

[CHEVITARESE, L.: “A Eudemonologia empírica de Schopenhauer: a ‘liberdade que nos resta’ para a prática de vida”. In: Redyson (Org.): *Schopenhauer no Brasil. Homenagem aos 150 anos da morte de Arthur Schopenhauer*. João Pessoa: Ideia (UFPB), 2011]

A EUDEMONOLOGIA EMPÍRICA DE SCHOPENHAUER: A “LIBERDADE QUE NOS RESTA” PARA A PRÁTICA DE VIDA.

Na essência do mundo, encontra-se uma vontade cega e faminta. O indivíduo deseja sempre, sendo este seu mais íntimo ser. A vida é sofrimento. O caráter é imutável, ninguém pode deixar de ser o que é. Não há livre-arbítrio. Toda esperança em um porvir redentor é uma vã ilusão. A filosofia de Schopenhauer seria um pessimismo radical? Em certa medida, sim, certamente. Mas talvez seja o caso de perguntarmos “de que pessimismo estamos falando?”. A partir da investigação metafísica que nos oferece tal diagnóstico sobre o mundo, o filósofo apresenta a possibilidade de uma orientação eudemonológica para enfrentar o “mal de viver”. Trata-se de recomendar o exercício de uma *postura positiva* diante da existência: a conquista de uma *sabedoria de vida*. Todavia, como compreender esta proposta de “orientação da conduta” em face da recusa de Schopenhauer ao livre-arbítrio? O presente artigo pretende investigar esta questão, apresentando a hipótese de que a filosofia de Schopenhauer nos preserva uma estranha “possibilidade de ação” sob a forma de uma *“liberdade que nos resta” para prática de vida*, e procurando, ainda, explorar as dificuldades deste argumento que se mostram no contraste com o ponto de vista metafísico. Ao que tudo indica, se do ponto de vista metafísico, revela-se a tragédia que é própria ao existir e a impossibilidade de liberdade para a vontade, por outro lado, partindo do ponto de vista empírico, Schopenhauer sugere uma *lucidez positiva* de enfrentamento da existência, uma “sabedoria de vida”. Se a vida é sofrimento, a vingança da sabedoria é viver da melhor maneira possível.

Schopenhauer nos convida a uma interessante reflexão sobre a liberdade e a ética. Sua “filosofia da vontade” rejeita o modo como tradicionalmente a questão da ética foi formulada. Não existem deveres a serem seguidos, e, mesmo se houvesse, a razão não poderia determinar a vontade, nosso verdadeiro ser. A ética também não pode ser compreendida em termos de um cálculo interesseiro que procura mensurar as

conseqüências mais favoráveis de cada ação, visto que isso pressupõe o egoísmo. O fundamento da moral é a compaixão, que não pode ser produzida voluntariamente e, quando se faz presente, surge sempre como uma “graça”. Toda ação compassiva é misteriosa, uma “mística prática”.

Há uma explícita rejeição ao que se convencionou chamar de “livre-arbítrio”. Somente a vontade tomada como coisa-em-si pode ser livre. O que fundamentalmente somos não pode mudar – o caráter empírico é apenas uma expressão variada do imutável caráter inteligível. Não há, portanto, liberdade para as ações individuais. A aptidão para a genialidade, para a compaixão ou para o ascetismo é inata – ou você tem, ou simplesmente não tem. Isto significa que *estamos condenados a ser o que somos*. Não é possível aprender a verdadeira virtude.

Mas, por outro lado, pela experiência de vida, é possível aprender “algo”. O que se pode aprender é da ordem, não de uma mudança essencial, mas refere-se ao modo de se conduzir na vida (e não seria essa a tarefa da educação?). Tal aprendizado corresponde à conquista do *caráter adquirido*. Um artifício, uma estratégia, um exercício que pode nos conduzir a uma vida menos infeliz.

Ainda que não se trate aqui do verdadeiro fundamento de toda a moralidade, a compaixão, tem-se, por outro lado, uma eudemonologia empírica – ainda que eufemística, pois a felicidade, se tomada positivamente, não passa de ilusão. Se a moralidade não pode ser objeto de recomendação, uma “vida sábia”, por sua vez, pode. Schopenhauer nos convida a este modo de se conduzir na vida com mais prudência e estratégia, por meio de suas “máximas”, presentes em *Aforismos para a Sabedoria de Vida*. Esta obra, que faz parte de *Parerga e Paralipomena*, publicada em 1851, pode ser compreendida como um longo e elaborado desenvolvimento das considerações apresentadas pelo filósofo no parágrafo 55 de sua obra máxima, *O mundo como vontade e como representação**, cuja primeira edição se fez em 1819. Vejamos.

Como se lê no título da principal obra de Schopenhauer, tudo que há no mundo pode ser considerado sobre dois aspectos distintos: como vontade e como representação. Seguindo a famosa distinção kantiana, Schopenhauer afirma que a vontade é o que há em si, enquanto a representação corresponde aos seus fenômenos. A liberdade cabe apenas à vontade enquanto coisa-em-si, estando todos os seus fenômenos submetidos à necessidade.

A essência de cada um de nós é vontade, mas, enquanto fenômenos, somos formas de objetivação dessa vontade. Por um lado, o verdadeiro ser de cada indivíduo, na medida em que é coisa-em-si, é livre, mas, por outro, enquanto fenômeno, a vontade presentificada no caráter individual encontra-se submetida ao princípio de razão suficiente e, portanto, submetida à causalidade. Esse “duplo aspecto” se impõe como uma consequência da perspectiva idealista transcendental presente em toda a obra do filósofo.

Para dar conta desse “duplo aspecto”, Schopenhauer distingue, inicialmente, seguindo Kant, duas concepções de “caráter”: o *empírico* e o *inteligível* – para, em seguida, acrescentar uma terceira concepção: o caráter *adquirido*, como veremos adiante. 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, enquanto seu caráter empírico é a manifestação dessa vontade em condições espaço-temporais, segundo a lei de causalidade. Como o caráter inteligível se encontra fora do tempo, permanecendo alheio a qualquer modificação, e o caráter empírico é apenas sua expressão, o caráter humano é então concebido como imutável.

Schopenhauer pretende reconciliar liberdade e necessidade: “Cada coisa como fenômeno, como objeto, é absolutamente necessária; no entanto, EM SI mesma é vontade e esta é integralmente livre para toda a eternidade” (MVR § 55, p.365, p.372). Isso significa que Schopenhauer não recusa propriamente a idéia de liberdade, apenas a desloca para um outro nível, distinto das ações humanas: a liberdade repousa no ser. Mas, por mais que seja fenômeno de uma vontade livre, o caráter empírico e os atos que dele decorrem nunca são livres: “nossos atos individuais de modo algum são livres; contudo, o caráter individual [inteligível] de cada um deve ser considerado como *seu ato livre*” (PP § 116, p.226, p.206). Ninguém é livre para agir, pois todas as ações surgem necessariamente do que se é, mas “o que se é” constitui um ato inteiramente livre. Isso significa que aquilo que fundamentalmente somos, simplesmente “é o que somos”, como um ato livre, independente de toda a necessidade. Cada indivíduo “é assim porque de uma vez por todas *assim quer ser*” (PP § 116, p.227, p.206, meus grifos). Todavia, na medida em que é, não pode deixar de ser, e seus atos são uma consequência necessária de seu caráter inteligível.

Por meio da conduta de um homem “manifesta-se seu caráter empírico; por seu turno, neste manifesta-se seu caráter inteligível, a vontade em si, da qual aquele é o

fenômeno determinado” (MVR § 55, p.365, p.372). Sendo assim, pode-se dizer que os atos particulares de um homem “são apenas a exteriorização sempre repetida do seu caráter inteligível (embora possam variar alguma coisa na forma), e a indução resultante da soma dessas ações constitui precisamente seu caráter empírico” (MVR § 55, p.368, p.375). As ações do homem estão inteiramente submetidas a seu caráter inteligível, não sendo possível separar o indivíduo daquilo que seria seu caráter.

Schopenhauer invoca a antiga fórmula escolástica “*operari sequitur esse*”, enfatizando que todas as ações de um homem se seguem daquilo que ele “é”: tudo o que se faz, se faz necessariamente e em conformidade com nossa natureza. Não podemos escolher o que somos, precisamente por que já sempre somos. A idéia de uma existência sem essência é inconcebível, pois como poderia algo existir sem nada ser? Daquilo que se é segue-se o que se faz. Só poderíamos querer diferentemente se tivéssemos outro caráter, ou seja, se fôssemos outra pessoa. Cada uma de nossas ações leva, inexoravelmente, nossa marca. Uma observação retroativa de todos os nossos atos pode apenas nos fazer conhecer o que somos.

No curso da sua experiência de vida, o indivíduo pode apenas chegar a *conhecer o seu caráter*, por meio do *intelecto*. Ainda que o caráter seja imutável e inato, “embora sempre sejamos as mesmas pessoas, nem sempre nos compreendemos”. (MVR § 55, p.384, p.391). Esse conhecimento só pode ser produzido pela experiência de vida, visto que só conhecemos nosso caráter empírico através de nossos atos, temporalmente. Neste sentido, é possível constituir o que Schopenhauer denomina *caráter adquirido* (*erworbenen Charakter*) – a terceira e última concepção de “caráter” –, “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” (MVR § 55, p.384, p.391).

Este “autoconhecimento” de nossa natureza, obra do intelecto, não pode, no entanto, transformar a própria vontade, que lhe é anterior e constitui nosso ser. O intelecto é apenas o mediador pelo qual se dá a influência dos motivos sobre a vontade humana. Enquanto representações abstratas, os motivos não podem alterar o caráter; a eles, cabe tão somente “mudar a direção do seu esforço, noutros termos, fazê-la procurar o que inalteradamente procura por um caminho diferente do até então seguido” (MVR § 55, p.374, p.381). O papel concedido à instrução e à educação limita-se a “ensiná-la que errou nos meios” (MVR § 55,

p.374, p.310) e, portanto, modificar o encaminhamento dos esforços da vontade, sem, contudo, alterar sua natureza presente no caráter: “a ação se expõe bastante diferentemente em tempos diferentes, mas por outro lado seu querer permanece exatamente o mesmo. *Velle non discitur*¹” (MVR § 55, p.374, p.310).

É importante destacar que a “modificabilidade do conhecimento e, por meio deste, do agir” é extremamente ampla (MVR § 55, p.374, p.381). Ainda que o intelecto não possa transformar a vontade ou decidir em seu nome, *pode* ele, entretanto, contribuir para uma mudança na canalização de nossos esforços, alterando significativamente a conduta. Como espectador do *teatro da vontade*, o intelecto *pode* conhecer o drama que ela encena. Este “autoconhecimento” que é atributo do *caráter adquirido*, ou seja, o conhecimento pela experiência de nosso querer, *pode*, efetivamente, *modificar nosso encaminhamento na vida*.

Para que se conquiste esse caráter adquirido, “um homem também precisa *saber* o que se quer, e *saber* também o que se pode fazer. Tão-somente assim mostrará caráter, para então poder consumir algo consistente.” (MVR § 55, p.385, pp.392/393). Conhecendo bem *o que quer e o que pode*, cada indivíduo tem a chance de “aprender a lidar com o que é”, evitando que se desgaste em tentativas inócuas, pressionando seu caráter além de suas possibilidades e aumentando com isso sua carga de sofrimento. E, em geral, vale frisar, tal amadurecimento só se faz através de muitos tropeços e equívocos.

Se pudermos “conquistar” este “autoconhecimento”, poderemos melhor explorar nossas forças e aprender a lidar com nossas limitações, cultivando disposições naturais e aplicando-as em nossos empreendimentos. Além disso, pode-se evitar objetos ou situações em relação às quais não reagiremos convenientemente, minimizando o sofrimento implícito à vida – embora isso, de modo algum, nos conceda a possibilidade de deixar de ser o que já sempre somos.

Pelo que foi aqui considerado, é possível compreender a negação schopenhaueriana da liberdade empírica da vontade como uma “impossibilidade de deixar de ser o que se é”. Todavia, ainda que o caráter seja imutável, nossa conduta pode variar amplamente em função do *caráter adquirido*, ou seja, do autoconhecimento – proporcionado pelo *intelecto* – em relação ao que se quer e ao que se pode. E Schopenhauer ressalta: “o conhecimento de nossa mente, com suas faculdades de todo o gênero e limites inalteráveis, é, nesse sentido,

¹ “O querer não se aprende” – sentença de Sêneca, citada diversas vezes por Schopenhauer.

o caminho mais seguro para obtermos o maior contentamento possível conosco” (MVR § 55, p.388, p.395). Não seria isso, portanto, um estranho tipo de “liberdade”, que pode ser explorada no sentido de uma melhor qualidade de vida – o que corresponderia, por sua vez, à conquista do caráter adquirido? Não seria essa uma “*liberdade de ser o que se é*”? E não seria por meio dessa “estranha liberdade” que se pode “aprender a lidar com aquilo que se é”?

Sendo assim, parece plausível propor que, mantendo-se o ponto de vista empírico, permanecendo o véu de Maya, a recusa de Schopenhauer à liberdade da vontade corresponde, simultaneamente, à afirmação da “*liberdade de ser o que se é*”. Parece que há diferentes formas de ser si mesmo. Algumas potencializam o sofrimento implícito a nossa existência, outras não. E não seria esta a “*liberdade que nos resta*”?

Como parte de *Parerga e Paralipomena*, de 1851, Schopenhauer publica o já mencionado *Aforismos para a Sabedoria de Vida*, no qual apresenta a “arte da felicidade” – que pretende desenvolver as possibilidades que repousam no “caráter adquirido”. A eudemonologia contida nesse escrito constitui-se, entretanto, como um eufemismo. Elaborada a partir do ponto de vista empírico, conservando a ilusão do véu de Maya, trata-se, na verdade, da arte de ser feliz “o quanto nos é possível”, ou mesmo da arte de construir uma vida “o menos infeliz possível”. Seu valor é, portanto, condicional, pois sua meta, se tomada positivamente, não passa de quimera. Essa obra investiga o tema da felicidade e aborda, acima de tudo, aquilo que *se pode fazer* em prol de uma vida melhor, apresentando uma “pedagogia da felicidade possível”.

No primeiro capítulo de ASV, intitulado *Divisão Fundamental*, Schopenhauer divide os “bens da vida humana” em três categorias: *o que alguém é* – incluindo a personalidade em sentido amplo, a saúde, o temperamento, o caráter moral, a inteligência, etc; *o que alguém tem* – compreendendo a propriedade sob qualquer aspecto; e *o que alguém representa* – envolvendo o que alguém é na representação dos outros. Nos três capítulos subsequentes, Schopenhauer analisa cada um desses tópicos, considerando sua contribuição para a eudemonologia.

Apesar dessa tripartição, o filósofo procura deixar claro que a primeira categoria é, sem sombra de dúvida, a que mais influência exerce sobre a felicidade ou infelicidade de um indivíduo. O efeito de *o que alguém é* faz-se presente de modo imediato no

contentamento ou descontentamento, enquanto as demais categorias, que se referem à exterioridade, atuam apenas mediadamente: “o mundo no qual cada um vive depende da maneira de concebê-lo, que varia, por conseguinte, segundo a diversidade das mentes” (ASV, p.04). Tudo aquilo que é de propriedade de um homem, bem como a maneira como ele é visto por seus contemporâneos, influenciam seu bem-estar apenas por meio do modo como os compreende intelectualmente, ou seja, depende necessariamente da significação e do valor que concede a tais coisas. Os eventos que nos sucedem exteriormente podem ter múltiplas interpretações, de maneira que algo que “se expõe de modo tão interessante numa mente espiritualmente rica, seria, se concebido por uma mente cotidiana e trivial, apenas uma cena insípida do mundo cotidiano” (ASV, p.05).

O quinto capítulo de ASV é aquele que apresenta as 53 *máximas para a sabedoria de vida* de Schopenhauer. O texto divide-se em quatro seções: (1) *máximas gerais*; (2) *máximas referentes à nossa conduta em relação a nós mesmos*; (3) *máximas que concernem à nossa conduta para com os outros*; e (4) *máximas que se aplicam à nossa conduta em relação ao curso do mundo e ao destino*.

Na seção referente às *máximas gerais*, Schopenhauer destaca que a “regra suprema” de toda a sabedoria de viver pode ser encontrada na obra de Aristóteles, *Ética a Nicômaco*: “o prudente aspira não ao prazer, mas à ausência de dor”. O filósofo de Danzig compreende que “a verdade desta máxima reside no fato de que todo prazer e toda a felicidade são de natureza negativa” (ASV, p.140). A dor e o sofrimento são o que se pode sentir de modo imediato, é aquilo que efetivamente se positiva. Do mesmo modo, a saúde e o bem-estar são algo que não sentimos positivamente, ao contrário da doença e do mal-estar, que nos invadem e rapidamente tomam a consciência. Por isso, a felicidade é concebida como uma supressão do que se faz presente, ou seja, a felicidade é ausência de dor e de tédio: “se a um estado sem dor ainda couber a ausência de tédio, então a felicidade terrena foi em essência alcançada; o resto é quimera” (ASV, p.142, meus grifos). Somente a insensatez pode justificar a busca incessante do desfrute de prazeres às custas de intensos sofrimentos. Perseguir a “felicidade positiva” é como se lançar indefinidamente ao deserto, na esperança de chegar à miragem produzida pela insolação. “Desse modo, é como se um demônio maligno estivesse sempre a nos arrancar, pelas miragens do desejo, do estado sem dor que é a felicidade suprema e real” (ASV, p.143). O otimismo teórico mostra

então sua face perversa: a crueldade de nos fazer perseguir “castelos no ar”, fomentando inúmeras desgraças.

Pela análise das *máximas gerais* para a *sabedoria de vida*, pode-se observar que a “felicidade terrena” corresponde a um estado sem dor e sem tédio. Tal estado consiste em uma espécie de serenidade prudente e jovial, em constante atividade e exercício. A “liberdade que nos resta” para a prática de vida parece consistir em tudo que pudermos fazer para atingir ou nos aproximar desse estado. Perguntar se empregamos bem a “liberdade que nos resta” corresponde a interrogar se conseguimos evitar muitos males e sofrimentos, ou ainda, se temos evitado tudo aquilo que nos afasta de uma tranqüilidade cautelosa, ativa e jovial.

A segunda seção das máximas, que aborda a relação que cada um tem consigo mesmo, destaca a importância do autoconhecimento e da *aceitação daquilo que se é*, da prática de uma relação saudável com o presente, o passado e o futuro, do investimento na solidão e na construção de um planejamento de vida que inclui o exercício diário em prol daquilo que se almeja.

O terceiro conjunto de máximas, que se refere à nossa conduta para com os outros, ressalta o valor da precaução, da tolerância e da paciência – o que não pode prescindir da *aceitação do outro tal como ele é*. Schopenhauer recomenda uma ação ponderada em nossa relação com nossos semelhantes, incluindo o cuidado com as amizades e os acordos que fazemos, bem como a prática constante da polidez.

A última seção de máximas de ASV aborda nossa relação com o curso dos acontecimentos e o destino. Schopenhauer considera que, se o destino embaralha as cartas, somos nós que jogamos. Perante a imprevisibilidade do destino, a prudência é fundamental. Relembrando que se orientar por princípios abstratos é extremamente difícil, o filósofo reforça novamente a importância do esforço e do exercício constante diante do incontrolável curso dos acontecimentos. Deve-se sempre antecipar o que poderia acontecer, mantendo uma serena tranqüilidade diante de cada adversidade.

Schopenhauer enfatiza que não basta saber intelectualmente o que fazer, é preciso exercitar essa sabedoria. O aprendizado só é conquistado aos poucos, por meio de prática constante. Trata-se de uma “vida estrategicamente pensada e exercitada”. Cabe ao intelecto apresentar motivos diferentes ao caráter, na busca de um melhor encaminhamento da

conduta. Exercitar essa sabedoria consiste em um esforço diário. Só se pode saber “até que ponto” é viável trilhar esse caminho tentando. E pode-se tentar a vida toda, de diferentes maneiras.

A conquista da *sabedoria de vida* depende de esforço e dedicação constantes, mas, acima de tudo, é imprescindível que se *queira* viver melhor. Schopenhauer pode recomendar a “pedagogia da felicidade possível” precisamente para aqueles que, embora *queiram* uma vida com menos sofrimento, no entanto, ainda não encontraram os meios adequados para o encaminhamento de sua vontade. Se se *quer* evitar o sofrimento, então Schopenhauer nos oferece os recursos para o investimento em uma vida sábia, os instrumentos que nos podem fazer melhores atores no *teatro da vontade*.

Entretanto, permanece a dúvida se, em última análise, também cada lance neste jogo de cartas embaralhado pelo destino não estaria predefinido. Como se sabe, Schopenhauer afirma que “tudo o que acontece, do menor ao maior, acontece necessariamente” (ASV, p.242). Como articular a análise metafísica que afirma a necessidade de todos os atos empíricos, com a proposta de “uma vida estrategicamente pensada e exercitada”? Tal articulação apresenta uma clara dificuldade que poderia ser assim formulada: se tudo o que acontece é estritamente necessário, não seria também inevitável qualquer aprendizado e aperfeiçoamento no modo de se conduzir na vida, de maneira que seria absolutamente inútil qualquer esforço em prol de uma vida mais sábia, visto que tudo já estaria previamente determinado? Em outras palavras: a conquista ou não da própria *sabedoria de vida* não estaria, desde sempre, predeterminada, não estaria em nosso destino?

É particularmente importante destacar que o próprio filósofo considerou a investigação sobre a questão do destino bastante obscura. Não se deve esperar respostas definitivas como resultado dessa investigação. Schopenhauer procura enfatizar que a reflexão acerca desse tema é necessariamente inconclusiva, podendo até mesmo ser considerada como “meramente especulativa” (ET, p.201), como se faz ver no primeiro parágrafo de seu ensaio intitulado *Especulação transcendente sobre a aparente intencionalidade no destino do indivíduo*, inteiramente dedicado a este esclarecimento prévio.

Nesta “Especulação Transcendente”, Schopenhauer retoma sua afirmação de que “sem exceção, tudo o que acontece, acontece por *necessidade absoluta*, e isto é uma

verdade a ser compreendida *a priori* e, conseqüentemente, ser considerada irrefutável” (ET, p.202). Isso corresponde ao que Schopenhauer denomina de *fatalismo demonstrável*. Além disso, Schopenhauer procura explorar mais essa tese, radicalizando-a, de modo a considerar até mesmo a possibilidade de que a necessidade de tudo o que acontece “não seja cega”. Esse outro tipo de fatalismo, denominado *fatalismo transcendente*, de caráter especulativo, refere-se ao conjunto de acontecimentos que parecem “vir de fora” e atingir o curso de vida de um indivíduo. Não se trata, portanto, da relação necessária entre caráter e motivos, mas, sim, do surgimento predeterminado de um conjunto de motivos em cada contexto espaço-temporal. Este seria um fatalismo de “ordem superior”, cuja concepção se inspira nos presságios e na sensação – não muito rara – de que os acontecimentos da vida, e a necessidade que lhes é própria, seguem um “plano previamente traçado”

Seja como for, independentemente da veracidade dessa hipótese, o *fatalismo demonstrável* já apresenta, *per se*, interessantes dificuldades em contraste com a proposta de uma *sabedoria de vida*, pois, afinal, que “liberdade é esta que nos resta” para a prática de vida?

Uma forma interessante de abordar este problema repousa na consideração de que a tese que sustenta o *fatalismo demonstrável* faz parte da “decifração do enigma do mundo”, ou seja, faz parte da investigação metafísica proposta por Schopenhauer. Se nos deslocarmos para o ponto de vista empírico, que é próprio à investigação eudemonológica tal como proposta em *Aforismos*, nossas considerações sobre o destino podem modificar-se sensivelmente. Vejamos.

Para tratar da questão do destino, Schopenhauer recorre a algumas alegorias. Como se sabe, segundo o filósofo, na alegoria poética, “o conceito é sempre dado, que ela procura tornar intuível por uma imagem” (MVR § 50, p 310, p.319). Neste sentido, Schopenhauer propõe três alegorias sobre o destino em ASV. A primeira delas é a seguinte:

O destino [...] desempenha o papel do vento que nos impele rapidamente para adiante, ou para trás, sendo nossos esforços e nossos empenhos de muito pouca serventia. Estes desempenham o papel dos remos: quando, depois de muitas horas de trabalho, fizeram-nos avançar no percurso, uma súbita rajada de vento faz-nos regredir o mesmo tanto. Ao contrário, se este último é favorável, avançamos de tal modo que nem precisamos dos remos (ASV, p.233).

Pode-se depreender dessa imagem que nossos esforços pessoais (os remos) somente apresentam resultados significativos na medida em que o destino (o vento) lhes permite. Em condições mais favoráveis (vento brando), nosso empenho pessoal pode ser de muita valia, ainda que permaneça dependente da manutenção dessas mesmas condições. O destino (o vento) assume o caráter de imprevisibilidade, diante da qual nossa prudência não permitirá que nos livremos dos remos – o que significaria permanecer à deriva. Se as condições climáticas mostrarem-se favoráveis, nossos remos, por meio de muita firmeza e empenho, podem nos conduzir a uma situação bem distante da que nos encontramos. Remar contra o vento é obviamente inútil, mas, por outro lado, a experiência de vida nos mostra que existem muitas calmarias, onde remar é fundamental. Sem os remos, *não há nada a fazer*, com eles, *há muito a ser feito*, desde que com sabedoria e prudência.

As outras duas alegorias referem-se a jogos. O filósofo enuncia: “o destino embaralha as cartas, e nós jogamos” (ASV, p.234) e, em seguida, apresenta uma imagem que considera mais adequada: “na vida as coisas acontecem como no jogo de xadrez: esboçamos um plano que, todavia, fica condicionado à vontade do adversário, no jogo, e à do destino, na vida” (ASV, p.235). Da primeira imagem, podemos depreender que as condições iniciais da vida (do jogo) são determinadas pelo destino (quem embaralha), a partir daí, é possível tentar fazer o melhor jogo possível com as cartas que se têm. Se as cartas são muito inadequadas, as chances são mínimas, embora, por outro lado, há quem faça um péssimo jogo mesmo com as cartas mais favoráveis. Tudo depende da habilidade do jogador – algo que só se aprende com a prática.

A segunda imagem, como reconhece o filósofo, é certamente mais completa (embora talvez seja o caso de se acrescentar que é uma partida em que se joga com as pretas). No jogo de xadrez (a vida) é possível articular uma estratégia que, no entanto, permanece condicionada aos lances do adversário (o destino)². Essa estratégia pode ser refeita a qualquer tempo, em função das condições do jogo. O caráter de imprevisibilidade

² Parece inevitável lembrar aqui da famosa obra cinematográfica, *O sétimo selo* (Det Sjunde Inseplet, 1956), de Ingmar Bergman, na qual um cavaleiro medieval, que volta das cruzadas desacreditando na vida e em Deus, é interpelado pela Morte, que quer levá-lo, pois considera que seu tempo acabou. O cavaleiro, Antonius (Max von Sydow), desafia a Morte para uma partida de xadrez, visando o adiamento de sua sentença. Trata-se, certamente, de uma partida que ele não pode vencer, pois não há como vencer a morte, mas, enquanto o jogo não terminar, ele pode permanecer na procura das respostas às suas questões fundamentais. Do mesmo modo, retomando a alegoria de Schopenhauer, pode-se formular a questão: é possível vencer a partida de xadrez com o destino? Mas a resposta a essa pergunta permanece no universo das especulações transcendentais...

próprio ao destino permanece claro e, embora seja possível considerar algumas possibilidades para os próximos lances, é impossível prever exatamente o lance seguinte do adversário – e as “boas jogadas” são sempre as mais imprevisíveis. Se a estratégia for adequada, e o jogador permanecer atento a cada novo lance, explorando as possibilidades que continuam em aberto e evitando àquelas que já se mostraram inviáveis, é possível fazer um bom e longo jogo. Para cada lance do adversário (o destino), o jogador precisa reconsiderar suas chances e investir na jogada mais prudente que, por sua vez, pode lhe abrir novas possibilidades de jogo. Muitas vezes se perde o jogo por desatenção ou imprudência e, acima de tudo, nunca se deve subestimar o adversário: um único descuido pode modificar inteiramente o panorama do tabuleiro. Sem dúvida, a alegoria do xadrez não deixa de enfatizar que a experiência de vida, o aprendizado a partir de “rudes fracassos”, é fundamental para a conquista da *sabedoria de vida*: um modo de conduzir o jogo com atenção, prudência e firme convicção.

O recurso a essas alegorias em *Aforismos*, deixa claro que, do ponto de vista empírico, para Schopenhauer *vale a pena* investir no aprendizado, buscando um modo de conduzir a vida com estratégia, cautela e esforço adequados. Se, do ponto de vista metafísico, ordinariamente o que há é um *fatalismo demonstrável a priori*, o contraste com o ponto de vista empírico é evidente. Essa mudança de ênfase pode ser observada com clareza na seguinte passagem: “o curso de vida não é certamente nossa obra exclusiva, mas o produto de dois fatores, a saber, a série dos acontecimentos e a das nossas decisões. *Séries que sempre interagem e se modificam reciprocamente*” (ASV, p.234, meus grifos).

Em *Aforismos*, o destino é compreendido como o fluxo dos acontecimentos totalmente independente de nós – o que comumente se chama “sorte ou azar”. A série dos acontecimentos corresponde aos lances do destino no jogo de xadrez, que *interagem* com cada uma de nossas atitudes, o movimento de nossas peças no jogo. Ser um bom jogador, conquistar a *sabedoria de vida*, não garante uma vida feliz, pois a potência do destino é evidentemente enorme, mas, sem dúvida, pode contribuir para que muitos “sofrimentos desnecessários” sejam afastados. Como afirma Schopenhauer: “o insensato corre atrás dos prazeres da vida e se vê enganado, já o sábio evita os seus males. Se mesmo assim for infeliz, a culpa é do destino, não da sua insensatez” (ASV, p.142).

Deste modo, parece claro que, nesta abordagem que parte do ponto de vista empírico, o destino não se aplica às ações do indivíduo e ao aprendizado que lhe é possível, mas tão somente à série de acontecimentos com os quais nos defrontamos a cada dia. Esta é uma importante pista para elaborar uma articulação possível entre a “liberdade de aprender a lidar com aquilo que se é” e a problemática implícita ao fatalismo: a ênfase na radical distinção entre os pontos de vista metafísico e empírico, tal como Schopenhauer os concebe.

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*. Ninguém pode prever exatamente qual será sua ação em um próximo momento, e o intelecto pode sempre, por meio de uma boa estratégia, suggestionar diferenciadamente o caráter, explorando suas potencialidades por meio de uma *dinâmica de exercícios*. Neste sentido, Schopenhauer investe na utilidade prática de acreditar que permanece uma “estranha liberdade” para realizar os lances do jogo que, se bem conduzida, pode nos levar à conquista da *sabedoria de vida*..

Em *Aforismos para a Sabedoria de Vida*, Schopenhauer apresenta uma melhor e mais elaborada formulação da proposta de uma “*ética empírica*”, uma eudemonologia eufemística, apresentada inicialmente no parágrafo 55 de MVR. Essa *ética empírica* pretende conviver, articuladamente, com a decifração metafísica da ética imanente desenvolvida pelo filósofo em sua principal obra. Concebidas sob pontos de vista diferentes, cada uma dessas propostas pretende oferecer um olhar diferenciado acerca do problema ético. Por um lado, do ponto de vista metafísico, a compaixão, verdadeiro fundamento da moral, surge misteriosamente, como uma graça, pelo desvelamento do véu de Maya, pelo abandono do princípio de individuação. Por outro lado, do ponto de vista empírico, ainda que não se possa deixar de ser o que se é, através de “firme propósito e exercício”, é possível se orientar estrategicamente por máximas a fim de melhor se conduzir na vida, ou seja, conquistar uma vida “menos infeliz”, uma vida sábia.

Além disso, é importante observar também que a proposta eudemonológica pressupõe a investigação metafísica do filósofo, que nos oferece um diagnóstico trágico e pessimista sobre o mundo. É precisamente por que nossa existência é marcada pelo sofrimento e somos fundamentalmente egoístas que se torna plausível o conjunto de

orientações apresentadas por Schopenhauer: um modo de tentar evitar os males que advém da nossa relação com nós mesmos, com os outros e com o curso dos acontecimentos.

Schopenhauer não hesita em distinguir essas duas “formulações éticas”. Em *Sobre o Fundamento da Moral*, o filósofo complementa, ao final do texto, que, embora a compaixão seja uma graça e um mistério, há, diferentemente, uma “ética da melhoria”, produto do aprendizado:

Até mesmo a bondade do caráter pode ser levada a uma expressão mais conseqüente e mais completa de sua essência, por meio do aumento da inteligência, por meio do ensinamento sobre as relações da vida e, portanto, pelo esclarecimento da cabeça, como, por exemplo, mediante a demonstração das conseqüências longínquas que nosso fazer tem para os outros, como porventura dos sofrimentos que para eles resultam, mediatamente e só no correr do tempo, desta ou daquela ação, que nós não tomamos por tão má. [...] *Neste aspecto há certamente uma cultura moral e uma ética da melhoria* (SFM, 189, meus grifos).

Este aprendizado empírico, este “aclaramento da cabeça”, que pode permitir um aperfeiçoamento no modo de se expressar e agir, caracteriza a proposta fundamental de uma “ética da melhoria”, desenvolvida ao extremo em ASV. Esse convite a uma *sabedoria de vida* corresponde à possibilidade de “aprender a lidar com aquilo que se é” pelo conhecimento de nosso caráter.

Brum afirma, seguindo Safranski, que, no texto de *Aforismos para a Sabedoria de Vida*, “Schopenhauer faz um elogio de uma vida estrategicamente pensada: é a *moral do como-se*”³: “aqui se trata de uma 'adaptação' ao princípio de conservação de si e ao desejo de poder passar com moderação uma vida feliz”⁴. Certamente menos radical que o ascetismo presente no livro IV de MVR, essa *sabedoria de vida* propõe que, mesmo em face da dor e do sofrimento que constituem o viver, “ façamos como se a vida valesse a pena ser vivida”⁵.

Seguindo a pista oferecida por Brum e Safranski, é possível explorar ainda mais a compreensão da proposta de uma eudemonologia empírica, uma “ética da melhoria”, em termos de uma moral do “como se”. Schopenhauer já havia afirmado no texto de MVR que, por meio caráter adquirido,

³ BRUM, J. T.: *O pessimismo e suas vontades: Schopenhauer e Nietzsche*. RJ: Rocco, 1998, p.50, grifos no original.

⁴ SAFRANSKI, R. *Schopenhauer et les années folles de la philosophie*. Paris: PUF, 1990, p.418; *apud* BRUM, *op.cit.*, 1998, p.50, nota de rodapé.

⁵ *ibid*; *idem*, p.51.

O modo de agir necessário e conforme à nossa natureza individual foi doravante trazido à consciência, em **máximas** distintas e sempre presentes, segundo às quais nos conduziremos de maneira tão clarividente (*Besonnen*) **como se** (*als*) fôramos educados sem erro provocado pelos influxos passageiros da disposição, ou da impressão do momento presente, sem a atrapalhação da amargura ou a doçura de uma miudeza encontrada no meio do caminho, sem hesitação sem vacilação, sem inconseqüências (MVR § 55, p.386, p 394, meus grifos).

Desenvolvendo a temática do “como se”, é interessante observar que Schopenhauer enfatiza que, nesse caso, agimos *como se* [*comme si / als*] a própria conduta fosse um efeito de nosso pensamento, desenvolvendo-se *como se* fosse uma decorrência direta de uma educação perfeitamente adequada. De fato, trata-se apenas de um agir “como se”, trata-se de um “fazer de conta”, pois, como vimos, todos os atos de um homem são a expressão de seu caráter, e jamais um efeito de seus conceitos abstratos. Todavia, a proposta de agir, partindo do conhecimento de nosso caráter, “como se” fôssemos conduzidos por máximas, parece ter um aspecto particularmente importante: a “ação com reflexão”, “clarividente” ou, simplesmente, a prudência (*Besonnen*). É certamente algo que se refere à nossa prática de vida, jamais a uma mudança interior. Tal situação pode ser muito bem ilustrada pelo seguinte exemplo:

Por exemplo, se um homem é firmemente convencido de que todo ato beneficente lhe será cem vezes recompensado na outra vida, tal convicção faz efeito igual a uma letra de câmbio segura e de longa data, podendo então doar por egoísmo. Mudar ele não mudou: “*velle non discitur*”. Ora, em virtude dessa grande influência do conhecimento sobre o agir, apesar da Vontade inalterável, ocorre de o caráter desenvolver-se e suas diferentes feições entrarem em cena só gradativamente. (MVR § 55, p.375, p.382).

Trata-se de agir “como se” fosse generoso: o que está em questão é uma mudança na conduta, explorando as possibilidades inerentes ao seu próprio caráter. Certamente, “cada um no fundo somente realiza aquilo que já está em sua natureza” (PP § 116, p.228, p.207), entretanto, como só se conhece o próprio caráter *a posteriori*, isso implica o fato de que, do ponto de vista empírico, talvez nunca se possa determinar com total clareza seus limites e possibilidades – embora eles certamente existam. Como afirma Schopenhauer, é impossível prever qual será a atitude de um indivíduo diante de uma determinada situação: “nossa resolução final permanece um mistério para nós mesmos” (LV, p.99). De fato, só descobrimos “do que somos capazes” quando fazemos algo, ou seja, nunca *a priori*.

Outro desdobramento possível da temática do “como se” refere-se a um modo de encarar os possíveis acontecimentos com maior serenidade. De acordo com Schopenhauer,

“para não perdermos a tranqüilidade de nossa vida em virtude de males incertos ou indeterminados, *temos de nos acostumar* a ver os primeiros *como se* nunca fossem chegar, os outros, *como se* certamente não fossem chegar tão depressa” (ASV, p.156, meus grifos). Resguardando-se de toda a prudência necessária, trata-se aqui de um investimento na utilidade prática de encarar todas as adversidades possíveis de maneira positiva, *como se* não fossem suceder ou, em relação às inevitáveis, *como se* fossem sempre tardar. Por fim, a moral do “como se” aplica-se também ao curso dos acontecimentos: façamos *como se* não houvesse destino – já que não o conhecemos –, e passemos a investir em uma melhor qualidade de vida.

A proposta formulada por Schopenhauer de uma eudemonologia empírica, uma “ética da melhoria”, pode ser compreendida como uma moral do “como se”. É possível distinguir quatro sentidos básicos para a compreensão do “como se”: (1) passemos a agir *como se* a vida valesse a pena e não fosse fundamentalmente sofrimento; (2) façamos *como se* nossa conduta pudesse ser um produto de nosso pensamento e pudéssemos agir de modo diferente do que espontaneamente somos; (3) continuemos a viver *como se* os males desnecessários jamais nos aconteçam e que os inevitáveis venham sempre a tardar; (4) enfrentemos a vida de maneira positiva *como se* não estivéssemos entregues à necessidade absoluta de tudo que acontece, *como se* não houvesse um destino inexorável. A moral do “como se” aplica-se, portanto, à vida, à conduta, aos acontecimentos desagradáveis e ao destino.

Segundo Brum, a proposta de ASV consistiria em uma “*espécie de sabedoria teatral*”⁶, uma forma positiva de encarar o “mal de viver”. Este parece ser um interessante encaminhamento para considerar tal proposta de uma eudemonologia empírica: além de uma *moral do “como se”*, trata-se de uma “*sabedoria teatral*”. A própria vida poderia ser compreendida como um grandioso espetáculo teatral, o *teatro da vontade*: personagens diferentes, em variados cenários, interpretando o mesmo drama. Conquistar a “*sabedoria teatral*” significa ser um bom ator do papel que lhe cabe. De fato, a alegoria do teatro pode ser interessantemente explorada, a fim de oferecer uma melhor visibilidade para a concepção filosófica schopenhaueriana do *caráter adquirido*, este “aprender a lidar com aquilo que se é”. Em *Sobre a liberdade da vontade*, o filósofo destaca:

⁶ BRUM, *op.cit.*, 1998, p.51, meus grifos.

Somente o conhecimento exato do seu caráter empírico concede ao homem aquilo que se chama o *caráter adquirido*: aquele que o possui conhece com exatidão as suas qualidades pessoais, tanto as boas quanto as más, sabendo portanto o que pode esperar ou exigir de si mesmo. A partir de então, ele pode *interpretar seu papel* [...] com arte e método, firmeza e conveniência (LV, p.101, meus grifos).

Somente por meio do autoconhecimento o indivíduo pode melhor interpretar seu papel no cenário do mundo, no teatro da vida. Como afirma Gardiner, “Schopenhauer se refere a este homem como um grande ator”⁷ que, reconciliado com seu papel, não pensará em sair de seus limites e possibilidades. Pode-se dizer, alegoricamente, que o intelecto é o espectador do *teatro da vontade*: não é ele que decide o enredo da peça e nem os personagens, nem sequer os atores ou o cenário; todavia, conhecendo e assumindo *seu papel*, ele *pode*, no transcorrer da turnê, encontrar outras formas de interpretar seu personagem no mesmo drama que já está em cartaz, fazendo arte do que lhe é inevitável.

Enfrentando positivamente a vida, é possível se orientar por máximas e evitar, na medida do possível, o sofrimento, independentemente do fato de que, talvez, esteja tudo previamente determinado. Trata-se da *utilidade prática* de apostar que “vale a pena” investir em uma melhor qualidade de vida. Como em um teatro, exploremos outros modos de atuar, desenvolvendo potencialidades por vezes esquecidas ou negligenciadas em nosso caráter. Tem-se aqui um convite para descobrir diferentes maneiras de interpretar, no *teatro da vontade*, o mesmo personagem que se é. Ser um bom ator de seu próprio drama para melhor viver: eis a *sabedoria teatral* de Schopenhauer.

A possibilidade desta *lucidez positiva de enfrentamento da vida* e do sofrimento implícito a ela é, precisamente, a “*liberdade que nos resta*” para a *prática de vida*. Isso nada mais é do que um convite para fazer arte com aquilo que nos é inevitável. Uma aposta, um desafio, uma chance de viver melhor. Em última análise, pode-se mesmo dizer que, considerando da tragédia da existência, *somos inteiramente livres para ser o que somos*. E a questão que naturalmente permanece para ser respondida, individualmente, por cada um de nós é: *caso se queira viver melhor, qual é a forma mais adequada de ser si mesmo?*

Por fim, é importante observar que o pessimismo metafísico de Schopenhauer constitui um pressuposto inalienável de toda sua proposta eudemonológica. Há quem trate

⁷ GARDINER, P. *Schopenhauer*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997, p.387.

o pessimismo meramente como uma resposta, ou um “ponto de vista” arbitrário sobre a realidade; como se fosse, simplesmente, uma questão de ver “o copo quase vazio” (pessimismo) em contraste com “o copo quase cheio” (otimismo). Não parece que seja isso que se pode observar em Schopenhauer. O pessimismo do filósofo não é um ponto de chegada, mas, sim, um ponto de partida para considerar que “possibilidades nos restam”. Talvez seja o caso de reformarmos a mencionada metáfora. Pode-se dizer que o otimismo considera que “copo poderia, até mesmo deveria, estar cheio” e, se ainda não está, no futuro poderá completar-se perfeitamente – é uma questão de tempo e dedicação. Neste caso, toda ênfase desloca-se para o porvir, e todo o sofrimento humano justifica-se como um processo em direção a “um mundo melhor”. Em contraste, o pessimismo não espera, de modo algum, que “haja algo no copo”, e por isso pode se admirar do que nele surge, abrindo outras possibilidades ao pensamento. Não há por que esperar ou supor que seres profundamente egoístas, mergulhados no sofrimento que é próprio à existência, sejam melhores do que são. Neste caso, a partir de um pessimismo crítico, podemos nos tornar absolutamente atentos à possibilidade fascinante da experiência estética e da compaixão, bem como podemos considerar significativamente a “liberdade que nos resta” para a prática de uma vida sábia.

* Lista de abreviaturas e traduções utilizadas. SCHOPENHAUER, A.: *Die Welt als Wille und Vorstellung. Sämtliche Werke*. Textkritisch bearbeitet und herausgegeben von Wolfgang Frhr. von Löhneysen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

MVR – O Mundo como Vontade e Representação

- *Le Monde comme Volonté et comme Représentation*. Trad. A. Burdeau (nouv. éd. rév. et corr. par R. Roos). Paris: Press Universitaires de France, 13^a éd., 1992.
- *O Mundo como Vontade e Representação*. Trad. Jair Barboza. SP:UNESP, 2005.

PP – Parerga e Paralipomena

- *Parerga and Paralipomena*. Trad. E. F. J. Payne. Vol. I e II. New York: Oxford University Press, 2000.
- *Parerga e Paralipomena*. Caps. V, VIII, XII, XIV. Trad. M. L. M. O. Cacciola. SP: Nova Cultural., 1991.

LV – Sobre a Liberdade da Vontade humana

- *Essai sur le Libre Arbitre*. Trad. Salomon Reinach. Paris. Librairie Félix-Alcan. 1913.

FM – Sobre o Fundamento da Moral

- *Sobre o fundamento da moral*. Trad. Maria Lúcia M. O. Cacciola. SP: Martins Fontes. 1995.

ASV – Aforismos para a Sabedoria de Vida (incluído em PP)

- *Aforismos para a Sabedoria de Vida*. Trad. Jair Barboza. SP: Martins Fontes, 2002.

ET – Especulação Transcendente sobre a Aparente Intencionalidade no Destino do Indivíduo (incluído em PP)

- “Transcendent Speculation on the Apparent Deliberateness in the Fate of the Individual”, In: *Parerga and Paralipomena*. Trad. E. F. J. Payne. Vol. I e II. New York: Oxford University Press, 2000.

OBS: As referências às páginas seguirão sempre a ordem de apresentação das traduções. Por exemplo: (MVR, p. trad. em francês, p. trad. em português), ou (LV, p. trad. em francês).