

Análise acerca dos *Aforismos para sabedoria de vida* de Schopenhauer

Analysis of Schopenhauer's *Aphorisms on the Wisdom of Life*

ANTONIO ALVES PEREIRA JUNIOR¹

Resumo: Neste ensaio apresento reflexões e comentários em relação ao primeiro tomo da obra *Parerga e paralipomena* de Schopenhauer, em especial, ao capítulo amplamente lido e supracitado *Aforismos para sabedoria de vida*. É importante dizer, porém, que todo o texto foi pensado a partir de um recorte no capítulo, tendo em vista o trecho intitulado “Daquilo que alguém é”. Portanto, além do mero resumo expositivo, o objetivo principal aqui foi o de trazer elementos da própria obra de Schopenhauer que dialogassem com os *Aforismos* e também debates com outros autores e exposições de reflexões pessoais que possam somar ao tema da sabedoria de vida em Schopenhauer.

Palavras-chave: Schopenhauer. Sabedoria. Pessimismo.

Abstract: In this essay, I present reflections and comments on the first volume of Schopenhauer's *Parerga and paralipomena*, particularly the widely read and aforementioned chapter *Aphorisms on the wisdom of life*. It is important to note, however, that the entire text was developed based on a specific excerpt from the chapter, focusing on the section titled "What a man is." Thus, beyond a mere expository summary, the main objective here is to bring elements from Schopenhauer's own work that engage with the *Aphorisms*, as well as debates with other authors and personal reflections that may contribute to the theme of wisdom in Schopenhauer's philosophy.

Keywords: Schopenhauer. Wisdom. Pessimism.

Não é senão dentro de si mesmo que o homem pode encontrar um abrigo seguro contra o tédio

Barão de Holbach

Na brevíssima introdução de duas páginas do capítulo final do primeiro tomo da obra *Parerga e paralipomena* (1851), sendo este denominado *Aforismos para sabedoria de vida*, Schopenhauer² expõe um argumento que, posteriormente,

¹ Doutorando em Filosofia (UEL), bolsista CAPES. Professor de Filosofia (UniCesumar). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6545316263455915> E-mail: antonio.alves.pereira@uel.br

² As obras de Schopenhauer seguem as abreviações estabelecidas pelo periódico alemão *Schopenhauer-Jahrbuch*, portanto: W I e W II para o primeiro e segundo tomo d’*O mundo como vontade e representação*; PP I e PP II para o primeiro e segundo tomo de *Parerga e paralipomena*; E I para *Sobre a liberdade da vontade*; E II para *Sobre o fundamento da moral* e, enfim, HN para os *Manuscritos póstumos*.

tornou-se um dos mais debatidos pela herança crítica³. Para tratar a questão da felicidade, o filósofo precisou antes expor importantes advertências iniciais que causaram certo incômodo em seus leitores mais atentos. Se anteriormente, em *O mundo como vontade e representação* ele havia tomado um caminho que intentava a exposição da negação da vontade e, por conseguinte, uma vereda metafísica que considerava e preservava essencialmente a divisão kantiana entre a coisa em si e a aparência, ou, em seus termos, o mundo como vontade e o mundo como representação, acrescentando-se a isso a possibilidade de parcialmente se alcançar cognitivamente a coisa em si⁴, nos *Aforismos*, “para abordar o tema” da eudemonia, do bem-estar e da sabedoria de vida, teve de evitar “totalmente o ponto de vista superior”, isto é, o ponto de vista “ético-metafísico”, e, em consequência disso, os *Aforismos* se configuraram como uma “acomodação” que permanece presa “ao ponto de vista comum [e] empírico, cujo erro conserva” (PP I, *Introdução*, p. 1-2). A *Introdução* trata também da ideia de se apegar à vida por amor a ela mesma e não pelo medo da morte. Segue-se, portanto, como presságio fundamental ao texto, a concepção de “que nos apegamos [a vida] por ela mesma, não meramente por medo da morte” (*Idem*, p. 1). Essa ideia, porém, já estava de certo modo exposta e presente no texto do segundo tomo da obra magna, de 1844: “Do ponto de vista do conhecimento, parece não haver fundamento algum para temer a morte” (W II, Cap. 41, p. 561). Chamo atenção, aqui, para o fato que o mencionado “ponto de vista

³ No Brasil, duas teses antagônicas são bastante conhecidas entre os estudantes: 1) a tese do *otimismo prático* de Jair Barboza, onde expõe que Schopenhauer abandona consideravelmente o pessimismo e a ideia de que a vida é sofrimento para compor a escrita dos *Aforismos*. Diz Barboza (2002, p. XIII), que “apesar do sofrimento enquanto marca registrada da existência, é possível um otimismo de natureza prática, sobretudo se formos guiados pela *sabedoria de vida*”; 2) a tese do *pessimismo pragmático* de Vilmar Debona, que, ao contrário da primeira, expõe que Schopenhauer não abandona o pessimismo na composição dos *Aforismos*. Debona, diz assim (2016, p. 786): “Minha interpretação procura sustentar a hipótese pela diferenciação entre o que chamo de pessimismo metafísico e pessimismo pragmático”. O pessimismo metafísico, de acordo com ele, é compreendido a partir do predomínio do egoísmo intrínseco das ações humanas (Cf. W I, § 18 e 62) e da imutabilidade do caráter inteligível (Cf. W I, § 55), enquanto o dito pessimismo pragmático seria o ponto de vista adotado nos *Aforismos*, tendo em vista a ideia fundamental de que ser feliz, para Schopenhauer, não é puramente uma afirmação positiva da vontade de um indivíduo, mas sim almejar sabiamente a *ausência de dor*.

⁴ Cf. W II, Cap. 19.

do conhecimento” é, em alguma medida, semelhante ao desvio do ponto de vista ético-metafísico adotado nos *Aforismos*. A palavra-chave é “conhecimento”. Se o que teme a morte é a vontade que há em nós e não tão só a parte cognoscente de nosso ser, ocorre então que o sábio, munido do conhecimento advindo da sabedoria de vida exposta nos *Aforismos*, terá um referencial para enfrentar não apenas o medo da morte, mas também todos os sofrimentos que abundam a vida e a existência.

O motivo principal para compreender a razão pela qual Schopenhauer aplicou o referido *desvio* do ponto de vista ético-metafísico, resultando em uma *acomodação* para tratar a questão da eudemonologia, pode ser melhor esclarecido através dos dois arranjos que apresento logo a seguir. Ambos servem para justificar a composição dos *Aforismos* e também para retirar o aparente incômodo que leitores apressados podem inferir a Schopenhauer no sentido de apontar nele uma possível contradição consigo mesmo em relação aos seus textos anteriores aos *Aforismos*:

*Dado o inerente sofrimento no mundo, seria preferível não existir do que existir*⁵

*O suicídio não é capaz de nos levar até a completa não existência*⁶
Logo, é preciso suportar o sofrimento, via sabedoria de vida.

*A experiência do existir humano é terrível e nos ensina que toda vida é sofrimento*⁷

*A negação da vontade é uma saída possível*⁸, *mas sinto não ser inclinado a ela*
Logo, é preciso suportar a vida pela afirmação comedida da vontade.

Em linhas gerais, aprender a viver, na forma do pensamento de Schopenhauer, significa estar em acordo e harmonia com as inclinações originais daquilo que se é: as ações individuais devem respeitar as inclinações essenciais e imutáveis do caráter (inteligível). Nesse sentido, pode-se ler os *Aforismos*,

⁵ Assim ensina o ponto de vista superior e ético-metafísico: Cf. W I, § 59, p. 377.

⁶ O suicídio, ao contrário do que possa parecer, trata-se de afirmação da vontade; além disso, a morte não representa uma aniquilação absoluta, portanto, uma resolução inviável para a diminuição do sofrimento.

⁷ Assim ensina o ponto de vista superior e ético-metafísico: Cf. W I, § 56, p. 360.

⁸ Cf. W I, § 68.

entendendo-os como um longo e sagaz complemento ao conceito de *caráter adquirido*⁹, que, em resumo, significa o autoconhecimento mais bem-acabado da própria individualidade. Conhecer as próprias inclinações é o objetivo do sábio e, para agir em proveito e em direção às suas boas inclinações (e evitar as más), antes, tem-se de evitar cair em erros, ilusões ou oscilações desenfreadas. O caráter adquirido é a zona em que um indivíduo pode agir com alguma maleabilidade e plasticidade em relação às suas ações (preservando assim intacta a imutabilidade do caráter inteligível, que é *extratemporal*, isto é, reside fora do tempo). Sobre o caráter adquirido, Debona diz belamente que (2020, p. 212) “apenas quem não tenta ser outro em relação ao que já é evita uma grande dor”; de modo igualmente interessante, Rafael Ramos da Silva (2019, p. 94) menciona que o caráter adquirido também pode servir para maquiar a verdadeira “estrutura ou configuração moral” de um indivíduo, na tentativa de “esconder as disposições e desejos obscuros do caráter [inteligível]” em favor do curso mais adequado de suas inclinações originais¹⁰.

Outro ponto aparentemente problemático a respeito dos *Aforismos* é compreendido a partir da concepção de Schopenhauer do significado de *filosofia*, anunciado especialmente no parágrafo de abertura do Livro IV, do primeiro tomo d’*O mundo*. “Na minha opinião”, diz ele (W I, § 53, p. 313), “toda filosofia é sempre teórica, já que lhe é essencial manter uma atitude puramente contemplativa, não importa o quão próximo seja o objeto da sua investigação, é sempre descrever, em vez de prescrever”. Ocorre, porém, que nos *Aforismos*, não é difícil encontrarmos o filósofo fazendo algumas recomendações prescritivas. Cá estão citadas algumas delas: “é preciso fazer duas horas de exercício rápidos ao ar livre, tomar frequentemente banho frio e medidas dietéticas similares” (PP I, *Daquilo que alguém é*, p. 18); “é recomendável exercitar os próprios músculos mediante esforço adequado, mas sem forçar os nervos” (PP I, *Exortações e máximas*, p. 196); “temos de evitar qualquer familiaridade com naturezas de nível inferior” (p. 209); “devemos ter cuidado para não emitir uma opinião demasiado favorável de um

⁹ Cf. W I, § 55, p. 352.

¹⁰ Para mais informações sobre caráter adquirido, veja também: Alves, 2024, p. 176-181.

homem que acabamos de conhecer” (p. 211); “é mais aconselhável exibir entendimento naquilo que se cala do que naquilo que se diz” (p. 229), e ainda muitas outras poderiam ser citadas. Tudo isso posto, resta mostrar o arranjo argumentativo que normalmente é feito para se atacar Schopenhauer:

Se toda filosofia é teórica e contemplativa, devendo se manter sempre descritiva

*Mas, os Aforismos não são sempre descritivos, pois também são prescritivos
Logo, os Aforismos não são filosóficos.*

Mas não é muito difícil defender Schopenhauer desse ataque. Podemos sempre recorrer à *Introdução* e dizermos novamente que todo o texto se trata de um *desvio* e de uma *acomodação*. Outrossim, pode-se também defendê-lo mencionando outra dentre suas compreensões de filosofia, agora, uma mais voltada a sabedoria de vida: “a filosofia é essencialmente *sabedoria de mundo*; seu problema é o mundo: tão somente com este tem a ver e deixa os deuses em paz, esperando, todavia, que, em contrapartida, eles também a deixem em paz” (W II, Cap. 17, p. 228). Fora isso, sou da opinião de que há dois outros argumentos possíveis para defender Schopenhauer: 1) que geralmente, nessa discussão, incorre-se no problema de se dar um valor muito alto ao que é dito no início do § 53, sobre a filosofia ser sempre descritiva; 2) que Schopenhauer diz o que diz sobre filosofia, no início do § 53, porque, tendo em vista a finalidade do ponto de vista ético-metafísico de *O mundo como vontade e representação*, isto é, a negação da vontade – que pode ter as religiões como porta de acesso –, quis ele se isentar de soar como um teólogo, tal como se estivesse a recomendar que o leitor se enveredasse para a ascese; nesse sentido, lembremos que para ele, a filosofia deve se manter separada da religião, dado que, além da religião manter um monopólio político e social e já ter tudo e todos ao seu lado¹¹, falar em uma “filosofia da religião”, é como pensar em um “estranho hermafrodita ou centauro” (W II, Cap. 17, p. 204). A filosofia age apenas em proveito de conhecimentos verdadeiros e próprios, enquanto a religião é apenas um conhecimento alegórico. Portanto, não fazer aquela breve indicação inicial do § 53, no início do Livro IV, poderia incorrer Schopenhauer no risco – ao

¹¹ Cf. PP II, *Sobre a religião*, § 174 – *Um diálogo*.

tratar a negação da vontade – de estar também recomendando alegorias ou talvez prescrevendo leis¹², o que não é o caso.

Tendo até aqui apresentado algumas das problemáticas que giram entorno dos *Aforismos*, em especial as derivadas da *Introdução* do texto, vejamos agora a estrutura geral do mesmo, concebida e exposta por Schopenhauer no Capítulo 1, denominado *Divisão fundamental*. Essa divisão diz respeito ao que alguém *é*, o que alguém *tem* e por fim, o que alguém *representa*. A primeira delas, refere-se ao que a própria natureza colocou e deu a um indivíduo, ela é a mais importante entre as três porque é a que mais influência na felicidade ou infelicidade de alguém. Decorre dela a compreensão de que ninguém pode fugir da sua própria individualidade, ao contrário, aquilo que alguém tem ou representa para os outros, são objetos exteriores e por isso, possuem menos valor para a vida feliz. Em geral, pode-se classificar essas três divisões da seguinte forma: 1) *o que alguém é*: decorre de seu caráter inteligível, toda sua personalidade, caráter moral, inteligência, beleza, saúde e tendência de suportar a solidão sem tédio; 2) *aquilo que alguém tem*: refere-se aos seus bens materiais em geral¹³; 3) *aquilo que alguém representa*:

¹² Ele até mesmo critica esse tipo de procedimento, quando almeja acusar Kant de ter feito justamente isso: esse é, em grande medida, o objetivo inicial da obra *Sobre o fundamento da moral* (Cf. E II, Cap. 7, p. 85). Sobre o referido assunto, veja também: Alves, 2021 e Pavão, 2009.

¹³ A mim, é particularmente curioso, nessa rubrica, ao final do capítulo sobre ela (III), quando Schopenhauer diz o seguinte: “Não incluí, *naquilo que alguém tem*, mulher e crianças, porque por eles se é antes possuído. Poder-se-ia, com mais razão, incluir nessa rubrica os amigos, mas aqui também o possuidor tem de ser, em igual medida, a posse do outro”. (PP I, *Daquilo que alguém tem*, p. 59). Uma inversão nessa organização argumentativa nos leva a seguinte compreensão: filhos, em geral, tem ou não tem pais, enquanto, tal como exposto, os pais são possuídos pelos filhos; nesse sentido, era de se esperar que Schopenhauer tivesse incluído nos *Aforismos* uma quarta rubrica, talvez denominada *daquilo que nos possui*, para que assim tratasse dos pais, das crianças órfãs e da consideração profunda entorno desse problema. Mas, em geral, Schopenhauer parece ter uma preferência pelo ócio livre ao invés de mulher e filhos. Nas suas meditações destinadas a si mesmo, inspiradas naquelas de Marco Aurélio (é o que diz F. Volpi), sob o título de *Εἰς ἑαυτόν* [*Eis heautón*] (*A arte de conhecer a si mesmo*), diz o filósofo: “A felicidade do varão? Mulher e filho, que são o seu consolo na vida e na morte”, contrapondo essa opinião, logo na sequência, continua assim: “porém, onde um caráter excepcional produz uma gigante necessidade espiritual e com ela a possibilidade de grande fruição do espírito, o ócio livre é a condição capital da felicidade” (HN, 30, p. 56). Sou crítico dessa ideia, no sentido de que não acho que um “caráter excepcional”, isto é, voltado à “necessidade espiritual” seja incapaz de conviver com a presença de cônjuge e

a opinião que os outros possuem a nosso respeito, considerando-se em especial, a honra, a posição e a glória.

Se pensarmos mais uma vez na *Introdução*, nos atentando a breve menção que Schopenhauer faz ao capítulo 5 do primeiro livro da *Retórica* de Aristóteles¹⁴, indicando que ali já havia uma breve eudemonologia, porém insuficiente e insossa¹⁵, então veremos que em Aristóteles já existia uma aparente separação das qualidades que estão ligadas a felicidade e que são parcialmente semelhantes à divisão fundamental feita por Schopenhauer. Diz Aristóteles no referido trecho da *Retórica* (I, 5, 1360b 15-24):

Admitamos que a felicidade é um êxito combinado com a virtude, ou uma existência suprida de recursos suficientes, ou ainda uma

filhos. Basta observar a quantidade de filósofos casados e com filhos. Não se pode dizer que Sócrates tenha vivido *da* filosofia, mas sim *para* a filosofia, mesmo tendo filhos e a curiosa e vigorosa Xantipa como sua esposa (Cf. Spinelli, 2017); o mesmo vale para Aristóteles, Marx, Russell, Darwin, etc. Um ócio livre e *prudente* pode coexistir com o decurso de vida daqueles que possuem cônjuges e filhos. Isso Schopenhauer não foi capaz de compreender. Sua opinião exagerada contra o matrimônio é lamentável e só pode ser fruto do preconceito de um homem pouco capaz de manter relacionamentos saudáveis e justos com mulheres. Diz ele: “Matrimônio = guerra e escassez! Sina do solteiro = paz e abundância” (HN, 26, p. 46); e no *Senilia*, aparece a opinião de um solteiro que nunca se casou a respeito do casamento: “*Casar-se* significa fazer o possível para sentir aversão reciprocamente” (HN, 2016, p. 66). Essas colocações, na verdade, revelam uma grande falta de habilidade para o convívio social, seguida de rancor e ressentimento. Não entendo como tais coisas, mesmo que colocadas ao lado do tão elogiado ócio livre possam ser favoráveis, úteis ou desejáveis para o sábio. Antes, parece-me muito mais nobre e um trabalho do sábio, encarar a construção de um casamento saudável e feliz, fazendo este coexistir com a alta fruição de seu espírito. Também não devemos esquecer o quão Schopenhauer ficou encantado com o sentimento da vida de casado, ao estar durante quatro semanas completas na companhia constante de Elisabeth Ney, a escultora de seu busto (Cf. Safranski, 2011, p. 644 e Cartwright, 2010, p. 544).

¹⁴ Cf. PP I, *Introdução*, p. 2.

¹⁵ Comumente, tal como na *Introdução* dos *Aforismos* Schopenhauer crítica o estilo de Aristóteles, leia-se, por exemplo, o § 5 de *Parerga e paralipomena*, intitulado *Aristóteles*, a quem Schopenhauer acusa de sempre olhar “os problemas, apenas os mencionar e, sem resolvê-los ou nem mesmo discuti-los em profundidade, vai imediatamente para outro tópico. Por isso, seu leitor pensa tantas vezes: ‘agora está chegando’, mas não chega” (PP I, *Aristóteles*, p. 82-83 – edição espanhola, editora Trotta); veja-se também o que é dito em *Sobre a liberdade da vontade*: “Por toda parte, o método [de Aristóteles] é o de não ir direto ao ponto, procedendo analiticamente, mas, antes, sinteticamente, extraindo conclusões a partir de propriedades externas. Em vez de penetrar no tema para chegar ao cerne das coisas, ele se atém a características externas, até mesmo a palavras” (E I, *Predecessores*, p. 106).

vida repleta de prazeres¹⁶ acompanhada de segurança, ou ainda uma abundância de bens aliada a um bom estado [...]. Com base nessas definições da felicidade, suas partes constituintes serão necessariamente: bom berço, muitos amigos, amizade de pessoas de bem, riqueza, filhos bem constituídos, muitos filhos, uma velhice feliz – ao que se deve juntar qualidades físicas como a saúde, a beleza, o vigor, uma avantajada compleição, a capacidade atlética, juntamente com boa reputação, honra, boa sorte e virtude ou ainda as partes desta, a saber, a prudência, a coragem, a justiça, o autocontrole.

Pode-se perceber claramente que grande parte das questões levantadas por Aristóteles de um modo apenas indicativo, posteriormente foram utilizadas por Schopenhauer de modo ampliado e pormenorizado nos *Aforismos*. A *saúde*, por exemplo, é amplamente teorizada por Schopenhauer como sendo a máxima das qualidades para a vida feliz, essa diz respeito aquilo que alguém é. Isso pode causar certo incômodo se pensarmos que a saúde é uma condição em que precisa ser buscada e mantida (o que não está errado), dado que, ele diz de fato que “sem movimentos diários e apropriados é impossível manter-se saudável” (PP I, *Daquilo que alguém é*, p. 18), ocorre que, a saúde, relacionada com o que se é, deve-se ser compreendida tendo em vista doenças e condições físicas ou mentais que advenham do nascimento. Para tal, pensemos nas diversas síndromes sem cura que atestam que a natureza colocou nesses indivíduos, condições que impossibilitam que sejam verdadeiramente felizes; ou para falar de outro modo, para que ao menos fossem isentos de dores constantes, que os acompanham durante todo seu curso de vida. A aparente dificuldade de entender a saúde como *algo que se é* (e não algo que se tem e se conserva, não no sentido de posse, mas no sentido do próprio

¹⁶ Quando Aristóteles se refere a uma vida “repleta de prazeres”, confirma-se a opinião de Pavão de que Schopenhauer leu mal a *Ética a Nicômaco*, pois usa de modo errado a máxima “o prudente aspira não ao prazer, mas à ausência de dor” (PP I, *Exortações e máximas*, p. 140), pensando ser de Aristóteles, enquanto na realidade se trata de um adágio popular originalmente formulado por Espeusipo. Diz Pavão, que “não há como evitar a impressão de que Schopenhauer realmente foi um leitor pouco atento da *Ética a Nicômaco* [...]. Aristóteles expressamente afirma que essa tese deve ser rejeitada com base na consideração de que existem prazeres que são bons em absoluto” (2002, p. 189). A citação que o professor Pavão utiliza da *Ética a Nicômaco* para expor a verdadeira opinião de Aristóteles sobre a felicidade é esta: “Todos os homens pensam que a vida feliz é agradável e entremeiam o prazer no seu ideal da felicidade – o que, aliás, é bastante sensato” (EN VII 13: 1153b14-16 – Aristóteles, *apud* Pavão, 2002, p. 190).

corpo) parece ser o que Schopenhauer quis explicar quando se refere tantas vezes à importância dela. Leia-se, por exemplo: “9/10 de nossa felicidade repousam exclusivamente sobre a saúde. Com esta, tudo se torna fonte de deleite. Ao contrário, sem ela, nenhum bem exterior é fruível, [...] e mesmo os bens subjetivos restantes [...] tornam-se indisponíveis pela doença” (*Idem*, p. 20); e isso se torna ainda mais claro quando passa a considerar a inaptidão à felicidade, observável nas pessoas de caráter melancólico, como tendo elas uma inclinação à tristeza e ao mal humor, por conseguinte, fazendo surgir uma tendência natural ao suicídio:

quando uma afecção mórbida do sistema nervoso ou do aparelho digestivo colabora com a δυσκολία [discólia – mal humor] inata, então esta pode atingir o grau elevado, em que um desgosto contínuo gera o fastio pela vida e, como resultado, nasce a tendência para o suicídio. Este pode então ser provocado até mesmo pelas mínimas contrariedades. Nos graus mais elevados do mal, elas nem são necessárias; o suicídio é decidido meramente devido ao desgosto que persiste e, em seguida, cometido com tão fria ponderação e firme resolução, que o doente, na maior parte das vezes já colocado sob vigilância e sem perder de vista o seu intento, usa o primeiro momento de distração para, sem hesitação, sem luta e sem tremor, agarrar aquele meio de alívio para ele agora natural e bem-vindo (*Idem*, p. 22).

Decorre-se disso que o verdadeiro “doente”, inclinado ao temperamento melancólico não tem muita plasticidade quanto ao seu caráter adquirido: aforismos para sabedoria de vida e filosofias consolatórias lhe são inúteis, o mundo lhe parece sempre escuro e nem mesmo um sábio como Marco Aurélio poderia consolá-lo com belas palavras estoicas. Por exemplo, diz o referido imperador: “deves observar o que de ti exige a tua natureza de vivente e aceitá-la integralmente, para não vir a tua natureza de vivente racional a sofrer detrimento em suas disposições” (1983, Livro X, p. 316). Bem, mas se contrapormos ambas as opiniões de Schopenhauer e a do imperador romano, então veremos que, se o “doente” de fato aceitar “integralmente” suas inclinações naturais, então ele escolherá sem demora pela resolução do suicídio.

Ao lado da saúde, Schopenhauer aloca a *jovialidade de ânimo* como uma condição indispensável para a felicidade. O indivíduo que possua essa qualidade,

conforme o filósofo, estará sempre feliz mesmo que sua condição em relação ao que se tem ou representa seja de pouco valor; se “for jovial”, diz o ele, “então é indiferente se é jovem ou velho, ereto ou corcunda, pobre ou rico; é feliz” (PP I, *Daquilo que alguém é*, p. 17), porém, é importante destacar que a jovialidade de ânimo está em condição de dependência ao estado de saúde, pois, em geral, sem saúde nada é possível. Basta uma pequena dorzinha no nosso dedinho do pé para que nosso ânimo se torne aflito e atormentado. Isso ocorre porque não valorizamos a percepção da constância da nossa saúde nos dias em que passamos sem dores e sem sofrimentos.

Penso que a jovialidade de ânimo pode em grande medida explicar o *otimismo prático* a que se refere Jair Barboza, porque esta qualidade inata do caráter parece significar uma espécie de *otimismo persistente*, isto é, independente de motivos externos. Evidentemente, essa ideia está em conformidade com preceitos estoicos, dos quais Schopenhauer estava parcialmente em acordo¹⁷. No geral, um caráter jovial é aquele que encontra alegria nas pequenas coisas e tem uma capacidade natural de ver o lado bom das situações, o que contribui para seu próprio bem-estar geral e felicidade constante. Esse parece não ser bem o caso se formos trazer à tona o caráter do próprio Schopenhauer. Ele mesmo diz o seguinte: “De meu pai herdei uma ansiedade que eu mesmo abomino e procuro combater com todo o empenho de minha força de vontade. Ansiedade que por vezes, até nas ocasiões mais insignificantes, se apossa de mim com tanta violência que enxergo nitidamente desgraças meramente possíveis, apenas imagináveis” (HN, 28, p. 49). Talvez esse traço de personalidade do filósofo justifique ao menos seu pessimismo, entendido em um sentido genérico, a que constantemente lhe é atribuído. Em todo caso, permanece o incômodo para compreender como se pode ser um otimista sem ser boçal, no sentindo de uma alegria desmedida e sem motivo de ser. Pense-se, por exemplo, no estado de ânimo do personagem Forest Gump, que jamais vê motivos para estar infeliz e tudo responde com uma determinação quase antinatural. Não vemos nenhuma inteligência ou altivez em Forest Gump, mas sim

¹⁷ Para compreensão disso, leia-se: W I, § 16 e W II, Cap. 16; veja também “Ensaio sobre o estoicismo e a razão prática em Schopenhauer” (Alves, 2024).

um otimismo inconsequente (justamente por ser *constante*) e uma jovialidade de ânimo levada ao seu último estágio de pureza. O ânimo jovial a que se refere Schopenhauer claramente não deve ser pensado dessa forma. Ao contrário, ao ânimo jovial deve estar em harmonia a inteligência perante o mundo, o que, sem dúvida, exige um pouco de pessimismo, dado que em tudo há sofrimento.

Outra qualidade de destaque para aquilo que alguém essencialmente é, trata-se da *beleza*. Esta é como “uma carta pública de recomendação que, de antemão, conquista nossos corações” (PP I, *Daquilo que alguém é*, p. 23). Schopenhauer reconhece que a beleza não é um mérito imediato para nossa felicidade, mas mediato: isso porque ela pesa mais na impressão que causamos aos olhos dos outros e na vantagem que deles podemos tirar meramente por termos nascido bonitos do que imediatamente para uma felicidade interna relacionada ao estado de espírito e qualidade de ânimo. Nesse sentido, pode-se considerar também que a separação de classificação em graus é bem evidente ao longo do capítulo *Daquilo que alguém é*, especialmente para se pensar os graus de diferença entre as pessoas que excedem e as que não excedem em inteligência.

Em decorrência dessa separação de graus, a discussão também gira em torno da capacidade de sentir tédio. Em linhas gerais, as pessoas mais inteligentes possuem uma inclinação para solidão e se satisfazem com sua própria presença de espírito: “é na solidão, onde cada um está entregue a si mesmo, que se mostra o que ele tem *em si mesmo*” (PP I, *Daquilo que alguém é*, p. 26) e também, “no mundo, não se tem muito além da escolha entre a solidão e a vulgaridade” (*Idem*, p. 27); enfim, diz ainda que para o homem de “eminência espiritual [...] a solidão é bem-vinda, o ócio é o bem supremo e todo o resto é dispensável” (*Idem*, p. 41). Mais adiante do texto, nas *Exortações e máximas*, o aforismo 9 trata especialmente do tema da solidão (parece até mesmo um complemento ao capítulo *Daquilo que alguém é*). Pode-se demarcar, desse aforismo 9, que as pessoas que não tem inclinação à inteligência se associam para se entediarem juntas, surgindo então a ideia de que “assim como o amor à vida é, no fundo, apenas o temor da morte, também o *impulso de sociabilidade* do homem não é direito, ou seja, não repousa na sociedade, mas no *temor da solidão*” (PP I, *Exortações e máximas*, p. 166). O homem social, portanto, não procura a sociedade devido ao possível prazer que

dela pode ter, mas sim para escapar do ermo de estar sozinho, com seu caráter tosco e limitado. Do fato de não suportar a solidão, surge para o homem comum os jogos de cartas, xadrez, bocha, círculos sociais e abundância de festas (*high life*¹⁸), mas essas fontes externas de aparente felicidade, para Schopenhauer, são “extremamente inseguras, precárias, passageiras e submetidas ao acaso; podem estancar com facilidade, mesmo sob as mais favoráveis circunstâncias” (PP I, *Daquilo que alguém é*, p. 31).

O que é destacado no capítulo *Daquilo que alguém é*, portanto, gira em torno do tema da *saúde* (como o requisito mais importante para a vida feliz), a *jovialidade de ânimo*, que está diametralmente relacionada à saúde e que define como alguém se vê diante das dificuldades da vida e em como se comporta diante delas; a *beleza*, surge como um tema breve, porém bastante importante para a vida feliz, dado que essa também tem relação com a saúde e com a forma em como somos bem vistos por nós mesmos e pelos outros; por fim, no capítulo, destaca-se uma tensão entre as pessoas que predominam em vulgaridade contra aquelas que predominam em força intelectual: nos primeiros o querer predomina em relação ao conhecer, valendo o contrário para os segundos. Esse embate leva até a compreensão de que, quanto mais capaz alguém for de suportar a própria solidão, mais valorosa será sua personalidade e mais apta a ter uma vida tranquila ela será. Em geral, cabe ainda mencionar que a discussão a respeito daquilo que se é pode ser relacionada com a ideia de caráter inteligível, dado que os graus de saúde, jovialidade, beleza e inteligência que alguém tem são imutáveis (embora variem de acordo com as idades da vida e circunstâncias). Tudo o que se pode fazer em relação a mudanças

¹⁸ Cf. PP I, *Exortações e máximas*, aforismo 9. Em relação ao tema da solidão, tão presente nos *Aforismos para sabedoria de vida* de Schopenhauer, gostaria de dizer que parece fazer muito sentido se relacionarmos Schopenhauer com o filósofo norte americano transcendentalista Henry David Thoreau, que em sua obra *Walden ou a vida nos bosques* – dedicada à exposição de sua escolha por viver em isolamento intencional no lago Walden – compôs um capítulo inteiro sobre o tema da solidão, e que, justamente recebe o título “Solidão” (Cf. 2018, p. 115-124). Muito semelhante ao modo de Schopenhauer de filosofar, nos diz Henry Thoreau: “Considero saudável ficar só a maior parte do tempo. Estar com companhia, mesmo a melhor, se torna cansativo e dispersivo. Adoro ficar sozinho. Nunca encontrei companhia tão boa companheira quanto a solidão. Ficamos quase sempre mais sozinhos quando estamos entre os homens do que quando ficamos em nosso quarto” (2018, p. 120-121).

de comportamento, se trata de aprendizados intelectuais, mas nunca há uma educação da vontade, isto é, do verdadeiro querer essencial e moral do indivíduo – *Velle non discitur* é a máxima aqui¹⁹.

Quero propor ainda uma conexão entre o que é dito no capítulo *Daquilo que alguém é* dos *Aforismos* e a inclinação para a atração sexual entre os homens e mulheres, exposta na *Metafísica do amor sexual*, no segundo tomo *d'O mundo*. Naquela ocasião, dizia Schopenhauer: “em primeiro lugar, e por essência, a inclinação enamorada é orientada para a saúde, a força e a beleza, conseqüentemente, para a juventude” (W II, Cap. 44, p. 640)²⁰. Ora, nos *Aforismos*, como já vimos, saúde, beleza e jovialidade [de ânimo] são as coisas que mais determinam nossa felicidade. A partir dessa conexão, pode-se talvez dizer que grande parte de nossa felicidade esteja alocada na facilidade de atrairmos sexualmente as pessoas: quem há de negar que *aquilo que somos* em essência (beleza, saúde e ânimo jovial) não são determinantes para isso? Mas Schopenhauer parece ser contrário a essa ideia, pois o gênio da espécie não procede assim: mesmo que ele tenha essas qualidades, dará ainda grande valor a sua própria solidão em decorrência de sua alta fruição intelectual e capacidade de se deleitar consigo

¹⁹ *O querer não pode ser ensinado*, frase de Sêneca usada algumas vezes por Schopenhauer no § 55 (W I). Essa máxima pode ser pensada como uma consequência de outra, do medieval Pietro Pompanazzi, também constantemente utilizada por Schopenhauer, *operari sequitur esse* [o que se faz segue-se do que se é], empregada para explicar que a liberdade e verdadeiro núcleo moral do ser humano – ao contrário da forma como costumeiramente se pensava antes de Kant – se encontra no seu ser [*esse*] e na sua vontade, mas jamais nas suas ações [*operari*]. Em linhas gerais, isso ataca a ideia de livre arbítrio de indiferença de escolha [*libero arbitrio indifferentiae*]. Para Schopenhauer, posto que nada vem do nada e, se o mundo foi *criado* por um Deus, este também deve ter criado o mal e o sofrimento facilmente observáveis por toda parte (ou podia ao menos tê-lo evitado, assim que percebesse o quanto sofreríamos), sendo assim, o livre arbítrio é apenas uma ideia simplória criada pela religião, para remover o mal do mundo e da responsabilidade de Deus e para fazer uma ação parecer que veio do nada (Cf. W II, Cap. 17, p. 209). Cabe dizer ainda o quanto Schopenhauer considerava louvável que até grandes religiosos discordassem do livre arbítrio, mostrando como a ideia disseminada dentro de templos pode ser contrariada pelas suas próprias autoridades e ser, por conseguinte, errônea: foi esse o caso com Lutero, um religioso contrário ao livre arbítrio (Cf. E I, *Predecessores*, p. 104).

²⁰ A título de complementação, cabe mencionar que ele classifica por graus as principais considerações sexuais que buscamos inconscientemente em nossos parceiros sexuais, a mais importante é a idade, seguindo-se dela saúde, esqueleto, abundância de carne e beleza do rosto (Cf. W II, Cap. 44, p. 646-647).

mesmo. No entanto, essas conclusões já deveriam ser esperadas, dado que na *Metafísica do amor sexual* é dito que os méritos intelectuais não exercem sobre as mulheres nenhuma atração, pois elas são impelidas instintivamente a serem cativadas pela firmeza do caráter e da vontade do homem e não pela alta capacidade da fruição do intelecto (casamentos são uniões de corações, não de cabeças), “com frequência vê-se um homem bem instruído, espirituoso e amável ser preterido, por mulheres, em favor de outro feio, imbecil e rude” (*idem*, p. 649). Sendo assim, a solução para o gênio da espécie, incapaz de atrair mulheres, seria justamente o do ressentimento, ocultado por uma preferência voluntária à solidão.

Sendo assim, o leitor precisará, ou dar razão a conclusão da minha longa nota de rodapé acima posta, em que concordo que o matrimônio e paternidade podem conviver com a fruição do gênio dado que o elogio exacerbado ao ócio livre esconde no fundo uma falta de capacidade e manejo ao convívio social, ou então, assumir uma posição de que, segundo Schopenhauer, não é possível derivar que a felicidade esteja relacionada a nossa capacidade de atrairmos parceiros sexuais, pois em se tratando da saúde, beleza e jovialidade, o que está em jogo não é a felicidade, mas sim a ilusão da espécie, dado que os enamorados “presumem fomentar sua própria felicidade: mas o seu fim verdadeiro é estrangeiro a eles” (*idem*, p. 664), na medida em que este fim reside meramente na concepção de um novo indivíduo.

Concordo que sim, o *instinto* realmente nos ilude ao ponto de mascararmos por meio de cavalheirismos, cortesias, gentilezas e cordialidades nossas verdadeiras intenções românticas, mas ainda assim, permanece o problema: a mim, que a alta fruição intelectual não possa coexistir com o fato de alguém ter cônjuge e filhos é algo que trai a própria concepção de sabedoria, pois é como querer prender o sábio no cume de uma montanha, longe da vida em sociedade, embora até se possa salvar um pouco Schopenhauer, pelo fato de ele reconhecer e dar certa importância a vida social, dado que “um indivíduo inteligente se aquece” e se aproxima dela, apenas por uma “distância apropriada” (PP I, *Exortações e máximas*, p. 178-179).

Dito tudo isso, pode-se pensar mais uma vez nas inclinações naturais *daquilo que alguém é*, e incluir aí, o conceito de *animal social*, dado que somos naturalmente voltados à vida em sociedade e desta dependemos em grande

medida, inclusive para sermos felizes e realizados. O conceito de animal social pode ser pensado desde Darwin, que já refletia a respeito dos *instintos sociais* no objetivo de explicar a evolução e o surgimento do senso moral nos seres humanos. Ele diz assim (2021, p. 53):

Parece-me bastante racional a premissa de que qualquer animal dotado de bem marcados instintos sociais irá inevitavelmente adquirir um senso moral ou uma consciência, tão logo seus poderes intelectuais se tornem bem desenvolvidos, levando-o a alcançar um grau de desenvolvimento próximo daquele que o homem hoje possui²¹.

Quero, com isso, apenas chamar a atenção para o fato de que na rubrica *daquilo que alguém é*, também caberia acrescentarmos a capacidade de manejo social de alguém (e não apenas sua capacidade de suportar a solidão). Ora, em grande medida, o ócio conquistado por herdeiros ricos dependeu do trabalho laboral de seus ancestrais, que sem dúvida tiveram de ter grande manejo para lidar com os outros; mas, sobre isso, certamente Schopenhauer diria que as benesses advindas da ciência e da filosofia – que são filhas do luxo e do ócio conquistado pelo trabalho de muitos – pagam suas dívidas: “coisas que outrora dificilmente poderiam ser encontradas”, diz ele (PP II, Cap. 9, p. 93), “estão agora à disposição em bom preço e em quantidade, e também a vida das classes baixas ganhou muito em conforto [...] há cinquenta anos as damas usavam vestidos de algodão como os que hoje são usados pelas serviçais”.

A ideia que a felicidade dependa da vida social, dado a minha tentativa de alocar o conceito de capacidade de manejo social *naquilo que alguém é*, pode também ser apreendida a partir da própria opinião de Schopenhauer de que a solidão *não é* uma inclinação natural: “a solidão não é natural ao homem”, pois “quando chega ao mundo, ele não está sozinho, mas entre pais e irmãos, portanto, em comunidade. Logo, o amor à solidão não pode existir como tendência primitiva,

²¹ Interessante notar que Darwin indica que essa discussão, sobre se a ideia de animal social ser ou não ser uma explicação para o senso moral humano, advém desde Marco Aurélio (não à toa o citei acima), porém teve seu cume em John Stuart Mill (Cf. Darwin, 2021, p. 53).

mas nasce como resultado da experiência e da reflexão” (PP I, *Exortações e máximas*, p. 170).

Para concluir, resta dizer o seguinte: se a solidão não é natural, pois o natural é conviver em sociedade, (Schopenhauer até diz, logo na sequência do texto, que “o instinto de sociabilidade de cada um está na proporção inversa da sua idade” (*idem*), dado que os idosos são solitários por serem “sobreviventes de gerações desaparecidas” (p. 171) enquanto criancinhas na tenra idade são totalmente dependentes de cuidados), *então* significa que se não tenho manejo para lidar com os outros – algo que decorre da minha inclinação natural à sociabilidade (pois isso é parte *daquilo que sou*) – por conseguinte, também não sou sábio e nem feliz. Sendo assim, aqui está mais um arranjo lógico:

*Se a solidão não é natural, mas a sociabilidade sim
E, tenho de aprender a solidão pela reflexão, mas a sociabilidade não
Logo, somos seres sociais e a solidão é antinatural.*

Talvez outra resposta seja a seguinte: a natureza pode até ter me dado uma inclinação à sociabilidade, mas minha família não foi capaz de aprimorar em mim essa qualidade: assim, não existiria nenhuma tendência natural à solidão ou a habilidade de manejo social, mas tudo seria uma questão de educação e construção. Repito agora de outro modo o que já havia dito mais acima: parece muito mais nobre e um trabalho do sábio encarar a vida social do que negá-la por ressentimentos que decorrem da sua natural falta de inclinação para lidar com os outros, em especial com cônjuge e filhos.

REFERÊNCIAS

ALVES, Antonio. *A liberdade intelectual em Schopenhauer*. São Paulo: Editora Dialética, 2024.

ALVES, Antonio. “A suposta silenciosa moral teológica kantiana segundo a crítica de Schopenhauer”. *Revista de Estudos dos pós-graduandos em filosofia Kínesis (UNESP)*, Marília v. 13, n. 35, p. 29-48, 2021.

ALVES, Antonio. “Ensaio sobre o estoicismo e a razão prática em Schopenhauer”. *Revista Paranaense de Filosofia*, [S. l.], v. 4, n. 1, p. 1-21, 2024.

- ARISTÓTELES. *Retórica*. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2011.
- BARBOZA, Jair. “Pessimismo, mas nem tanto”, em *Prefácio da obra Aforismos para sabedoria de vida*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Martin Fontes, 2002.
- CARTWRIGHT, D. E. *Schopenhauer: a biography*. Cambridge University Press: USA, 2010.
- DARWIN, C. *A origem do homem e a seleção sexual*. Belo Horizonte: Garnier, 2021.
- DEBONA, V. “Pessimismo e eudemonologia: Schopenhauer entre o pessimismo metafísico e o pessimismo pragmático”, *Revista Kritérion*, 2016.
- DEBONA, V. “Sobre in(Autenticidade: ‘Caráter Adquirido’ e “Tornar-se o que se é””. Em: *Tebas de cem portões: estudos sobre Schopenhauer*. (Org) José Fernandes Weber, Aguinaldo Pavão, Jorge Luis Palacier do Prado, Marcelo Ribeiro Rosa, Rogério Moreira Orrutea Filho, Ednilson Bernado Antoniassi. São Paulo: Editora Recriar, 2020.
- HOLBACH, Barão. *A moral universal ou os deveres do homem fundamentados na sua natureza* [Frase de epígrafe do texto, encontrada na p. 242 da obra]. Tradução: Regina Schöpke e Mauro Baladi. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2014.
- MARCO AURÉLIO. *Meditações*. Os Pensadores. São Paulo: Editora Abril, 1973.
- PAVÃO, Aguinaldo. “Kant e Schopenhauer sobre a natureza da filosofia moral”. *Revista Dissertatio de Filosofia*, 30, 135-148. 2009.
- PAVÃO, Aguinaldo. “Resenha: *A arte de ser feliz: exposta em 50 máximas*”. *Tempo de ciência (UNIOESTE)*, Toledo-PR, v. 9, n. 17, p. 187-193, 2002.
- SAFRANSKI, Rüdiger. *Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia*. Tradução de William Lagos. São Paulo: Geração Editorial, 2011.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *A arte de conhecer a si mesmo* [*Eis heautón* - HN]. Org. Franco Volpi. Trad. Jair Barboza e Silvana Leite. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *A arte de envelhecer* [*Senilia* - HN], baseado na transcrição de Ernst Ziegler; organização e introdução de Franco Volpi; tradução de Karina Jannini. – 2ª ed. São Paulo: editora WMF Martins Fontes, 2016.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Aforismos para sabedoria de vida* [PP I]. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação* [W I], Tomo I, 2ª edição revisada, tradução de Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2015.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação* [W II], Tomo II, tradução de Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2015.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Parerga y Paralipómena I* [PP I]. Traducción de Pilar López de Santa María. Madrid: Trotta, 2009.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a ética* [PP II]. Trad. Flamarion C. Ramos. São Paulo: Editora Hedra, 2012.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a liberdade da vontade* [E I]. Apresentação de Oswaldo Giacoia Junior. Tradução Lucas Lazarini Valente e Eli Vagner Francisco Rodrigues. São Paulo: Editora UNESP, 2021.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral* [E II]. Tradução de Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Martin Fontes, 2001.

SILVA, Rafael. “Autoconhecimento e sabedoria de vida: estudo sobre aprimoramento da conduta moral em Schopenhauer”. Dissertação de Mestrado. UEL, 2018.

SPINELLI, Miguel. “Duas mulheres de Atenas: Aspásia, a companheira de Péricles, e Xantipa, a de Sócrates”. *Revista Hypnos*, n 39, 2017.

THOREAU, Henry. *Walden ou a vida nos bosques*. Tradução e notas: Alexandre Barbosa de Souza. São Paulo: Edipro, 2018.