

A natureza da eudemonologia de Schopenhauer

RESUMO

O objetivo do presente artigo é analisar a natureza da eudemonologia no pensamento de Arthur Schopenhauer diante do chamado pessimismo metafísico do filósofo. Partimos do “desvio da metafísica” que o pensador elabora para expor a sua teoria da felicidade e, a partir disso, investigamos duas questões principais: (a) o ponto de vista eudemonológico da filosofia schopenhaueriana na medida em que é considerado pelo autor como inferior ao ponto de vista ético-metafísico, mas é gestado paralelamente a este último; e (b) a eudemonologia na medida em que é definida como negativa, eufemística e em termos de sabedoria de vida, uma condição que a define como *suplementar* às teses da metafísica.

Palavras-chave: Schopenhauer; Metafísica; Pessimismo; Eudemonologia.

ABSTRACT

The purpose of this paper is to analyze the nature of the eudemonology in the thought of Arthur Schopenhauer front the so-called metaphysical pessimism of the philosopher. We start from the “deviation of metaphysics” that the thinker prepares to expound his theory of happiness, and, from this, we investigate two main issues: (a) the standpoint of eudemonology of Schopenhauer’s philosophy that it is considered by the author as under to the ethical-metaphysical standpoint, but it was created with and grows parallel to the latter; and (b) the eudemonology, that it is defined as negative, euphemistic and in terms of life wisdom, a condition that is considered as supplementary to metaphysical’s theses.

Keywords: Schopenhauer; Metaphysics; Pessimism; Eudemonology.

* Doutorando em Filosofia pela FFLCH-USP e professor de Filosofia da PUCPR. E-mail: v.debona@usp.br

O pensamento de Arthur Schopenhauer, notadamente marcado por uma concepção pessimista do mundo e da existência humana - o chamado pessimismo metafísico schopenhaueriano - nega que a felicidade possa existir em sentido positivo e que possam haver satisfações duradouras. As justificativas dessa concepção de mundo assentam-se na "metafísica da Vontade" que o pensador define pela defesa da existência de um princípio irracional, sem fundamento, autodiscordante, eternamente insatisfeito e que subsiste a todo fenômeno da natureza, muito embora se manifeste nesta mesma natureza e alcance o ápice de sua objetividade (*Objektivität*) na vida e na labuta do ser humano.

A leitura metafísica da vida, elaborada a partir do que o filósofo chamou do ponto de vista superior (*höheren Standpunkte*) de sua doutrina, sua "filosofia propriamente dita" (*eigentliche Philosophie*) (SCHOPENHAUER, 2006, p. 1-2), parte do seguinte pressuposto: a Vontade cósmica,

ao esforçar-se pela objetivação mais elevada possível, renuncia aos graus mais baixos de seu fenômeno, após um conflito entre eles, para assim aparecer num grau mais elevado e tanto mais poderoso. Não há vitória sem luta. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 210).

Dessa forma, a condição intrínseca para que o grau mais elevado de objetivação da Vontade (enquanto Ideia) entre em cena é a *dominação* dos graus mais baixos, donde deriva a resistência destes, dado que são objetivações que também lutam por exteriorizar completamente suas essências. Tem-se, então, um conflito, uma luta e uma alternância de vitórias eternas, observáveis em toda parte da natureza, do que se colhe "a discórdia essencial da Vontade consigo mesma", já que ela "crava continuamente os dentes em sua própria carne e em diferentes figuras é seu próprio alimento." (SCHOPENHAUER, 2005 p. 211). A atuação do gênero humano fornece o arremate final: o homem, ao passo que manifesta em si próprio a referida autodiscórdia da maneira mais clara e terrível, domina todas as espécies e toma a natureza como seu instrumento de uso. Então, o combate entre indivíduos em vista de matéria, espaço e tempo (*Materie, Raum und Zeit*) tem sua mais autêntica expressão no *homo homini lupus* (SCHOPENHAUER, 2005, p. 211-212). Mas no fundo, assevera Schopenhauer, "tudo isso se assenta no fato de a Vontade ter de devorar a si mesma, já que nada existe de exterior a ela, e ela é uma *Vontade faminta*. Daí a caça, a angústia, o *sofrimento*" (SCHOPENHAUER, 2005, p. 219).

Sob este ponto de vista, a máxima que melhor expressaria a vida humana seria *Alles Leben ist Leiden*, toda vida é sofrimento (SCHOPENHAUER, 2005, p. 400). A possibilidade de uma felicidade autêntica e duradoura é descartada pela própria ontologia determinística que concebe cada indivíduo - espelho da Vontade cósmica - numa condição de eterna insatisfação, razão pela qual suas errâncias pelo mundo não passariam de uma oscilação entre dor e tédio (SCHOPENHAUER, 2005, p. 402). Neste sentido, a vida é um negócio que

não cobre seus custos: após um contínuo e longo esforço em vista de afirmá-la, a vitória é sempre da morte, motivo pelo qual a poesia do espanhol Calderón de la Barca será louvada: *el delito mayor del hombre es haber nacido*. Dessa forma, afirma o filósofo alemão, “toda satisfação, ou aquilo que comumente se chama felicidade (*Glück*), é própria e essencialmente falando apenas *negativa*, jamais positiva.” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 411). Isto porque não há contentamento ou satisfação que chegue até nós originariamente e por si mesmos, mas necessariamente terá de ser, antes disso, a satisfação de um desejo, o que sempre incitará a aparição de outros desejos:

[...] a negatividade de qualquer estado feliz encontra sua explanação [no fato de que] a Vontade, cuja objetivação é tanto a vida humana quanto qualquer outro fenômeno, é um esforço sem alvo e interminável. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 413).

A partir dessa visão de mundo, mesmo que Schopenhauer tenha usado apenas duas vezes o termo *Pessimismus* para se remeter à sua própria doutrina - e não tenha feito isso em seus escritos capitais -¹, parece iniludível considerar esta filosofia como um pensamento deveras pessimista².

Ora, a partir do ponto de vista da metafísica imanente, tal como empregado em *O mundo como vontade e como representação*, concebe-se que a única alternativa em relação à inevitável realidade dolorosa da existência humana só pode ser encontrada no fenômeno da espontânea negação da vontade (*Verneinung des Willens*), o que pode ocorrer pela contemplação estética, pela compaixão natural e pelo ascetismo, ou seja, por algum grau de renúncia ou abnegação de si mesmo e da vontade egoística que cada indivíduo afirma pela própria vida. Esta negação, porém, é a via das ações éticas desinteressadas, pautadas na ideia do rompimento com o *principium individuationes*, este que representa o próprio sofrimento e só oferece satisfações ilusórias ou momentâneas. Não há, em Schopenhauer, um vínculo a priori entre felicidade (satisfação de desejos) e negação da vontade (negação do querer).

No entanto, há em Schopenhauer o que podemos chamar de “segunda parte” de suas considerações da existência humana - elaborada paralelamente à perspectiva ético-metafísica -, no interior da qual o pensador desenvolverá

¹ Em 1833, no fragmento póstumo 49 dos *Pandectae II* (cf. SCHOPENHAUER, 1911-1926, p. 160); e em 1855, na carta de 15 de julho ao discípulo Julius Frauenstädt (cf. *Idem*, p. 393).

² Seja observado que em vista do presente texto tomamos a noção de pessimismo - e, por conseguinte, a noção de otimismo como seu oposto - a partir da acepção ontológica a que os termos remetem, isto é, como concepções cujos princípios fundamentais consideram, respectivamente, o “não ser” como preferível ao “ser” e vice-versa. Em termos mais específicos, tomamos o pessimismo como a concepção de mundo que considera este “o pior dos mundos possíveis”, o que não passa da própria ideia amplamente destacada pelo próprio Schopenhauer pelo fato de o mundo, segundo ele, só poder ser definido a partir de dores e sofrimentos. O termo “pessimismo”, do latim *pessimus*, designa “o pior” (GERHARDT, In: RITTER, GRÜNDER, 1989, pp. 386-395).

uma doutrina ou um estudo da felicidade, tomando esta em sentido negativo. Com efeito, se Nietzsche tem razão ao afirmar que Schopenhauer espalhou pela humanidade o seu “perfume fúnebre” (NIETZSCHE, 2008, p. 59), também é verdadeiro que o mestre do pessimismo foi o autor de uma peculiar *Eudemonologia*. Esta não é apresentada apenas nos conhecidos *Aforismos para a sabedoria de vida*, mas pode ser considerada como um *continuum* na produção do pensador, figurando também nos extensos *Manuscritos póstumos* - sobretudo nas seções dos *Adversaria* e dos *Foliant II*. Os fragmentos sobre a felicidade que constam nestes dois livros dos *Nachlass* (que conforme as edições estabelecidas por Arthur Hübscher compõem o Volume III) foram selecionados e publicados pelo filósofo italiano Franco Volpi sob o título de *A arte de ser feliz*³. Tanto nestes escritos póstumos quanto nos *Aforismos*, Schopenhauer apresenta uma diversidade de máximas para a conquista da sabedoria de vida (*Lebensweisheit*) e tem como finalidade explícita a oferta de conselhos e orientações para o indivíduo enfrentar seus infortúnios e mazelas existenciais. Estas máximas, tal como apresentadas no cap. V dos *Aforismos (Parêneses e máximas)*, dividem-se em Máximas gerais, em Máximas referentes à nossa conduta em relação a nós mesmos, aos outros, e ao curso do mundo e ao destino. A máxima suprema de toda a sabedoria de vida pode ser identificada, segundo o autor, na formulação aristotélica, extraída da *Ética a Nicômaco*, que diz: “o prudente aspira não ao prazer, mas à ausência de dor.” (SCHOPENHAUER, 2006, p. 140). O essencial do conteúdo dessas máximas orbita em torno dos meios a partir dos quais podemos evitar as dores, para o que se exige acima de tudo autoconhecimento, experiência e prudência. A sabedoria provinda dos conselhos aforismáticos ajudar-nos-ia a atingir um patamar considerável de felicidade, para cujo objetivo é determinante levar em conta que aquilo geralmente chamado de destino não passam, muitas vezes, de nossas tolices.

Mas, frente à perspectiva filosófica do pessimismo metafísico, em que medida seria legítimo ou coerente lançar-se a tal propósito se esta sabedoria de vida consistiria, segundo as palavras do pensador, na “arte de conduzir a vida do modo mais agradável e feliz possível” (*idem*, p. 1-2)? Ou seja, não se trataria de uma *contradictio in adjecto* em relação à constatação metafísica da impossibilidade de uma vida feliz? A questão pode ser analisada pela consideração de que, em vista de suas teses sobre a felicidade, o filósofo (i) *deixa o ponto de vista metafísico de sua filosofia entre parênteses*, (ii) elabora o que ele mesmo denominou de um “*desvio da metafísica*”, e (iii) passa a adotar outro ponto de

³ O projeto deste manual de sabedoria de vida permaneceu inconcluso com cinquenta máximas (algumas delas utilizadas na composição do cap. V dos *Aforismos*) espalhadas por vários livros dos manuscritos póstumos. Franco Volpi as editou pela primeira vez em italiano sob o título de *L'arte di essere felici* (Milano: Adelphi, 1997). Posteriormente o pequeno tratado foi publicado também em alemão (*Die Kunst, glücklich zu sein*. Hrsg. von Franco Volpi. München: C. H. Beck, 1999), em espanhol (*El arte de ser feliz*. Trad. Angela Ackermann Pilári. Barcelona: Herder, 2000) e em português (*A arte de ser feliz*. Trad. Marion Fleischer e Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001).

vista filosófico. Este último consiste num horizonte que pode ser denominado de empírico-eudemonológico, conforme lemos no Prólogo dos *Aforismos*:

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

Conforme notou Rudolf Malter (MALTER, 1991, p. 68), podemos considerar que este “desvio” possibilita as duas perspectivas desenvolvidas pela filosofia schopenhaueriana e que podem ser vistas como o próprio motor desse pensamento. A partir do momento em que a metafísica passa a estar em segundo plano, o mundo e os homens continuam sendo tomados sob o pressuposto da constante efetividade da autodiscórdia da Vontade em seus fenômenos, mas ao invés de enaltecer a dor e o sofrimento, ou a negação da vontade - que, num de seus graus, se daria pela *supressão* do caráter (*Aufhebung des Charakter*) - como rara salvação ascética desta repugnante realidade, o filósofo *baseia* sua exposição “numa acomodação” e no “emprego da personalidade”. Vale frisar, então, a constatação destes dois “pontos de vistas filosóficos”, o que permite entendermos a peculiaridade dessa eudemonologia no interior de um pensamento que, numa clara oposição ao otimismo leibniziano-hegeliano, constata “o *pior* dos mundos possíveis.” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 418). É preciso analisar, entretanto, (a) se as noções que compõem a referida eudemonologia schopenhaueriana representariam algum conflito no interior desta filosofia ou (b) se, antes, estas noções seriam sinônimos de uma certa suplementaridade em relação ao ponto de vista metafísico.

A primeira destas hipóteses foi indicada (embora não analisada em pormenores) por um dos eminentes schopenhauerianos dos séculos XIX e XX, Paul Deussen. O indólogo e fundador da *Schopenhauer-Gesellschaft* chegou até mesmo a lamentar o fato de os *Parerga e paralipomena* (dos quais fazem parte os *Aforismos*) terem sido a obra mais lida de Schopenhauer, justamente pelo fato de a maioria dos assuntos ali tratados desenvolverem o ponto de vista comum, popular e empírico da filosofia (DEUSSEN, 1980, p. 159).⁴ Por sua vez, Franco Volpi,

⁴ Ver também INVERNIZZI, 2012, p. 61-74.

no contexto da segunda hipótese, exalta o valor da sabedoria de vida e percebe na eudemonologia uma continuação em relação às teses da metafísica: o fato de a filosofia schopenhaueriana dar uma resposta negativa à existência feliz

não significa ter de depor previamente as armas, ou seja, renunciar a explorar as regras, os expedientes e os critérios de prudência que nosso engenho nos sugere para enfrentar as adversidades que a vida nos reserva em abundância. (VOLPI, In SCHOPENHAUER, 2001, p. X)⁵.

A possibilidade de cada indivíduo dispor de “ferramentas” que o auxiliem em seu trâmite com o mundo é justamente a base das intenções dos *Aforismos* e de toda a *Eudemônica* schopenhaueriana.⁶

Diante das duas óticas acima mencionadas, podemos reter, inicialmente, ao menos duas considerações: em primeiro lugar, a grandeza da questão da teoria da felicidade em termos schopenhauerianos pode ser reconhecida justamente a partir do fato de não podermos reduzi-la à tese expressa pelo mote “é impossível ser feliz”, mas também da impossibilidade de a limitarmos a um conjunto de máximas que seja adotado como dieta asseguradora da felicidade humana. Em segundo lugar, esta teoria da felicidade não supõe e nem defende um simples hedonismo, mas, como o próprio filósofo destaca, define-se como uma *eudemonologia negativa e eufemística*, ou seja, esforça-se por indicar noções que delimitariam um patamar “menos infeliz” da existência humana: “[...] quem quiser obter o balanço da própria vida em termos eudemológicos, deve fazer a conta não segundo os prazeres que fruiu, mas segundo os males de que fugiu.” (SCHOPENHAUER, 2006, p. 141). Se a eudemonologia pressupõe a afirmação de uma “existência feliz”, é só na medida em que esta última “deixa-se definir - considerada de modo puramente objetivo ou, antes, pela ponderação fria e madura (pois aqui se trata de um juízo subjetivo) - como algo preferível à não-existência.” (SCHOPENHAUER, 2006, p. 1). Vejamos, no entanto, como estas questões se sustentam a partir da letra de Schopenhauer.

Uma das noções que mais designa a “ponderação fria e madura” referida pelo pensador é a de *razão prática* no sentido estrito do termo, tal como empregada pelo filósofo principalmente no § 16 dos Tomos I e II de *O mundo*, ou seja, como a capacidade exclusivamente humana de submeter a conduta a uma condução pela faculdade racional. Trata-se do *uso prático da razão*, que

⁵ Numa outra ocasião, Volpi considerou os textos schopenhauerianos sobre eudemonologia como “pontos de sutura por meio dos quais Schopenhauer *recompõe a metafísica* do pessimismo de *O mundo* com a sabedoria de vida dos *Parerga e paralipomena*, a filosofia teórica com a *filosofia prática*, a dimensão especulativa com a dimensão popular de seu sistema. Consolida-se, assim, a ideia de que a filosofia tem de ser entendida também - muito além da construção do edifício teórico da metafísica do pessimismo, que ensina que a vida não é bela - como sabedoria e arte de viver” (VOLPI, In: SCHOPENHAUER, 2004, p. XI).

⁶ No mesmo caminho trilhado por Volpi, o professor Jair Barboza defende que o pensamento schopenhaueriano pode ser entendido como pendular, oscilando entre pessimismo metafísico e otimismo prático (BARBOZA, In: SCHOPENHAUER, 2006, p. XIII).

é apresentado em sua desvinculação em relação a intentos morais ou virtuosos, e consiste na proposta schopenhaueriana diante da crítica à razão pura prática de Kant. Conforme lemos sobretudo no § 16 do Tomo I de *O mundo* e na *Crítica da filosofia kantiana*, o sentido dado a esta noção é o da mera exteriorização da razão abstrata (ou teórica) de forma prática; ela se mostra toda vez que os motivos são conceitos abstratos e não representações intuitivas ou impressões do momento que conduzem o animal (SCHOPENHAUER, 2005, p. 141). E aqui reside um dos principais motivos pelos quais Schopenhauer aproxima sua eudemonologia da *sabedoria estoica*, pois esta não consistiria, segundo ele, numa doutrina da virtude, mas em instruções para uma vida racional, cuja finalidade é a tranquilidade de ânimo. Não apenas pela afinidade com os ideais de serenidade e imperturbabilidade de ânimo dos estoicos, mas também com o pensamento do jesuíta espanhol Baltazar Gracián (proximidades nas quais não nos deteremos aqui), este uso prático da razão é registrado pelo pensador alemão em consonância com as ideias de “autocônchecimento” e de “conhecimento do mundo” com o propósito de evitarmos o sofrimento e de não cedermos tudo ao destino, o que somente a *experiência* de vida pode proporcionar em graus variados e individualmente. O uso da razão é, assim, a condição e o meio a partir dos quais podemos obter, com os anos de vida, sabedoria, ponderação e um conhecimento apropriado sobre o curso das coisas no mundo:

Todas as vezes que alguém perde o controle, ou sucumbe aos golpes da infelicidade, ou se entrega à cólera, ou se desencoraja, mostra que [...] não conhecia o mundo nem a vida [...], portanto, não usou a razão para chegar a um conhecimento universal da índole da vida [...] (SCHOPENHAUER, 2006).

Entretanto, como já indicamos acima, esta “segunda parte” das considerações da ação e existência humanas não é inaugurada por Schopenhauer apenas em 1851, com a publicação dos *Aforismos para a sabedoria de vida*. A partir da leitura dos *Nachlass*, percebemos que a elaboração da perspectiva empírico-eudemonológica *acompanha* a formulação da perspectiva metafísica e pode ser notada durante todo o percurso de produção do filósofo. O “desvio” indicado no início dos *Aforismos* marcaria o momento considerado oportuno pelo filósofo - justamente porque se tratava da composição dos *Parerga* como obra suplementar aos escritos anteriores - para publicar de forma reelaborada o que ele vinha esboçando desde há alguns anos após a publicação de sua obra magna. Com efeito, este mesmo “desvio” já havia sido anunciado (praticamente nos mesmos termos) numa nota ao fragmento póstumo 124 dos *Foliant II*, de 1826, justamente o fragmento que marca a tentativa de Schopenhauer de elaborar e selecionar um conjunto de máximas (tal como mencionado acima) para compor uma Eudemônica:

Desvio-me, aqui, completamente, do ponto de vista ético-metafísico, superior e mais verdadeiro, afasto o julgamento que dele se deriva a respeito do decurso da vida humana e sustento inteiramente o ponto de vista empírico da consciência natural que, assumindo a vida como uma finalidade em si mesma, deseja que ela transcorra da maneira mais agradável possível (SCHOPENHAUER, 1911-1926, p. 268).

O inconcluso e pequeno tratado sobre felicidade da década de 20 é composto pelos parágrafos 124 (de 1826) e 270 (de 1828, intitulado Eudemonologia) dos *Foliant II*, assim como pelo § 215 (de 1829, intitulado *Continuação da Eudemônica*) dos *Adversaria*. No referido § 124, lemos: “A sabedoria de vida tomada como doutrina é sinônimo de eudemônica. Esta deveria ensinar-nos a viver o mais feliz possível [...]” (SCHOPENHAUER, 1911). Já no § 215, o filósofo afirma: “O meio mais seguro de não se tornar muito infeliz consiste em não desejar ser muito feliz, portanto em reduzir as próprias pretensões a um nível bastante moderado no que diz respeito a prazeres, posses, categorias, honra etc [...]” (*idem*, p. 596). Ora, esta defesa da moderação em relação ao que se tem, tal como exposta nos fragmentos dos anos 20, remete-se novamente à questão da razão prática relacionada à ação racional, mas agora no sentido forte de uma ponderação em vista da conquista de sabedoria de vida, portanto no horizonte em que ela é tratada também nos anos 50, ou seja, como fio condutor dos *Aforismos para a sabedoria de vida*, que pode ser expresso pela noção de *prudência* (*Klugheit* ou *Vernünftigkeit*), no seguinte sentido: reduzir as pretensões e expectativas a fim de evitarmos sofrimentos. Os conselhos e máximas sugestivas consistiriam em “ferramentas práticas” para este fim e nos ajudariam a suportar a árida travessia pelo “pior dos mundos possíveis”.

É nesse sentido que lemos, na máxima 16 dos *Aforismos*, sobre a importância de limitarmos os desejos, refrearmos a cobiça, domarmos a cólera etc, tendo presente que “só podemos alcançar uma parte infinitamente pequena das coisas desejáveis, enquanto males múltiplos têm de ferir-nos.” (SCHOPENHAUER, 2006, p. 190); trata-se de uma referência direta à máxima *abstinere et sustinere* (abster-se e suportar), de Epicteto. Na *Crítica da filosofia kantiana*, Schopenhauer já havia frisado a sua concepção de razão prática no autêntico sentido do termo como sinônimo da expressão latina *prudencia* (SCHOPENHAUER, 2005, p. 644). Entretanto, nos *Aforismos*, mais do que em *O mundo* e do que no pequeno ensaio sobre Eudemonologia, percebemos uma ênfase na defesa de que a aplicação desta razão prática em forma de prudência é prerrogativa especial de quem possui experiência, de quem se conhece e conhece o mundo, ou seja, em última instância, do *ancião*. Não por acaso, o pensador escolherá como título do último capítulo deste livro *Da diferença das idades da vida* e elencará várias vantagens da velhice em relação à juventude: aquilo que nesta última acreditávamos saber, ou sabíamos de forma parcial e fragmentada, na velhice sabemos de fato.

É apenas nesse momento [na velhice] que a experiência e a erudição se tornam de fato ricas: teve-se tempo e oportunidade para considerar e refletir as coisas sob todos os aspectos [...]. Apenas *quem envelhece* adquire uma ideia completa e pertinente da vida, pois tem uma visão geral do seu conjunto e do seu curso natural [...]. (SCHOPENHAUER, 2006, p. 264).

A prudência adquirida pelo ancião não consistiria somente em saber do valor de si mesmo, em dominar e compreender melhor suas metas e aspirações no trato com os outros e com o mundo, mas também em poder considerar a vida a partir do ponto de saída - e não apenas a partir do ponto de entrada. Como decorrência disso, uma das maiores vantagens do ancião é indicada no sentido de que ele pode abandonar a "ilusão de que o que é realmente bom ainda virá" (*idem, ibidem*). A eudemonologia eufemística schopenhaueriana demonstra, assim, uma certa apologia a um processo (individual) de des-ilusão e desencantamento, mas não a um método seguro para a conquista da felicidade positiva - o que não deixa de estar alinhado à ideia da busca por uma vida "menos infeliz".

Além da aquisição da experiência de vida no mundo, a possibilidade de cada indivíduo conquistar sua parcela possível de felicidade liga-se estreitamente às questões do caráter e do autoconhecimento, sobretudo no sentido atribuído pelo filósofo à noção de *caráter adquirido* (*erworbenen Charakter*). Trata-se de um conceito que pode ser tomado no sentido de um correspondente empírico da ontologia metafísica, pois desenvolve a ideia de como alguém cujo ser é inato e pré-definido, só pode vir a ser efetivamente "o que é" pela experiência, como fruto do autoconhecimento e por suas próprias ações (SCHOPENHAUER, 2005, p. 391-396). Sem a intenção de indicarmos aqui as diferenças em relação à acepção empregada por Nietzsche em sua autobiografia, o caráter adquirido definido por Schopenhauer significa "tornar-se o que se é" mediante um profundo conhecimento do caráter empírico, este que por sua vez revela a própria natureza da vontade individual, ou seja, o caráter inteligível, inato e imutável. O conhecimento de si é adquirido "pelo comércio com o mundo" e seria o

conhecimento mais acabado possível da própria individualidade [...], um saber abstrato, portanto distinto das *qualidades* invariáveis do nosso *caráter empírico*, bem como da medida e direção das nossas faculdades espirituais e corporais, portanto dos pontos fortes e fracos da nossa individualidade" (SCHOPENHAUER, 2005, p. 394).

Conquistar o caráter adquirido significaria, assim, adquirir a consciência do "modo de agir necessário e conforme à nossa *natureza individual* [...]" (SCHOPENHAUER, 2005, grifos nossos). No entanto, uma ampla visão do que a natureza previamente estabeleceu como individualidade não nos seria dada apenas pela experiência de vida; é necessário também uma consciência reflexiva de nossa marcha pelo mundo.

Isso equivale a afirmar que a conquista desta “visão panorâmica” não se dá automaticamente, mas à custa de “experimentos”, de fracassos e certamente de sofrimentos. Para o alcance de um profundo autoconhecimento - que se assemelha ao “conhece-te a ti mesmo” socrático - não há, pois, uma receita. Por isso faz sentido a constatação da necessidade de cada um “ser guiado” por máximas e conceitos e ser constante para, de tempos em tempos, poder “dar uma olhada em seu esboço reduzido” do caminho percorrido. Só assim a noção de caráter adquirido garante boa parte do que Schopenhauer entende por *sabedoria de vida* - a própria eudemonologia - e, por isso, pode ser tomada como fio condutor da mencionada “suplementaridade” dessa filosofia. Neste sentido, Volpi afirma:

o seu modo de pensar [de Schopenhauer] se apoiava no inamovível fundamento de um pessimismo sem ilusões, sobre o qual havia construído uma moral individual e uma sabedoria de vida, cujas regras e cujos conselhos proporcionam uma orientação eficaz no tempestuoso mar da precariedade humana. (VOLPI, In: SCHOPENHAUER, 2001, p. XIV, grifo nosso).

Para que as orientações sejam eficazes pressupõe-se, entretanto, um constante exercício individual e com o mundo, principalmente devido à certeza - nos moldes de um pessimismo metafísico - de que a humanidade continuará naturalmente precária.

A breve revista dos principais componentes da eudemonologia schopenhaueriana aqui apresentada permite fazermos uma importante constatação: quando o ponto de vista filosófico adotado não é mais o superior, ético-metafísico, o lugar da desinteressada negação (*Verneinung*) da vontade, por exemplo, é ocupado pela ideia de ponderação (*Überlegung*) sobre os desejos a serem realizados ou sobre os males a serem evitados. É a partir deste ponto de vista eudemonológico negativo que, nas palavras do autor, “aprendemos a adaptar-nos à imperfeição de todas as coisas e condições, e enfrentarmos os acidentes, a fim de evitá-los ou suportá-los.” (SCHOPENHAUER, 2006, p. 241). Isto equivale a frisar que de modo algum se trata de uma eudemonologia que promete grandes êxitos no plano dos prazeres e gozos da vida, mas se constitui como uma eudemonologia pragmática, pois consiste num aparato de regras e máximas a serem usadas para a prática de uma vida “menos infeliz”.

A questão da natureza da articulação da eudemonologia com o restante de seu sistema não foi ignorado pelo filósofo. Se uma certa incoerência conceitual é aparentemente notada quando se passa do final do Tomo II de *O mundo* (principalmente do cap. 49), onde se lê a defesa de que nosso “único erro inato” consiste em acreditarmos que existimos para sermos felizes⁷, para o

⁷ Trata-se da seguinte passagem: “Há somente um erro inato: pensar que existimos para sermos felizes. É inato porque coincide com nossa própria existência. Todo o nosso ser é apenas a sua paráfrase; e nosso corpo, seu monograma. Não somos mais que vontade de viver; a sucessiva satisfação de todo o nosso querer é o que entendemos pelo conceito de felicidade” (SCHOPENHAUER, 1911-1926, p. 729).

cap. V dos *Aforismos*, onde são apresentadas 53 máximas de sabedoria de vida, esta estranheza pode ser amplamente dirimida pelas determinantes observações da Introdução dos mesmos *Aforismos*, conforme citamos acima. Tratam-se de esclarecimentos metodológicos que, já de antemão, permitem notarmos uma coerência sistemática entre a abordagem metafísica e a abordagem propriamente eudemonológica da existência humana. Ou seja, o “desvio da metafísica” não inauguraria nenhuma filosofia independente e capaz de romper com a perspectiva “superior” de *O mundo*, mas pressuporia esta última, assim como visaria estender, desenvolver ou suplementar certos temas que foram anunciados a partir dela, sem que pudessem ser desenvolvidos.

Isso permite pensar a ótica empírico-eudemonológica dessa filosofia, nos moldes já indicados por Franco Volpi, como um *continuum*, pois ela se faz presente nas variadas fases de produção do pensador, e, de certa forma, opera uma espécie de dilatação da visão teórico-metafísica protagonizada por este pensamento na cotidianidade da vida humana, o que se percebe pelos próprios pressupostos da eudemonologia. Conforme destacaram Volker Spierling (SPIERLING, 1994, p. 204-205) e Mateu Alonso (ALONSO, 2012, p. 148), a convicção de Schopenhauer de que todo prazer e toda felicidade são negativos e de que, ao contrário, a dor e o sofrimento são positivos e reais, é tão importante para a doutrina da negação da vontade (ética da compaixão e ascetismo) quanto para a eudemonologia. Assim, os “suplementos” eufemísticos oferecidos pelo pensador tanto nos manuscritos póstumos quanto nos *Aforismos* apresentar-se-iam da seguinte forma: à tese metafísica de uma contradição intrínseca a uma “vida feliz” acrescenta-se a admissão da possibilidade de uma “vida menos infeliz”. Esta última poderia até ser indicada, mas não desenvolvida sob o patamar metafísico de *O mundo*. Sob a ótica da sabedoria de vida, porém, ela consiste no próprio núcleo eufemístico, pois, nas palavras do próprio filósofo, “por ‘viver feliz’, deve-se entender ‘viver menos infeliz’, ou seja, de modo suportável.” (SCHOPENHAUER, 2006, p. 141).

Se é assim, Schopenhauer teria empreendido um esforço em vista de conciliar o ponto de vista metafísico e superior de sua filosofia com o patamar empírico e comum da mesma, este último desenvolvido por sua Eudemônica. Para tanto, o “desvio da metafísica” exposto acima pode ser tido como estratégico: a admissão de que, por um lado, tem-se a “verdadeira filosofia” e, por outro lado, uma eudemonologia cujo valor seria condicional e “inferior” (em relação à “superioridade” metafísica), não implicaria em contradições ou em conflitos de princípios filosóficos, mas garantiria a *suplementaridade* de dois pontos de vistas.

A ocupação com a definição e o detalhamento de uma sabedoria de vida - inseparável da noção de *caráter adquirido* frisado no § 55 de *O mundo*, por exemplo, e de sua retomada no âmbito eudemonológico dos *Aforismos* - executaria em termos específicos o que o pensador havia proposto em termos gerais: apresentar suplementos a conquistas e a parâmetros já angariados e

delimitados em outros momentos. Entretanto, a conciliação entre a perspectiva ético-metafísica e a perspectiva eudemonológica desta filosofia, assim como a referida complementaridade que uma perspectiva representa em relação à outra, só são possíveis porque a eudemonologia schopenhaueriana é definida em termos de sabedoria de vida, uma eudemonologia eufemística e negativa cuja mensagem central - conhecer-se profundamente e agir com prudência para ser “menos infeliz” - não contradiz as teses do “ponto de vista superior” e metafísico.

Referências bibliográficas

ALONSO, Juan David Mateu. *La filosofía política y su trasfondo ontológico en la obra de Arthur Schopenhauer* Tese (Doutorado), Universidad de Valencia, 2012.

BARBOZA, Jair. Em favor de uma boa qualidade de vida. In: SCHOPENHAUER, A. *Aforismos para a sabedoria de vida*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. IX-XVIII.

_____. Uma terapia para ser menos infeliz no inferno: sabedoria de vida e prudência em Schopenhauer. *Revista AdVerbum*, v. 3, n. 2, ago.-dez., Campinas, 2008, p. 119-124.

DEUSSEN, Paul. *Bericht über Hegel und Schopenhauer*. Berlin: Reimer, 1980. (Archiv für Geschichte der Philosophie, 3).

INVERNIZZI, Giuseppe, Nessun “acomodamento”: Deussen e Hartmann contro l’eudemonologia di Schopenhauer. *Revista Voluntas. Estudos sobre Schopenhauer*. Rio de Janeiro, v. 3, n. 1 e 2, p. 61-74.

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

NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo*. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

RITTER, Joachim; GRÜNDER, Karlfried (Hrsg.). *Historisches wörterbuch der Philosophie*. Band 7. Basel: Schwabe & Co. Verlag, 1989.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sämtliche werke*. Hrsg. von Paul Deussen, VI Bde., München: Piper Verlag, 1911-1926.

_____. *Der handschriftliche nachlass*. In: Hrsg. von Paul Deussen, VI Bde., *Sämtliche Werke*. München: Piper Verlag, 1911-1926, Bd. II-IV.

_____. *Briefwechsel (1799-1860)*. In: *Sämtliche Werke*. Hrsg. von Paul Deussen, VI Bde., München: Piper Verlag, 1911-1926.

_____. *O mundo como vontade e como representação* (Tomo I). Tradução Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005.

_____. *Die Welt als Wille und Vorstellung* (Tomo II). In: . Hrsg. von Paul Deussen, VI Bde., *Sämtliche Werke*. München: Piper Verlag, 1911-1926, Bd. II.

_____. *Scritti postumi. I manoscritti berlinesi (1818-1830)*. Testo stabilito da Arthur Hübscher; ed. di Franco Volpi; a cura di Giovanni Gurisatti. Milano: Adelphi, 2004.

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

_____. *Aforismos para a sabedoria de vida*. 2. ed. Tradução Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2006. (Coleção Obras de Schopenhauer).

_____. *A arte de ser feliz*. Organização e ensaio de Franco Volpi. Tradução Marion Fleischer e Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. *L'arte di essere felice*. A cura di Franco Volpi. Milano: Adelphi, 1997.

SPIERLING, Volker. *Arthur Schopenhauer. Philosophie als Kunst und Erkenntnis*. Zürich: Haffmans, 1994.

STÄGLICH, Hans. *Zur Geschichte des Begriffs Pessimismus. Schopenhauer-Jahrbuch.*, v. 34, 1951/1952. p. 27-37.

VOLPI, Franco. Apresentação. In: Tradução Marion Fleischer e Eduardo Brandão. In: _____. *A arte de ser feliz*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. VII-XIX.