

Considerações finais

Se a vida é sofrimento,
a melhor vingança é viver bem.

Na essência do mundo, encontra-se uma vontade cega e faminta. O indivíduo deseja sempre, sendo este seu mais íntimo ser. A vida é sofrimento. O caráter é imutável, ninguém pode deixar de ser o que é. Não há livre-arbítrio. Toda esperança em um porvir redentor é uma vã ilusão. A filosofia de Schopenhauer seria um pessimismo radical? Em certa medida, sim, certamente. Mas apenas em certa medida. Talvez uma das mais importantes conclusões da presente pesquisa seja a constatação de que Schopenhauer recomenda o exercício de uma *postura positiva* diante da existência: a "liberdade que nos resta" para prática de vida. Mesmo em face da tragédia que é própria ao existir, "vale a pena" o esforço por uma boa qualidade de vida. Se a vida é sofrimento, a vingança da sabedoria é viver bem.

Schopenhauer nos convida a uma interessante reflexão sobre a liberdade e a ética. Sua "filosofia da vontade" rejeita o modo como tradicionalmente a questão da ética foi formulada. Não existem deveres a serem seguidos, e, mesmo se houvesse, a razão não poderia determinar a vontade, nosso verdadeiro ser. A ética também não pode ser compreendida em termos de um cálculo interesseiro que procura mensurar as conseqüências mais favoráveis de cada ação, visto que isso pressupõe o egoísmo. O fundamento da moral é a compaixão, que não pode ser produzida voluntariamente e, quando se faz presente, surge sempre como uma "graça". Toda ação compassiva é misteriosa, uma "mística prática".

Não há nenhuma causa ou razão para ser o que se é – o caráter inteligível é inteiramente livre. Mas o que fundamentalmente somos não pode mudar – o caráter empírico é apenas uma expressão variada do imutável caráter inteligível. A aptidão para a genialidade, para a compaixão ou para o ascetismo é inata – ou você tem ou simplesmente não tem. Estamos condenados a ser o que somos. Não é possível aprender a verdadeira virtude.

Mas, por outro lado, pela experiência de vida, é possível aprender "algo". O que se pode aprender não é da ordem de uma mudança essencial, mas refere-se ao modo de se conduzir na vida (e não seria essa a tarefa da educação?). Este seria o emprego de uma "estranha liberdade", uma liberdade que se recusa a evadir, *a liberdade de ser o que se é*. Certamente, há diferentes formas de ser si mesmo. Algumas potencializam o sofrimento implícito à nossa existência, outras não. Tal aprendizado corresponde à conquista do *caráter adquirido*. Um artifício, uma estratégia, um exercício que pode nos conduzir a uma vida menos infeliz.

Ainda que não se trate aqui do verdadeiro fundamento de toda a moralidade, a compaixão, tem-se, por outro lado, uma eudemonologia empírica – ainda que eufemística, pois a felicidade, se tomada positivamente, não passa de ilusão. Se a moralidade não pode ser objeto de recomendação, uma "vida sábia", por sua vez, pode. Schopenhauer nos convida a esse modo de se conduzir na vida com mais prudência e estratégia, por meio de suas "máximas", apresentadas em *Aforismos para a Sabedoria de Vida*.

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

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

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

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

Schopenhauer enfatiza que não basta saber intelectualmente o que fazer, é preciso exercitar essa sabedoria. O aprendizado só é conquistado aos poucos, por meio de prática constante. Trata-se de uma "vida estrategicamente pensada e exercitada". Cabe ao intelecto apresentar motivos diferentes ao caráter, na busca de um melhor encaminhamento da conduta. Exercitar essa sabedoria consiste em um esforço diário. Só se pode saber "até que ponto" é viável trilhar esse caminho, tentando. E pode-se tentar a vida toda, de diferentes maneiras.

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

Entretanto, permanece a dúvida se, em última análise, também cada lance neste jogo de cartas embaralhado pelo destino não estaria predefinido. Embora tudo aconteça necessariamente e o caráter de um indivíduo seja imutável, de modo que suas ações decorrem inevitavelmente da influência de motivos, do ponto de vista empírico, só conhecemos nosso caráter *a posteriori*. Ninguém pode prever exatamente qual será sua ação em um próximo momento, e o intelecto pode sempre, por meio de uma boa estratégia, sugerir diferenciadamente o caráter, explorando suas potencialidades por meio de uma *dinâmica de exercícios*. Neste sentido, Schopenhauer investe na utilidade prática de acreditar que permanece uma "estranha liberdade" para realizar os lances do jogo que, se bem conduzida, pode nos levar à conquista da *sabedoria de vida*.

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

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

A possibilidade desta *lucidez positiva de enfrentamento da vida* e do sofrimento implícito a ela é, precisamente, a "*liberdade que nos resta*" para a *prática de vida*. Esta é a liberdade de descobrir outras formas de ser si mesmo, de aprender a lidar com aquilo que se é. Por meio do conhecimento do que se *quer* e do que se *pode*, o autoconhecimento, é possível reconhecer limitações e investir em nossos melhores potenciais. Isso nada mais é do que um convite para fazer arte com aquilo que nos é inevitável. Uma aposta, um desafio, uma chance de viver melhor.

Em última análise, pode-se mesmo dizer que *somos inteiramente livres para ser o que somos*. E a questão que naturalmente permanece para ser respondida, individualmente, por cada um de nós é: *caso se queira viver melhor, qual é a forma mais adequada de ser si mesmo?*

A título de complemento às considerações finais da presente pesquisa, gostaria de tecer alguns comentários sobre o contraste entre a "decifração metafísica do mundo", que nos apresenta a compaixão como o fundamento de toda verdadeira moralidade, e a proposta de uma eudemonologia empírica, uma "ética da melhoria", tal como apresentada em *Aforismos*, a partir da articulação de tais perspectivas com dois importantes desenvolvimentos do pensamento oriental¹: o budismo² e o *Yoga*³. Como se sabe, as tradições orientais se constituíram como uma importante inspiração para Schopenhauer, o que se pode facilmente observar por meio das generosas referências e citações ao longo de toda sua obra.

Não se pretende aqui, todavia, elaborar uma relação dos diversos aspectos em que conceitos fundamentais dessas tradições foram desenvolvidos e formulados filosoficamente na obra de Schopenhauer. Ao que tudo indica, tais influências são amplas e mereceriam, por si só, uma exaustiva pesquisa. Não se trata, portanto, de modo algum, de mapear influências históricas, mas, sim, de destacar uma *convergência de resultados*. O propósito destas considerações é

¹ As principais referências utilizadas são: DASGUPTA, S. *History of indian philosophy*. 4 vols. Delhi: Motilal Barnasidass, 1922; RADAKRISHNAN, S. *Indian philosophy*. 2 vols. Delhi: Oxford University Press, 1923; e ZIMMER, H. *Filosofias da Índia*. SP: Palas Athena, 1991.

² Existem duas principais correntes no budismo, o *Theravada* e o *Mahayana*, e suas principais distinções relacionam-se com o papel desempenhado pela concepção de "vazio" (*sunyata*) nessas tradições, embora não se resumam a isso. [Cf. CHEVITARESE, L. "O conceito de vazio na tradição budista. Uma perspectiva ontológica?" In: CHEVITARESE, A.; ARGÔLO, P.; RIBEIRO, R. (orgs.), *op.cit.*, 2000. Cf. as distinções fundamentais entre as duas correntes em DASGUPTA, *op.cit.*, 1922, vol. 1, págs. 125 a 127; ou em ZIMMER, *op.cit.*, 1991, págs. 351 a 365]. No interior de cada uma dessas correntes, podem ser identificadas inúmeras linhas de desenvolvimento, principalmente referentes à regionalização e ao sincretismo que é próprio ao budismo. As considerações que se seguem limitam-se ao que essas tradições mais compartilham, a saber: os conceitos fundamentais de *dukkha* (sofrimento), *anicca* (impermanência), *anatta* (insubstancialidade do "eu") e *maya* (ilusão), bem como "As Quatro Nobres Verdades" apresentadas no mítico sermão de Benares, pronunciado por Sidharta Gautama, o Buda: 1. A existência do sofrimento (*dukkha satya*); 2. A causa (ou origem) do sofrimento (*samudaya satya*); 3. A cessação do sofrimento (*nirodha satya*); e 4. O caminho para a cessação do sofrimento (*marga satya*).

³ Embora a escola do *Yoga* estivesse em princípio associada ao *Samkhya* – uma das escolas mais antigas da Índia, cujas raízes podem ser encontradas nas *Upanishades* e que tem como seu mítico fundador Kapila –, desenvolve-se posteriormente de modo autônomo, principalmente a partir da obra de Patañjali (c. séc. II d.C.), o *Yoga Sutra*. O termo "Yoga" pode ser traduzido como "concentração" ou "união". [Cf. RADAKRISHNAN, *op.cit.*, 1923, vol.2., Cap. V, "The Yoga system of Patañjali". Cf. DASGUPTA, *op.cit.*, 1922, vol. 1, Cap. VII, "The Kapila and Patañjala Samkhya (Yoga)".] Essa tradição apresenta inúmeros desdobramentos ao longo dos séculos e numerosas linhas de interpretação. Os comentários que aqui se seguem limitam-se à obra de Patañjali, que formulou a síntese que se constituiu como berço dos desenvolvimentos posteriores. É interessante observar, por exemplo, que mesmo constituindo uma tradição distinta, algumas linhas budistas posteriores incorporaram elementos do *Yoga* em suas práticas.

sugerir, por um lado, a articulação da argumentação metafísica de Schopenhauer sobre o fundamento da moral como compaixão com a compreensão budista da "grande sabedoria" (*mahaprajna*) e, por outro lado, a articulação de sua proposta de uma eudemonologia empírica com o conjunto de práticas e disciplinas próprias ao *Yoga* – integrante da tradição védica.

A principal questão do pensamento budista é o sofrimento⁴, ou a "insatisfatoriedade" (*dukkha*), que surge pelo conflito entre o sujeito condicionado e tomado pela "ilusão" (*maya*) e o mundo real não condicionado. A existência humana é marcada pelo sofrimento. A concepção fundamental de realidade é a "impermanência" (*anicca*), ou seja, no sentido budista, o mundo real é transitoriedade e movimento, não há permanência ou duração, seja nos seres ou nas coisas. A ignorância (*avidya*)⁵ nos impede a percepção da realidade tal como é, proporcionando uma relação conflituosa com o mundo, um padecimento constante, a partir de nossas paixões, do desejo ardente de posse e do aprisionamento à idéia de "eu". A superação da ignorância, o desvelamento do véu de Maya, constitui o que no budismo é compreendido como a "grande sabedoria" (*mahaprajna*), pela qual é possível compreender que o "eu" é apenas uma percepção distorcida da realidade: fundamentalmente, não há substancialidade no "eu" (*anatta*). Essa visão clara da essência do mundo desdobra-se em uma experiência de compaixão. Como afirma Saddhatissa: "Se a iluminação do Buda foi sua *mahaprajna*, o primeiro resultado disso foi sua *mahakaruna*, ou grande compaixão".⁶

Mas a *mahaprajna*, a "grande sabedoria" atingida por Buda, é anunciada a seus discípulos não no sentido de um caminho com normas e práticas rígidas a

⁴ Cf. DASGUPTA, *op.cit.*, 1922, vol. 1, Cap. V, "Buddhist philosophy"; RADAKRISHNAN, *op.cit.*, 1923, vol.1., Cap. VII, "The ethical idealism of early buddhism".

⁵ Segundo Govinda, o termo representa uma visão condicionada e limitada da realidade, não tendo nenhuma relação com a ausência ou o acúmulo de conhecimentos intelectuais. [Cf. GOVINDA, L. A. *Reflexões budistas*. SP: Siciliano, 1993, p.17.] Trata-se de uma visão da realidade que não compreende sua verdadeira natureza: a impermanência. Julga-se que os objetos presentes à mente são o que parecem ser, quando, na verdade, essa suposta realidade é construída por meio do pensamento e da linguagem que aplica "nome e forma" (*nama-rupa*) às coisas. Essa percepção que, ilusoriamente, concebe substâncias estáticas fomenta o nosso apego àquilo que proporciona prazer aos sentidos.

⁶ SADDHATISSA, H. *Buddhist ethics*. London: Wisdom Publications, 1987, p.39.

serem seguidas⁷ (o que seria um contra-senso), mas como um indicativo de sua própria experiência. É um convite sem endereço e sem destinatário. Segundo Govinda, a "compaixão é aquela virtude que constitui a essência da conduta pela vida budista e que está sempre inseparavelmente ligada à sabedoria"⁸. Essa virtude é algo que o Buda nos convida a experimentar, jamais a repetir com base em uma compreensão limitada e distorcida da realidade e de nós mesmos. Para o budismo, em sentido estrito, *a virtude não pode ser ensinada*, precisa ser contemplada, precisa ser vivenciada. A sabedoria, bem como a compaixão que dela surge, não pode ser produzida intencionalmente, não depende de qualquer "livre-arbítrio", simplesmente acontece, misteriosamente. Do mesmo modo, para Schopenhauer, a ação compassiva constitui-se como "uma ação misteriosa, uma mística prática" (SFM, p.210). A plena realização da Sabedoria conduz a um estado de extinção das paixões e suprema beatitude: o *Nirvana*⁹ – que corresponderia à "negação da vontade" em Schopenhauer.

Por outro lado, o *Yoga*, apresenta uma série de recomendações e práticas disciplinares com o objetivo de auto-aperfeiçoamento pessoal. Acompanhando a leitura desenvolvida pelo *Samkhya*, presente em outras tradições indianas, o *Yoga* compreende que o mundo surge de uma relação entre *prakṛti* (matéria inanimada)

⁷ Embora a "quarta nobre verdade" do sermão de Benares seja o "caminho para a cessação do sofrimento" (*marga satya*), que apresenta a "óctupla senda", esse conjunto de disciplinas não se constitui propriamente como um "caminho", em sentido estrito. Não há disciplina (*sila*) que possa *conduzir*, de fato, à iluminação.

⁸ GOVINDA, L. A. *op.cit.*, 1993, p.82.

⁹ Embora a experiência do *Nirvana* não possa ser descrita pela linguagem, parece claro que não se trata de uma simples "aniquilação da vida". Como afirma Cohen: "o próprio Buda já disse mais de uma vez que o Nirvana escapa a qualquer descrição, é inefável. [...] O Nirvana foi às vezes tomado erroneamente por observadores e estudiosos do Budismo como sendo equivalente a 'extinção = aniquilamento'; isto decorre de um equívoco ou mal-entendido com relação à palavra 'extinção', entendendo-se por isso que seria a vida que está sendo aniquilada, quando se trata, na verdade, das paixões. O ponto de vista "aniquilacionista" é explicitamente rejeitado pelo Buda". [COHEN, N. *A senda da virtude - Dhammapada*. SP: Editora Palas Athena, 1985, p.198.] Pode-se lembrar aqui das palavras finais de MVR: "para aqueles a quem a vontade ainda anima, aquilo que resta, após a supressão total da vontade, é efetivamente o nada. Mas, ao contrário, para aqueles que se converteram e aboliram a vontade, é o nosso mundo atual, este mundo tão real com todos os seus sóis e todas as suas vias lácteas, que é o nada" (MVR § 71, p.516, p.431). Pela "aniquilação das paixões" ou, nos termos de Schopenhauer, pela "negação da vontade", o que resta do ponto de vista comum é o "nada" – precisamente aquilo que escapa à representação. Mas, para aqueles que vivenciam tal estado, o que para nós é a "vida" passa a mostrar-se como um verdadeiro "nada". Neste sentido, pode-se dizer que o *Nirvana* seria apenas a "aniquilação da vida" *como a conhecemos*.

e *purusha* (mônada vital)¹⁰. Por meio de tal relação, *prakrti* se manifesta sob três aspectos diferenciados (*gunas*). Esses três modos da natureza surgem para a consciência empírica como paz, bondade ou serenidade (*sattva*), atividade ou paixão (*rajas*), e ignorância ou inércia (*tamas*). Todavia, o modo empírico de compreensão da realidade permanece tomado pela ignorância (*avidya*)¹¹, pela qual advém a ilusão da personalidade (*asmita*), o apego (*raga*), a aversão (*dvesa*), bem como o aprisionamento à vontade de viver (*abhinivesa*). Esses cinco impedimentos (ou aflições) (*klesa*), que atuam por intermédio da mente (*citta*)¹², distorcem a realidade e contribuem para um sem número de equívocos e sofrimentos. Cabe ao praticante do *Yoga* livrar-se de tais impedimentos a fim conquistar um estado de beatitude. Nessa condição, percebe-se que as oscilações da mente são distintas de *purusha* (são como seu reflexo em um espelho) e estabelece-se uma sintonia entre *purusha* e *sattva*¹³. Esse caminho é descrito no *Yoga-sutra*¹⁴ de Patañjali. Analisemos, então, alguns versos deste texto.

No segundo verso do primeiro capítulo do *Yoga-sutra*. Patañjali define o *Yoga* como uma atividade que visa o equilíbrio e a concentração, por meio de uma

¹⁰ Segundo a concepção do *Samkhya* e do *Yoga*, "a mônada é uma entidade imaterial que – ao contrário do *atman* do Vedanta – não está em beatitude nem tem o poder de agir como causa eficiente ou material de nada". [ZIMMER, *op.cit.*, 1991, p.205.]

¹¹ Segundo Zimmer, na tradição do *Samkhya* e do *Yoga*, o termo "*avidya*" significa: "nescidade, ignorância, falta de melhor conhecimento, falta de consciência da verdade que transcende as percepções da mente e dos sentidos em seu funcionamento normal. Em decorrência deste impedimento, somos escravizados pelos preconceitos e hábitos da consciência simplória. *Avidya* é a raiz de tudo o que chamamos nosso pensar consciente". [ZIMMER, *op.cit.*, 1991, p.210]. É interessante observar que o termo é empregado aqui em sentido distinto da tradição budista. O *Samkhya* e o *Yoga* constituem um sistema essencialmente dualista, composto por *purusha* (mônada vital) e *prakrti* (matéria) – que são considerados eternos e reais. A ignorância consiste em desconhecer esta realidade e aprisionar-se às manifestações e oscilações da mente (*citta*). Desfeito esse equívoco, *purusha* pode repousar tranquilamente, mantendo seu distanciamento e independência.

¹² Zimmer destaca que "*Citta*, o particípio do verbo *cint-/cit-*, pensar, denota todo o experimentado e desempenhado através da mente. *Citta* compreende: 1. observar; 2. pensar; 3. desejar ou intentar; ou seja, tanto as funções da faculdade do raciocínio como as do coração". [ZIMMER, *op.cit.*, 1991, p.226]. Essa observação é particularmente importante para afastar o equívoco de supor que *citta* refere-se apenas a atividades intelectuais. Trata-se de tudo aquilo que surge na representação, envolvendo conceitos, desejos, emoções, etc.

¹³ Segundo o último verso do terceiro capítulo dos *Yoga-sutra*: "a libertação é alcançada quando a pureza de *sattva* se iguala a de *purusha*" III.55. (*sattvapurushayoh suddhisamyekavaiyam*).

¹⁴ Para visualizar a transliteração dos versos nas diferentes línguas indianas, bem como a correta acentuação na transliteração latina, ver <http://www.yogasutra.iitk.ac.in>. Para uma comparação de diferentes traduções em inglês, francês e espanhol de cada um dos versos, ver http://www.tphta.ws/TPH_YSPA.HTM. Em português, pode-se consultar DE ROSE. *Yoga-sutra de Patañjali*. SP: Editora União Nacional de Yoga, 1982. As traduções dos versos do *Yoga-sutra* aqui apresentadas são de minha autoria.

restrição das oscilações a que estamos sujeitos: "yoga é a cessação¹⁵ da instabilidade da mente" I.2. (*yogascittavrttinirodhah*). Para que este objetivo seja atingido, ou seja, para que não estejamos sempre entregues aos motivos eminentemente presentes, é fundamental que haja um constante exercício e desprendimento: "Pela prática e pelo desapego pode haver cessação" I.12. (*abhyasavairagyabhyam tannirodhah*). É interessante observar que *abhyasa* refere-se a uma prática diligente, intencional, conscientemente motivada, regular; *vairagya*, por sua vez, sugere um não-condicionamento à realização de nossos desejos. Tal conquista depende, certamente, de muito esforço, como mostra o verso seguinte: "a prática consiste em esforço contínuo para conquistar a estabilidade" I.13 (*tatra sthithau yatno'bhyasah*). Pela motivação constante, tal prática se fortalece, mostrando-se sólida em seus fundamentos: "esta prática, quando persiste com dedicação por um longo tempo, torna-se firmemente estabelecida" I.14 (*sa tu dirghakalanairamntaryasatkarasevito drdhabhimih*). E há diferentes formas de persistir nesse caminho. Após descrever alguns dos modos de atingir esse estado ideal almejado pela prática, Patañjali destaca que "outros, que seguem o mesmo caminho, adotam como instrumentos a fé, uma intensa energia, a memória, a concentração e a correta percepção" I.20 (*sraddhaviryasmrtisamadhiprajnapurvaka itaresam*). O progresso nesse caminho certamente depende da dedicação à prática, tendo em vista o auto-perfeccionamento. A conquista desse estado ideal, em que se dá a superação das instabilidades a que estamos sujeitos, corresponde a uma condição de bem-aventurança. Por meio da lucidez, do autocontrole e do domínio dos sentidos, é possível um estado de contentamento pelo qual se conquista a mais alta felicidade: "Do contentamento advém a felicidade suprema" II.42 (*santoshad anutamah sukhlabha*).

Como se pode observar, a eudemonologia de Schopenhauer, sua proposta de uma vida que evite o sofrimento, por meio de um conjunto de práticas que não podem prescindir de firme propósito e exercício, parece estar em sintonia com a proposta do *Yoga*, do modo como o apresenta Patañjali.

¹⁵ O termo *nirodhah* também pode ser traduzido como "restrição" ou "supressão", e também, como observa Zimmer, como "detenção" (intencional). [Cf. ZIMMER, *op.cit.*, 1991, p.204.]

Sendo assim, pelo que foi aqui considerado, pode-se sugerir que, se do ponto de vista metafísico, a ética de Schopenhauer permanece afinada com a perspectiva budista da "grande sabedoria" que se desdobra como compaixão, do ponto de vista empírico, sua filosofia recomenda um conjunto de práticas disciplinares que dependem de esforço e prática, de maneira muito semelhante à tradição do *Yoga*.