

A RAZÃO PRÁTICO-PRAGMÁTICA DE SCHOPENHAUER

Prof. Dr. Vilmar Debona¹

Vitória (ES), vol. 3, n. 2
Julho/Dezembro 2014

SOFIA
Versão eletrônica

¹ Doutor em Filosofia pela USP e Professor Adjunto de Filosofia da UFRRJ.

Resumo: O presente artigo pretende investigar em que medida a noção de razão prática de Schopenhauer, tomada no sentido estrito do termo e desvinculada da acepção kantiana, pode ser pensada como razão prático-pragmática. A investigação parte da eudemonologia schopenhaueriana e toma como principais argumentos as figuras do filisteu, do homem prático e do estoico indicadas pelo pensador em alguns Fragmentos Póstumos, assim como o ideal de sabedoria e de prudência delineado pelo filósofo nos *Aforismos para a sabedoria de vida*.

Palavras-chave: Schopenhauer; razão prático-pragmática; eudemonologia; sabedoria de vida.

Abstract: This paper seeks to investigate to what extent the notion of practical reason of Schopenhauer, considered in the strict sense of the term and unlinked to the Kantian sense, can be thought of as practical-pragmatic reason. The investigation has as its starting point the Schopenhauer's eudemonology and takes as major arguments the figures of the philistine, of the practical man and of the stoic indicated by the thinker in some Posthumous Fragments, as well as the ideal of wisdom and prudence outlined by the philosopher in *Aphorisms on the wisdom of life*.

Keywords: Schopenhauer; practical-pragmatic reason; eudemonology; wisdom of life.

As considerações de Schopenhauer sobre as ações e o caráter do homem elaboradas na esfera empírico-eudemonológica e paralelamente ao horizonte ético-metafísico de sua filosofia possuem uma designação específica: a razão prática, ou melhor, o *uso prático da razão*². Com esta noção, tem-se uma das marcas registradas deste pensamento, a diferenciação entre “agir intuitivo ou instintivo” e “agir racional”. A concepção é apresentada pelo filósofo em sua desvinculação de intentos morais ou virtuosos; ela acompanha, por isso mesmo, a crítica à razão prática de Kant e, ainda, denota um forte sentido pragmático quando concebida no contexto das indicações de máximas para a sabedoria de vida.

Sobretudo nos parágrafos 16 e 55 do Tomo I de *O mundo como vontade e como representação*, na *Crítica da filosofia kantiana*, assim como no capítulo 16 do Tomo II (*Complementos*) de sua obra magna, Schopenhauer expõe sua aversão à acepção kantiana de razão prática e dá ao conceito o sentido de uma exteriorização da razão abstrata (ou teórica) de forma prática. A razão prática em sentido schopenhaueriano se mostra toda vez e em qualquer lugar onde a conduta é conduzida pela faculdade racional, ocasião em que os motivos são conceitos abstratos e não representações intuitivas ou impressões do momento que conduzem o animal³. Segundo Schopenhauer, além de ter falseado o conceito de *razão teórica*, tomando-a como faculdade das ideias do incondicionado e não apenas como faculdade de representações abstratas e conceitos, Kant teria buscado para ela um *pendant* no

² Mesmo que na maioria das ocasiões em que trata da noção Schopenhauer utilize a expressão “razão prática”, o capítulo 16 dos *Complementos ao Mundo como vontade e como representação*, dedicado ao tema, intitula-se “Sobre o uso prático da razão (*Über den praktischen Gebrauch der Vernunft*) e o Estoicismo”.

³ Cf. SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*, § 16, p. 141. Doravante, *O mundo*.

campo da ação humana, a razão pura prática como proporcionadora do fundamento de determinação da ação ética⁴. Para o filósofo da vontade irracional, admitir uma razão que seja capaz de fundamentar a moralidade significaria identificar o agir racional com o agir virtuoso e reduzir a maldade moral ao agir irracional. Ao invés de poderem ser equiparados, estes termos seriam até mesmo contraditórios, já que em muitos casos o agir bondoso é acompanhado por irracionalidade, enquanto o agir maldoso une-se à racionalidade. A conclusão equivocada teria se originado do fato de Kant pensar que a ação moral também é um *principium a priori* a partir das premissas de que, por um lado, o conhecimento de princípios *a priori* é uma característica da razão e, por outro lado, o conhecimento do significado ético da conduta *não é* de origem empírica. A crítica schopenhaueriana descredencia ainda mais a referida conclusão de Kant quando leva em conta que, para chegar até ela, o filósofo de Königsberg não atentou para a significativa diferença que há entre o “*tem de*” [*müssen*] incondicional, como forma necessária de todo objeto que se apresenta ao sujeito no âmbito da razão pura, e o *deve* [*sollen*] da moralidade. Dessa forma, o racionalismo e o apriorismo da ética kantiana derivariam de uma extrapolação injustificada da distinção entre o *a priori* e o *a posteriori* da filosofia teórica para a filosofia prática.

De forma sucinta, a razão prática define-se, em Kant, pela *autonomia* do sujeito em autodeterminar-se e submeter-se a leis, tendo em vista o seu próprio agir. Esta é a marca do imperativo categórico, que teria a capacidade de delimitar uma imagem ideal de humanidade, uma “imagem” que não determinaria apenas a ação particular de um sujeito, mas, enquanto lei universal, estaria em condições de motivar o agir de *todo* ser racional. Seria assim que a primazia da razão kantiana sobre o querer secundário faria com que este chegasse a confundir-se com a própria determinação da razão em agir por leis ou princípios.

Já para Schopenhauer, o *uso prático da razão* restringe-se ao fato de os motivos suficientes que originam ações poderem ser conceitos abstratos e não apenas representações intuitivas, sem que ambas as classes de motivos deixem de poder ser aplicáveis tanto para o bem quanto para o mal⁵. Por isso mesmo, a razão prática jamais estaria em condições de

⁴ Como se sabe, sob a ótica de Schopenhauer, Kant teria vacilado justamente ao vincular seus pressupostos lógicos (transcendentais), do âmbito da Analítica e da Dialética da *Crítica da razão pura*, à ética. Seu mestre teria realizado um feito sem precedentes mediante a “revolucionária descoberta” do Idealismo transcendental, como doutrina das formas e princípios apriorísticos da razão pura. Jamais teria podido, porém - como um médico que não pode aplicar as mesmas fórmulas medicinais a toda e qualquer doença - estender essas mesmas descobertas ao âmbito moral e, com elas, mirar a apreensão do enigma e do significado das ações humanas, uma vez que estes últimos gravitariam em torno da vontade e não da razão.

⁵ Para uma análise pormenorizada dos conceitos ético-morais imbricados na crítica de Schopenhauer à noção kantiana de razão prática, cf. WELSEN, Peter. *Schopenhauers “Kritik der praktischen Vernunft”*, pp. 87-107.

estabelecer uma doutrina da virtude, mas poderia, no máximo, ser gestora do *agir prudente* no sentido de uma sabedoria prática, de uma doutrina da felicidade; ou então, de ser atuante na esfera da legalidade - mas não naquela da moralidade. Schopenhauer reconhece a mais legítima exteriorização da razão de forma prática na medida em que o homem, com ela, faz valer sua diferença em relação aos animais destituídos de pensamento, podendo empregá-la tanto para a grande bondade quanto para a grande maldade: “Em qualquer lugar onde a conduta é conduzida pela faculdade racional, os motivos são conceitos abstratos, e o determinante não são representações intuitivas, particulares, nem a impressão do momento que conduz o animal: aí se mostra a *razão prática*”⁶. No § 55 de *O mundo*, esta diferença entre o agir do homem e o do animal é pautada no argumento segundo o qual, diferentemente do animal que possui apenas representações intuitivas, o homem “tem a vantagem de uma *decisão eletiva* [...], que é a possibilidade de um conflito duradouro entre vários motivos, até que o mais forte determine com necessidade a vontade”⁷, portanto, uma capacidade de deliberação a partir da avaliação de fundamentos opostos para o agir.

No entanto, o objetivo central do presente artigo é marcar uma variação, notada nas entrelinhas da letra schopenhaueriana, quanto à noção de razão prática acima indicada. Em termos gerais, essa variação é perceptível quando observamos a abordagem (diferente daquela feita na obra magna) que o conceito recebe do ponto de vista empírico-eudemonológico, em vários fragmentos póstumos, mas principalmente no conhecido texto dos *Aforismos para a sabedoria de vida*. No § 16 de *O mundo*, o estatuto da razão prática é inferido a partir da ampliação de seu campo de aplicação - basta que a conduta seja conduzida pela faculdade racional. Nos *Aforismos*, porém, a razão prática visa uma finalidade mais específica: ela passa a ter em vista a ação humana *ponderada* e é eudemonologicamente tomada como instrumento para se evitar as dores que podem advir da irracionalidade e da falta de moderação. Neste último caso, está em jogo o emprego de uma razão capaz de estabelecer máximas para a sabedoria de vida, de indicar ao homem uma “acomodação” frente aos sofrimentos e à sua existência dolorosa e entediante, ou ainda, de se dedicar, num sentido terapêutico, ao alívio de penas e dores, motivo pelo qual esta razão prática se torna um instrumento em vista do alcance de uma *felicidade relativa*.

Ora, se é assim, então não se trataria apenas de uma *razão prática*, mas de uma *razão prático-pragmática*, pois seria o caso de empregá-la ou de *usá-la* como meio estratégico em nossas ações diárias e para finalidades bem específicas. Além da aquisição de

⁶ SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, § 16, p. 141, grifo do autor.

⁷ *Idem*, § 55, p. 385, grifo do autor.

autoconhecimento e de uma atmosfera favorável, no âmbito dos quais cada caráter se exporia convenientemente, Schopenhauer teoriza a possibilidade da manutenção e da *aplicação pragmática* dessa consciência de si⁸, papel que caberia justamente às *máximas* para a sabedoria de vida e em cujo cômputo pode ser definida a aqui denominada razão prático-pragmática.

Este perfil pragmático da razão participa do eufemismo da eudemonologia schopenhaueriana: ele não representa nenhum método inabalável para a conquista da felicidade, mas parte da própria convicção pessimista de que a vida oscila entre a dor e o tédio e de que o mundo não passa de um vale de lágrimas, motivações que fazem com que o pensador defenda a extração de exortações e máximas para se poder enfrentar tal situação. O fato de o determinismo dos fenômenos e o inatismo da vontade em cada caráter regerem todas as ações humanas frente ao mundo cruel e sempre insatisfeito não necessariamente anula o efeito das decisões do engenho humano, a possibilidade exclusiva de se valer da capacidade de aplicar conceitos e abstrações nas decisões do dia a dia. O papel eudemonológico das máximas aplicadas a diferentes esferas da vida - a nós mesmos, aos outros, ao mundo e ao destino - pode ser entendido, assim, como um modo de *reagir* frente a desafios e intempéries da existência; reação esta que requer lançar mão de ferramentas, técnicas e estratégias, como a inteligência e as capacidades em geral que a natureza fatalista e o mundo determinista colocam à disposição de cada indivíduo. O reconhecimento da existência de um tal “expediente” ou de “critérios de prudência” nos favoreceria “armas” que, nesse sentido, não nos deixariam indefesos frente ao mundo. É a argumentação deste pensamento que Schopenhauer havia gestado durante décadas e que parece apresentar de forma definitiva no texto dos *Aforismos*. E é justamente este movimento que permite o que pode ser chamado de desdobramento da noção schopenhaueriana de *razão prática* sob a performance de uma *razão prático-pragmática*. Não se trata mais da razão prática que perdera suas funções no âmbito da moralidade - mediante a crítica da acepção kantiana -, mas de uma noção que permite exprimir a capacidade humana de agir ponderada e racionalmente (registrada no âmbito da sabedoria de vida) a partir de conceitos e de máximas⁹, conforme nos mostra todo o capítulo V dos *Aforismos*.

Em sintonia com isso, em um fragmento de 1814, o pensador havia indicado as diferenças entre um “filósofo teórico” e um “filósofo prático”: se o primeiro “transfere a

⁸ A noção que condensa esta concepção eudemonológica de conquista da consciência do que se é por meio de experiências de vida é a de *caráter adquirido*, a terceira forma da noção schopenhaueriana de caráter. Cf., principalmente, § 55 de *O mundo*.

⁹ Cf. SCHOPENHAUER, A. *Aforismos para a sabedoria de vida*, p. 139. Doravante, apenas *Aforismos*.

vida nos conceitos”, o segundo “transfere os conceitos na vida”, serve-se da razão e conhece para viver; e não se reduz a enriquecer a razão ou a viver a fim de conhecer. Ao contrário do “filósofo teórico” que, sendo genial e contemplativo, age frequentemente de modo irracional, o “filósofo prático” seria ponderado e pragmático, pois “age de forma verdadeiramente *racional*, ou seja, é coerente, comiserado, meditativo, jamais apressado ou passional, e não se deixa condicionar pela impressão do momento”¹⁰. Com esta diferenciação, o horizonte da *práxis* humana passa a representar a esfera do pensamento schopenhaueriano na qual o autor reconhece como os conceitos produzem bons resultados. Isso não se verifica nos âmbitos teórico, ético e estético, instâncias nas quais os conceitos, tomados como pontos de partida, representam inconsistência e mediocridade frente ao domínio das intuições. Já no campo prático, a vitória do agir racional sobre as impressões do momento, ou sobre o calor das paixões, depende justamente de não se deixar guiar pelas intuições. Eis, então, outra marca do pensamento schopenhaueriano, qual seja, a de que a filosofia deve ultrapassar o conhecimento teórico e estabelecer-se também como *sabedoria prática*.

Em *O mundo*, o filósofo reconheceu a importância das máximas quando afirmou que o modo de agir necessário e conforme a natureza individual pode ser “traído à consciência, em *máximas distintas e sempre presentes*, segundo as quais nos conduziremos de maneira tão clarividente como se fôramos educados sem erro [...]”¹¹. Entretanto, foi nos *Aforismos* que o pensador asseverou: “*nenhum caráter é de tal modo talhado que possa ser abandonado a si mesmo, vagueando incerto daqui para acolá, mas cada um precisa de condução mediante conceitos e máximas*”¹². Aqui temos a confirmação da filosofia schopenhaueriana em relação a não esgotar as discussões sobre o caráter no âmbito ontológico concernente à imutabilidade de sua própria natureza. Embora tido sempre como hipotético, o papel das máximas e dos conceitos teria a capacidade de conduzir todo e qualquer caráter a uma instância que, de certa forma, seria “menos determinada”, já que, nessa condição, os caracteres individuais não mais “vagueariam incertos daqui para acolá”. É nesse sentido que a temática do *caráter adquirido* tal como abordada nos *Manuscritos juvenis*, nos *Manuscritos berlinenses*, em *O mundo* e em *Sobre a liberdade da vontade*, é complementada nos *Parerga* - sobretudo nos *Aforismos* - mediante um aprofundamento da noção de *sabedoria de vida* e de uma maior sistematização de *máximas* para o alcance dessa sabedoria.

¹⁰ SCHOPENHAUER, A. *Handschriftliche Nachlass*, I, *Die Genesis des Systems*, § 207, p. 112. Doravante, as referências aos *Nachlass* serão indicadas pelas iniciais HN, seguidas do número do *volume* em algarismo romano (I-IV) e do *título da seção* no original.

¹¹ SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, § 55, p. 394, grifos meus.

¹² SCHOPENHAUER, A. *Aforismos*, p. 215, grifos meus.

Três figuras da razão prático-pragmática

A aqui denominada *razão prático-pragmática* pode ser melhor definida na medida em que observamos como Schopenhauer lança mão de uma perspectiva caracterológica para explicar e exemplificar sua sabedoria de vida. Em outros termos, no decorrer da abordagem de sua “filosofia prática”, o pensador indica algumas “figuras caracterológicas” que podem ilustrar o referido perfil pragmático da razão. Tratam-se de “perfis” de indivíduos humanos descritos pelo filósofo como representantes de uma estrutura caracterológica da *sabedoria*. Assim como as figuras do gênio e do santo (ou asceta) ilustrariam uma estrutura caracterológica da negação da vontade por meio da genialidade, santidade ou ascese, o “homem prático” e o estoico ilustrariam uma caracterologia da acomodação (*Ackommodation*) ou da adaptação ao mundo e à vontade, pois seriam os autênticos “usuários” da razão. Gurisatti denominou estes “perfis” de “figuras da razão prática” e os distinguiu entre filisteu, homem de mundo e estoico¹³. Considero brevemente a hipótese de que seria mais oportuno tomá-los como “figuras da razão prático-pragmática”, e, tendo em vista a própria letra de Schopenhauer, distingui-los entre *filisteu*, *homem prático* e *estoico*.

Em um fragmento de 1813, Schopenhauer afirma que “a razão prática em sua perfeição é expressa pelo ideal do filisteu (*Philister*)”¹⁴. A definição deste último se dá por oposição às definições do gênio e do santo. Se estes consideram a vida como algo estranho, desproposital e negativo, o “filisteu trivial” encontra-se completamente imerso na vida, sente-se bem nela e não tem a necessidade de transcendê-la¹⁵. Diferentemente dos dois primeiros, ele não encerra nada de contemplativo e virtuoso, nem mesmo de heroico e de trágico. Sua vida não é dada a exageros e a desmesuras; ela se desdobra sem grandes dramas. Mas justamente por isso é sumamente ponderada: “A vida de cada filisteu é um excelente exemplo de como se pode viver *racionalmente* apenas em vista do próprio egoísmo e da própria miséria”¹⁶. Certamente esta identificação entre ápice da razão prática (pragmática) e filisteísmo só pode ser entendida em Schopenhauer pela consideração de que aqui se trata de empregar a perspectiva empírico-eudemonológica ou o ponto de vista comum - que admite o egoísmo e a “acomodação” da sabedoria de vida - e não o ponto de vista superior e metafísico

¹³ Cf. GURISATTI, G. *Caratterologia, metafisica e saggezza: lettura fisiognomica di Schopenhauer*, pp. 277-291.

¹⁴ SCHOPENHAUER, A. HN I, *Die Genesis des Systems*, § 65, p. 44.

¹⁵ Cf. *idem*, § 175, p. 108.

¹⁶ *Idem*, p. 109, grifo meu.

da ética. É o que lembra Schopenhauer ao final do capítulo II (*Daquilo que alguém é*) dos *Aforismos*: “[...] de um ponto de vista superior, eu declararia a definição de filisteu como indicativa de pessoas que estão contínua e seriamente ocupadas com uma realidade que não é realidade. Mas essa definição, já transcendental, não se adequaria ao ponto de vista popular, no qual me coloquei neste ensaio”¹⁷. A definição do filisteu feita do ponto de vista comum e popular é a de “um homem sem necessidades espirituais”¹⁸, onde estaria contido “o essencial do assunto”, a raiz de todas as qualidades que o caracterizam. Tratar-se-ia de alguém sem nenhum ímpeto para aquisição de conhecimento ou para fruições estéticas e cujos deleites verdadeiros seriam apenas os sensuais: “ostras e champanhe são o ponto culminante de sua existência, e o objetivo de sua vida é proporcionar para si mesmo tudo o que contribua para o seu bem-estar material. É feliz quando tudo isso o ocupa suficientemente!”¹⁹. Mas é justamente ao alcance desta vida feliz - reduzida ao bom nome, à riqueza material, à honradez e ao decoro burguês - que a sua razão pragmática se dedica inteiramente. Em vista destas finalidades, o filisteu é ponderado, centrado, sério, mas também apático, obtuso e oportunístico, tal como lemos nos *Aforismos*: “[...] é próprio e característico do filisteu uma seriedade mais grave e seca, que se aproxima da seriedade animal. Nada o alegra, nada o estimula, nada desperta o seu interesse”²⁰. Acima de tudo, é a dedicação e o emprego destas suas características na busca por satisfações materiais e corporais que o torna um “homem comum”, pois sua felicidade se reduz aos êxitos desta esfera.

Semelhante a esta figura da razão prático-pragmática revelada pelo filisteu, tem-se o que Schopenhauer denomina, sobretudo em alguns fragmentos póstumos, de homem prático (*praktische Mensch*), mas também de *homme habile*, de homem do mundo (*Weltmann*)²¹, ou ainda, de *homme du monde*²². Seu perfil é definido principalmente como um homem hábil e extremamente prático quando se trata de agir em situações que exigem firmeza de decisão e autocontrole, mas também diplomacia, prudência e habilidade, o que se requer tanto nos “ares das cortes” quanto em sociedade, na política e na vida pública em geral. Este homem prático sabe usufruir de um dos privilégios da sabedoria, ou seja, controlar as paixões e os humores passageiros, portanto, sabe agir racionalmente e a partir de um domínio de si. Assim como no caso do filisteu, este *homme du monde* é melhor definido quando considerado em contraste

¹⁷ SCHOPENHAUER, A. *Aforismos*, p. 46.

¹⁸ *Idem, ibidem.*

¹⁹ *Idem, ibidem.*

²⁰ *Idem*, p. 47.

²¹ Cf. SCHOPENHAUER, A. HN IV, *Cogitata I*, § 24, p. 11; cf. também nota ao § 106 dos *Foliant I* (HN III, p. 128).

²² Cf. SCHOPENHAUER, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, SW, II, Kap. 19, p. 235; cf. HN IV, *Pandectae II*, § 87, p. 183.

com o gênio (*homme de génie*²³): “o excesso de intelecto que se requer por um gênio é infinitamente maior do que a quantidade que se requer por uma grande mente prática (*einem großen Kopf für das Praktische*)”²⁴. Gurisatti é muito preciso nas diferenciações entre um e outro:

[...] o primeiro [o gênio] mira o universal e a Ideia; o segundo [o homem de ação] mira o particular e os específicos fatos reais; o primeiro se concentra intuitivamente numa coisa em vista de transcendê-la, conhecer a sua essência objetiva, e depois apresentá-la em forma de obra; o segundo gira racionalmente em torno de uma coisa para conhecer todos os seus lados, para diferenciar todas as relações e depois agir de modo oportuno; a força do primeiro está no conhecimento livre do caráter; a do segundo está no conhecimento que domina e gerencia o caráter; o primeiro é genial na obra e desmedido na vida; o segundo é racional na ação e ponderado na vida²⁵.

Outro fator que os distingue é o da dissimulação exigida pelas regras, pelos rituais da vida em sociedade ou pelos comportamentos sociais em geral, pois isso pressupõe reflexão, capacidade de fingir ou mesmo um certo mascaramento artificioso. À diferença do gênio, inábil à dissimulação, o *homme habile* à corte e ao mundo consegue recitar de forma metódica e meditada o lugar de sua pessoa, sabe o que quer²⁶ e, com base nisso, ajusta seus interesses às ocasiões de modo inteiramente racional. Por isso mesmo pode ser considerado uma figura da razão prático-pragmática: ele é habilidoso quando se trata de empregar a inteligência e controlar as emoções; sabe ser cortês sem ser complacente, orgulhoso sem ser arrogante e oportuno sem ser servil.

Mas a figura que mais expressa a denominada razão prático-pragmática é a do *estoico* (tal como assimilada por Schopenhauer). Não obstante a insistência da ética estoica em conjugar sabedoria com felicidade mundana e apostar no alcance de uma “vida feliz” mediante tal sabedoria, ao que o pensador se opõe, sua vantagem em relação à moral dos antigos se mostraria pelo fato de ela não pretender colocar a virtude em acordo com a vida. Conforme destaca o pensador, no Estoicismo, a busca por uma vida virtuosa cede espaço para a busca por uma “vida racional” que não transcende o mundo e as individualidades, mas almeja a beatitude, a tranquilidade de ânimo ou a imperturbabilidade espiritual (*αταραξία*). Em vista desta finalidade imanente, o estoico faz uso de sua razão e procura agir a partir de

²³ Cf. SCHOPENHAUER, A. HN III, *Foliant I*, § 60, p. 102; cf. *Idem*, *Brieftasche*, § 41, p. 156; cf. *Idem*, *Foliant II*, § 176, p. 316.

²⁴ SCHOPENHAUER, A. HN IV, *Cogitata I*, § 24, p. 12.

²⁵ GURISATTI, Giovanni. *op. cit.*, p. 281-282.

²⁶ Cf. SCHOPENHAUER, A. HN I, *Die Genesis des Systems*, § 595, p. 401.

máximas e de conceitos abstratos, esforça-se para “viver de acordo consigo mesmo”²⁷ e “faz da razão prática, no sentido estrito do termo, o guia de sua vida”²⁸. Ele está convicto de que o caminho para tal imperturbável felicidade não é o das paixões desmedidas, do fomento de desejos, instintos e humores passageiros (fontes de sofrimentos). Por isso mesmo o uso pragmático que ele faz de sua razão é dissonante em relação aos usos feitos pelo filisteu e pelo homem prático ou *homme du monde*. Ao invés de se restringir a usar esta “grande prerrogativa do homem” para satisfazer desejos materiais e corporais, ou para engenhar mascaramentos que lhe rendam vantagens no trato social, o estoico, considerado por Schopenhauer como espírito elevado, aspira a uma certa indiferença e invulnerabilidade frente ao mundo, ou seja, busca nem alegrar-se e nem afligir-se muito com os fatos da vida, procura estar distante tanto do júbilo quanto da dor²⁹. Estão em questão, pois, a precaução e a prevenção em relação ao azar, ao perigo, à perda, à angústia, à maldade, à traição etc.³⁰. Contrariamente ao “filisteu comum”, o estoico representa uma espécie de “sabedoria nobre”: em *O mundo*, esta sabedoria é definida como “o desenvolvimento perfeito da *razão prática*, no verdadeiro e autêntico sentido do termo, o *ápice* a que o homem pode chegar mediante o simples uso da razão, com o que a sua diferença do animal se mostra da maneira mais nítida [...]”³¹. Mas este ideal estoico de bem-aventurança e de tranquilidade perfeita, que pressupõe a eliminação dos sofrimentos do corpo, inclui também medidas extremas: se necessária, a morte por suicídio é recomendada como se fosse um medicamento a mais que deve ser tomado com indiferença; o suicídio é, assim, uma recomendação para o caso de os princípios e silogismos filosóficos não serem exitosos no alcance de uma felicidade perfeita. A oposição de Schopenhauer a estes extremismos é muito clara: mesmo que a felicidade relativa seja alcançável pelo emprego da razão, “ainda falta muito para que *algo perfeito* seja trazido a bom termo por esta via, e, assim, de fato, a razão, corretamente empregada, possa livrar-nos de *todo* fardo e sofrimento da vida e conduzir-nos à bem-aventurança”³².

Cabe considerar que os contatos de Schopenhauer com a filosofia da Stoa se dão tanto como identificação quanto como aversão³³. Percebe-se uma proximidade entre Sêneca e o pensador alemão quanto à adequação de nossas expectativas em relação ao mundo na medida em que consideramos o intento em comum das duas filosofias em indicar conselhos

²⁷ *Idem*, 305.

²⁸ *Idem*, 299.

²⁹ Cf. SCHOPENHUAER, A. *O mundo*, § 16, p. 142.

³⁰ SCHOPENHUAER, A. HN IV, *Cogitata I*, § 45, p. 126.

³¹ SCHOPENHUAER, A. *O mundo*, § 16, p. 142, o segundo grifo é meu.

³² *Idem*, p. 147, grifos meus.

³³ Para uma análise detida sobre a assimilação feita por Schopenhauer do Estoicismo, cf. CHEVITARESE, Leandro. *Schopenhauer e o Estoicismo*, pp. 161-172.

diante do pressuposto das penúrias e percalços da existência. O *cura sui* dos estoicos romanos, especialmente de Sêneca, reflete-se, em grande medida, no pensamento do autor dos *Aforismos* pela sua preocupação em indicar acessos a um modo de vida menos infeliz, justamente a face pragmática das duas filosofias.

Ambos os pensamentos pressupõem a inconstância e o sofrimento. Com efeito, Sêneca afirma, na introdução ao *Da tranquilidade da alma*, que sempre lhe segue uma inconstância nauseante à qual teme escorregar, e se pergunta, então, “se talvez este [seu] caso não seja mais grave do que [ele] próprio reconhece”³⁴. Muito próximo dessa confissão de Sêneca a Sereno, podemos ler o contexto no qual Schopenhauer elabora a sua metáfora do pêndulo, no § 57 de *O mundo*: considerando o homem em sua natureza volitiva, toma a necessidade, logo também a carência e o sofrimento, como base de todo o querer humano: “Quando lhe falta o objeto do querer, retirado pela rápida e fácil satisfação, assaltam-lhe vazio e tédio aterradores, isto é, seu ser e sua existência mesma se lhe tornam um fardo insuportável. Sua vida, portanto, oscila como um pêndulo, para aqui e para acolá, entre a dor e o tédio”³⁵. Ora, é este o pressuposto em comum desses dois pensamentos a partir do qual Schopenhauer redige toda uma obra com o objetivo explícito de indicar máximas de sabedoria de vida a fim de “alertar” o indivíduo a não ter expectativas tão dissonantes em relação à concretude do mundo. Quanto a este propósito, é consensual afirmar que Schopenhauer afinase com o Estoicismo, a julgar mesmo pela vasta referência à filosofia da Stoa presente, sobretudo, na obra tardia schopenhaueriana.

A mesma convergência não ocorre, porém, quando o filósofo alemão mira o corolário das consequências visadas pela ética estoica. Schopenhauer reconhece, de início, que “a ética estoica, tomada em seu conjunto, é de fato uma tentativa bastante apreciável e digna de atenção para *usar a grande prerrogativa do homem, a razão*, em favor de um fim importante e salutar, a saber, elevá-lo por sobre os sofrimentos e dores aos quais cada vida está exposta [...]”³⁶. Entretanto, não tarda em indicar que, justamente por pretender alcançar a bem-aventurança a qualquer preço e exclusivamente às custas da razão, acaba se reduzindo a um “boneco de madeira”, pois sequer permitiria uma sua representação intuitiva, uma verdade poética interior. Diante disso, destaco, por ora, como *principal motivo* desta crítica em meio a elogios ao Estoicismo, a tese schopenhaueriana de que, se a sabedoria de vida e a prudência podem nos poupar de certas penúrias, não está dito que estes artifícios nos legariam a

³⁴ SÊNECA, Lúcio Aneu. *Da tranquilidade da alma*, p. 19.

³⁵ SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, § 57, p. 401-402.

³⁶ *Idem*, § 16, p. 146, grifos meus.

perfeição ou a eterna beatitude. Nesse sentido, é possível entender por que o pensador considera que “o sábio estoico não sabe aonde ir com sua sabedoria, e sua tranquilidade perfeita, contentamento, beatitude [...]”³⁷. Toda sabedoria e potencial racional que indicam conselhos - a própria razão prático-pragmática - não podem subtrair a essencial condição volitiva humana. Se podemos colher “regras” de tranquilidade ou de sabedoria, tais possibilidades não são *supremas* ou *perfeitas*, principalmente se as tomarmos a partir do pressuposto da vontade incessante.

Por isso, cabe destacar que se Schopenhauer indica limites na visão estoica é porque ele pressupõe a impossibilidade de a razão prática *redimir* o homem dos sofrimentos intrínsecos à vida. Apenas a figura do santo e do asceta - que, neste sentido, opõem-se à figura do estoico - pode representar tal remissão, pois sempre haverá “uma contradição absoluta entre querer viver sem sofrer”³⁸. A partir deste ponto de vista, a eudemonologia estoica apresenta-se como impositiva e até mesmo como opaca. No entanto, do ponto de vista empírico-pragmático - e diferentemente do filisteu e do homem prático, que ilustram a aqui chamada razão prático-pragmática sob o restrito âmbito dos desejos materiais e parecem acreditar em uma felicidade positiva - o estoico é a figura caracterológica que representa “uma tentativa bastante apreciável e digna de atenção” quando se trata de elevar o homem por sobre os sofrimentos e dores³⁹.

³⁷ *Idem*, § 16, p. 148. Seja observado que na obra em que redige esta crítica (contrariamente ao que observamos nos *Aforismos*), Schopenhauer não está tão ocupado em reconhecer o alcance de máximas para uma vida suportável, mas sim em fundamentar metafisicamente uma ética que admite como única possibilidade de superação da inerente condição volitiva e de sofrimento do ser humano a *espontânea negação* do querer, seja por meio da arte, da compaixão ou do ascetismo.

³⁸ *Idem*, § 16, p. 146.

³⁹ *Idem, ibidem*. O reconhecimento do Estoicismo por parte de Schopenhauer é estendido, em partes, à ética do Epicurismo. A despeito de todas as diferenças em relação à eudemonologia schopenhaueriana, as noções epicureias de “sabedoria”, “prudência” e “felicidade” guardam uma significativa sintonia, por exemplo, com a tese de Schopenhauer que toma a dor como positiva e que, ao invés da perseguição de prazeres, recomenda a busca pela ausência de dor. Mesmo que, ao contrário do pensador alemão, Epicuro entenda o prazer em sentido positivo (pois é o fim das ações), o “filósofo do Jardim” destaca que “sábio” não é quem sai em busca de qualquer tipo de prazer: “há ocasiões em que evitamos muitos prazeres, quando deles advêm efeitos desagradáveis” (EPICURO. *Carta sobre a felicidade*, p. 39). A recomendação essencial da terceira sentença do *tetraphármakon* pode ser captada no sentido de que a suprema intensidade dos prazeres consistiria na máxima redução das dores. Sábio seria aquele que conquistasse um grau significativo de independência (*autarquia*) em relação às intempéries e dores da vida: “Quando dizemos, então, que o prazer é o fim, não queremos referir-nos aos prazeres dos intemperantes ou aos produzidos pela sensualidade [...], mas ao prazer de nos acharmos livres de sofrimentos do corpo (*aponia*) e de perturbações da alma (*ataraxia*)” (EPICURO. *Antologia de textos*, p. 17). Para alcançar este estado, cada indivíduo precisa ser guiado pela prudência (*phrónesis*), isto é, discernir e avaliar quais desejos, caso realizados, trariam sofrimentos e quais deles trariam prazeres. Aliás, é sobretudo devido à classificação fornecida por Epicuro dos desejos humanos (entre naturais e necessários, naturais e não necessários e não naturais e nem necessários) que Schopenhauer se remeterá ao pensador helênico como o “grande mestre em felicidade”, elogiando-o e adotando o seu modo de pensar a relação do homem com suas posses, tal como lemos no início do capítulo III (*Daquilo que alguém tem*) dos *Aforismos*, mas também em outras ocasiões (como, por exemplo, em: SCHOPENHAUER, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, SW, II, Kap. 41, p. 532; HN I, *Die Genesis des Systems*, § 366, p. 228, e ainda em *Vorlesung über die gesamte Philosophie*, SW, X, p. 432). Dessa

Ora, é justamente a partir deste propósito e da convicção de que a razão prática pode ser eficaz para se levar uma vida sábia que Schopenhauer passa a recolher e a organizar sistematicamente (sobretudo a partir de 1822) ditos, sentenças e máximas de pensadores clássicos a fim de compor sua *Eudemonologia*. O mais importante é que quando este intento deixa de ser apenas um “esboço de Eudemonologia”, ou seja, quando é reelaborado e publicado sob o título de *Aforismos para a sabedoria de vida*, então passamos a contar com o perfil caracterológico do “sábio” em seus moldes definitivamente schopenhauerianos. As características gerais desse “sábio” podem ser evidenciadas nas entrelinhas do conteúdo das máximas.

O “sábio schopenhaueriano” e a prudência

Ao não pretender completude⁴⁰, Schopenhauer elabora os seus *Aforismos para a sabedoria de vida* de forma a semear “um suplemento nesse imenso campo já por outros trabalhado”⁴¹, o da eudemonologia. Com este intento, no capítulo V do livro, classifica seus conselhos e exortações em “máximas gerais” e máximas que dizem respeito à nossa conduta em relação “a nós mesmos”, “aos outros” e, por último, “ao curso do mundo e do destino”. Independentemente de qual seja a esfera na qual a sabedoria de vida pode atuar, o conjunto de máximas e conselhos tem um mesmo fim, uma eudemonologia pragmática ancorada na ideia de que, *pela via correta*, ainda é possível decidir - se não sobre a própria felicidade - sobre uma vida menos infeliz, prudente e socialmente suportável. O rumo e a mais nítida intenção de uma tal eudemonologia empírica seriam, em suma, a oferta de ferramentas e o uso de potenciais a fim de que seja possível “sobreviver no inferno”, que é o próprio mundo.

Mas qual é a identidade ou quais são as características gerais do “sábio schopenhaueriano”? A questão pode ser respondida a partir das próprias máximas e conselhos estabelecidos principalmente no referido capítulo V dos *Aforismos (Parênesis e máximas)*. Somente neste texto dos *Parerga e paralipomena* são apresentados os traços definitivos da *Lebensweisheit* que Schopenhauer ensaiara desde a década de 20, o que permite também uma diferenciação do perfil do sábio ali traçado em relação as três figuras da razão prático-

forma, estas marcas da ética epicureia, ou características do “sábio epicureu”, poderiam ser tomadas por Schopenhauer - paralelamente ao que ele reconhece na imagem do “sábio estoico” - como outra “tentativa bastante apreciável e digna de atenção” quando se tem em vista elevar o homem por sobre sofrimentos e dores.

⁴⁰ O filósofo afirma ter dois motivos principais para não pretender completude quanto às suas indicações de máximas para a sabedoria de vida: o primeiro motivo é porque considera o tema inesgotável; e o segundo porque, nesse caso, ter-se-ia de repetir o que já foi dito por outros pensadores e sábios (Cf. SCHOPENHAUER, A. *Aforismos*, p. 2).

⁴¹ SCHOPENHAUER, A. *Aforismos*, p. 136.

pragmática acima indicadas.

A característica mais relevante (destacada em primeiro lugar, na máxima 1) do indivíduo que não está no mundo ao léu, dado à sorte, e que considera as adversidades deste mundo frente à busca por bem-estar pessoal, repousa na noção de *prudência*. Ela é indicada justamente como a “regra suprema de toda a sabedoria de vida” e consiste na formulação de Aristóteles, extraída da *Ética a Nicômaco* (VII, 12): “O *prudente* aspira não ao prazer, mas à ausência de dor” (*der Vernünftige geht auf Schmerzlosigkeit, nicht auf Genuß*)⁴². É preciso considerar esta expressão da filosofia antiga (que não é apenas aristotélica, mas também estoica e epicureia) em paralelo à afirmação de que “a satisfação da vontade sempre faz efeito apenas negativamente”; só assim podemos entender a *prudência* como conteúdo da “regra suprema” da sabedoria de vida. Logo no início das *Máximas gerais*, o filósofo tece a seguinte consideração:

Quando nosso corpo inteiro se encontra saudável e intacto, mas apresenta uma pequena parte ferida ou dolorida, então a consciência deixa de perceber a saúde geral para dirigir sua atenção constantemente para a dor da parte ferida [...]. Do mesmo modo, quando todas as *nossas empreitadas* transcorrem *segundo a nossa vontade*, mas *uma* única escapa à nossa intenção, então esta, mesmo que seja de menor importância, vem sempre à cabeça [...]. Em ambos os casos, *a vontade é lesionada*; no primeiro, tal como se objetiva no organismo, no segundo, tal como se objetiva nos *esforços dos homens*, e nos dois vemos que *sua satisfação* sempre faz efeito *apenas negativamente*; por conseguinte, não é sentida de modo direto, mas, quando muito, chega à consciência pela via da reflexão.⁴³

À maneira da metáfora do corpo ferido, a definição schopenhaueriana de sabedoria enquanto prudência pressupõe o autoconhecimento - que remete novamente ao caráter adquirido - a fim de se efetivar: é que a vontade somente não é lesionada quando a totalidade de nossas empreitadas estiver de acordo com ela. Ora, a *satisfação* de tal vontade, que corresponderia à ideia de felicidade, é apenas negativa porque não é sentida de modo direto, mas sim pela via da reflexão, justamente pelo fato de haver uma discrepância de nossos esforços em relação ao que somos e podemos ser. Ferir a vontade significaria, assim, falta de autoconhecimento, assim como imprudência e inautenticidade. Avesa à cômoda constatação teórica da natureza perversa e cruel do mundo, a sabedoria de vida seria uma prática constante de autoconhecimento e de emprego dessa consciência na cotidianidade das ações. Reside nessa espécie de *reação a pragmaticidade* do pensamento schopenhaueriano, os próprios dotes da razão prático-pragmática que ultrapassam a condolência e o lamento diante das

⁴² *Idem*, p. 140, grifos meus.

⁴³ *Idem*, *ibidem*.

desgraças da vida. É pela *via negativa* que ainda se pode estar de posse de algum quinhão de sabedoria e, por conseguinte, ainda não estar inteiramente entregue ao cruel curso do mundo, no qual a insaciável vontade é sempre vencedora. Dar azo às máximas da sabedoria de vida equivaleria, pois, a não se acomodar e, quiçá, não sucumbir aos desígnios do destino. Isso porque, como já constava no tratado de *Eudemonologia*, não se trata de encontrar a felicidade positiva, mas de “evitar as penúrias e os golpes do destino, com a esperança de que, apesar de a felicidade perfeita ser inalcançável, podemos chegar àquela felicidade relativa que consiste na ausência de dor”⁴⁴.

Prazer e felicidade dependem da liberação de bloqueios, obstáculos que se apresentam à vontade. É o que já sentenciara Schopenhauer no § 58 de *O mundo*, quando afirmou que “só a carência, isto é, a dor nos é dada imediatamente. A satisfação e o prazer, entretanto, são conhecidos só indiretamente pela recordação do sofrimento precedente [...]”⁴⁵. A sensibilidade ao valor dessa satisfação e desse prazer só advém quando estes últimos são perdidos; daí pode advir também a alegria com a lembrança de necessidades, doenças e misérias que foram superadas. Essa fundamentação teórica (elaborada em todo o § 58 da obra capital) é determinante principalmente para se poder afirmar, no âmbito eudemonológico, a *negatividade de todo estado plenamente feliz*, assim como a *impossibilidade de se alcançar uma satisfação duradoura*. Em verdade, a fundamentação do que encontramos, por exemplo, nos *Aforismos*, como *pressuposto* para a sabedoria de vida no plano empírico, já está dada no âmbito metafísico, mais especificamente na conclusão do Livro II de *O mundo*: a Vontade, mediante sua objetivação na vida humana ou em qualquer outro fenômeno, sempre será um esforço sem alvo, sem objetivo e incessante.

Por isso faz sentido a ênfase na questão da *prudência*. Esta pode ser considerada a marca registrada da sabedoria de vida schopenhaueriana e da razão prático-pragmática aqui indicada, no sentido estrito de um “uso pragmático” da razão. Por um lado, ela pode ser identificada pelos próprios elogios do pensador ao Estoicismo no contexto da definição de razão prática em sua desvinculação com qualquer doutrina da virtude. Com efeito, a prudência é definida na *Crítica da filosofia kantiana* por uma referência ao estoico Cícero: “O que, nesse sentido, se chama *razão prática* é muito aproximadamente designado pela palavra latina *prudencia* [...]”⁴⁶. Por outro lado, essa *prudencia* que, em *O mundo*, é legitimadora da razão prática, designa a própria ideia geral de sabedoria de vida. No horizonte da “acomodação”

⁴⁴ SCHOPENHAUER, A. HN III, *Foliant I*, § 124, p. 139.

⁴⁵ SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, § 58, p. 411.

⁴⁶ *Idem*, p. 644, grifos do autor.

frente à insaciabilidade da Vontade (apresentada nos *Aforismos*), tal *prudentia* é o *modus operandi* do uso prático-pragmático da razão em prol de uma “vida menos infeliz” - e não mais em vista da contraditória “vida feliz” dos estoicos. Com efeito, este é o sentido da referência schopenhaueriana à máxima sobre a prudência de Aristóteles (citada acima), ou seja, é preciso não direcionar a atenção para os prazeres e comodidades da vida, mas para “escapar, tanto quanto possível, de seus inumeráveis males”⁴⁷. Pelo fato de os prazeres serem negativos e as dores positivas, quem faz o “balanço eudemonológico” de sua própria vida considerando a quantidade de prazeres que fruiu, ao invés de considerar a quantidade de males de que fugiu, adota uma “falsa escala”: “[...] tem a sorte mais feliz quem leva sua vida *sem dores excessivas*, sejam elas espirituais ou corporais, e não aquele a quem couberam as alegrias mais vivazes ou os maiores gozos”⁴⁸. Por meio de uma assimilação da φρόνησις (*phrónesis*) aristotélica, passa-se a ter a característica mais essencial do “sábio schopenhaueriano”, este que aqui é definido por oposição ao perfil do insensato (*Thor*): este último “corre atrás dos prazeres da vida e se vê enganado, já o sábio (*der Weise*) evita os seus males”⁴⁹. Sendo assim, de modo geral, a noção de prudência na obra de Schopenhauer recebe a conotação de um *método* ou de um procedimento prático para se alcançar uma vida “menos infeliz”, isto é, um estado de “ausência de dor” ou de “ausência de dores excessivas”, única espécie de “felicidade” possível. Seu principal efeito mostra-se no reconhecimento das penúrias e da insatisfação do querer; e desdobra-se em um posicionamento prático que restringe racional e intencionalmente a busca por prazeres.

É preciso observar, porém, que o fato de Schopenhauer ter recorrido à noção de prudência em sua acepção aristotélica e estoica não permite afirmar que ele se vincula a estas tradições, reduzindo-se a assumir e a repetir as semânticas das mesmas na definição de sua *Lebensweisheit*. Prova disso é que, sobretudo nos *Aforismos*, o pensador não prima por empregar o termo prudência no sentido exclusivo e literal de φρόνησις ou *prudentia*, mas registra o conceito simplesmente como *Klugheit* ou como *Vernünftigkeit*⁵⁰. Ou seja, o filósofo não teria pretendido se tornar um adepto do aristotelismo ou do Estoicismo, mas tão somente

⁴⁷ SCHOPENHAUER, A. *Aforismos*, p. 141.

⁴⁸ *Idem*, p. 142, grifos meus.

⁴⁹ *Idem*, *ibidem*.

⁵⁰ Note-se que quando cita a máxima da *Ética a Nicômaco* - “O *prudente* aspira não ao prazer, mas à ausência de dor” - como “regra suprema de toda a sabedoria”, Schopenhauer não toma a noção de prudência no sentido de *Klugheit*, transliteração alemã do grego φρόνησις e do latim *prudentia*. O “prudente” é ali considerado como *Vernünftige*, de *Vernünftig*, termo este que, embora também corresponda a *prudentia*, pode ser traduzido por *sensatez* ou por *razoabilidade*. Afirma o filósofo, em uma nota sobre o assunto: “A versão latina da sentença é fraca [isto é, *quod dolore vacat, non quod suave est, persequitur vir prudentis*]; em alemão, ela pode receber uma tradução melhor: *der Vernünftige geht auf Schmerzlosigkeit, nicht auf Genuß*” (SCHOPENHAUER, A. *Aforismos*, p.140).

usar certas máximas destes pensamentos como fontes de sabedoria em vista de corroborar a sua própria eudemonologia⁵¹.

A maior incumbência desta última diria respeito à prática de ações a partir da consciência de que os prazeres são de natureza negativa. Entretanto, como seria possível estar de posse de tal consciência, ou seja, “ser sábio”, se ainda não se possui experiência de vida acumulada? Seria a experiência o único meio ou diretriz para tanto? É precisamente neste ínterim que entra em cena a importância da consideração de máximas que, direta ou indiretamente, remetem-se sempre ao tema da prudência: as indicações de conselhos para uma vida menos infeliz contemplam justamente a possibilidade de se *alertar* o indivíduo para que este não confunda a natureza das coisas e do mundo e não tome para si a pretensão de alcançar uma felicidade duradoura a despeito de um mundo prenhe de sofrimentos incomensuráveis. Em outros termos, caso seja demasiado cedo para alguém tomar o mundo de forma correta, isto é, medi-lo por suas penúrias e dores e não por seus prazeres e felicidades, ainda podemos reconhecer - como teoriza Schopenhauer - o efeito provável de máximas que livros, oráculos e principalmente a filosofia nos oferecem. Talvez resida na confiança no efeito de máximas o motivo pelo qual Schopenhauer diria que a tão admirada obra *Oráculo manual e arte da prudência*, do jesuíta Gracián, oferece, *especialmente aos jovens* que buscam a felicidade, uma *antecipação dos ensinamentos* que a vida lhes proporcionaria só depois de longa experiência.

Destaco sumariamente abaixo alguns dos elementos e regras de vida cuja observância faria com que não dependêssemos somente da experiência adquirida. Isto permitirá um melhor entendimento dos sentidos atribuídos pelo filósofo à sua noção de prudência.

No amplo leque das indicações em favor de uma vida menos infeliz, o pensador toma a *saúde* (abordada no capítulo II, mas retomada na máxima 20) como a base de tudo, o mais precioso bem, motivo pelo qual se devem fazer todos os esforços a fim de garanti-la e

⁵¹ Em um importante artigo sobre a noção de prudência em Schopenhauer, Viesenteiner indicou como, nos *Aforismos*, o eixo da argumentação schopenhaueriana é deslocado da sabedoria estoica para as máximas aristotélicas, sem que isso represente uma adesão do pensador ao Estagirita: “Uma característica marcante nos *Aforismos para sabedoria de vida* e fundamental para o sentido de *prudencia* [...], é o deslocamento do apreço schopenhaueriano da “sabedoria estoica” no *Mundo como vontade e como representação*, para o flerte com as máximas aristotélicas nos *Aforismos*. Isso não significa dizer que Schopenhauer abandona o horizonte da sabedoria estoica, e se torna aristotélico. Aliás, ele não é nem um e nem outro: Schopenhauer é sempre Schopenhauer! O que queremos dizer é que ele ainda permanece na esteira do espírito da sabedoria estoica, no rigoroso sentido que se preocupa muito mais com uma ‘sabedoria de vida’ oriunda de uma técnica sobre si mesmo, e nada enfático quanto a uma “doutrina de virtudes”; porém, nos *Aforismos*, além disso, ele desloca esse eixo da sabedoria estoica e operacionaliza máximas aristotélicas como lente de aumento para exprimir seus próprios pensamentos” (VIESENTEINER, Jorge Luiz. “*Prudentia*” e o uso prático da razão em Schopenhauer, p. 7).

mantê-la⁵². Outro elemento importante (máxima 5) reside na proporção correta com a qual dedicamos a atenção em parte ao presente, em parte ao futuro, a fim de que um não prejudique o outro: “Muitos vivem em demasia no presente: são os levianos; outros vivem em demasia no futuro: são os medrosos e os preocupados. É raro alguém manter com exatidão a justa medida”⁵³. Sábio seria aquele que não esquecesse que somente o presente é real e certo, ou seja, que não estivesse sempre e exclusivamente dedicado a planos futuros (o que seria comparável “àqueles asnos da Itália, cujos passos são apressados por um feixe de feno que, preso por um bastão, pende diante de sua cabeça”⁵⁴), nem se deixasse estragar pela nostalgia do passado. Um outro conselho recai sobre a jovialidade de ânimo (*Heiterkeit des Sinnes*, cf. capítulo II⁵⁵). Ela “nos torna imediatamente felizes”, é recompensada a si mesma, e *relativiza* o fato de sermos belos, ricos e estimados. Ou seja, para quem não é jovial, torna-se indiferente ser belo, rico ou estimado. Na máxima 16, em uma referência direta ao Estoicismo, lemos 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”⁵⁶; trata-se da máxima *abstinere et sustinere* (abster-se e suportar), de Epicteto. E ainda, sempre em consonância com a questão da prudência, Schopenhauer aconselha (na máxima 44) que “não devemos alimentar animosidade contra ninguém, mas observar bem e guardar na memória os *procédés* [procedimentos] de cada pessoa”⁵⁷. Com base na convicção da imutabilidade do caráter, o objetivo seria fixarmos o valor de cada indivíduo para, assim, podermos “regular nossa conduta” em relação a ela. Nesse sentido, “‘não amar, nem odiar’, eis uma sentença que contém a metade da prudência do mundo (*Weltklugheit*); ‘nada dizer e em nada acreditar’ contém a outra metade”⁵⁸; e, com o mesmo intento, a máxima 45

⁵² “Em geral, 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, seja ele qual for, e mesmo os bens subjetivos restantes, os atributos do espírito, do coração, do temperamento tornam-se indisponíveis e atrofiados pela doença” (SCHOPENHAUER, A. *Aforismos*, p. 19-20). Nos *Manuscritos berlinenses*, em 1826, o filósofo também afirmou: “[...] temos de antepor a saúde a qualquer outra coisa, visando precisamente atingir aquele alto grau de *perfeita saúde*, cuja florescência é a serenidade e cuja conquista requer que se evite todo tipo de irregularidade, bem como emoções violentas ou desagradáveis, grandes esforços mentais continuados [...]” (SCHOPENHAUER, A. HN III, *Quartant*, § 108, p. 238-239, grifos do autor).

⁵³ SCHOPENHAUER, A. *Aforismos*, p. 154.

⁵⁴ *Idem, ibidem*.

⁵⁵ *Idem*, p. 16-17.

⁵⁶ *Idem*, p. 190.

⁵⁷ *Idem*, p. 231.

⁵⁸ *Idem, ibidem*.

assevera: “Mostrar cólera e ódio nas palavras ou no semblante é inútil, perigoso, imprudente (*unklug*), ridículo e comum”⁵⁹.

Outra máxima frisada repetidas vezes pelo filósofo é a da *adequação de nossas expectativas* em relação ao mundo. Este tema pode ser considerado uma extensão da noção de prudência em Schopenhauer. Na continuação e no contexto da abordagem da natureza positiva das dores, o pensador afirma que “erra muito menos quem, com olhar sombrio, considera esse mundo como uma espécie de *inferno* e, portanto, só se preocupa em conseguir um recanto à prova de fogo”⁶⁰. A insensatez consistiria, por isso, em querer transformar o “teatro de penúrias”, que é o mundo, em um local de prazeres. Ao invés disso, o melhor - ou, então, o menos pior - que o mundo tem a oferecer seria “uma existência sem dor, tranquila, suportável [...]”⁶¹; e a tal existência, indica Schopenhauer, deveríamos limitar nossas expectativas, pois teríamos mais chances de concretizá-las. Ou ainda: “[...] é aconselhável *reduzir* a uma escala bem modesta as *expectativas* de prazer, posse, posição, honra etc [...]. Tal redução é *prudente* e *oportuna* (*weise und rathsam*), porque ser muito infeliz é deveras fácil; já ser muito feliz não é só difícil, mas totalmente impossível”⁶². Ora, o que podemos vislumbrar com a particularidade deste conselho schopenhaueriano sobre as adequações de nossas expectativas é a tese de que, não obstante a consciência de que nossa existência é algo que seria melhor se não fosse, a sabedoria de vida ainda pode tornar tal existência suportável. Apesar de o pensador repetir, mesmo nos *Aforismos*, que a “suprema sabedoria” consistiria em negar e rejeitar a existência (alcançável, porém, a raros ascetas e santos), continua evidente o pressuposto eudemonológico de que é possível escapar de grandes infelicidades caso se “reduza ao máximo as expectativas em relação aos meios, sejam eles quais forem”.

Outro conselho que também pode ser tomado em consonância com as reflexões de Schopenhauer sobre a prudência é o de “bastar-se a si mesmo” (tema da máxima 9 do tópico sobre a *Nossa conduta para conosco*, que retoma o assunto da máxima 6), com o qual temos a

⁵⁹ *Idem, ibidem.*

⁶⁰ *Idem*, p. 142, grifo meu.

⁶¹ *Idem*, p. 145.

⁶² *Idem, ibidem*, grifos meus. Mesmo que a tradução literal do adjetivo alemão *weise* seja “sábua”, o tradutor tem razão em vertê-lo por “prudente”, pois além de ser empregado em um contexto filosófico (máxima 1 do capítulo V dos *Aforismos*) no qual o tema de exposição é o da prudência, o termo também é sinônimo de *sensatez* (em alemão, *Weisheit* - sabedoria ou sensatez). Na continuação da passagem aqui citada, Schopenhauer atesta mais uma vez sua admiração por um dos maiores representantes do Estoicismo, Horácio, a quem, nesta ocasião, o filósofo denomina “o poeta da sabedoria de vida”. Os versos citados pelo pensador são os seguintes: *Quem ama a áurea moderação, vai seguro, Evita os escombros da casa destruída, Evita sóbrio o invejável palácio, Amiúde a tempestade açoita mais fortemente; O pinheiro, e as torres elevadas ruem pesadamente, Enquanto os relâmpagos ferem o topo das montanhas* (HORÁCIO, *Carm.*, II, 10 *apud* SCHOPENHAUER, A. *Aforismos*, p. 146).

defesa de que toda espécie de *limitação*, até mesmo a intelectual, é favorável à felicidade, já que quanto menos estímulo para a vontade, tanto menos sofrimento pode advir. Nesse sentido, o “sábio schopenhaueriano” teria de se limitar a si mesmo e poder dizer *omnia mea mecum porto* [trago todas as minhas posses comigo]⁶³, pois “nenhum caminho é mais errado para a felicidade do que a vida no grande mundo [...]”⁶⁴. O pressuposto é o de que nenhum indivíduo conseguirá ser ele mesmo enquanto for *dependente* da “atmosfera” da sociedade. A solidão é a condição para se poder estar em uníssono consigo mesmo. A sociedade, cuja companheira inseparável é a coerção, sempre rouba o “eu” de cada indivíduo. E assim, o que está em pauta, mais uma vez, é a natureza individual ou o primado da caracterologia: “[...] cada um fugirá, suportará, ou amará a solidão na proporção exata do valor de sua *personalidade*”⁶⁵ a ponto de se poder afirmar que “a sociabilidade de cada um está quase na proporção inversa do seu valor intelectual”⁶⁶. Para quem possui autoconhecimento e caráter adquirido, a *atmosfera favorável e adequada* é sempre determinante. Mais adiante, no próprio desenvolvimento da máxima 9, afirma Schopenhauer: “[...] a solidão é de fato o estado natural de cada um: ela o reinstala, como novo Adão, na felicidade primitiva e adequada à sua natureza”⁶⁷. É o próprio ambiente onde se pode sentir inteiramente o que se é; o mesquinho, toda a sua mesquinhez, o grande espírito, toda a sua grandeza. Já a sociabilidade, na medida em que não permite que sejamos nós mesmos, desfigura-nos, fragmenta-nos e encolhe-nos, pois oferece a cada caráter uma vastidão de possibilidades para este expor seus potenciais, sendo que a maior parte dessas possibilidades não condiz com cada natureza particular ou não lhe é conveniente. Conforme afirma o pensador, na sociedade “[...] temos de renunciar, com difícil auto-abnegação, a $\frac{3}{4}$ de nós mesmos, a fim de nos parecermos com os demais”⁶⁸. Isso porque, “enquanto a natureza estabeleceu entre os homens a mais ampla diversidade nos domínios moral e intelectual, a sociedade, não tomando conhecimento disso, iguala todos os seres ou, antes, coloca no lugar da diversidade as diferenças e degraus artificiais de classe e posição [...]”⁶⁹. Ora, se a natureza estabeleceu a diversidade de caracteres (o que se é), a sociedade (o que se representa) não detém o poder de modificá-los; ela é o local onde as especificidades não vêm à tona, antes é um “lugar comum”, de “mútuo aquecimento” entre os homens.

Nesse sentido, certamente *não será* a despeito de uma vida minimamente social que

⁶³ Cf. CÍCERO. *Paradoxa*, I, 8, e SÊNECA. *Epistulae*, IX, 18 *apud* SCHOPENHAUER, A. *Aforismos*, p. 161.

⁶⁴ SCHOPENHAUER, A. *Aforismos*, p. 161.

⁶⁵ *Idem*, p. 162, grifo meu.

⁶⁶ *Idem*, p. 169.

⁶⁷ *Idem*, p. 170.

⁶⁸ *Idem*, p. 163.

⁶⁹ *Idem*, p. 162.

alguém, após percorrer um longo percurso (assim como o andarilho que, ao chegar ao cume de uma montanha, consegue visualizar o caminho percorrido) possa se conhecer melhor mediante a aquisição de variegadas experiências. Isso, porém, não leva à consideração de que a sociabilidade é condição indispensável e determinaria o modo pelo qual nos conhecemos profundamente; mesmo porque se trata de um ambiente onde sempre teremos de renunciar a uma considerável porção de nós mesmos se quisermos conviver sem tantos embates.

Seja como for, destaco como as máximas aforismáticas sobre a sociabilidade, a solidão e o “bastar-se a si mesmo” acabam por prolongar as reflexões sobre a noção de prudência deste pensamento. Basta lembrarmos da famosa fábula dos porcos-espinhos⁷⁰, citada novamente pelo filósofo justamente quando considera o assunto da sociabilidade, nos *Aforismos*, enquanto “um mútuo aquecimento intelectual dos homens, parecido ao produzido corporalmente quando, em ocasião de frio intenso, eles se juntam bem perto uns dos outros”⁷¹. A ideia central: quem tem bastante ou o suficiente de “calor intelectual” não precisa de tal agrupamento; aquele que se basta a si mesmo não terá motivos para ir buscar na sociedade os seus suprimentos, “o que já é uma grande felicidade, porque quase todo sofrimento provém justamente da sociedade [...]”⁷². Ao invés de frisarmos, então, a mera figura do insociável, notemos a prudência e o autoconhecimento deste último como conquistas de quem (como se fosse um “porco-espinho”), conhecendo-se bem e considerando a descompassada diferença entre os outros indivíduos de sua espécie, não precisasse ficar à mercê de espinhadas ou da incômoda experiência de ter de encontrar uma distância média para não “morrer” nem de “frio”, nem “espetado”. Este seria um dos desafios constantes do sábio schopenhaueriano.

Isso, porém, depende do grau de consciência do próprio caráter, o que só pode ser conquistado aos poucos, seja qual for a índole de cada um. Quem se deixa conduzir por máximas e conselhos, pode angariar como consequências primordiais uma vida prudente, menos exposta às dores do mundo, “menos infeliz”, assim como possuidora de uma espécie de “facilitação” da vida em sociedade. Quando obtemos e sabemos usufruir de uma tal

⁷⁰ A fábula dos porcos-espinhos é elaborada pelo pensador no último capítulo do Vol. II dos *Parerga e Paralipomena*: “Num dia frio de inverno, uma vara de porcos-espinhos se une em grupo cerrado para se proteger mutuamente do congelamento com seu próprio calor. Mas logo sentiram os seus espinhos, o que os afastou de novo uns aos outros. Porém, a necessidade de aquecimento novamente os aproximou e aquele incômodo se repetiu, de modo que eram atirados de um lado para o outro, entre esses dois sofrimentos, até que encontraram uma meia distância, na qual puderam suportar-se da melhor maneira possível. Assim também, a necessidade da sociedade, nascida do vazio e da monotonia interior, impele os homens uns para os outros. Mas suas múltiplas qualidades repelentes e seus erros insuportáveis faz com que se distanciem de novo [...] Que, entretanto, tem bastante calor íntimo e próprio, permanece de bom grado afastado da sociedade, para não sofrer nem provocar danos” (SCHOPENHAUER, A. *Parerga II*, Kap. XXXI, SW, V, p. 717).

⁷¹ SCHOPENHAUER, A. *Aforismos*, p. 168.

⁷² *Idem*, p. 169.

consciência, muitos sofrimentos e tolices são evitados, já que, como rezam os *Aforismos*, aquilo comumente designado como *destino* não passa, muitas vezes, de nossos próprios atos tolos, possíveis de ser evitados quando damos ouvidos à sabedoria de vida enquanto prudência. Seriam estas algumas das noções que ilustrariam o perfil do “sábio schopenhaueriano”. Nas palavras de Gurisatti, quando se almeja definir este último a partir de uma linguagem propriamente schopenhaueriana, pode-se sublinhar as seguintes características:

Ele possui a imperturbabilidade, a equanimidade e a moderação do estoico, sem levar os atos de renúncia e de privação ao extremo; tem o sangue frio, a *prudência* e a perspicácia do homem do mundo, sem compartilhar com ele a astúcia calculada, a falta de escrúpulos e o maquiavelismo; persegue um ideal de felicidade o mais empírico, humano e exotérico possível, portanto inegavelmente ligado ao bem-estar pessoal, sem se nivelar ao utilitarismo do filisteu; ele é um “homem comum” quando se trata de evitar os componentes demasiadamente austeros do estoico e demasiadamente inescrupulosos do cortesão; e é “aristocrático” quando se trata de evitar os traços vulgares e as baixezas do filisteu. A natureza da felicidade que está à procura ocupa um lugar intermediário entre aquela excessivamente espiritual do estoico e aquela excessivamente material do filisteu⁷³.

Somando-se às características das três figuras da razão prático-pragmática anteriormente indicadas, o ideal de sabedoria delineado por Schopenhauer, ou então, o perfil caracterológico de seu “perfeito homem do mundo” (*vollkommene Weltmann*) - conforme formula na penúltima máxima (52) dos *Aforismos* - incidiria sobre a exigente destreza prática de alguém que “jamais hesitasse por indecisão e nunca agisse por precipitação”⁷⁴. Podemos considerar que neste intento estão pressupostas tanto as noções de autoconhecimento e de caráter adquirido - a partir das quais o “sábio” poderia fazer um uso prático-pragmático de sua razão sem hesitar por indecisão - quanto as noções de prudência e da própria sabedoria de vida em geral, com as quais este mesmo “sábio” poderia evitar seus males e ser sensato na medida em que não agisse precipitadamente. Se tudo isso não lhe garantir uma vida “menos infeliz”, ou, conforme lemos no contexto das *Máximas gerais*, “se mesmo assim [o sábio] for infeliz, a culpa é do destino, não de sua insensatez”⁷⁵.

A tarefa contínua do equilíbrio entre hesitação e precipitação, somada às três figuras caracterológicas acima indicadas (do filisteu, do homem prático e do estoico), podem fornecer a definição da denominada razão prático-pragmática de Schopenhauer.

⁷³ GURISATTI, Giovanni. *Op. cit.*, p. 291.

⁷⁴ SCHOPENHAUER, A. *Aforismos*, p. 244.

⁷⁵ *Idem*, p. 142.

Referências bibliográficas

CHEVITARESE, Leandro. *Schopenhauer e o Estoicismo*. In: Revista Ethic@ (UFSC), Florianópolis, 2012, pp. 161-172.

EPICURO. *Carta sobre a felicidade*. Trad. Alvaro Lorencini e Enzo Del Carratore. São Paulo: Unesp, 1997.

_____. *Antologia de textos*. Trad. Agostinho da Silva. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980 (Os Pensadores).

GURISATTI, Giovanni. *Caratterologia, metafisica e saggezza: Lettura fisiognomica di Schopenhauer*. Presentazione di Franco Volpi. Padova: Il Poligrafo, 2002.

SÊNECA, Lúcio Aneu. *Da tranquilidade da alma*. Trad. Guilio Davide Leoni. In: _____. *Antologia de textos*. Tradução e notas de Agostinho da Silva et al. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores).

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sämtliche Werke*. Edição histórico-crítica de Paul Deussen. 16 Vol. München: Piper Verlag, 1911-1941. In: _____. “Schopenhauer im Kontext III” - Werke, Vorlesungen, Nachlass und Briefwechsel auf CD-ROM (Release 1/2008).

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

_____. *Aforismos para a sabedoria de vida*. 2ª ed. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *Der Handschriftliche Nachlass*. In: _____. *Sämtliche Werke*. Edição histórico-crítica de Paul Deussen. 16 Bde. München: Piper Verlag, 1911-1941, Bd. XI.

_____. *Parerga e paralipomena*. Tomo II. Tradução brasileira dos capítulos 1 a 7 (*Sobre a filosofia e seu método*) e dos capítulos 8 a 15 (*Sobre a ética*) de Flamarion Caldeira Ramos. São Paulo: Hedra, 2010.

VIESENTEINER, Jorge Luiz. “*Prudentia*” e o uso prático da razão em Schopenhauer. Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer. Rio de Janeiro, Vol. 3, Números 1 e 2, 1º e 2º semestres de 2012, pp. 3-19. Disponível em: <http://www.revistavoluntas.com.br>.

WELSEN, Peter. *Schopenhauers “Kritik der praktischen Vernunft”*. In: Schopenhauer-Jahrbuch, 80, 1999, Würzburg, pp. 87-107.