessoa que pensa “Cada indivíduo é um ser radicalmente distinto de todos os outros[...] udo o mais é não eu e alheio a mim” tem razão quanto ao mundo da aparência. No entanto, sob este se acha o mundo como coisa-em-si, mundo que não é cindido em indivíduos, sendo simplesmente o mundo – o que quer que em última análise existe. Logo, a visão supostamente mais profunda é a que considera a individuação “mero fenômeno” em vez de em última análise, parte da realidade. Dessa perspectiva, ninguém se distingue de ninguém no mundo, podendo cada pessoa, por conseguinte, reconhecer no outro seu próprio eu, sua própria verdadeira natureza interior.¹⁴⁵

5.2.1 Injustiça

A “injustiça é toda e qualquer afirmação de uma vontade individual que se dê em prejuízo de qualquer outra”.¹⁴⁶ Quando uma vontade se afirma, se sobrepõe à outra. Temos injustiça quando se fere alguém, destrói o corpo de alguém, se escraviza uma pessoa. Todos esses são casos de afirmação de uma vontade sobre a outra; noutras palavras: injustiça. “A

¹⁴³ CARDOSO, Renato César. **A Ideia de justiça em Schopenhauer**. Belo Horizonte: Argvmentvm, 2008. p.60

¹⁴⁴ *SFM*, p. 220.

¹⁴⁵ JANAWAY, op. cit., p. 121.

¹⁴⁶ CARDOSO, op. cit., p. 122.

injustiça ou *injusto* consistem, pois, sempre na *ofensa* de um outro”.¹⁴⁷ Ela pode se manifestar por meio de violência ou astúcia. Em geral, injustiça é quando afirmamos nossa vontade sobre outra, infligindo sofrimento. Diferentes são os graus e as formas de injustiça, e Schopenhauer dá exemplos e lista algumas, entretanto, não cabe a nós, aqui, ocuparmo-nos desses detalhes. A única diferença entre os tipos de injustiça são os meios que empregamos ao afirmarmos nossa vontade e causamos dor ao outro. A justiça é a ausência de injustiça. Desse modo, o surgimento da justiça se dá unicamente a partir da injustiça. “Desde que uma ação, na maneira acima descrita, não invada a esfera da afirmação alheia da vontade, negando a esta, a mesma não é injusta”.¹⁴⁸ Não haveria justiça nem direito sem a injustiça. As ações que não são injustas, portanto, são justas. “Quem se recusa a mostrar ao andarilho perdido o// caminho correto não pratica injustiça; mas quem lhe aponta o caminho errado, pratica-a”.¹⁴⁹ Nesse ponto, é preciso lembrar que para uma ação ser justa, para Schopenhauer, é preciso apenas que ela não cause dor ao outro. Uma pessoa poderia muito bem assistir alguém morrer de dor e sofrimento, em sua frente, sem ao menos se mexer para ajudar; isso poderia ser cruel, mas não injusto.

[...] pelo seu modo de ação, o homem justo mostra que RECONHECE sua essência, a Vontade de vida como coisa-em-si, também no fenômeno do outro dado como mera representação, portanto reencontra a si mesmo nesse fenômeno em um certo grau, ou seja, desiste de praticar a injustiça, isto é, não inflige injúrias.¹⁵⁰

Há, ainda, o conceito que Schopenhauer chama de *injustiça dupla*, a mais grave das injustiças que podemos cometer ao outro. Como o egoísmo está em nós, existe, também, uma ação injusta que podemos causar ao outro, mas de um grau ainda maior, e essa ação, denominada injustiça dupla, consiste em quando temos uma obrigação para com alguém e não a cumprimos, mas não apenas não a cumprimos como também prejudicamos esse alguém no processo. Quando prometo algo, estou diante de uma obrigação imposta por alguma ocasião, circunstância, e o não cumprimento de tal promessa já seria injusto, pois seria um dano que causo àquele outro, mas, ao mesmo tempo, posso causar-lhe uma dor não apenas cumprindo, mas o prejudicando. Um amigo que pede conselho a outro amigo para ajudá-lo espera obter uma ajuda para seu benefício. Todavia, aquele que dá o conselho, se não apenas o dá com uma mentira, mas também o dá com intenção de prejudicar, causa-lhe uma injustiça

¹⁴⁷ *SFM*, p. 146.

¹⁴⁸ *MVR*, p. 434.

¹⁴⁹ *MVR*, p. 433.

¹⁵⁰ *MVR*, p. 471.

dupla. Minto a esse amigo, fazendo crer que dei o melhor de meus conselhos para sua situação (dano, sobreposição da minha vontade), mas, ao mesmo tempo, com o conselho que dei (que já é uma mentira), espero prejudicá-lo ainda mais, pois o levo a fazer algo ruim para ele.

[...] *injustiça dupla* acontece quando alguém assumiu expressamente a obrigação de proteger outrem num aspecto determinado. Consequentemente, o não cumprimento desse dever seria já um dano a outrem e, portanto, injustiça. Mas, ainda além disso, ele agride e causa ao outro justo naquilo em que devia protegê-lo. Este é, por exemplo, o caso em que o vigia encarregado ou o acompanhante torna-se assassino, o protetor confiável torna-se ladrão, o tutor tira do pupilo a sua propriedade, o advogado prevarica, aquele a quem se pede um conselho dá intencionalmente um conselho pernicioso – ações que juntas são pensadas sob o conceito de *traição*, que é o horror do mundo.¹⁵¹

Tais questões referentes à ética são necessárias, embora nosso próprio estudo não se detenha unicamente em uma análise ética. Percebemos, assim, que o caminho traçado, mais uma vez, até aqui, está em total conformidade com tudo que investigamos referente à filosofia de Schopenhauer. A busca do papel do *outro*, dentro da filosofia de Schopenhauer, se mostrou necessária quando percebemos que a felicidade estava em nós, e que o outro aparecia, até então, apenas como um mero espelho para nós mesmos. No entanto, por se tratar de um estudo que abrange as teorias de Schopenhauer em um âmbito prático, se fez necessário buscarmos o papel do *outro* na nossa postura de vida, de modo que não mais podíamos lhe atribuir um papel secundário e instrumentalizado. Chegamos, propriamente, no discurso ético da filosofia de Schopenhauer, por se tratar de um assunto que está intimamente ligado com o agir. Reconhecemos que, para nosso autor, o egoísmo inato do ser humano coloca, de antemão, o outro como algo secundário em nossa vida, e, assim, observamos que não apenas o usamos, como, também, quando pensamos que estamos agindo de uma forma a pensar no outro (como a reciprocidade), estamos, também, segundo Schopenhauer, dentro do nosso egoísmo. Desse modo, seguimos ao conceito que precisava ser de um modo diferente daquele até então conhecido de nosso agir, um que pudesse atribuir uma importância significativa ao outro, em nosso cotidiano, em nosso agir diário, eis por que chegamos ao conceito de justiça. Sendo a justiça a não sobreposição da vontade sobre a vontade do outro, ainda assim não é um agir. Não estamos diante de uma ação que “valoriza” o outro ou, como buscamos, aqui, de uma ação que dê a importância que o *outro* possui, em nossa vida

¹⁵¹ *SFM*, p. 151.

cotidiana, em nosso agir prático. Tal importância não encontramos nas regras morais kantianas, nem mesmo está, de forma concreta, no conceito de justiça. Precisamos, ainda, seguir adiante com uma ação que possa trazer à luz o outro de maneira clara em nosso agir, a saber, a ação da compaixão.

O processo aqui analisado não é sonhado ou apanhado no ar, mas algo bem real e de nenhum modo raro: 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.¹⁵²

5.3 COMPAIXÃO

O egoísmo, agora, nos aparece enfraquecido, embora ainda agindo em nós. Porém, na justiça, a ação justa já considera o sofrimento do outro; não mais quero prejudicá-lo, embora, necessariamente, não queira ajudá-lo. Ainda assim, somos egoístas, não saímos da nossa postura de *nós mesmos* para chegarmos até o outro. Ele ainda não tem claramente um papel importante em nossa ação, mas existe um caso em que isso não acontece; não temos mais apenas o nosso egoísmo, mas nos “livramos” dele:

Só há um único caso em que isso não acontece, a saber, 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. Portanto, a parte ativa no se agir ou omitir só tem diante dos olhos o bem-estar ou mal-estar de um *outro* e nada almeja a não ser que aquele outro permaneça são e salvo ou receba ajuda, assistência e alívio. *Somente esta finalidade* imprime numa ação o selo do *valor moral*, que, portanto, repousa exclusivamente no fato de que a ação aconteça ou não aconteça para proveito e contentamento *de um outro*.¹⁵³

Como já vimos, para Schopenhauer, a ação que pode levar em consideração o proveito e o contentamento de *outro*, e não mais a mim unicamente é denominada compaixão. Entretanto, não é claro como esse *fenômeno* acontece. O meu agir, agora, precisa se tornar um agir que leva o outro em consideração, mas não apenas como um espelho para mim, e não apenas como alguém que reconheço parte da Vontade, e, portanto, não prejudico, mas, também, um alguém que eu *quero* ajudar; que eu faça parte também de seu bem-estar, abdicando ao meu egoísmo e colocando o bem-estar do outro à cima do meu. “Se, porém,

¹⁵² *SFM*, p. 136.

¹⁵³ *SFM*, p. 135.

minha ação só deve acontecer *por causa de outro*, então o *seu bem-estar* e o *seu mal estar* têm de ser *imediatamente o meu motivo*, do mesmo modo que em todas as outras ações o meu motivo é o *meu bem-estar* e o *meu mal-estar*".¹⁵⁴ Para que isso aconteça, Schopenhauer afirma que a diferença entre eu e o outro precisa desaparecer, ao menos por um momento, em um certo grau, de um modo semelhante ao que acontece na justiça, de modo que eu possa me identificar com o outro. Antes, apenas me identificava com ele como sendo um outro eu, mas, agora, preciso me identificar, também, com seu *sofrimento*. A ação da compaixão exige isso: é preciso que essa identificação, que já investigamos no conceito de justiça, agora, se estenda ao sofrimento do outro.

Isto exige porém que eu me *identifique com ele*, quer dizer, que aquela *diferença* total entre mim e o outro, sobre o a qual repousa justamente meu egoísmo, seja suprimida pelo menos num certo grau. [...] Já que não posso entrar na pele do outro, então só através do *conhecimento* que tenho dele, isto é, da representação dele na minha cabeça, é que posso me identificar com ele, na medida em que minha ação anuncie aquela diferença como suprimida.¹⁵⁵

Sendo assim, “esta compaixão se faça sentir, o bem e o mal do outro me atingem diretamente do mesmo modo, embora nem sempre no mesmo grau que os meus”.¹⁵⁶ Esse processo, no entanto, não é claro dentro da filosofia de Schopenhauer. Em um momento, o autor parece atribuir ao *conhecimento*, e, em outro, como algo *sem explicação*, uma propensão inata do caráter. “Do ponto de vista metafísico, a compaixão, verdadeiro fundamento da moral, surge misteriosamente, como uma graça, pelo desvelamento do véu de Maia, pelo abandono do princípio de individuação”.¹⁵⁷ Todavia, não cabe, aqui, discutirmos os pormenores desse ato. O que Schopenhauer propõe é que não se trata de algo inexistente, ou seja, que os casos de exemplos de compaixão podem ser observados na experiência, de modo que isso condiz com nosso propósito, a saber, a prática como postura de vida. Mas antes de seguirmos, precisamos analisar o aspecto negativo da compaixão, uma vez que ela é a identificação com o sofrimento do outro, não precisamente com o contentamento dele.

5.3.1 A dor positiva e o contentamento negativo como motivação da compaixão

¹⁵⁴ *SFM*, p. 135.

¹⁵⁵ *SFM*, p. 136.

¹⁵⁶ *SFM*, p. 136.

¹⁵⁷ CHEVITARESE, Leandro. A eudemonologia empírica de Schopenhauer: a “liberdade que nos resta” para a prática de vida. In: REDYSON, Deyve (Org.). **Arthur Schopenhauer no Brasil**: em memória dos 150 anos da morte de Schopenhauer. João Pessoa: Ideia, 2010. p. 127-146.

Uma das críticas feita ao conceito de compaixão de Schopenhauer está em seu caráter de identificação com o *sofrimento* do outro. “O principal princípio da ética a regra “Neminem laede, imo omnes, quantum potes, iuva!” [Não prejudiques a ninguém, mas ajuda a todos quanto puderes]”.¹⁵⁸ Dessa forma, vemos que o outro necessita de “ajuda”, ou seja, está em problemas, em sofrimento, o sentimento de compaixão é despertado unicamente através da dor, ou melhor, temos uma participação maior na vida do outro unicamente através de seu sofrimento — sua alegria não nos atinge com a mesma intensidade. Podemos dizer que a compaixão deveria ser, necessariamente, tanto em um caso e outro, mas Schopenhauer não a descreve assim. O que é bom não nos afeta com a mesma intensidade. A alegria, a felicidade e o contentamento são negativos porque são faltas de sofrimento. Por outro lado, a dor sendo positiva é o que de mais imediato pode nos motivar à ação compassiva, a esse “ajudar a todos”. O papel do outro passa a ter uma importância maior na filosofia de Schopenhauer, conforme avançamos em nossas investigações. Agora, não apenas deixo de prejudicá-lo, mas também o ajudo. No entanto, para que essa ajuda aconteça, pressupõe-se que o outro precise dela, ou seja, que esteja com problemas ou em sofrimento. Somente através dessa identificação com a dor do outro é que consigo me motivar.

Portanto o *positivo*, o que se manifesta por si mesmo, é a dor. Contentamento e prazer são o negativo, a mera supressão da dor. É nisto, em primeiro lugar, que se baseia o fato de que só o sofrimento, a falta, o perigo e o desamparo do outro despertam diretamente nossa participação. O feliz e o satisfeito *como tal* nos deixa indiferentes, justo porque seu está é negativo: a ausência da dor, da falta e da necessidade.¹⁵⁹

Somente o infeliz, o sofrimento e a dor podem motivar-nos imediatamente. O feliz, o contente, aquele que se encontra em um estado sem dor aparente, etc., não nos motiva. Nosso autor até mesmo nos mostra o caráter negativo que o contentamento e a satisfação podem trazer à nossa vida, nos deixando preguiçosos e inativos. Quando nos encontramos em um estado de prazer, de êxtase, de uma satisfação, ou de um contentamento nos tornamos inativos, também, para com as nossas vidas, pois, uma vez que *já está tudo bem*, não costumamos nos sentir motivados a fazer coisas por nós mesmos, muitas vezes.

Sendo assim, Schopenhauer nos diz:

¹⁵⁸ *SFM*, p. 140.

¹⁵⁹ *SFM*, p. 139.

Mas aquele que é feliz ou que tem prazer não estimula *puramente como tal* nossa participação imediata, como o sofredor, o carente e o infeliz *como tal* o fazem. Também nosso sofrer, no qual tem de ser incluída toda carência, necessidade, desejo e mesmo tédio, estimula também, até *para nós* mesmos, nossa atividade, enquanto um estado de contentamento e de felicidade nos deixa inativos e em sossego preguiçoso. Por que não aconteceria o mesmo em relação aos demais, já que nossa participação repousa sobre uma identificação com eles?¹⁶⁰

Entendemos, assim, que apenas o que é dor e sofrimento tem motivação imediata para nós como motivos de agir, ou seja, como motor da nossa ação compassiva. Sendo assim, aquele que é feliz, ou que aparenta contentamento, não nos causa uma motivação do mesmo grau, embora possamos participar, compassivamente, de sua alegria, “Pois a infelicidade é condição da compaixão”.¹⁶¹ Sendo assim, vemos que nossa ação é motivada, em maior grau, pela infelicidade alheia.

O homem feliz pode experimentar de muitos modos o bem-querer de seus parentes e amigos. Porém, as manifestações daquela participação pura, desinteressada e objetiva no estado e destino alheios, que são efeitos da caridade, ficam reservadas a quem está sofrendo sob algum aspecto, pois não nos interessamos por aquele que, *como tal*, é feliz, mas antes este permanece, *como tal*, alheio ao nosso coração [...].¹⁶²

Todavia, ainda não é clara a ideia de como posso participar do sofrimento alheio, como o outro pode adquirir uma importância a ponto de meu agir ser conduzido a ajudá-lo. Sabemos que isso ocorre pelo processo de reconhecimento do outro, não mais como um não eu, mas um eu de novo, entretanto, nos parece ainda insuficiente que esse processo possa ser facilmente entendido apenas com tais considerações, mas é preciso entender não apenas os laços que estreitam essa identificação, bem como ela atuam em nós.

5.3.2 Participação na dor e simpatia

O primeiro erro comum, ao se pensar a respeito do conceito da compaixão, é que, uma vez que já não *sobreponho minha vontade sobre a do outro*, mas, sim, *anteponho*, ou seja, deixo meu egoísmo e tenho, assim, uma ação que não apenas deixa de prejudicar, mas impele a ajudar esse outro, é pensarmos que a dor que identificamos fora de nós, ou seja, na pessoa a qual queremos ajudar é, ao mesmo tempo, uma dor que sentimos em nós. Ou seja, trata-se de

¹⁶⁰ *SFM*, p. 140.

¹⁶¹ *SFM*, p. 173.

¹⁶² *SFM*, p. 173.

uma fantasia de um exercício *imaginário* de pensarmos e imaginarmos, em nossa cabeça, a dor dele e, assim, sentirmos, em nós, também — e com esse processo fantasioso, temos a ação compassiva. Mas Schopenhauer nos mostra claramente que isso é um erro; não podemos pensar em imaginar a dor do outro, muito menos que possamos senti-la em nós, uma vez que a compaixão não é um processo no qual ajudo porque também estou com as mesmas dores. A rigor, podemos pensar que

[...] a compaixão surge por uma ilusão momentânea da fantasia, pois nos pomos no lugar do sofredor e assim julgamos pela imaginação sofrer *sua* dor em nossa pessoa. Não é assim, de jeito nenhum. Mas fica claro e presente, em cada momento preciso, que *ele* é o sofredor e não *nós* e justo *na sua* pessoa e não na nossa sentimos sua dor, para nossa perturbação. Sofremos *com* ele, portanto *nele*, e sentimos sua dor como *sua* e não temos a imaginação de que ela seja nossa.¹⁶³

Com isso, eliminamos a possibilidade de confundirmos a compaixão com um sofrimento que vem de outro até mim, e, assim, o sinto na mesma intensidade. Schopenhauer afirma, claramente, que “sofremos com ele”. Exatamente o fato de ele sofrer é que nos causa sofrimento, e não por causa de um processo imaginativo fantasioso pensamos *como* poderia ser a sua dor, e, então, sentimos (fantasiosamente) em nós e nos motivamos a agir. O processo de reconhecimento do mundo como Vontade (primeiro capítulo) já nos indica que o outro não me é indiferente. Não temos mais o princípio de individuação, então, o sofrimento alheio me atinge imediatamente por ser o sofrimento dele, por ele estar com dor.

A individuação é o mero fenômeno que nasce mediante o espaço e o tempo, que não são nada além de formas de todos os objetos condicionadas por meio de minha faculdade de conhecimento. Por isso, também a multiplicidade e a diferenciação dos indivíduos é um mero fenômeno, quer dizer, só está presente na minha *representação*. Minha essência interna verdadeira existe tão imediatamente em cada ser vivo quanto ela só se anuncia para mim, na minha autoconsciência.¹⁶⁴

O que falta, agora, é, ainda, aquela clarificação em relação à compaixão, ou seja, como surge esse processo em nós, pois Schopenhauer diz que, “para despertar a compaixão [...] não é preciso nenhum conhecimento abstrato, mas apenas o intuitivo, a mera apreensão

¹⁶³ *SFM*, p. 140.

¹⁶⁴ *SFM*, p. 218-219.

do caso concreto, no qual a compaixão logo se revela sem maiores mediações de pensamento”.¹⁶⁵ Contudo, em *MVR*, o autor propõe mais claramente:

[...] para que a proporção existente num dado homem entre egoísmo e compaixão possa entrar em cena, não é suficiente que possua riqueza e veja a miséria alheia: também tem de saber o que é permitido fazer com a riqueza, tanto para si quanto para os outros; ademais não apenas tem de ter sido apresentado ao sofrimento alheio, mas também tem de ter experimentado o que é o sofrimento, bem como o prazer.¹⁶⁶

Em *SFM*, Schopenhauer mostra que, para Kant,

Uma ação [...] só tem valor moral genuíno quando acontece simplesmente por dever, sem qualquer tendência relacionada com ela. O valor do caráter só se institui quando alguém sem simpatia no coração, frio e indiferente ao sofrimento de outrem, realiza boas ações *não nascidas*, na verdade, *da solidariedade humana*, mas apenas por causa do enfadonho *dever*.¹⁶⁷

Vemos a palavra *simpatia* usada por Schopenhauer. A identificação com o outro acontece com aquele que possui “simpatia no coração”, um conceito que Schopenhauer não desenvolve claramente, mas que já fora trabalhado em demasia por Hume — a quem Schopenhauer também havia lido. Hume afirma, precisamente, que “não há na natureza humana qualidade mais notável, tanto em si mesma como por suas consequências, que nossa propensão a simpatizar com os outros e a receber por comunicação suas inclinações e sentimentos, por mais diferentes ou até contrários aos nossos”.¹⁶⁸ Esse processo de “simpatizar” era fundamental, para Hume, no que diz respeito a ações morais. Entretanto, para Schopenhauer, ele também aparece, como vimos, e mais uma vez, quando fala a respeito da dor que eu sinto não em mim, mas no outro e com ele, para que,

[...] eu sinta esse sofrimento, embora me seja dado como algo externo, meramente por meio da intuição ou por notícia, que eu o *sinta por simpatia*, o sinta *como meu* e, no entanto, não *em mim*, mas *num* outro [...]. Isto pressupõe, porém, que eu tenha me identificado com o outro numa certa medida e, conseqüentemente, que a barreira entre o eu e o não-eu tenha sido, por um momento, suprimida.¹⁶⁹

¹⁶⁵ *SFM*, p. 184.

¹⁶⁶ *MVR TI*, p. 382.

¹⁶⁷ *SFM*, p. 40.

¹⁶⁸ HUME, op. cit., p. 351.

¹⁶⁹ *SFM*, p. 163.

Quanto à simpatia, o sentimento que nos põe para fora de nosso egoísmo — e que Schopenhauer defende também como parte da ação moral (compaixão) —, Hume diz que “na simpatia, nossa própria pessoa não é objeto de nenhuma paixão, e não há nada que fixe nossa atenção sobre nós mesmos”.¹⁷⁰ Essa atenção que não está mais em nós é, precisamente, o instante em que *saímos* de nosso egoísmo, a possibilidade para a ação compassiva mediante essa identificação com o sofrimento do outro, mas não por que eu o sinto no mesmo grau com imaginação, mas porque sofro com ele. Não há, aqui, mais princípio de individuação que nos separa, na medida em que minha motivação é seu bem-estar. Assim, parece que encontramos algumas considerações que ajudam a entender o fenômeno da compaixão, bem como, através de Schopenhauer, vemos que o outro, que, antes, nos aparecia apenas como um espelho para nós mesmos (terceiro capítulo) é, agora, mais importante que a mim mesmo, em um determinado momento, quando sua dor e seu sofrimento me fazem agir em seu benefício. Resta-nos, ainda, um problema em relação à compaixão, dentro da filosofia do próprio Schopenhauer, mas, também, fora dela, nas críticas de Nietzsche.

5.3.3 Crítica de Nietzsche à compaixão e a contradição de Schopenhauer

Nietzsche foi um grande leitor de Schopenhauer, considera-o como um “mestre”, e até mesmo utilizou muitos conceitos da filosofia de Schopenhauer. No entanto, conforme Nietzsche cresceu em sua autonomia intelectual, aos poucos, distanciou-se de seu mestre, e, com o tempo, até mesmo fez severas críticas a Schopenhauer, da mesma forma que este fizera a Kant, a quem Schopenhauer também considerava quase como mestre. Entre as muitas críticas à filosofia de nosso autor, Nietzsche não poupou palavras para diminuir e derrubar o conceito de compaixão, defendido por Schopenhauer. Em *Aurora*, Nietzsche afirma que “admitindo que consideremos o próximo como ele se considera a si próprio – Schopenhauer chama a isto compaixão; em rigor, seria autocompaixão – ver-nos-íamos forçados a odiá-lo se, como Pascal, ele próprio se julgasse odiável”.¹⁷¹ Vejamos: é certo que Schopenhauer disse que o outro é um “eu de novo”, no entanto, temos que levar em consideração, nessa primeira crítica de Nietzsche, um aspecto que ele mesmo esqueceu. Segundo a lógica de Nietzsche, se me odeio, e considero o outro como igual a mim, logo, odeio o outro, também. Isso tudo poderia ser verdade, se fosse ao menos possível, pois não há propriamente um “eu”. O outro é “eu de novo”, mas não porque sou precisamente “eu”, que me vejo também nele, e sim

¹⁷⁰ HUME, op. cit., p. 375.

¹⁷¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora*. Trad. Mario D. Ferreira Santos. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 51.

porque já reconhecemos tanto ele quanto eu como pertencentes ao mesmo mundo como Vontade, vindos da mesma Vontade e sofredores por igual. Não há, aqui, espaço para “eu”. O outro, nesse caso, não é aquele espelho mais — pois já saímos dessa visão —, no qual a lógica “eu me odeio, logo, odeio os outros porque são iguais a mim” funcionaria. Não importa mais aquilo que sinto *por mim*, porque já chegamos à postura serena do entendimento do mundo, aquela que não se abala mais por meras representações falsas ou por prazeres. Se me odeio, disso não se segue que odeie o outro, também; ele é um eu com o mundo, há um sentimento de pertença à humanidade, e Nietzsche ainda estava enraizado no egoísmo, quando proclamou isso. “A compaixão faz brotar esse sentimento de pertença à humanidade. Perceber a vida concreta de um ser humano permite penetrar imaginativamente a vida humana em sua integralidade, o que nos levaria a coincidir com os outros nossas ações da forma mais rápida possível”.¹⁷² Quando atinjo a postura serena em relação ao mundo, por reconhecimento da sua verdade como sendo Vontade, não mais importa o que sinto em relação a mim, mas, sim, em relação ao todo — ele e eu, partes do todo sofredor do mundo, que é pura Vontade. O fato de eu me odiar não faz com que eu odeie os outros, porque, ele, embora seja um eu outra vez, é só um eu enquanto já reconhecido como um “todo”, ou seja, sereno, pois descobriu a verdade do mundo. Nietzsche segue:

Por conseguinte, entregando-nos ao sentimento da compaixão somente nos livramos deste **sofrimento pessoal**. Contudo, nunca procedemos assim por um só motivo; assim como é certo que queremos livrar-nos de um sofrimento, é certo também que, quanto à mesma ação, cedemos a **um impulso de prazer**: o prazer é provocado por um contraste de nossa situação; pela ideia de poder ajudar com a condição de que queremos fazê-lo pela representação dos elogios e do reconhecimento que colheremos no caso de ajuda nossa; pela atividade do próprio socorro.¹⁷³

Podemos sentir prazer na serenidade e desfrutar de tais prazeres, como vimos em nossas investigações, contudo, de uma maneira que nos os reconheçamos como não detentores da felicidade e efêmeros. Nesse aspecto, Nietzsche também parece ter se equivocado quanto ao aspecto da compaixão. Em primeiro lugar, Schopenhauer não negou prazer em realizar a compaixão, como muitas vezes criticam aqueles que querem duvidar do caráter “altruísta” de uma ação compassiva. Ao contrário, Schopenhauer afirma claramente que a compaixão nos dá satisfação ao realizar a ação, pois isso é algo inevitável, chama-se aplauso da consciência. Pois “acrescente-se, como uma característica bem íntima e não tão

¹⁷² OLIVEIRA, op. cit., p. 71-90.

¹⁷³ NIETZSCHE, op. cit., p. 102.

evidente das ações dotadas de valor moral, o fato de que elas deixam ficar um certo contentamento com nós mesmos que é chamado de aplauso da consciência”.¹⁷⁴ Mas não é a esse prazer que Nietzsche se refere, e sim ao prazer provocado pelo “contraste da nossa situação”, pois, para ele, “compadecer-se de alguém equivale a desprezar”.¹⁷⁵ Há, aqui, uma relação de superior e inferior, de grandeza e inferioridade. Eu ajudo alguém ao mesmo tempo em que me sinto bem com a minha condição de poder ajudar, pois esse contraste revela o caráter de superioridade que tenho sobre aquela pessoa sofredora e necessitada de ajuda. Isso poderia ser verdade quanto à compaixão, se fosse ao menos possível no que diz respeito ao conceito de compaixão descrito por Schopenhauer. Mais uma vez, o caráter sereno precisa ser evocado, pois tão somente por sua importância na filosofia de Schopenhauer é que dedicamos uma parte para ele, em nossas investigações. Não posso me sentir superior ao outro, exatamente porque todo aquele que já atingiu a serenidade não possui mais a representação de superioridade e inferioridade; o outro é um eu outra vez, mas não um eu egoísta, que é igual a mim em todos os aspectos, e, por isso, se me odeio, devo odiá-lo. O outro é um eu de novo, mas um eu que já desvelou o véu de Maia e enxerga tanto EU mesmo quanto os outros, como um todo com o mundo, como pertencentes à mesma Vontade. Por isso, se o processo até a postura serena foi alcançada, tais representações e conceitos como “superior, humilhação, etc.”, já não significam nada para mim. Como poderíamos, ao mesmo tempo, nos sentir superiores e iguais, ou melhor, como posso querer humilhar, se, como vimos, quem pratica injustiça a pratica apenas no mundo do fenômeno? Toda injustiça cometida é injustiça cometida contra mim mesmo (parte da mesma Vontade), logo, humilhar eu mesmo. Não posso, ao mesmo tempo, reconhecer que tais conceitos como “superioridade, humilhação” são parte apenas para aqueles que estão no princípio de individuação e senti-los, quando faço uma ação compassiva. Se os sinto, não estou, certamente, sereno, logo, ainda não entendi o mundo como Vontade.

De fato, em seu pensamento, a compaixão significa o desaparecimento da diferença entre o eu e não eu, entre alguém e outrem que sofre. O indivíduo não se enclausura em si, não exige que o mundo gire ao seu redor, mas, impulsionado pela visão do sofrimento alheio, age para lhe ajudar, neutralizando assim, em si, o egoísmo essencial a toda criatura, resultado de todos serem uma única e mesma Vontade, sedenta por vida e que, nessa sede cega, desconhece a si mesma como uma na caça e no caçador, no carrasco e na vítima.¹⁷⁶

¹⁷⁴ *SFM*, p. 131.

¹⁷⁵ NIETZSCHE, op. cit., p. 104.

¹⁷⁶ BARBOZA, Jair. **Schopenhauer**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003. p. 44

O aspecto que nos falta mencionar é a própria crítica que podemos fazer à teoria de Schopenhauer, que, no entanto, nos serve, aqui, apenas para caráter de conhecimento, não interferindo, em nada, ao propósito da leitura de sua filosofia como *prática*. Ao contrário, as críticas, tanto de Nietzsche quanto de Schopenhauer, acentuam o caráter de importância à compaixão, tanto quanto postura ética, como simples prática cotidiana de nosso agir. Tais críticas são levadas em consideração para reafirmarmos a importância e a força que o conceito possui dentro da filosofia de Schopenhauer. Contudo, temos, na visão de compaixão de Schopenhauer, uma contradição da sua própria filosofia, que, embora, aqui, não nos interesse, vale ressaltar. Se toda a vida é um sofrer que emana de uma Vontade cega e interminável, então, uma atitude compassiva estaria ajudando aquela vida, para que fosse prolongado o sofrimento. A partir do instante em que ajudo alguém, por exemplo, em salvar vida, também prolongo sua vida, logo, prolongo seu sofrimento. Para isso, Barboza diz que,

No entanto, se na compaixão uma vida se nega, outra é afirmada, exatamente a que é salva. Desse jeito, surge uma contradição teórica no pensamento schopenhaueriano, já que a negação da Vontade não foi completa, pois ficam em aberto, para a vida salva, os tormentos da existência.¹⁷⁷

Se, como acreditava Schopenhauer, na compaixão existe uma supressão temporária da vontade, então, se negamos a nossa vontade, afirmamos aquela de quem salvamos, prolongamos seu sofrimento. Embora possa parecer uma contradição realmente grave para o sistema todo, aqui, não interessa, a não ser para caráter de esclarecimento quanto à existência de tais críticas ao seu sistema. Essa crítica do prolongamento do sofrimento da vida de outro, mediante minha ajuda, pode nos servir, unicamente, para um conhecimento a respeito do caráter aparentemente contraditório da compaixão. Com isso, podemos pensá-la de uma maneira ainda mais rigorosa e séria, em nosso cotidiano. Agora que temos um melhor entendimento quanto à compaixão, para Schopenhauer, e a importância dela em nosso agir prático, ainda precisamos estender a ação a outro ser que não apenas o homem, como Schopenhauer o fez, a saber: os animais.

5.3.4 Compaixão aos animais

¹⁷⁷ BARBOZA, op. cit., p. 45.

O que torna o conceito de compaixão tão estudado, até hoje, é o fato de Schopenhauer ter estendido o conceito a todos, não apenas aos homens, mas, também, aos animais. Ele até mesmo chega a relacionar a bondade de caráter com o tratamento dos animais: “a compaixão para com os animais liga-se tão estreitamente com a bondade do caráter que se pode afirmar, confiantemente, que quem é cruel com os animais não pode ser boa pessoa”.¹⁷⁸ Uma vez percebendo o mundo como ele percebia, a atitude compassiva não poderia ficar limitada apenas àqueles dotados de razão, ou seja, nós, seres humanos. Schopenhauer avança, além do que tradicionalmente se pensava, e coloca homem e animais num mesmo patamar. Devemos sentir, “com paixão” — ou seja, a dor com ele, e não nele —, que todos nós somos manifestações dessa mesma força toda poderosa, a Vontade. Essa visão nos coloca diante de uma postura “nova” para com o mundo. Não mais podemos apenas tentar compreender e despertar o sentimento compassivo somente com aqueles que detêm a razão e nos são “semelhantes”, mas podemos ter esse sentimento com tudo o que nos cerca. A vida, nessa visão de Schopenhauer, acaba sendo vista como um todo; não se separa animal e homem, uma vez que tudo se manifesta de uma mesma fonte, a Vontade.

Com isso, percorremos o caminho que nos propusemos, da Vontade cosmológica, até o eu. A personalidade passa a ser o foco de meu contentamento, e os prazeres se tornam claramente efêmeros. Do conhecimento de mim, pelo comércio com o mundo, até o atingimento da postura serena, que me dá abertura — pelo conhecimento de mim e do mundo — à ação compassiva. A compaixão que me tira do egoísmo e coloca o *outro* em um patamar de elevada importância. Porém, se não bastasse essa abertura da cosmologia até os indivíduos que vivem comigo, Schopenhauer a estende aos animais. Com isso, percorremos um longo caminho, tendo o intuito de fazer a leitura de Schopenhauer uma leitura onde sua filosofia poderia ser vista como “otimismo prático”, como nos diz Jair Barboza.

¹⁷⁸ *SFM*, p. 179.

6 CONCLUSÃO

Acreditamos que a proposta do trabalho conseguiu ser trabalhada. Percorremos o caminho pelo qual nos propusemos, a saber, o caminho que consistia em uma leitura da filosofia de Schopenhauer enquanto prática. Através dessa leitura, tentamos mostrar de que maneira um autor conhecido por sua filosofia pessimista poderia vir a ser prática ou, noutras palavras, como seu pessimismo pode vir a ser otimismo prático. Estivemos às voltas com uma praticidade que não instrumentaliza a filosofia de Schopenhauer, mas que a pensa enquanto uma postura de vida, uma nova forma de lidar com o cotidiano. Ao longo dessa pesquisa, observamos que não apenas a filosofia de Schopenhauer pode ser pensada enquanto prática, como também se faz atual, envolvendo problemas como a saúde, a opinião alheia, a felicidade e até mesmo a ética. Certamente, a filosofia que vimos, neste trabalho, está longe de ser a de um Schopenhauer atrelado ao pessimismo, aquele autor que, muitas vezes, conhecemos como concebendo um mundo unicamente de sofrimentos, sem algum tipo de redenção. Longe de buscarmos a redenção da Vontade, a sua supressão como negação, fomos por outras vias, as que, mesmo dentro da filosofia pessimista de Schopenhauer, ainda abriam portas para uma vida serena e feliz em volta dos prazeres da vida cotidiana. Não nos ativemos à negação da Vontade como uma salvação, tampouco nos interessava, desde o início, investigar as possibilidades dessa negação. Nossa leitura possibilitou um novo viés para assuntos que fazem parte da vida de todos nós, mas a partir da própria filosofia de Schopenhauer. Seguimos caminhos que o próprio autor indicou, em seus escritos, como uma possibilidade de vida dentro de seu sistema filosófico. Desse modo, embora algumas ressalvas possam ser feitas quanto à veracidade científica das teorias e ideias de Schopenhauer, não podemos negar sua praticidade, no que diz respeito a uma postura de vida que podemos “adotar” para nosso dia a dia. Noutras palavras, quanto ao otimismo prático que abre portas para a possibilidade de não apenas viver “o menos infeliz possível”, mas, também, “feliz”.

Embora nossa investigação tenha chegado ao fim, alguns pontos precisariam ser esclarecidos com maior espaço e outra dedicação a eles, o que, aqui, no presente trabalho, não foi possível. Entre as ressalvas que podemos fazer às questões que necessitam de um melhor detalhamento, está a questão quanto à ação da compaixão. Se, como dissemos, uma ação de compaixão, como a de dar uma esmola para um mendigo, alivia a sua dor, momentaneamente, por outro lado, só prolonga o inevitável: o sofrimento. Para usar as palavras de Schopenhauer, é como “uma bolha de sabão que assopra com a certeza de que vai

estourar”. Isso nos levaria a pensar em uma contradição, dentro do sistema de Schopenhauer, o que, todavia, não elimina a praticidade da questão. Enquanto que, para o sistema como um todo, podemos pensar — e nos falta espaço para isso — que seja um problema, quanto à sua praticidade, não há uma real preocupação, visto que a ação se efetiva na vida e, assim, diminui o sofrimento de alguém. É uma postura de ação ética em relação ao outro, embora eu aceitando o mundo como Vontade saiba que prolongarei a vida e, logo, o sofrimento daquela pessoa que ajudei. No entanto, não podemos esquecer que, exatamente porque a vida é sofrimento, não significa que devemos aceitar todos. Da mesma maneira, Schopenhauer assumia a postura de que o gozo de prazeres cotidianos é efêmero, e que alguns poderíamos evitar, a fim de nos resguardar de *mais* sofrimento. Da mesma maneira, por eu *saber* que aquela pessoa ainda sofrerá por toda a sua vida, porque não a alívio desse sofrimento *desnecessário*, uma vez que minha ajuda não é necessária?. Se tomarmos como exemplo uma pessoa a qual damos o conselho de que não deve buscar o *amor* em sua vida, pois se trata unicamente de uma necessidade natural de procriação, somos enganados, pois não “existe” amor. Essa pessoa pode nos dizer que sofrer, chorar, se apaixonar, arrepender-se, etc., são coisas que fazem parte da vida e que fazem as pessoas se sentirem vivas. No entanto, poderíamos dar-lhe uma contrarresposta, afirmando que a vida já está repleta de sofrimentos *necessários*, que acontecerão), como: morte, doença, perda de entes, violência (em vários graus e formas). Sendo assim, não precisamos de mais, logo, devemos evitar os não necessários. A mesma coisa acontece com a *suposta* contradição no sistema de Schopenhauer. Mesmo que eu prolongue o sofrimento de alguém por aliviar sua dor, hoje, e deixa-lo seguir para amanhã — como a vida do mendigo, “salva” com uma esmola —, o alívio de uma dor que é desnecessária, pois está em minha possibilidade de poder ajudar. O fato de ele seguir sofrendo não excluiu a praticidade da ação e sua efetividade. Da mesma maneira, aconselhar uma pessoa a “fugir” do amor para que não se machuque não exclui o fato de que ela vai, *necessariamente*, sofrer, porém, com outras coisas de necessidade maior. Tiro-o, hoje, de um sofrimento com o qual a pessoa que salvei não precisava lidar, pois já são demasiados todos os outros que terá com que lidar, no decurso de sua vida. Contudo, essa questão precisa de pormenores, de uma análise muito mais minuciosa, aqui, que não nos cabe.

A outra questão também se refere à ética e à ação, a saber, a questão da liberdade. Schopenhauer nos diz que tudo é necessário, nada é sem uma razão de ser. As coisas, no mundo fenomênico, possuem um motivo; as ações não acontecem, o livre-arbítrio é uma fantasia. No entanto, ao mesmo tempo, o acaso é o grande senhor do mundo, uma vez que a

Vontade mesma escapa à lógica, não possui, propriamente, um sentido, e, assim, não pode ser prevista, determinada. Sendo assim, podemos pensar o mundo como acaso e determinado, ao mesmo tempo, e a atitude ética estaria sustentada por esses dois pilares. A responsabilidade dos atos não parece ser o grande mal. Se considerarmos o caráter como imutável e as ações como necessárias, poderíamos pensar que não somos responsáveis. Contudo, essa “ligação” entre “determinado”, logo, “não culpado”, parece um tanto errônea. Se a ação é minha, sou responsável por ela. Se alegarmos que não somos livres, e é de meu caráter agir assim, isso não exclui a responsabilidade. Ainda sou *eu* que pratico a ação e não outro. Só podemos pensar uma não responsabilidade se a ação for cometida por um outro, que não eu. Como isso não é possível, logo, tenho que ser responsável. Porém, tais questões exigem pormenores que estão diretamente ligados à ética, que não nos cabe.

Temos, assim, nosso trabalho concluído, não apenas com ressalvas feitas à própria filosofia de Schopenhauer, como com nosso objetivo alcançado, em pensar a filosofia de nosso autor enquanto uma prática de vida. Para um futuro, novas pesquisas exigiriam as investigações acerca dos problemas levantados neste trabalho. Por ora, apenas podemos pensar que atingimos aquilo que propomos.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2009.
- AUBENQUE, Pierre. **Desconstruir a metafísica?** Trad. Aldo Vannucchi. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- BAUMAN, Z. **A Arte da Vida**. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 2009.
- BARBOZA, J. Schopenhauer. In: PECORARO, Rossano (Org.). **Os Filósofos: Clássicos da Filosofia**. Petrópolis: Vozes, 2008. (vol. II). p. 111-124.
- _____. **Schopenhauer**. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 2003.
- _____. Uma terapia para ser menos infeliz no inferno. **Adverbum**, Campinas, Online, v. 3, n. 2, p. 119-124, 2008. Disponível em: <http://www.psicanaliseefilosofia.com.br/adverbum/Vol3_2/03_2_2terapia_schopenhauer.pdf>. Acesso em: 08 jul. 2013.
- BARBOZA, Jair. Três prefácios e alguns retratos. Schopenhauer e suas fisionomias. In: REDYSON, Deyve (Org.). **Arthur Schopenhauer no Brasil: em memória dos 150 anos da morte de Schopenhauer**. João Pessoa: Ideia, 2010. p. 9-20.
- BARROS, Vinícius Soares de Campos. **10 Lições sobre Maquiavel**. Petrópolis: Vozes, 2011.
- BAUMAN, Zygmunt. **A arte da Vida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2009.
- CARDOSO, Renato César. **A ideia de justiça em Schopenhauer**. Belo Horizonte: Argvmtvm, 2008.
- CHEVITARESE, Leandro. Schopenhauer e os Cínicos: elementos do cinismo na eudemonologia de Schopenhauer. **Revista Voluntás: estudos sobre Schopenhauer**, v. 3, n. 1-2, p. 20-29, 2012. Disponível em: <http://www.revistavoluntas.org/uploads/5/8/3/2/5832849/2a-ed5-schopenhauer_e_os_cnicos_-_leandro_chevitarese.pdf>. Acesso em: 08 jul. 2013.
- _____. A eudemonologia empírica de Schopenhauer: a “liberdade que nos resta” para a prática de vida. In: REDYSON, Deyve (Org.). **Arthur Schopenhauer no Brasil: em memória dos 150 anos da morte de Schopenhauer**. João Pessoa: Ideia, 2010.
- DAWKINS, Richard. **O gene egoísta**. Trad. Rejane Rubino. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- DELBONA, Vilmar. A noção de caráter adquirido: uma “liberdade” pela sabedoria de vida. In: REDYSON, Deyve (Org.). **Arthur Schopenhauer no Brasil: em memória dos 150 anos da morte de Schopenhauer**. João Pessoa: Ideia, 2010. p. 213-229.
- DREHER, L. **Schopenhauer e o Idealismo Alemão**. Salvador: Ed. UFBA, 2004.

EPICURO. **Máximas principais**. Trad. João Quartim de Moraes. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

GERMER, Guilherme Marconi. A busca da felicidade: nosso erro, ilusão e existência fundamentais, segundo Schopenhauer. **Revista Voluntas: estudos sobre Schopenhauer**, v. 2, n. 2, p. 113-127, 2011. Disponível em: <http://www.revistavoluntas.org/uploads/5/8/3/2/5832849/7._germer_guillherme_marconi.pdf>. Acesso em: 08 jul. 2013.

HEGEL, G.W.F. **Ciência da Lógica**: Excertos. Trad. Marco Aurélio Werle. São Paulo: Barcarolla, 2011.

HEIDDEGER, M. **Introdução à filosofia**. Trad. Marco Antonio Casanova. São Paulo: 2009.

HUME, D. **Tratado da natureza humana**. Trad. Déborah Danowski. São Paulo: Unesp, 2009.

HUPPES, Daniel. O Equívoco de Schopenhauer segundo as críticas de Nietzsche à moral. **Revista Seara Filosófica**, n. 5, p. 45-58, 2012. Disponível em: <<http://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/searafilosofica/article/viewFile/1762/1657>>. Acesso em: 20 de abril. 2013.

INWOOD, Brad. **Os estoicos**. Trad. Raul Fiker. São Paulo: Odysseus Editora, 2006.

JANAWAY, C. **Schopenhauer**. São Paulo: Ed. Loyola, 2003. (Coleção Mestres do Pensar).

KANT, I. **Metafísica dos costumes**. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2008.

MONTAIGNE, M. **Os ensaios**. Trad. Rosa Freire D'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

MURDOCH, Iris. **Metaphysics as a guide to morals**. Londres: Vintage, 2003.

NIETZSCHE, F. **Humano demasiado humano**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de bolso, 2011.

_____. **Assim falava Zaratustra**. Trad. Ciro Mioranza. São Paulo: Escala.

_____. **Genealogia da moral**: uma polêmica. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. **Aurora**: reflexões sobre os preconceitos morais. Trad. Mario D. Ferreira Santos. Petrópolis: Vozes, 2008.

OLIVEIRA, Jelson Roberto de. A crítica de Nietzsche à moral da compaixão de Schopenhauer em Aurora. **Revista Voluntas: estudos sobre Schopenhauer**, v. 1, n. 2, p. 04-22, 2010. Disponível em: <http://www.revistavoluntas.org/uploads/5/8/3/2/5832849/oliveira_jelson_1.pdf>. Acesso em: 08 jul. 2013.

OLIVEIRA, Luizir. Sobre o cuidado de si: Schopenhauer e a tradição estoica. In: REDYSON, Deyve (Org.). **Arthur Schopenhauer no Brasil**: em memória dos 150 anos da morte de Schopenhauer. João Pessoa: Ideia, 2010. p. 71-90.

ORRUTEA FILHO, Rogério Moreira. Sobre o problema da liberdade moral em Hume e Schopenhauer. **Revista Voluntás**: estudos sobre Schopenhauer, vol. 3, n. 1-2, p. 165-190, 2012. Disponível em: <http://www.revistavoluntas.org/uploads/5/8/3/2/5832849/19-15b-ed5-liberdade_hume_schopenhauer_-_rogrio_m._o._filho.pdf>. Acesso em: 08 jul. 2013.

PASCHOAL, Antonio Edmilson. O uso estratégico de Schopenhauer por Nietzsche em “Para a genealogia da moral”. **Revista Voluntás**: estudos sobre Schopenhauer, v. 3, n. 1-2, p. 75-90, 2012. Disponível em: <http://www.revistavoluntas.org/uploads/5/8/3/2/5832849/5-1b-ed5-o_uso_de_schopenhauer_em_gm_-_antonio_e._paschoal.pdf>. Acesso em: 08 jul. 2013.

PLATÃO. Banquete. In: _____. **Diálogos V: O banquete; Mênon (ou da virtude)**; Timeu; Crítias. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2010. p. 33-108.

_____. **Carta VII**. Trad. José Trindade Santos e Juvino Maia Jr. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2008.

REDYSON, Deyve. **Dossiê Schopenhauer**. São Paulo: Universo dos Livros, 2009.

_____. **Arthur Schopenhauer no Brasil**: em memória dos 150 anos da morte de Schopenhauer. João Pessoa: Ideia, 2010.

REDYSON, Deyve. Fazer da natureza uma morada: a Sinnlichkeit de Feuerbach e a Vorstellung de Schopenhauer. In: _____. **Arthur Schopenhauer no Brasil**: em memória dos 150 anos da morte de Schopenhauer. João Pessoa: Ideia, 2010. p. 49-69.

SAFRANSKI, R. **Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia**. Trad. William Lagos. São Paulo: Geração Editorial, 2011.

SALVIANO, J. O fundamento epistemológico da metafísica da Vontade de Arthur Schopenhauer. **Trans/Form/Ação**, v. 32, n. 2, p. 101-118, 2009. Disponível em: <<http://www2.marilia.unesp.br/revistas/index.php/transformacao/article/viewFile/1010/911>>. Acesso em: 08 jul. 2013.

SCHOPENHAUER, A. **O mundo como vontade e como representação**. São Paulo: Ed: UNESP, 2005.

_____. **The World as Will and Representation – Volume II**. Trad. E.F.J.Payne. New York: Dover Publications, 1958.

_____. **El mundo como voluntad y representación – II**. Trad. Eduardo Ovejero y Maury. Buenos Aires: Editorial Losada, 2008.

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

_____. **A arte de ser feliz**. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2005.

- _____. **A arte de conhecer a si mesmo**. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2009.
- _____. **A arte de se fazer respeitar**. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2004.
- _____. **Fragmentos sobre a história da filosofia**. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2007.
- _____. **O livre-arbítrio**. São Paulo: Editora formar.
- _____. **The Basis of Morality**. Trad. Arthur Brodrick Bullock. New York: Dove Publications, 2005.
- _____. **Sobre o fundamento da moral**. Trad. Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- _____. **Sobre a filosofia e seu método**. Trad. Flamarion C. Ramos. São Paulo: Hedra, 2010.
- _____. **Metafísica do amor, metafísica da morte**. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- SCRUTON, Roger. **Usos del pesimismo: el peligro de la falsa esperanza**. Trad. Gonzalo Torné de la Guardia. Espanha: Ariel, 2010.
- SÊNECA. **Sobre a brevidade da vida**. Trad. Lúcia Sá Rebello, Ellen Itanajara Neves Vranas e Gabriel Nocchi Macedo. Porto Alegre: L&PM Editores, 2006.
- _____. **Aprendendo a viver**. Trad. Lúcia Sá Rebello, Ellen Itanajara Neves Vranas. Porto Alegre: L&PM Editores, 2007.
- SVEDSEN, Lars. **Filosofia do Tédio**. Trad. Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.
- TRABATTONI, Franco. **Platão**. Trad. Rineu Quinalia. São Paulo: Annablume, 2010.
- VIESENTEINER, Jorge Luiz. “Prudentia” e o uso prático da razão em Schopenhauer. **Revista Voluntas: estudos sobre Schopenhauer**, v. 3, n. 1-2, p. 03-19, 2012. Disponível em: <http://www.revistavoluntas.org/uploads/5/8/3/2/5832849/1a-ed5-prudentia_-_uso_pratico_da_razao_em_schopenhauer_-_jorge_viesenteiner_1.pdf>. Acesso em: 08 jul. 2013.
- WEISSMANN, K. **Vida de Schopenhauer**. Belo Horizonte: Ed. Italiana, 1980.