

Capítulo 4: "Que liberdade é esta que nos resta?": considerações sobre estratégia, exercício e destino

Na vida as coisas acontecem como no jogo de xadrez:
esboçamos um plano que, todavia,
fica condicionado à vontade do adversário, no jogo,
e à do destino, na vida.
Artur Schopenhauer

Ao longo de nossa experiência de vida, se observamos o conjunto das ações que realizamos, podemos chegar ao conhecimento de nosso caráter. Assim procedendo, um homem pode compreender o que *quer* e o que *pode*, abrindo a oportunidade de "aprender a lidar com aquilo que é". O emprego da "liberdade de ser o que se é", tendo em vista uma melhor qualidade de vida, envolve o investimento nos potenciais que cada um traz consigo, explorando as possibilidades implícitas ao seu imutável caráter. Esta "liberdade que nos resta" para a prática de vida não pode prescindir da orientação de máximas, constituindo-se como uma *sabedoria teatral*: um modo de agir *como se* a vida valesse a pena, *como se* pudéssemos agir de acordo com princípios racionais, e *como se* as desgraças da vida não fossem nos acontecer ou viessem sempre a tardar. Essa sabedoria não somente advém da experiência de vida, como também necessita de prática para ser mantida e aprimorada. Tal prática consiste em uma *dinâmica de exercícios*. Por isso, a *sabedoria de vida* não é apenas "uma vida estrategicamente pensada", mas, acima de tudo, uma "vida estrategicamente exercitada".

Mas como compreender essa *dinâmica de exercícios* em Schopenhauer? Como compreender a possibilidade de "exercitar-se" – que imediatamente nos suscita noções como disciplina e planejamento –, se o nosso verdadeiro ser é uma vontade cega e irracional? Qual o papel do intelecto na arte de exercitar-se como um melhor ator? Cabe investigar um pouco mais em que consiste esta *dinâmica de exercícios*, que ocupa um lugar de destaque na proposta de uma eudemonologia empírica, tal como formulada em ASV. Além disso, é preciso compreender ainda como essa proposta se articula à tese de que "tudo o que acontece, do menor ao maior, acontece necessariamente" (ASV, p.242). A dificuldade parece evidente: se

todas as ações decorrem necessariamente do caráter imutável do indivíduo, não estariam o próprio aprendizado e a possibilidade de exercitar-se totalmente predeterminadas? Em outras palavras, cabe investigar a dinâmica de "estratégia e exercício", implícita à proposta de ASV, articulada ao caráter necessário de todas as nossas ações. Esse é o propósito do presente capítulo.

Tratemos, em primeiro lugar, da problemática do exercício. Como vimos, Schopenhauer considera que "sem movimento diário e apropriado é impossível manter-se saudável" (ASV, p.18), e a saúde é a qualidade que mais contribui para a jovialidade de ânimo, que nos torna imediatamente felizes. O filósofo recomenda um conjunto de regras e práticas, visando o exercício dos músculos "sem forçar os nervos" (ASV, p.197). O exercício do corpo requer, naturalmente, disciplina e esforço. Para alguns indivíduos, de acordo com a natureza de cada caráter, tal prática pode ser espontânea e fácil, ou árdua e complexa. Quando a dificuldade se faz presente, são necessários firmeza e esforço adicionais. Mas como se dá essa dinâmica? Em geral, quando se trata do corpo, considera-se vulgarmente que isso exige o "controle da mente", ou seja, julga-se que "quem treina" o corpo é o intelecto. Todavia, pela argumentação já desenvolvida na presente pesquisa, percebe-se que, para Schopenhauer, o intelecto, não somente não "decide nada", sendo por si mesmo indiferente a tudo, como também não é ele que "move" o indivíduo. Em relação à prática de exercícios regulares, também se fala comumente que é necessário "força de vontade", compreendida como um tipo de esforço mediado pela representação intelectual. Talvez aqui estejamos em um terreno mais fértil. Para conquistar a prática de uma atividade física, o que se pode observar é a representação intelectual de um motivo que se espera ser suficientemente forte para estimular a vontade e permitir a passagem do desejo para ação. É por tal razão que pessoas interessadas na prática de exercícios físicos regulares investem na representação de diferentes motivos que lhes permitam a realização desse objetivo, tais como: "ser saudável", "emagrecer", "fortalecer-se", "aumentar a disposição diária", "aliviar o stress", "tornar-se mais belo", etc. Se um ou mais dos motivos representados mostrar-se suficientemente forte para impressionar a vontade, o ato chega à realização.

Como vimos, Schopenhauer afirma que a exigência de atividade constante não se aplica somente ao que vulgarmente reconhecemos como corpo. Para o filósofo, todas as nossas atividades e forças intelectuais são funções fisiológicas e,

enquanto tais, precisam de exercício e repouso na medida certa para que se mantenham saudáveis, do mesmo modo que nossos músculos e nervos. Deste modo, "assim como nossa vida física consiste apenas em movimento incessante e só persiste por meio dele, também nossa vida interior e intelectual requer ocupação contínua" (ASV, p.190).

Sendo o intelecto algo físico, toda a disciplina e treinamento aplicáveis ao corpo, se aplicam, igualmente, ao intelecto. E do mesmo modo que é possível, pelo exercício constante, ampliar a resistência e a força física, a aptidão para atividades aeróbicas, etc., também é possível aperfeiçoar as funções e habilidades desta "coisa física" que é o intelecto. Como observa Pernin, o intelecto pode ser moldado e aprimorado: "como toda coisa física, o intelecto é acessível ao hábito, ao treinamento do exercício, à educação, que o desenvolve e o retifica", o que pode permitir que atinja "um ponto máximo de clareza e de lucidez"¹. O mecanismo pelo qual se dá esse treinamento segue os mesmos indicativos observados em relação à prática de atividades como caminhar ou correr. Se um determinado músculo é corretamente exercitado, as funções que são próprias a ele se potencializam e aperfeiçoam, do mesmo modo, pelo treinamento, as aptidões inerentes ao intelecto podem ser desenvolvidas e melhoradas.

Um bom exemplo ilustrativo desse processo pode ser observado na prática da polidez. Agir com polidez não é aquilo que nos é mais espontâneo, e as crianças não nos deixam esquecer disso. Embora seja naturalmente mais fácil para algumas pessoas do que para outras, a prática da polidez requer exercício e treinamento. A instrução, as sanções sociais e familiares, e o interesse em participar de determinados círculos de convivência funcionam como motivos que, se forem suficientemente fortes, receberão uma resposta positiva da vontade, determinando uma conduta com polidez.

Assim como se pode investir na formação de uma criança para que esta proceda com respeito e polidez, é possível, pelo exercício e treinamento, estimular o aperfeiçoamento de uma outra habilidade do intelecto: a elaboração de um projeto de vida orientado a evitar o sofrimento e buscar uma melhor qualidade de vida. E trata-se sempre de um exercício físico. Da mesma maneira que, explorando uma possibilidade implícita às mãos, o indivíduo pode exercitar-se em

¹ PERNIN, M.-J. *Schopenhauer*. Trad. Lucy Magalhães. RJ: Jorge Zahar Editor, 1995, p.96.

datilografia, explorando uma possibilidade implícita ao intelecto, o indivíduo pode exercitar-se no aprimoramento de uma estratégia para a prática de vida. Isso significa que o intelecto só pode se exercitar na medida em que é corpo, ou seja, objetividade da vontade. O aperfeiçoamento da "capacidade estratégica" é o resultado de um dos *exercícios* que cabe a essa "coisa física" que é o intelecto, ampliando potenciais que lhe são próprios.

Pode-se dizer que quem estabelece a estratégia para uma vida sábia é o intelecto, mas quem *se exercita*, na verdade, é a vontade. Não se pode perder de vista que o intelecto é uma forma de objetivação da vontade. Uma "boa estratégia" nada mais é do que um resultado do *exercício da vontade objetivada no intelecto*. Apresenta-se, então, ao caráter, o produto do trabalho do intelecto, sob a forma de máximas que agem como motivos. Quem traça o plano é o intelecto, mas quem o executa – ou não – é o caráter, explorando o que lhe é possível, nos limites do que lhe é inevitável. Realizar o planejamento elaborado pelo intelecto corresponde a vivenciar a *sabedoria de vida*.

Portanto, do mesmo modo que o exercício dos músculos contribui para o fortalecimento da disposição e da resistência física, a partir do qual pode-se, por exemplo, investir na prática de um esporte, assim também, exercitando-se o intelecto, suas habilidades se desenvolvem, dentre as quais se encontra a capacidade de planejamento para o bem-viver, a partir da qual pode-se buscar a prática da *sabedoria de vida*. O passo seguinte seria, então, compreender como se exercita esta *sabedoria de vida*. Vejamos.

Tudo o que fazemos repetidamente pode ser considerado como uma forma de exercício. Na medida em que nossas ações resultam do caráter a partir da ação dos motivos, e que o caráter é invariável, segue-se que, em circunstâncias motivacionais similares, o indivíduo reagirá do mesmo modo, ou seja, pode-se considerar que a repetição de nossas ações é consequência da repetição dos motivos. Quando os mesmos motivos exercem, sistematicamente, sua "força" sobre a vontade, estimula-se um aspecto de nosso caráter, que passamos a conhecer pela efetivação repetida de determinados atos. Pelo menos do ponto de vista da consciência empírica, pode-se dizer que a repetição de tais atos torna esse aspecto do caráter particularmente mais sensível aos mesmos motivos, ou ainda, que torna o caráter cada vez mais "compulsivo" em relação a eles. É provavelmente deste modo que surge a maioria dos vícios humanos: os motivos

que desde sempre exercem poderoso efeito sobre o caráter, tornando-se repetidamente presentes ao intelecto, estimulam um determinado aspecto de nosso caráter, construindo um procedimento "viciado" do comportamento. Tem-se aqui, certamente, um exercício, ou seja, a repetição sistemática da influência de motivos sobre o caráter, ainda que um exercício "não planejado", ou inconsciente. Ora, o que faz um indivíduo quando se depara com a repetição do que se tornou para ele um "mau hábito" (cujo critério é inexoravelmente o sofrimento que este acarreta)? Por diferentes meios, conscientemente elaborados ou não, ele procura afastar-se dos motivos que estimulam tais ações. Quanto maior a distância espaço-temporal, menor se torna a influência desses motivos sobre o seu caráter, minimizando, ou mesmo eliminando, o hábito. Esse procedimento *evita os motivos* que desencadeiam um determinado conjunto de atos que se tornaram desagradáveis ou insuportáveis. Nesse propósito, o indivíduo procura se oferecer à ação de *outros motivos* e circunstâncias, pelos quais podem surgir novas ações, possibilitando o desenvolvimento de "melhores hábitos". Se não podemos deixar de ser o que somos, por outro lado, parece que *podemos evitar* que a vontade presentificada em nosso caráter manifeste-se de um modo que potencialize o sofrimento de nossa existência. Trata-se de evitar determinados aspectos de nosso caráter, ou seja, evitar o que há de pior em nós. Para tanto, parece imprescindível que se tenha "planejamento, estratégia e exercício".

A concepção de "uma vida estrategicamente exercitada", como formulamos acima, já nos aponta que o *exercício da sabedoria de vida* se faz por meio de uma articulação específica entre intelecto e vontade. A estratégia, certamente, quem fornece é o intelecto, a partir do conhecimento do caráter e de suas possibilidades. Por meio do oferecimento de *outros motivos* à vontade, é possível modificar nossa trajetória no curso de vida. É claro que cada ação continuará a ser uma decorrência necessária daquilo que somos, pois "cada um no fundo somente realiza aquilo que já está em sua natureza" (PP § 116, p.228, p.207). Entretanto, não se pode deixar de observar que "nenhum caráter é de tal modo talhado que possa ser abandonado a si mesmo, vagueando incerto daqui para acolá, mas cada um precisa ser guiado por conceitos e máximas" (ASV, p.215). As máximas, oferecidas intelectualmente ao "tribunal da vontade", assumem a força de motivos,

interagindo no conflito que antecede à resolução². Em cada situação, "nossa resolução final permanece um mistério para nós mesmos" (LV, p.99), pois só a conheceremos por meio da ação; entretanto, sabemos *a priori* que a decisão se faz *entre* motivos. É aqui que parece entrar o papel da estratégia do intelecto: em cada nova situação, apresentar máximas a título de *outros motivos*, ou seja, motivos diferentes daqueles que se evidenciam no contexto espaço-temporal em que se encontra o indivíduo. A memória de suas ações anteriores, conjugada à recordação das máximas de orientação para a prática de vida, atua interagindo com as circunstâncias eminentemente presentes. Deste modo, o intelecto "põe na briga" *outros motivos* – precisamente aqueles que poderiam nos conduzir a "uma vida mais feliz". Talvez seja este o papel das máximas apresentadas por Schopenhauer: sugerir o caráter diferenciadamente. A função da estratégia do intelecto é explorar as possibilidades do caráter inato, estimulando a manifestação de potenciais que por vezes deixamos esquecidos. Cada vez que a vontade puder se decidir de acordo com a estratégia intelectual, transformando em ação o que foi representado, o motivo que desencadeou a ação "sai da briga fortalecido", ou seja, amplia seu valor na estratégia do intelecto, exatamente por que agora se sabe que ele está em sintonia com uma possibilidade de nosso caráter. Essa dinâmica pode continuar indefinidamente, consistindo no que se pode chamar, de fato, de aprimoramento do indivíduo em sua prática de vida.

Para o filósofo, compreender intelectualmente a regra é o primeiro passo. O segundo, certamente, é aprender a realizá-la, o que não pode prescindir de uma constante prática: "a compreensão é adquirida de uma só vez pela razão, o aprendizado é absorvido aos poucos pelo exercício" (ASV, p.216). Seguindo o mesmo raciocínio aplicado à prática de atividades aeróbicas e musculares, em função da natureza de cada um, para alguns, a propensão à prática da sabedoria de vida é espontânea e natural, enquanto, para outros, é extremamente difícil. Quanto menor a propensão, maior deve ser o esforço e a dedicação adicionais. Em outras palavras, é necessária a representação de motivos que possam se fazer realmente eficientes para que haja uma resposta positiva da vontade, passando-se do desejo

² Pode-se recorrer aqui à imagem destacada por Aramayo: cada indivíduo é "um títere com corda própria" [ARAMAYO, R. R. "Estudio Preliminar" In: SCHOPENHAUER, A. *Los Designios des Destino*. Trad. R. R. Aramayo. Madrid: Tecnos, 1994, p.XXXIV]. Neste caso, cada máxima oferecida pelo intelecto pretende se constituir como um motivo que, se for suficientemente forte, pode modificar a direção do movimento das "cordas", determinando a ação.

para a ação. Mas é importante observar que não basta apenas a apresentação das máximas ao "tribunal da vontade" a título de *outros motivos*, diferentes daqueles eminentemente presentes. É preciso também que haja motivos suficientemente fortes que possam nos conduzir a esse mesmo exercício. Em última análise, é preciso que se *queira* viver melhor. Neste sentido, os resultados a médio e longo prazos da prática da sabedoria de vida precisam ser representados como *motivações fundamentais* para que o indivíduo se dedique a traçar sua estratégia para o bem-viver e procurar exercitá-la. Em geral, é somente por meio da vivência de diferentes sofrimentos que o indivíduo passa a tornar-se sensível aos benefícios da prática da *sabedoria de vida*. Como afirma Schopenhauer, tratando da conquista do *caráter adquirido*: "é preciso mais do que uma vez que rudes fracassos venham relançar-nos na nossa verdadeira via" (MVR § 55, p.386, p.320).

Com a licença de um pequeno desvio, pode-se oferecer uma ilustração desse tema. Talvez um interessante exemplo ilustrativo desse processo possa ser encontrado nas situações-limite que são próprias aos fenômenos de "adicção". Toda a estratégia de "recuperação" praticada nos "grupos de auto-ajuda" – como se convencionou chamá-los na atualidade – exemplifica muito bem essa *dinâmica de exercícios* proposta por Schopenhauer. Nesses grupos, cada indivíduo só vem a participar à medida que, pelo autoconhecimento de seu caráter, revelado em sucessivos atos ao longo de sua vida, reconheça que seu caráter é imutável e sua "adicção" é inevitável. Esse reconhecimento é, certamente, muito doloroso, e somente por meio da repetição de "rudes fracassos" é possível chegar à tal consciência. Nessas situações-limite, a visualização dos "benefícios" da prática de uma vida orientada para evitar o sofrimento torna-se, em muitos casos, uma questão de "vida ou morte". Se a opção for feita em prol da vida, a disciplina e o exercício serão imprescindíveis. Ainda que o indivíduo não possa deixar de ser o que é, pode, por outro lado, exercitar-se para evitar os motivos que, agindo sobre seu caráter, o conduzem à desgraça e ao sofrimento (o que pode ser bem ilustrado na máxima "evite a primeira dose"). É necessário conjugar disciplina e exercício à aceitação do que se é, para que se possa investir em uma melhor forma de se conduzir na vida. Neste sentido, o exercício de sempre retornar às reuniões, reafirmar sistematicamente sua inevitável condição, compartilhada e reconhecida por todos os presentes, reforçando a necessidade de manter o autocontrole, torna-se fundamental no processo de "recuperação". E esta *démarche* não tem fim. O

indivíduo permanece a vida toda "em tratamento", pois o caráter adquirido é um artifício, e artifícios sempre podem falhar. Através da orientação por máximas, o adicto continua sugestionando diferenciadamente seu caráter, estimulando outros aspectos de seu próprio ser, a fim de evitar aqueles que o arrastam para a ruína. Ainda que a "adição" seja incurável, a conduta certamente não é. O indivíduo sabe que não pode fugir de sua natureza, de seu caráter, mas pode, a despeito disso, "aprender a lidar consigo mesmo". E não seria isto a manifestação da "liberdade de ser o que se é"?

Nesta situação-limite pode-se muito bem observar aquilo que em menor escala acontece a cada um de nós, tornando mais evidente a *dinâmica de exercícios* que é própria à *sabedoria de vida*. E vale lembrar da máxima de Epíteto citada por Schopenhauer: "abster-se e suportar" (ASV, p.190). Para tanto, certamente, é necessário *coragem*, como afirma o último aforismo de Schopenhauer. Depois da inteligência, a coragem é a qualidade mais importante para a felicidade, pois nos proporciona resistência e um *enfrentamento positivo* diante da adversidade. Através da coragem e "mediante *firme propósito e exercício*, podemos incrementar o que já possuímos" (ASV, p.244, meus grifos).

Quanto maior for a dificuldade, implícita a um dado caráter, de evitar determinados males, maior é, evidentemente, o esforço e a dedicação necessários. Talvez o objetivo aqui seja a construção de "bons e novos hábitos" – distintos daqueles que já se converteram em profundo sofrimento. Tudo aquilo que se torna hábito passa a ser realizado com mais facilidade e fluidez. A repetição sistemática de um conjunto de ações bem planejadas tende a fortalecer a conduta de um indivíduo. E vale lembrar aqui da definição de caráter adquirido de Schopenhauer: "este que se forma pela prática do mundo; é deste que se fala quando se louva um homem por ter caráter, ou quando se o censura por não ter" (MVR § 55, p.384, p.318). Um homem que "tem caráter" é aquele que sabe reconhecer e esforçar-se diante de suas dificuldades e aprende a construir "bons hábitos". Pode-se dizer, de fato, que, para Schopenhauer, "o hábito não faz o monge", visto que não se pode deixar de ser o que se é. Todavia, agindo *como se* fosse um monge, o indivíduo pode vivenciar alguns dos "benefícios" da vida monástica, evitando sofrimentos desnecessários e tornando-se mais apto à felicidade que lhe é possível. Deste modo, se o "hábito não faz o monge", por outro lado, "o hábito faz com que se possa agir *como* monge". Mas, para que se possa exercitar tal hábito, é preciso

ainda que se *queira* – o que muitas vezes depende da vivência de "rudes fracassos" e inúmeros sofrimentos.

Retomando a famosa metáfora de Schopenhauer³, pode-se dizer que o homem forte e cego, que carrega sobre seus ombros o velho aleijado, realmente não enxerga nada, mas isso não significa que seja *surdo*. Conhecendo o caráter do cego, se o velho for prudente, saberá dizer aquilo que terá melhores condições de influenciar esse homem a uma vida menos infeliz. Em relação a algumas sugestões, o homem já se mostrou por demais indiferente, enquanto, em relação a outras, mostrou-se sensível em diferentes graus. Por meio dos "motivos" que se mostraram mais eficientes para fazer frente àqueles que geralmente o conduzem à desgraça, cabe ao velho sugerir o homem cego e forte. Em suma, eis o papel do intelecto: sugerir o caráter diferenciadamente, estimulando-o ao exercício constante em prol de uma vida melhor. A *sabedoria de vida* é uma *sabedoria teatral*: trata-se de aprender a fazer arte com aquilo que somos.

Pelo que vimos, Schopenhauer propõe que, pelo conhecimento daquilo que somos, estimulemos, estrategicamente, por meio do exercício, aspectos e potenciais de nosso caráter – que por vezes deixamos esquecidos –, desenvolvendo-os em prol de uma vida mais feliz. Isso não significa, portanto, deixar de ser o que se é, mas consiste em descobrir e fortalecer outras formas de viver que sempre estiveram presentes em nós. Trata-se de exercitar o que nos é possível, nos limites do que nos é inevitável. Se se *quer* minimizar o sofrimento, é preciso ser um bom ator de seu próprio drama. Mas esse último aspecto é fundamental, e não podemos perdê-lo de vista: é preciso *querer* uma vida menos infeliz, com menos sofrimento. Isso significa que a "liberdade que nos resta" para a prática de vida, a "liberdade de ser o que se é" que nos possibilita investir em uma melhor maneira de lidar com o que somos, depende de uma determinação originária da vontade, presente em nosso imutável caráter. Tem-se, portanto, uma importante conclusão: a "liberdade que nos resta" para a prática de vida permanece dependente, em última análise, de que se *queira* viver bem. Somente na medida em que este *querer* se faz presente, entra em cena o papel do intelecto, que, pelo autoconhecimento, traça uma estratégia a fim de sugerir

³ Ver Suplemento XIX, "Do primado da vontade", dedicado ao parágrafo 19 de MVR (SPL, pp.906/907).

diferenciadamente o caráter, visando uma mudança na conduta – o que não pode prescindir de constantes exercícios. Deste modo, pode-se afirmar que a proposta de uma *sabedoria de vida* destina-se àqueles que *querem* viver melhor, mas que, entretanto, ainda não encontraram os meios adequados para o encaminhamento de sua vontade.

Podemos agora nos lembrar da concepção apresentada por Schopenhauer acerca do *arrependimento*. Esse sentimento refere-se não ao querer, que é imutável em cada um de nós, mas, sim, à nossa conduta, que pode variar conforme o tempo. "Aquilo de que posso arrepender-me não é, portanto, do que quis, mas do que fiz: induzido em erro por falsas noções, não agi muito de acordo com o meu querer" (MVR § 55, p.376, p.311). O arrependimento é um sintoma da inadequação do querer em relação às nossas ações. E como afirma Schopenhauer, "é muito difícil que o ato corresponda perfeitamente à vontade; e daí o arrependimento" (MVR § 55, p.376, p.312). Neste sentido, pode-se dizer que um dos propósitos da "arte da felicidade" presente em *Aforismos* é evitar o arrependimento daqueles que *querem* o bem-viver. Oferecendo os instrumentos adequados para a conquista da *sabedoria de vida*, esta "ética da melhoria" pode criar melhores condições para que as ações daqueles que *querem* uma melhor qualidade de vida correspondam mais adequadamente à sua vontade. Por meio de uma "vida estrategicamente pensada e exercitada", é possível um melhor encaminhamento, no curso de nossa existência, da vontade de conquistar uma vida mais saudável e segura, minimizando o sofrimento.

Entretanto, mesmo para aqueles que *querem* uma vida melhor, parece claro que nada disso *garante* coisa alguma. É naturalmente possível que, simplesmente, nenhuma das estratégias elaboradas pelo intelecto obtenha resultados efetivos. Pode ser que a educação, a instrução, o autoconhecimento e o exercício constante não ofereçam qualquer mudança significativa na conduta. Seja como for, isso é algo que só se descobre *a posteriori*, após muitas iniciativas e esforços. A proposta de *Aforismos* parece ser, acima de tudo, um convite a essa tentativa, um convite ao *enfrentamento positivo* da vida e do sofrimento a ela implícito. Sem dúvida, para Schopenhauer, "vale a pena" investir no exercício da *sabedoria de vida*.

Tratemos, agora, da relação entre a proposta de "uma vida estrategicamente pensada e exercitada" e a tese de que "tudo o que acontece, do menor ao maior,

acontece necessariamente" (ASV, p.242). Tal articulação apresenta uma clara dificuldade que poderia ser assim formulada: se tudo o que acontece é estritamente necessário, não seria também inevitável qualquer aprendizado e aperfeiçoamento no modo de se conduzir na vida, de maneira que seria absolutamente inútil qualquer esforço em prol de uma vida mais sábia, visto que tudo já estaria previamente determinado? Em outras palavras: a conquista ou não da própria *sabedoria de vida* não estaria, desde sempre, predeterminada, não estaria em nosso destino?

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

Embora as idéias aqui apresentadas não levem a nenhum resultado conclusivo, de fato elas podem inclusive ser consideradas meras fantasias metafísicas, não pude colocar-me numa situação de tratá-las de maneira negligente, conduzindo-as ao esquecimento, já que para muitos homens estas idéias podem ser bem-vindas em qualquer medida como comparação para as suas próprias, criadas talvez sobre o mesmo assunto. Ainda: tais homens devem ser lembrados de que nestas reflexões tudo é dúbio e incerto, não somente a solução oferecida, como também o problema. Neste sentido, temos que ter como expectativa, tudo menos uma informação definitiva, mas sim meras considerações sobre um conjunto de fatos muito obscuros que possivelmente se apresentam para qualquer pessoa ao longo de sua vida ou quando se reflete sobre a mesma. Mesmo nossas observações sobre o tema podem, talvez, não ser muito mais que um hesitante tatear no escuro onde se percebe que há algo, porém sem saber exatamente onde ou o quê. Se, contudo, ao longo de minhas observações eu possa ocasionalmente adotar um tom positivo ou mesmo dogmático, quero deixar dito aqui e agora que isto é feito meramente de forma a não torná-las enfadonhas e difusas por meio da constante repetição das dúvidas formuladas e respectivas conjecturas e que, como consequência, tais observações não devem ser seriamente consideradas (ET, p.201).

Schopenhauer avisa a seu leitor que suas observações, ainda que assumam um caráter enfático ou dogmático, "não devem ser seriamente consideradas", trata-se, talvez, de um "hesitante tatear no escuro". De fato, não se deve perder de vista esse "alerta", sob o risco de tomarmos suas considerações de modo excessivamente rigoroso. De qualquer modo, esta parece ser uma questão que não

pode ser negligenciada, e o próprio Schopenhauer chega mesmo a considerar a possibilidade – ainda que indemonstrável – de sermos dirigidos por um "fatalismo transcendente".

Nesta "Especulação Transcendente", Schopenhauer retoma sua afirmação de que "sem exceção, tudo o que acontece, acontece por *necessidade absoluta*, e isto é uma verdade a ser compreendida *a priori* e, conseqüentemente, ser considerada irrefutável" (ET, p.202). Isso corresponde ao que Schopenhauer denomina de *fatalismo demonstrável*. Para a comprovação *a posteriori* dessa tese, o filósofo menciona os sonhos proféticos, os oráculos e os videntes que antecipam o futuro e cita tragédias gregas como *Édipo-Rei*, nas quais tudo o que se faz para tentar escapar ao destino concorre, na verdade, para realizá-lo.

Além disso, Schopenhauer procura explorar mais essa tese, radicalizando-a, de modo a considerar a possibilidade de que a necessidade de tudo o que acontece "não seja cega". Esse outro tipo de fatalismo, denominado *fatalismo transcendente*, refere-se ao conjunto de acontecimentos que parecem "vir de fora" e atingir o curso de vida de um indivíduo. Não se trata, portanto, da relação necessária entre caráter e motivos, mas, sim, do surgimento predeterminado de um conjunto de motivos em cada contexto espaço-temporal. Este seria um fatalismo de "ordem superior", cuja concepção se inspira nos presságios e na sensação – não muito rara – de que os acontecimentos da vida, e a necessidade que lhes é própria, seguem um "plano previamente traçado":

o presságio, ou melhor, a percepção de que a necessidade de tudo o que acontece *não é cega*, e que a crença numa conexão sistemática e igualmente necessária de eventos no caminho da vida, é um fatalismo de ordem superior que não pode, assim como o simples fatalismo, ser demonstrado, mas acontece possivelmente com todos, mais cedo ou mais tarde, e envolve firmemente o indivíduo temporária ou permanentemente, de acordo com sua maneira de pensar (ET, p.204).

Embora esse fatalismo seja "indemonstrável", ele permanece como possibilidade, ainda que reservada ao campo especulativo:

De fato, quando o indivíduo reflete sobre os detalhes de sua vida, isto pode ser-lhe apresentado como se tudo tivesse sido mapeado e a espécie humana aparece na cena, mostrando-se a ele como mera performance teatral. Este fatalismo transcendente é não só consolador como também possivelmente verdadeiro e, conseqüentemente, vem sendo afirmado em todos os tempos, mesmo sob forma de dogma (ET, p.205).

A necessidade de tudo o que acontece seria, de fato, cega? Ou haveria um plano transcendente previamente traçado? Não existiria "um secreto e inexplicável poder que guia todos os movimentos e mudanças da nossa vida" (ET, p.209)? Não estariam todos os acontecimentos que nos sucedem previamente fixados, como uma grande epopéia a ser seguida? No fundo, tais dúvidas nos conduzem a questões que não podem ser conclusivamente respondidas:

É possível uma disparidade completa entre o caráter de um homem e seu destino? Ou, olhando para o aspecto principal, o destino de um homem é conforme seu caráter? Ou, finalmente, uma secreta e inconcebível necessidade, comparável a um autor de um drama, de fato combina as duas coisas sempre de uma maneira adequada? Mas neste ponto estamos no escuro (ET, pp.207/208).

A hipótese do *fatalismo transcendente* corresponde à possibilidade de imaginar que "assim como cada um é o secreto diretor teatral de seus sonhos, assim também, por analogia, aquele destino que controla o curso real de nossas vidas vem, de alguma forma, em última análise, da Vontade" (ET, p.218). Para Schopenhauer, não há dúvida de que, se considerarmos objetivamente,

o curso da vida individual é de necessidade estrita e universal, pois todas as ações parecem ser tão necessárias como os movimentos de uma máquina, e os eventos externos aparecem como a linha mestra de uma corrente causal cujos elos têm uma conexão precisa e necessária (ET, p.218, nota).

É a partir dessa constatação que não se torna surpreendente a hipótese de um *fatalismo transcendente*, pelo qual o curso de vida de um indivíduo já estaria previamente traçado em uma espécie de planejamento perfeito.

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

De acordo com o que afirma Schopenhauer, "como de um lado há a invariabilidade do caráter, e do outro a rígida necessidade com que se verificam todas as circunstâncias em que se situa sucessivamente, o curso da vida de cada um é totalmente determinado de A a Z" (PP § 118, p.234 , p.212). Ora, isso parece incluir tudo aquilo que pudermos aprender sobre nós mesmos e sobre nossa

conduta. Sendo assim, toda prudência ou negligência, todo esforço ou preguiça, todo aprendizado ou ignorância não estariam, desde sempre, rigorosamente prefixados? Mas se o próprio autoconhecimento e o aperfeiçoamento no curso de nossa existência fizer parte de uma "estrita necessidade", então, todo *caráter adquirido* que pudermos conquistar já estava, naturalmente, predeterminado. Essa conclusão poderia, por si só, produzir em nós a sensação de radical inutilidade de toda proposta de uma "vida estrategicamente pensada e exercitada" em prol de uma melhor qualidade de vida. Afinal, de que valeria o esforço, se tudo já está determinado?

Em primeiro lugar, é interessante observar que a tese de que "sem exceção, tudo o que acontece, acontece por *necessidade absoluta*" (ET, p.202), pela qual o filósofo afirma o caráter irrefutável do fatalismo demonstrável, não é isenta de alguma dificuldade. O principal problema repousa na exclusão das "exceções". Talvez Schopenhauer se refira aqui ao "modo ordinário dos acontecimentos", o que todavia não excluiria necessariamente o acontecimento de coisas "extraordinárias", que escapem à ordem, "misteriosas". Sem dúvida, o fenômeno mais extraordinário analisado por Schopenhauer é a santidade. Segundo o filósofo, como vimos no primeiro capítulo da presente pesquisa, o santo é o *único caso* em que se pode considerar que o homem é livre. Nessa condição, o caráter não mais reage de maneira necessária à influência dos motivos, que se tornaram impotentes. Isso se deve ao fato de que, embora o caráter não possa de modo algum ser modificado, ele "pode ser completamente suprimido pela conversão do conhecimento (*Veränderung der Erkenntniß*)" (MVR § 70, p.505 p.422). Não parece razoável dizer que a santidade é o efeito de uma causa: aquilo que surge pela dissolução do princípio de razão, que comporta a lei de causalidade, poderia ter, ele mesmo, uma causa? Ora, a possibilidade, ainda que remota, de um acontecimento que não tem qualquer causa, e de ações livres da influência de motivos, não colocaria em xeque a tese de que tudo que acontece, sem exceção, se faz necessariamente? Não seria esta uma tese que se aplica apenas ao modo ordinário dos fenômenos e não à *totalidade* dos acontecimentos? O reconhecimento *a priori* deste *fatalismo demonstrável* não precisa pressupor o princípio de razão? Se o véu de Maya encontra-se totalmente dissolvido na experiência da santidade, como aplicar a ela tal coisa? Mas se pode existir um único acontecimento – certamente profundamente misterioso, inexplicável e raro

– que escapa à causalidade, então parece difícil conceber que este *fatalismo demonstrável* signifique que "o curso de vida individual segue uma estrita necessidade" ou que corresponda à noção de que "tudo está escrito desde sempre". A possibilidade da santidade, por si só, não inviabilizaria a compreensão de que o *fatalismo demonstrável* signifique que está "tudo escrito desde sempre"? Esse acontecimento e a própria ação livre do santo não interagiria com outros acontecimentos na rede de fenômenos submetidos à causalidade, interferindo na seqüência dos fatos? Deste modo, parece plausível supor que esse fatalismo reconhecido *a priori* aplica-se apenas ao modo ordinário dos fenômenos, sem, no entanto, inviabilizar acontecimentos extraordinários, tais como a santidade. Se tal conclusão for adequada, ela implicará, por sua vez, que apenas *ordinariamente* "o curso da vida de cada um é totalmente determinado de A a Z". Todavia, mesmo em face da dificuldade aqui considerada, Schopenhauer dá sinais de que não é esta a sua compreensão:

O fato, a *eimarméne*, dos antigos nada mais é do que a certeza consciente de que tudo o que acontece é unido firmemente pela cadeia causal, ocorrendo sob estrita necessidade, e assim o futuro já se encontra estabelecido, determinado segura e precisamente, sendo tão alterável quanto o passado (PP § 118, p.234 , p.212).

A tese de que o "futuro já se encontra estabelecido" poderia ser sustentada por meio do *fatalismo demonstrável*, ou seria necessário recorrer à hipótese do *fatalismo transcendente*? Se o santo age de modo livre, não poderia ele, por suas atitudes, oferecer aos outros indivíduos motivos imprevisíveis que, se forem suficientemente fortes, cheguem a determinar ações que não poderiam estar "desde sempre" estabelecidas? Talvez seja conveniente lembrar aqui da advertência inicial do filósofo em *Especulação Transcendente*: "as reflexões sobre este tema talvez consistam apenas em um 'hesitante tatear no escuro'" (ET, p.201).

De qualquer modo, mesmo se aceitarmos que a dificuldade aqui apresentada é pertinente, sendo o fenômeno da santidade raríssimo, a tese de que "tudo o que acontece, acontece por *necessidade absoluta*" é, sem dúvida, regra geral – ainda que possa ser uma regra que tem exceções. No entanto, por outro lado, se consideramos a hipótese do *fatalismo transcendente*, podemos supor que inclusive esses casos extraordinários façam parte de um "plano previamente traçado", de modo que mesmo esses acontecimentos misteriosos já estivessem "desde sempre"

determinados. Deste modo, por meio do *fatalismo transcendente*, permanece a hipótese de que toda a existência seja "um livro escrito desde sempre". Entretanto, embora haja indícios para supor tal espécie de fatalismo, como afirma o próprio filósofo, esta é apenas uma possibilidade especulativa e deve permanecer nessa condição.

Em segundo lugar, é importante lembrar que a tese que sustenta o *fatalismo demonstrável* faz parte da "decifração do enigma do mundo", ou seja, faz parte da investigação metafísica proposta por Schopenhauer. Se nos deslocarmos para o ponto de vista empírico, que é próprio à investigação eudemonológica tal como proposta em *Aforismos*, nossas considerações sobre o destino podem modificar-se sensivelmente. Vejamos.

Para tratar da questão do destino, Schopenhauer recorre a algumas alegorias. Como vimos, na alegoria poética, "é sempre o conceito que é dado, é o conceito que se procura tornar visível por meio de uma imagem" (MVR § 50, p 310, p.254). Neste sentido, Schopenhauer propõe três alegorias sobre o destino em ASV. A primeira delas é a seguinte:

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

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

não há nada a fazer, com eles, há muito a ser feito, desde que com sabedoria e prudência.

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

A segunda imagem, como reconhece o filósofo, é certamente mais completa (embora talvez seja o caso de se acrescentar que é uma partida em que se joga com as pretas). No jogo de xadrez (a vida) é possível articular uma estratégia que, no entanto, permanece condicionada aos lances do adversário (o destino)⁴. Essa estratégia pode ser refeita a qualquer tempo, em função das condições do jogo. O caráter de imprevisibilidade próprio ao destino permanece claro e, embora seja possível considerar algumas possibilidades para os próximos lances, é impossível prever exatamente o lance seguinte do adversário – e as "boas jogadas" são sempre as mais imprevisíveis. Se a estratégia for adequada, e o jogador permanecer atento a cada novo lance, explorando as possibilidades que continuam em aberto e evitando àquelas que já se mostraram inviáveis, é possível fazer um bom e longo jogo. Para cada lance do adversário (o destino), o jogador precisa reconsiderar suas chances e investir na jogada mais prudente que, por sua vez, pode lhe abrir novas possibilidades de jogo. Muitas vezes se perde o jogo por

⁴ Parece inevitável lembrar aqui da famosa obra cinematográfica, *O sétimo selo* (Det Sjunde Inseplet, 1956), de Ingmar Bergman, na qual um cavaleiro medieval, que volta das cruzadas desacreditando na vida e em Deus, é interpelado pela Morte, que quer levá-lo, pois considera que seu tempo acabou. O cavaleiro, Antonius (Max von Sydow), desafia a Morte para uma partida de xadrez, visando o adiamento de sua sentença. Trata-se, certamente, de uma partida que ele não pode vencer, pois não há como vencer a morte, mas, enquanto o jogo não terminar, ele pode permanecer na procura das respostas às suas questões fundamentais. Do mesmo modo, retomando a alegoria de Schopenhauer, pode-se formular a questão: é possível vencer a partida de xadrez com o destino? Mas a resposta a essa pergunta permanece no universo das especulações transcendentais...

desatenção ou imprudência e, acima de tudo, nunca se deve subestimar o adversário: um único descuido pode modificar inteiramente o panorama do tabuleiro. Sem dúvida, a alegoria do xadrez não deixa de enfatizar que a experiência de vida, o aprendizado a partir de "rudes fracassos", é fundamental para a conquista da *sabedoria de vida*: um modo de conduzir o jogo com atenção, prudência e firme convicção.

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

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

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

Como vimos, cada uma de nossas ações é um produto necessário de dois fatores: o caráter, inevitavelmente determinado, e os motivos que surgem em cada

contexto espaço-temporal. Tudo o que acontece, acontece de modo necessário e, diante dos mesmos motivos, as ações de um homem são rigorosamente as mesmas, estando seu curso de vida irremediavelmente determinado – o que corresponde ao *fatalismo demonstrável*, que se reconhece *a priori* (embora essa tese enfrente alguma dificuldade, as objeções possíveis conduziriam no máximo às afirmações de que a necessidade dos acontecimentos se refere aos fenômenos ordinários, e de que o futuro não está totalmente determinado). Já o *fatalismo transcendente* corresponde à hipótese de que todos os motivos que acontecem sucessivamente na vida de um indivíduo estariam também previamente fixados, fazendo parte do plano de uma obra que só se faz conhecer por uma visão de conjunto de sua vida – provavelmente, somente na hora de sua morte. Segundo essa hipótese, tudo estaria previamente determinado por meio de uma conjunção entre destino e caráter, sem permitir margem para qualquer exceção. Mas esta é uma reflexão especulativa, indemonstrável, como afirma o filósofo.

Todavia, se nos deslocarmos para o ponto de vista empírico, podemos afirmar que só conhecemos nosso caráter *a posteriori*, por meio dos atos que realizamos, e, além disso, jamais sabemos que acontecimentos e motivos irão suceder no instante seguinte ao que nos encontramos agora. Nossas decisões permanecem um mistério para cada um de nós e não é possível antever – com exceção dos videntes – o que se fará amanhã diante do que quer que seja. O futuro é um absoluto mistério, bem como todas as nossas ações por vir. Talvez aqui repouse o papel da "liberdade que nos resta". Ao que tudo indica, Schopenhauer parece apostar na *utilidade prática* de agir *como se* não existisse uma determinação absoluta do destino, *como se* estivéssemos em um jogo de xadrez com o destino em que cada um de nossos lances é efetivamente decisivo. É importante frisar que se trata, aqui, de uma utilidade prática, visando o bem viver. Seria uma espécie de *sabedoria teatral*, que investe na firmeza de propósito e no exercício contínuo como forma de conquistar uma vida sábia. Isso significa que, em última análise, *ainda que tudo esteja rigorosamente determinado*, do ponto de vista empírico, parece que faz muita diferença, no tocante à nossa qualidade de vida, investir em uma vida prudente, acreditando que *vale a pena enfrentar positivamente a vida*. Talvez o que esteja em questão aqui seja muito mais a relação ou postura que temos diante de nossas ações e do curso dos acontecimentos. É possível que a provocação de Schopenhauer seja nos incitar a

pergunta: ainda que possamos estar totalmente enredados em um destino fatal, e mesmo diante da tragédia de nossa existência, por que não assumir uma *postura positiva* de enfrentamento do inevitável? E não seria esta a "liberdade que nos resta" para prática de vida?

Retomando a perspectiva de compreender a proposta da eudemonologia empírica de Schopenhauer como uma moral do "como se", uma *sabedoria teatral*, pode-se agora acrescentar um quarto sentido para o "como se". Além de um modo de agir *como se* a vida valesse a pena, *como se* pudéssemos agir de acordo com máximas intelectuais, e *como se* os males da vida não fossem nos acontecer ou viessem sempre a tardar, trata-se também de agir *como se* não fôssemos governados por um destino inexorável. Tem-se então o "como se" aplicado, respectivamente, à vida, à conduta, aos acontecimentos desagradáveis e, por fim, ao destino.

É interessante observar que, quando Schopenhauer se refere ao fatalismo em *Aforismos*, há um precioso cuidado em posicionar "até que ponto" se deve considerá-lo literalmente. Se, por um lado, não é apropriado, de modo algum, diante de um evento infeliz, considerar que ele poderia não ter acontecido, pois "tudo o que acontece, acontece necessariamente; vale dizer, é inevitável" (ASV, p.182); por outro lado, "a ponderação repetida e dolorosa de como se poderia ter impedido a infelicidade é uma auto-expição salutar para nossa experiência e melhoria e, assim, para o futuro" (ASV, p.182). Parece clara a preocupação com a *utilidade prática* da aceitação do fatalismo. Não se pode deixar de considerar as falhas e equívocos que cometemos – o que é fundamental para o aperfeiçoamento individual – por meio da fuga em direção a um fatalismo preguiçosamente consolador. O "critério" – se é que assim podemos chamá-lo – para aceitação fatalista dos acontecimentos é estritamente prático e faz parte da estratégia traçada pelo intelecto, a partir do aprendizado já conquistado, tendo em vista uma vida menos infeliz.

É possível que uma das preocupações de Schopenhauer tenha sido a de não permitir que o caráter inexorável dos acontecimentos empíricos, tal como sua filosofia propõe, se convertesse em uma justificativa para a paralisia diante da vida, para a aceitação passiva do curso dos acontecimentos e das injustiças, ou mesmo se tornasse uma forma de fundamentar a recusa vã a todo aprendizado e aperfeiçoamento. O projeto de uma eudemonologia eufemística, tal como é

apresentada em ASV, é a melhor prova de que o pessimismo metafísico do filósofo não se alia a uma atitude negativa diante da vida. O profundo desgosto pelo viver, próprio à experiência do ascetismo é, de fato, possível, embora raríssimo e misterioso. Além disso, sendo produto da graça, tal qual a compaixão, o ascetismo não pode ser recomendado a ninguém. Não faz sentido algum recomendar a alguém que negue a vontade de vida. O que pode ser de fato recomendado – e Schopenhauer não hesita em fazê-lo – é a *sabedoria de vida*.

Talvez se possa mesmo dizer, como afirma Barboza, que a filosofia de Schopenhauer consiste em uma aliança entre o pessimismo metafísico e o otimismo prático⁵. E mesmo que se considere o termo "otimismo", ainda que aplicado estritamente em sentido prático, demasiadamente generoso para a filosofia de Schopenhauer, parece inevitável reconhecer a proposta de uma *positividade* diante da existência, que pode ser concebida como uma *lucidez positiva de enfrentamento da vida*. Para considerarmos o "pessimismo" de Schopenhauer, parece fundamental destacar que se trata de um pessimismo crítico e ativo, que não se deixa seduzir por qualquer apelo em prol da desistência ou entrega diante do sofrimento inerente à vida. Como afirma Tanner, "se o termo 'pessimista' significa a visão de que este é o pior dos mundos possíveis, ou algo parecido, é um grave erro chamar Schopenhauer de pessimista, pois ele pensa que a vida pode ser menos ruim em diversos sentidos [...]"⁶. Sem dúvida, para Schopenhauer, é possível uma vida menos infeliz e "vale a pena" o esforço nesse sentido. O "pessimismo" de Schopenhauer jamais se converte em uma falácia justificacionista que pretenderia nos acomodar confortavelmente na insensibilidade diante do curso trágico dos acontecimentos da vida.

É preciso que cada um seja digno do que lhe acontece. E isso só é possível por meio desta estranha "liberdade" que nos é reservada, que permite "aprender a lidar com aquilo que se é" e conquistar a *sabedoria de vida*, enfrentando *positivamente* a existência. É preciso que cada um seja um bom ator de seu próprio drama.

⁵ Esta leitura é apresentada por Barboza, acima de tudo, em função do texto dos *Aforismos*: "Apesar do sofrimento enquanto marca registrada da existência, é possível um otimismo de natureza prática, sobretudo se formos guiados pela *sabedoria de vida*". [BARBOZA, J. "Em favor de uma boa qualidade de vida". Prefácio. ASV, p.XIII. Ver também BARBOZA, J. *Schopenhauer*. RJ: Jorge Zahar Editor, 2003, p.08.]

⁶ TANNER, M. *Schopenhauer: metafísica e arte*. Trad. Jair Barboza. SP: Ed. Unesp, 2001, p.27.