



***Aforismos para a sabedoria de vida: uma obra de filosofia política?***

*Aphorisms on the wisdom of life: a work of political philosophy?*

**Gustavo Augusto da S. Ferreira**

Professor de Filosofia na Universidade Estadual do Ceará (UECE)

E-mail: [professorgustavoferreira@hotmail.com.br](mailto:professorgustavoferreira@hotmail.com.br)

**Resumo:** O presente trabalho tem como objeto central a análise do estatuto teórico da obra *Aforismos para a sabedoria de vida*, que faz parte de um considerável escrito de Schopenhauer, intitulado *Parerga e Paralipomena*, de 1851. A discussão acerca do estatuto teórico dos *Aforismos* não pode, contudo, prescindir da tematização acerca da difícil articulação desta última com a metafísica dos costumes, presente em *O mundo como vontade e como representação*. Os *Aforismos* propõem uma *eudemonologia*, escritos para uma vida feliz ou menos infeliz. A problemática inerente à questão do presente escrito é a investigação da relação entre esta suposta eudemonologia e toda a metafísica presente em *O mundo* (principalmente no livro IV) e em alguns outros escritos, já que, ao que parece, existe um conflito entre tais textos: como pode haver uma eudemonologia em Schopenhauer se a existência é necessariamente sofrimento, segundo o próprio autor? Esta questão remete diretamente à pergunta pelo estatuto teórico destes *Aforismos*. Exporemos brevemente as principais teses no Brasil sobre o assunto e, logo em seguida, lançaremos nosso breve olhar crítico sobre a questão, a saber, um outro viés político na filosofia de Schopenhauer: os *Aforismos*.

**Palavras-chave:** Trabalho; Eudemonologia; Aforismos; Especialistas Brasileiros; Viés político.

**Abstract:** This work has as its object the analysis of the theoretical status of aphorisms work for the wisdom of life, which is part of a written considerable Schopenhauer entitled *Parerga and Paralipomena*, 1851. A discussion of theoretical status of aphorisms can not, however, dispense with the theming about the difficult articulation of the latter with the metaphysics of morals, present in the world as will and representation. Aphorisms propose them a eudemonology written for a happy or so unhappy life. The problems inherent in the question of this writing is to research the relationship between this supposed eudemonology and all this metaphysics in the world (especially in Book IV) and in some other writings since, it seems, there is a conflict between these texts: how can there be a eudemonology in Schopenhauer if existence is necessarily suffering, according to the author? This question leads directly to the question of the theoretical status of these aphorisms. We believe that the issue here proposal was not yet definitely understood by Brazilian scholars, so briefly expose the main theses in Brazil on the subject and, shortly thereafter, we will launch our brief critical look at the issue, namely, another political bias in Schopenhauer's philosophy: the Aphorisms.

**Keywords:** Work; Eudemonology; Aphorisms; Brazilian scholars; Political bias.

## Introdução

Sobre os *Aforismos para a sabedoria de vida*, podemos afirmar que os mesmos propõem uma *eudemonologia* e que são escritos em vista da busca por uma vida feliz ou menos infeliz<sup>1</sup>. Tais *Aforismos*, em seus apontamentos para tal eudemonologia, são compostos por: 1 - *Introdução*, onde Schopenhauer diz-nos que se utilizará da sabedoria de vida em sentido imanente e que a mesma pode também ser denominada eudemonologia; 2 - Capítulo I, *Divisão fundamental*, onde Schopenhauer afirmará que:

(...) o que estabelece a diferença na sorte dos mortais pode ser reduzido a três determinações fundamentais. São elas: 1) O que alguém *é*: portanto, a personalidade no sentido mais amplo. Nessa categoria, incluem-se a saúde, a força, a beleza, o temperamento, o caráter moral, a inteligência e seu cultivo. 2) O que alguém *tem*: portanto, propriedade e posse em qualquer sentido. 3) O que alguém *representa*: por essa expressão, como se sabe, compreende-se o que alguém é na representação dos outros, portanto, propriamente como *vem a ser representado* por eles. Consiste, por conseguinte, nas opiniões deles a seu respeito, e divide-se em honra, posição e glória<sup>2</sup>.

Schopenhauer, ainda no Capítulo I, logo após apresentar a divisão supracitada, explica a importância de se considerar estes três momentos em seu texto. Seguindo o que fora apresentado nestas duas primeiras partes de sua obra, inicia o terceiro ponto de seu texto: 3) Capítulo II, *Daquilo que alguém é*. Para o filósofo, tal como o mesmo nos diz na citação acima, a consideração daquilo que alguém é, é extremamente relevante para o contexto eudemonológico que a obra visa, pois, "(...) o que alguém é e tem em si mesmo, ou seja, a personalidade e o seu valor, é o único contributo imediato para a sua felicidade e para o seu bem-estar. Todo o resto é mediato"<sup>3</sup>. 4) No Capítulo III, *Daquilo que alguém tem*, Schopenhauer enfatiza, nos moldes de Epicuro, no que tange às nossas necessidades (naturais e necessárias, naturais e não necessárias, as que não são naturais nem necessárias)<sup>4</sup> e suas exacerbações, a importância das posses materiais para que se possa abster-

<sup>1</sup> SCHOPENHAUER, A. *Aforismos para a sabedoria de vida*, p. 01. A partir daqui, trataremos esta obra somente por *Aforismos*.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 03.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 15.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 49.

se de inúmeras dores e diversas formas de sofrimento, mas que o excesso de posses, ou seja, a riqueza, não é de todo proveitoso ao espírito humano. Neste momento de seu escrito, nosso autor afirma que:

Um homem que nunca alimentou a aspiração a certos bens, não sente de modo algum a sua falta e está completamente satisfeito sem eles; enquanto um outro, que possui cem vezes mais do que o primeiro, sente-se infeliz, porque lhe falta uma só coisa a que aspira. A esse respeito, cada um tem um horizonte próprio daquilo que pode alcançar, e suas pretensões vão até onde vai este horizonte. (...) as grandes posses do rico não inquietam o pobre, e, por outro lado, o muito que já possui, se as intenções são malogradas, não consola o rico. A riqueza é como a água do mar: quanto mais a bebemos, mais sede sentimos. (...) Numa espécie tão carente e constituída de necessidades como a humana, não é de admirar que a *riqueza*, mais do que qualquer outra coisa, seja tão estimada e com tanta sinceridade, chegando a ser venerada; e mesmo o poder é apenas um meio para ela. Assim, não é surpreendente que, objetivando a aquisição, todo o resto seja colocado de lado ou atirado num canto<sup>5</sup>.

Após enfatizar os dois lados da riqueza e a importância da posse de bens (sejam eles físicos ou não), Schopenhauer vai para o ponto seguinte: 5) Capítulo IV, *Daquilo que alguém representa*. Sobre isto, diz o autor de *O mundo*:

Aquilo que representamos, ou seja, a nossa existência na opinião dos outros, é, em consequência de uma fraqueza especial de nossa natureza, geralmente bastante apreciado; embora a mais leve reflexão já nos possa ensinar que, em si mesma, tal coisa não é essencial. (...) Os sinais de aprovação dos outros amiúde consolam da infelicidade real ou da parcimônia com que fluem para eles as duas fontes principais de nossa felicidade, das quais tratamos até aqui; inversamente, é de admirar como se é tão infalivelmente afetado, e muitas vezes profundamente ferido, por injúrias à sua ambição, em qualquer sentido, grau ou proporção, e pelo desdém, pela preterição ou pela falta de atenção<sup>6</sup>.

Portanto, mesmo sabendo que este tipo de vaidade é, como os próprios espanhóis perceberam, pura *vanidad*<sup>7</sup>, quer dizer, vanidade, ainda assim, como se houvesse uma tendência social maligna no interior de nossa espécie, não

---

<sup>5</sup> Ibidem, pp. 50-51.

<sup>6</sup> Ibidem, p. 61.

<sup>7</sup> Na língua espanhola as palavras que em português chamamos de “vaidade” e “vanidade” são a mesma: *vanidad*.

conseguimos, enquanto seres sociais que somos, caminhar para a felicidade possível sem a aprovação mínima dos olhos alheios, mesmo que tais olhos sejam por nós selecionados. 6) *Parêneses [exortações] e máximas*: aqui, como o próprio título sugere, Schopenhauer exorta-nos e tece várias considerações em forma de máximas, todas visando o teor eudemonológico supracitado. Estas máximas, para que sejam apresentadas de forma minimamente ordenada e sistemática e mesmo que não visem – tal como afirmara o autor – a completude, dividem-se em “(...) máximas gerais e em máximas que concernem à nossa conduta em relação a nós mesmos, aos outros e, por fim, ao curso do mundo e o destino”<sup>8</sup>. No último momento, ou seja, ponto 7), Capítulo VI, intitulado *Da diferença das idades*, nosso filósofo faz uma profunda reflexão sobre o que nos é dado, trazido, sentido, experienciado e aproveitado em cada fase de nossa vida. Este ponto é a última das considerações eudemonológicas de Schopenhauer e, para ele, não é menos importante que nenhum dos outros, pois:

Durante toda a vida, sempre possuímos apenas o *presente*, e nada mais. A única diferença é que, no começo, vemos um longo futuro diante de nós e, no fim, um longo passado atrás de nós. Também o nosso temperamento, não o caráter, percorre mudanças bem conhecidas, sendo que a cada uma se origina uma coloração diversa do presente<sup>9</sup>.

Em suma, esta é a divisão básica dos *Aforismos para a sabedoria de vida* schopenhauerianos. Acerca dos *Aforismos*, diz o próprio autor: “(...) aí falo unicamente do que conheço da própria existência, os *Aforismos para sabedoria de vida* contêm muitos elementos subjetivos”<sup>10</sup>. É uma obra que, quando observada frente ao conjunto dos escritos schopenhauerianos, é tão bela quanto incógnita.

O primeiro questionamento que está em cheque aqui é a relação entre esta suposta eudemonologia e a metafísica presente em *O mundo como vontade e representação* (principalmente no livro IV) e em outros escritos, já que, ao que parece, existe um conflito entre tais textos: com base na ética schopenhaueriana, surge a pergunta de como é possível conceber uma eudemonologia em

---

<sup>8</sup> SCHOPENHAUER, A. *Aforismos para a sabedoria de vida*, p. 139.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 247.

<sup>10</sup> SCHOPENHAUER, A. *Carta de Schopenhauer a Julius Frauenstädt, de 26 de setembro de 1851*, presente em *Cartas desde la obstinación*, p. 148.

Schopenhauer, principalmente quando esta é denominada como “eudemonologia” pelo próprio autor, sendo o mesmo conhecido em sua ética por afirmar que toda existência é sofrimento? Este problema remete diretamente à pergunta pelo estatuto teórico destes *Aforismos*. Com isso, vemos que a nosso debate passa a ser dividido em dois pontos ou questões, os quais já citamos acima brevemente, a saber: a) O estatuto teórico dos *Aforismos* e b) como esta obra se relaciona com *O mundo* e alguns outros escritos.

Contudo, há um debate acerca destas questões relativas aos *Aforismos*. E, por isso, pretendemos adentrar no debate acerca das mesmas, ou seja, nas principais ou mais relevantes posturas filosóficas acerca do problema do estatuto teórico dos *Aforismos*.

## I. O debate acerca dos Aforismos

O debate ou as posturas filosóficas acerca de tais questões não se circunscreve, naturalmente, apenas no Brasil. Contudo, o aprofundamento e observação das posturas internacionais, tal como a possibilidade do estabelecimento de alguma relação destas posturas com as vigentes no Brasil seria demasiado penoso para nós neste momento, pois exigiria um maior aprofundamento das raízes da questão e o seu desenvolvimento entre os filósofos schopenhauerianos alemães, franceses, espanhóis etc., em suma, um trabalho de garimpo filosófico, catalogação de várias teses e, quase forçosamente, a procura por um fio condutor que interligue ou relacione de alguma forma a leitura e o estilo dos pesquisadores europeus sobre o assunto com a leitura e o estilo dos pesquisadores brasileiros, o que seria, já em si mesmo bastante problemático e um outro trabalho acadêmico extenso e considerável. Existe também o fato de que alguns pesquisadores estrangeiros não consideram diretamente o problema, chegando até mesmo a desmerecer esta questão, praticamente ignorando-a (como é o caso de P. Deussen)<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> Sobre a postura um pouco mais detalhada dos pesquisadores estrangeiros acerca do nosso problema, remeto o leitor a DEBONA, Vilmar. *A outra face do pessimismo: entre radicalidade ascética e sabedoria de vida*, 2013. O texto de Debona, ao contrário do presente escrito, dá grande ênfase aos pesquisadores e posturas estrangeiras acerca do assunto, porém, dá pouca relevância e atenção aos pesquisadores brasileiros. A tese de Debona (que será citada um pouco mais detalhadamente mais à

No que tange àquilo que chamamos acima de ‘o debate’ e as ‘posturas’ internacionais com relação à problemática em questão, destacam-se nomes como Paul Deussen<sup>12</sup>, Franco Volpi<sup>13</sup>, Alexis Philonenko<sup>14</sup> e Sandro Barbera<sup>15</sup>. Contudo, o

---

frente) contribuiu bastante para que nos informássemos acerca das posturas na Europa sobre a presente questão.

<sup>12</sup> Em seu escrito *Bericht über Hegel um Schopenhauer*, Deussen lamenta o fato dos *Parerga und Paralipomena* terem sido o texto mais famoso e um dos mais lidos de Schopenhauer, pois, para Deussen, esta obra abriga o ponto de vista mais comum e empírico da filosofia schopenhaueriana, ou seja, de menor importância frente à metafísica vigente nos demais escritos (principalmente em *O mundo*). Ver DEUSSEN, Paul. *Bericht über Hegel um Schopenhauer*, p. 159.

<sup>13</sup> Em contraposição ao pensamento de Deussen, Volpi valora os *Parerga* acreditando que os mesmos são pontos de continuação, complementação e sutura da filosofia schopenhaueriana, onde o filósofo “(...) recompõe a metafísica do pessimismo de *O mundo* com a sabedoria de vida dos *Parerga e Paralipomena*, a filosofia teórica com a filosofia prática, a dimensão especulativa com a dimensão popular de seu sistema”. VOLPI, Franco *Presentazione*. In: SCHOPENHAUER, Arthur, *I monoscritti berlinesi (1818-1830)*. Vol. III, a cura di Giovanni Gurisatti. Milano: Adelphi, 2004, p. XI. E também VOLPI, Franco. *Apresentação*. In: SCHOPENHAUER, Arthur. *A arte de ser feliz*, p. 10.

<sup>14</sup> Philonenko parece sugerir um posicionamento indireto, porém considerável sobre o assunto. Para ele, o último momento da filosofia schopenhaueriana é aquele que o autor tem a tarefa de “(...) descrever a vida humana, e na continuação, elaborar uma fenomenologia da vida ética.” PHILONENKO, Alexis. *Schopenhauer: una filosofia de la tragédia*, Editora Editorial Anthropos, 1989, trad. para o castellano de Gemma Muñoz-Alonzo, p. 223. Isso significa, ao que parece, que a ética schopenhaueriana possui um caráter fenomenológico que, assim como o conjunto da sua filosofia em sua obra principal (*O mundo*), que procura expor o mundo sob os dois pontos possíveis de observação ou concepção do mesmo, ou seja, o da vontade e o da representação, também a sua ética abriga e busca, através da observação da existência humana nos mais variados âmbitos de sua ação, vida, relações, etc., descrever nos dois pontos de vista de sua existência, o físico e o metafísico, abarcando assim tanto obras como os *Aforismos* como também *O mundo*. Quer dizer, para Philonenko, “(...) a fenomenologia da vida ética pode intentar chegar a uma compreensão *sui generis* da vida humana. Seu objetivo será descrever, submergir-se na aparência para fazê-la aparecer. (...) A ambição do autor de *O mundo* se revela claramente; o que ele quer é fazer aparecer a aparência na aparência, com o fim de atribuir à vida ética seu verdadeiro fim, que não é um fim, mas sim uma ausência de fim.” Ibidem, p. 237. Quer dizer, a ética schopenhaueriana, assim como toda a sua filosofia, seria descritiva, como observaremos mais à frente no presente escrito. Segundo Philonenko, “O problema da fenomenologia da vida ética não é dizer o que os homens devem ou não fazer; a ela compete somente medir o sentido e o alcance do que fazem.” Ibidem, p. 303. A posição de Philonenko parece, mesmo que ele não afirme diretamente, acomodar os dois pontos do debate, os *Aforismos* e o Livro IV de *O mundo* de maneira sutil, indireta e relativamente conceitual: o de uma fenomenologia da vida ética como o todo da ética schopenhaueriana, como tal fenomenologia sendo a verdade da ética de Schopenhauer.

<sup>15</sup> Sandro Barbera acredita que, para Schopenhauer, dentre outras coisas, a filosofia é “ciência da experiência (a mais universal possível)”, onde toda a metafísica schopenhaueriana nada mais é que “hermenêutica da experiência”, onde parecem ancorar-se perfeitamente bem a ética do ponto de vista metafísico (*O mundo*) e do ponto de vista empírico (*Aforismos*). Segundo Barbera: “Na coleção *Foliant* podemos já encontrar a filosofia como ciência da experiência, “mas a mais universal, caso ela não crie a partir das experiências particulares, mas a partir da totalidade da experiência” (*Foliant I*, nº 94: *HN III*, p. 122). O tema é desenvolvido no pensamento da coleção *Brieftasche*, que data de 1822 e que constitui provavelmente a maior e mais importante reflexão. Aqui, as expressões equivalentes “experiência universal”, “experiência em geral”, “experiência como tal”, são explicadas de uma maneira que remonta, sem sombra de dúvidas, que esta significação da metafísica depende estreitamente da estrutura binária do conhecimento dos corpos: “Mas sua característica é a seguinte: ela religa a experiência interna à experiência externa; seu fundamento não é de um gênero particular, mas, ao contrário, a experiência mais universal. Consequentemente, a metafísica não é outra coisa mais que a justa concepção da experiência na totalidade, e não da experiência particular (*Brieftasche*, nº 38: *HN III*, p. 1537)”. (BARBERA, Sandro. *Une philosophie du conflit, Etudes sur Schopenhauer*, pp. 75-76). Tradução para o português aqui, de nossa autoria. Assim, do ponto de

âmbito internacional do debate não será por nós destacado. Adentraremos, sim, no debate da questão fundamental de nosso escrito, mas apenas no âmbito nacional para, num segundo momento, expormos nossa perspectiva sobre a questão.

No Brasil, a questão acerca do estatuto teórico dos *Aforismos* e a sua relação com o conjunto da obra schopenhaueriana é colocada pela primeira vez em 1998, na tese doutoral de José Thomaz Brum<sup>16</sup>. Em seguida, a questão reaparece em 2002, num pequeno texto que é escrito como prefácio à primeira edição da tradução brasileira dos *Aforismos*, de Jair Barboza<sup>17</sup>. Três anos depois (em 2005), o posicionamento de Leandro Chevitarese em sua tese doutoral<sup>18</sup>, que é, inegavelmente, o primeiro trabalho acadêmico brasileiro que se detém na problemática supracitada. Em 2013, temos o segundo escrito schopenhaueriano brasileiro que se aprofunda na problemática supracitada: a tese doutoral de Vilmar Debona<sup>19</sup>. Ainda no ano de 2013, no mês de novembro, é publicado um artigo, o qual, para nós, é até o presente momento o último trabalho significativo acerca do nosso problema. Refiro-me ao breve escrito de Ruy de Carvalho e Gustavo Costa<sup>20</sup>, um artigo sobre Nietzsche e Schopenhauer publicado no livro *Nietzsche-Schopenhauer, ecologia cinza, natureza agônica*. Esta é a ordem (cronológica) do surgimento e da manifestação dos autores das teses que consideramos as principais no país acerca do assunto no Brasil<sup>21</sup>. Apresentá-las-emos, agora, na

---

vista de uma filosofia completamente imanente, o empírico e o metafísico não seriam nem contraditórios e nem divisíveis, mas, de certa forma, a mesma coisa. A noção de “metafísica como hermenêutica da experiência” sugere não mais uma divisão ou localização de dois pontos diferentes de uma mesma coisa, mas uma mesma coisa que é por nós erroneamente interpretada como duas coisas diferentes, ou seja, uma filosofia de cunho completamente imanente, onde até mesmo a metafísica está ancorada na imanência, de forma alguma poderia problematizar uma separação entre dois pontos completamente distintos que seriam denominados como “empírico” e “metafísico”. O problema seria um pseudoproblema.

<sup>16</sup> Cf. BRUM, T. *O pessimismo e suas vontades: Schopenhauer e Nietzsche*. Editora Rocco, Rio de Janeiro, 1998.

<sup>17</sup> Cf. BARBOZA, J. *Em favor de uma boa qualidade de vida*. Prefácio à 1ª Ed. De *Aforismos para a sabedoria de vida*. Editora Martins Fontes. São Paulo-SP, 2002.

<sup>18</sup> Cf. CHEVITARESE, L. *A ética em Schopenhauer: que “liberdade nos resta” para a prática de vida*. PUC: Rio de Janeiro, 2005.

<sup>19</sup> Cf. DEBONA, V. *A outra face do pessimismo: entre radicalidade ascética e sabedoria de vida*. Tese de doutorado, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2013.

<sup>20</sup> Cf. RODRIGUES, R. C; COSTA, G. B. *Nietzsche-Schopenhauer, ecologia cinza, natureza agônica; Cai a cortina, misturam-se os papéis: desencontros e reencontros entre Schopenhauer e Nietzsche*. Organizadores: Ruy Carvalho, Gustavo Costa e Thiago Mota. Editora EDUECE, Fortaleza, 2013.

<sup>21</sup> Existe também uma segunda tese que nega que os *Aforismos* sejam um texto sobre ética. A tese de Wilham Damasceno defende que os *Aforismos* são, na verdade, uma espécie de psicologia social. DAMASCENO, F. Wilham. *Ética e metafísica em Schopenhauer: a coexistência da vontade livre com a necessidade das ações*. Tese de Mestrado. UFC, Fortaleza.

mesma ordem que acabamos de expor.

## II. As principais posturas filosóficas no Brasil

### II.1. A primeira postura que aponta para uma tese acerca do problema: José Thomaz Brum (1998)

Thomaz Brum, em sua tese doutoral, que no Brasil foi publicada com o título de *O pessimismo e suas vontades: Schopenhauer e Nietzsche*, afirma que em Schopenhauer podemos encontrar uma “moral do como-se”. Segundo ele, Schopenhauer expõe em sua filosofia uma “(...) atitude prática que pode servir de antídoto ao niilismo de sua visão ascética”<sup>22</sup>. Que dizer, segundo Brum, nos *Aforismos*, o filósofo pessimista ensina uma maneira positiva de enfrentar o mal que é a vida, o sofrimento que é existir: o mal de viver. Schopenhauer, assim, seguiria a linha dos filósofos moralistas franceses, fazendo o elogio do existir estrategicamente pensado, viver como ato de sabedoria para viver bem e menos infeliz; segundo Brum, isso seria a moral do “como-se”<sup>23</sup>.

Aqui, tanto a sociedade, como a natureza e a existência em geral continuam sendo ruins, mas é possível preservarmos-nos de muitas dores através da “ponderação”. “(...) a fórmula egoísta e eudemonística, moldada pelo signo da auto conservação, é uma versão moderada do ascetismo radical pregado no livro IV do **Mundo**. Schopenhauer expõe, nos *Aforismos para a sabedoria na vida*, uma espécie de **sabedoria teatral**: sabemos que a vida é sofrimento e dor, mas “façamos como se a vida valesse a pena ser vivida”<sup>24</sup><sup>25</sup>.

Assim, sugere-se em Brum, através da noção de “sabedoria teatral”, que os *Aforismos* seriam muito mais uma obra relativa a uma determinada estética do que propriamente uma moral, onde emerge, ao contrário do Livro IV de *O mundo*,

---

<sup>22</sup> BRUM, T. *O pessimismo e suas vontades: Schopenhauer e Nietzsche*, p. 50.

<sup>23</sup> Ao que parece, segundo o próprio Thomas Brum, a expressão “moral do como se” surge em SAFRANSKI, Rüdiger. *Schopenhauer et les années folles de la philosophie*. p. 418. Onde é dito que “a moral do como-se que Schopenhauer esboça nos *Aforismos* encontra-se sob um signo inteiramente diferente. Aqui se trata de uma ‘adaptação’ ao princípio de conservação de si e ao desejo de poder passar com moderação uma vida feliz”.

<sup>24</sup> SAFRANSKI, R. *Schopenhauer et les années folles de la philosophie*, p. 418.

<sup>25</sup> BRUM, T. *O pessimismo e suas vontades: Schopenhauer e Nietzsche*, p. 51.

muito mais uma estratégia prática do que uma atitude (ascetismo) radical. Para Brum, a ética schopenhaueriana, ao apontar para a noção ascética e todo o composto filosófico pessimista inserido na ética schopenhaueriana, tal como também a “(...) divisa da unidade de todos os seres (*tat twam asi*).”, Schopenhauer “(...) renuncia à felicidade pessoal e admite somente a solidariedade com o sofrimento do outro como única felicidade”<sup>26</sup>. Mas a beatitude nirvânica não pode, segundo Brum, ser considerada de maneira alguma como felicidade pessoal – já que esta está completamente ancorada no *tat twam asi*, onde se dissipa a individualidade e, conseqüentemente, a pessoalidade de cada um. Esta “felicidade” presente no ascetismo pertence ao domínio da mística, enquanto que a que se apresenta nos *Aforismos* pertence ao mundo prático, ao ponto de vista empírico, explicável e passivo de atuação proposital.

(...) nos *Aforismos para a sabedoria na vida*, Schopenhauer faz uma concessão à felicidade pessoal, adotando uma atitude francamente “desligada” face ao mundo perverso. Nesse caso Schopenhauer se torna menos heróico do que o apóstolo do ascetismo mas, em compensação, se aproxima de uma sabedoria que – em sua Estética – identificou como a atitude contemplativa<sup>27</sup>.

## II.2. Jair Barboza e o pêndulo na filosofia schopenhaueriana (1997 - 2002/2005)

Jair Barboza, num pequeno texto que prefacia a sua tradução de *Aforismos para a sabedoria de vida* (2002), encorpando a intuição já apresentada em seu texto de 1997, intitulado *Schopenhauer: a decifração do enigma do mundo*, apresenta a tese da existência de um pêndulo na filosofia de Schopenhauer. Não a famosa teoria schopenhaueriana da existência humana que pendula entre a dor e o tédio e que em ambos os casos (dor e tédio) sempre está presente o sofrimento, mas, isto sim, o pêndulo entre pessimismo metafísico e do otimismo prático. Barboza afirma que “(...) podemos definir o pensamento de Schopenhauer como pendular, vale dizer, ele oscila continuamente entre o pessimismo metafísico

---

<sup>26</sup> Ibidem, p. 51.

<sup>27</sup> Ibidem, p. 52.

teórico e o otimismo prático”<sup>28</sup>. Ou, ainda de acordo com Barboza, “apesar do sofrimento como marca registrada da existência, é possível um otimismo de natureza prática, sobretudo se formos guiados pela *sabedoria de vida*”<sup>29</sup>. Com isso, Jair Barboza parece pretender conciliar a perspectiva ética (pessimista) com a perspectiva eudemonológica (otimista). Assim, tanto a metafísica dos costumes quanto a eudemonologia seriam compreendidas no território da ética: a primeira, de um ponto de vista metafísico (pessimismo) e a segunda, de um ponto de vista empírico (otimismo).

Desse modo, conclui Barboza (2005) que:

O pano de fundo da filosofia schopenhaueriana, como se vê, é o pessimismo metafísico. Este, entretanto, não impede uma espécie de otimismo prático, proporcionado pela eficiência da sabedoria de vida em nos desviar de males. Otimismo no qual, em certa medida, pode-se incluir a alegria da fruição estética da natureza e da arte, autêntico bálsamo para a existência fundamentalmente sofredora do ser humano<sup>30</sup>. Foi esse papel conferido pelo autor ao belo, que por instantes nos resgata do sofrimento, por conseguinte o lugar da estética em sua filosofia, o que a levou a ser primeiro recebida e assimilada com entusiasmo por artistas<sup>31</sup>.

### II.3. Leandro Chevitarese e o mérito da abertura do debate: a ‘liberdade que nos resta’ (2005)

É com Chevitarese que propriamente inicia-se o debate. O relevante mérito de Chevitarese é perguntar pelas condições da acomodação entre a metafísica dos costumes (da vontade) schopenhaueriana e os *Aforismos para a sabedoria de vida*. Em sua tese intitulada *A ética em Schopenhauer: que “liberdade nos resta” para a prática de vida?* Chevitarese pergunta se e como a Ética de Schopenhauer articula-se com sua “eudemonologia empírica”, e defende que esta última seria mais bem compreendida como uma “moral do como se” e, assim, compreende a noção de

<sup>28</sup> BARBOZA, J. *Em favor de uma boa qualidade de vida*. Prefácio à 1ª Ed. de *Aforismos para a sabedoria de vida*, p. 13.

<sup>29</sup> Ibidem, p. 13.

<sup>30</sup> Na frase “Otimismo no qual, em certa medida, pode-se incluir a alegria da fruição estética da natureza e da arte, autêntico bálsamo para a existência fundamentalmente sofredora do ser humano.”, note-se estranha e potencial semelhança com a tese de Thomas Brum sobre o teor estético dos *Aforismos* e a leitura brumniana da estética schopenhaueriana.

<sup>31</sup> BARBOZA, J. *Um livro que embriaga*. Apresentação da obra SCHOPENHAUER, A. WWV I/MVR I, p. 09.

“sabedoria de vida” como uma espécie, assim como Thomaz Brum, de “sabedoria teatral”. Seria a proposta de Schopenhauer nos recomendar enfrentar de maneira positiva o inevitável, uma afirmação da vida frente o autoaniquilamento de nós mesmos que é o determinismo e o destino implacável? Podemos afirmar que, em Leandro Chevitarese, os *Aforismos* são uma “pedagogia da felicidade possível”<sup>32</sup>. Para Chevitarese, há nos *Aforismos* uma espécie de “liberdade”. Segundo ele, Schopenhauer mostra-nos ali a “liberdade de ser o que se é”, ou seja, há ali uma ética.

Chevitarese destaca, dentre outras coisas, a noção schopenhaueriana de caráter adquirido, que está arraigado em sua maior parte na experiência de vida de cada um, assim, para ele:

Tal aprendizado é produto da experiência de vida, que pode se fortalecer por meio da consideração dos fatos históricos, revelados da repetição da mesma essência da humanidade em diferentes cenários espaço-temporais. Certamente a verdadeira virtude não pode ser ensinada, pois a compaixão é uma graça, mas, por outro lado, “a bondade do caráter pode ser levada a uma expressão mais conseqüente”, por meio do aprendizado sobre nossa história de vida, bem como sobre a própria história da humanidade. Esse tipo de aperfeiçoamento na conduta pode ser formulado também como uma regra, um aforismo, uma orientação<sup>33</sup>.

Logo após ter se abordado a moral do *como se* e sua perspectiva teatral, enfatiza-se o “otimismo (um enfrentamento da natureza insuportável e não-preferível da existência)” e a “liberdade (como possibilidade de mudança através do caráter adquirido)” em Schopenhauer, ou melhor, no Schopenhauer dos *Aforismos*, formulando, assim, como já dissemos, uma pedagogia da felicidade possível. Isto, pois, para Chevitarese,

Mesmo que não se possa mudar o caráter de um homem (seria como transformar chumbo em ouro), pode-se modificar seu encaminhamento na vida, e isso se aplica mesmo aos mais

<sup>32</sup> Essa “pedagogia da felicidade possível” parece ser o principal tema abordado nos seguintes textos de Leandro Chevitarese: *A Eudemonologia empírica de Schopenhauer: a “liberdade que nos resta para a prática de vida”* e *A ética em Schopenhauer: que “liberdade nos resta” para a prática de vida?* (este último está presente em *Arthur Schopenhauer no Brasil. Em memória dos 150 anos da morte de Schopenhauer*. Org. Dayve Redyson, Editora Ideia, 2010. João Pessoa. pp. 127-146).

<sup>33</sup> CHEVITARESE, L. *A ética em Schopenhauer: que “liberdade nos resta” para a prática de vida*, p. 160.

egoístas dentre nós. Mesmo pessoas radicalmente egoístas podem participar desta “ética da melhoria”. Como afirma Schopenhauer, nestes casos, “se se quiser, no entanto, levá-los a ações caritativas, isso só pode acontecer por meio da miragem de que sofrimento alheio leve imediatamente, por certos caminhos, à *sua própria vantagem*” (SFM, p. 187)<sup>34</sup>.

Para Chevitarese, há um segundo tipo de liberdade em Schopenhauer, quer dizer, não aquela liberdade da Vontade, ou seja, não a liberdade da Vontade tomada como coisa em si, que é a única de fato livre. Esse segundo tipo de liberdade em Schopenhauer, segundo Chevitarese, seria a “liberdade de ser o que se é”, como acabamos de afirmar logo acima. Esta é completamente dependente do “aprender a lidar com o que se é”, que é notavelmente um fruto e consequência inegável do caráter adquirido<sup>35</sup>. Pois, de acordo com Chevitarese, “ninguém é livre para agir, pois todas as ações surgem necessariamente do que se é, mas “o que se é” constitui um ato inteiramente livre”<sup>36</sup>.

#### **II. 4. A tese de Vilmar Debona (2013): entre pessimismo metafísico e pessimismo pragmático**

Vilmar Debona, em sua tese doutoral, concebe – assim como alguns dos teóricos já citados – a teoria da felicidade schopenhaueriana em termos de sabedoria de vida e prudência. Segundo ele, isto fica mais claro quando se admite a hipótese que reconhece a seguinte divisão no interior da *ética* schopenhaueriana: “grande ética” e “pequena ética”, “pessimismo metafísico” e “pessimismo pragmático”. A divisão promovida por Debona (“grande ética” e “pequena ética”, “pessimismo metafísico” e “pessimismo pragmático”) não diz respeito apenas à questão da eudemonologia. O que Debona denomina de pequena ética abrange outras noções do âmbito da fundamentação da ação humana ou da moral, como a

---

<sup>34</sup> Ibidem, p. 161.

<sup>35</sup> Ibidem, p. 60.

<sup>36</sup> Ibidem, p. 61. É interessante notarmos que há aqui, na tese de Chvitarese, especificamente neste ponto, quer dizer, sobre a “liberdade de ser o que se é”, uma pequena semelhança com o pensamento de Alexis Philonenko, que por um lado, difere do mesmo, mas por outro, assemelha-se na gênese da ideia, pois Philonenko afirma que: “A liberdade, para Schopenhauer, não consiste em um poder fazer ou não fazer, mas sim em ser uma *pessoa*, um *estilo*” (PHILONENKO, Alexis. *Schopenhauer: una filosofia de la tragédia*, p. 264). Quer dizer, a liberdade em Schopenhauer, segundo Philonenko, quando afastada do âmbito metafísico e trazida para o âmbito da existência individual (já que é evidente que Philonenko não nega a liberdade da Vontade em Schopenhauer), consiste em poder ser/ter um *estilo*, assim como em Chevitarese consiste em poder “ser o que se é”.

de “motivos mediatos” e de “compaixão ativa”, não se detendo apenas aos problemas em questão no presente escrito. Todavia, nos deteremos naquilo que diz respeito ao debate vigente, para não nos prolongarmos desnecessariamente nem correremos o risco de afastarmo-nos do nosso objetivo. Debona faz uma análise bastante satisfatória das significações da noção de *caráter* em Schopenhauer (que é enfatizada em três dos quatro capítulos de sua tese<sup>37</sup>), mas, para nós, o mérito do mesmo no que tange à problemática em questão é a divisão acima citada.

Para Debona, os textos *A arte de ser feliz* e *Aforismos para a sabedoria de vida* são inegavelmente a elaboração sistemática de uma eudemonologia em Schopenhauer<sup>38</sup>. Para ele, assim como para F. Volpi, os dois pontos supracitados, quer dizer, a metafísica dos costumes (da vontade) e a eudemonologia, não são contraditórios ou anacrônicos, mas sim *suplementares*. Justificando a sua ênfase no *caráter* (ou na caracterologia), ele afirma que a

(...) análise da noção de *caráter* (*Charakter*) deste pensamento, ou seja, a partir da chamada “*characterologia*” schopenhaueriana (teoria ou doutrina do caráter), pois se trata de uma das noções que mais possibilita a abordagem da existência e principalmente da ação humana *tanto* no horizonte metafísico *quanto* no horizonte empírico desta filosofia; uma noção que, por isso mesmo, pode ser tomada como critério para a consideração destas duas esferas *como suplementares*<sup>39</sup>.

Segundo Debona, a esfera ético-metafísica poderia ser chamada de metafísico-teórica, enquanto a esfera empírico-eudemonológica poderia ser

---

<sup>37</sup> Cf. DEBONA, Vilmar. *A outra face do pessimismo: entre radicalidade ascética e sabedoria de vida*. Tese de doutorado, São Paulo, 2013, Capítulos I, II, III. É interessante observarmos que Debona, noutro escrito, anterior à sua tese doutoral, enfatizando a noção de *caráter adquirido* em Schopenhauer presente nos *Aforismos*, levanta a hipótese de os *Aforismos* serem uma espécie de resposta não proposital a Kant, no que tange o problema da liberdade e do caráter em ambos os autores (Kant e Schopenhauer), afirmando que, com os *Aforismos* “(...) Schopenhauer teria oferecido uma outra “resposta” a antinomia kantiana da liberdade. No entanto, apesar dessa “resposta” ser cabível no âmbito da problemática posta por Kant, Schopenhauer não a formulou para este fim” (DEBONA, Vilmar. *A noção de caráter adquirido: uma “liberdade” pela sabedoria de vida*, p. 221). E continua, mais a frente, afirmando que “(...) seria possível afirmar que a teoria do caráter adquirido e todo o esforço dos *Aforismos* em efetivar um desvio do ponto de vista metafísico, pode consistir numa tentativa, talvez bem sucedida, de resposta de Schopenhauer a Kant quanto à questão do impasse da razão entre a causalidade natural e a causalidade pela liberdade. Ele seria o meio-termo entre liberdade e necessidade porque faz a mediação entre o caráter inteligível e o caráter empírico” (ibidem, p. 225).

<sup>38</sup> Ver DEBONA, Vilmar. *A outra face do pessimismo: entre radicalidade ascética e sabedoria de vida*, p. 14.

<sup>39</sup> Ibidem. pp. 14-15.

chamada de empírico-prática, defendendo, assim, que há uma filosofia prática em Schopenhauer e que esta seria a teoria da felicidade enquanto sabedoria de vida. Em Debona, podemos ver a afirmação de que em Schopenhauer há uma “grande ética”, que diria respeito ao que está presente, sobretudo, no Livro IV de *O mundo* e em alguns outros escritos consideráveis sobre a ética do próprio filósofo, e uma “pequena ética”, a qual enfatizaria a valoração do aparato empírico. Quer dizer, esta última, seria um discurso ético para além ou aquém da moralidade genuína ou propriamente dita (da compaixão) e da ética (metafísica) descrita em *O mundo*<sup>40</sup>.

Se de fato Schopenhauer foi um filósofo pessimista, este pessimismo, ainda de acordo com Debona, pode ser dividido em “pessimismo metafísico” e “pessimismo pragmático”:

Em termos gerais, o *pessimismo metafísico* responderia à ideia da impossibilidade de uma felicidade duradoura. Já o *pessimismo pragmático* corresponderia à ideia de que a aposta na sabedoria de vida, mesmo que delimite os horizontes de uma felicidade relativa, não equivale a promessas de grandes êxitos no plano prático ou a um otimismo em sentido estrito, mas sim ao pessimismo de uma eudemonologia eufemística, de uma vida “menos infeliz” pelo uso prudente da razão<sup>41</sup>.

Debona defende que existe um certo “desvio da metafísica” em Schopenhauer. Tal desvio é justamente o que permite que se insira na ética schopenhaueriana (surgindo assim a “pequena ética”) conceitos enfáticos, tais como intelecto, caráter adquirido, experiência e prudência, e, com estes, se permite também a consideração de uma “vida menos infeliz”, ao invés da mera constatação da impossibilidade de uma “vida feliz”<sup>42</sup>. Para Debona, apesar de haver uma

---

<sup>40</sup> Ibidem, p. 17. Ainda de acordo com Debona, “[...] a pequena ética se definiria em consonância com alguns elementos da sabedoria de vida, encerraria o sentido de uma “ética sugestiva” para uma vida prudente “no mundo” e não é dada aos *extremos* de negação ou de afirmação, nem às radicalidades que daí *podem* advir.” Ibidem, p. 17. Para Debona, ambas as éticas contêm fundamentalmente em seu interior a significação da compaixão: “A compaixão seria a base da ética metafísica (primeiro caso), mas não deixaria de integrar também a esfera da pequena ética (segundo caso). (...) A compaixão schopenhaueriana não se restringe à esfera da imediata resignação da vontade frente às dores do mundo, que potencialmente leva à ascese; em uma palavra, ela não se resume à grande ética” (ibidem, p. 255). Mas é importante aqui frisar que Debona não afirma que a eudemonologia abarca necessariamente a “pequena ética” ou a justifica; e sim que há elementos do âmbito da sabedoria de vida (do âmbito empírico) que são consoantes a outras noções da teoria schopenhaueriana da ação humana e que contribuem para uma diferenciação entre pequena e grande ética.

<sup>41</sup> Ibidem, p. 17.

<sup>42</sup> Ibidem, p.19.

vontade cega, há, em contrapartida, um intelecto que vigia<sup>43</sup>. Nos *Aforismos* habitam “(...) aspectos passíveis de melhoramentos na constituição caracterológica do ser humano e na esfera de suas ações”<sup>44</sup>, pois “(...) o coração permanece incorrigível, mas a cabeça pode ser aclarada”<sup>45</sup>. De acordo com a distinção feita entre pessimismo metafísico e pessimismo pragmático, não há em Schopenhauer um otimismo (prático), no sentido defendido por Jair Barboza, mas sim uma “outra face do pessimismo”:

A distinção entre pessimismo metafísico e pessimismo pragmático favorece a compreensão de como a passagem da filosofia schopenhaueriana, de seu ponto de vista metafísico para o seu ponto de vista empírico-eudemonológico, não representa a passagem para um *otimismo* propriamente dito, mas para *outra face do pessimismo*<sup>46</sup>.

E, assim, conclui Debona que o todo de seu pensamento que foi apresentado acerca dos *Aforismos* e a sua relação com o que ele chamou de grande ética “(...) podem ser interpretados como indicações ou sugestões schopenhauerianas para uma espécie de insistência em tal mundo, mesmo que seja às custas da consciência de sua ilusão”<sup>47</sup>, onde a sabedoria de vida consoante à ética schopenhaueriana habitaria “*entre os campos do estoicismo e do maquiavelismo*”<sup>48</sup>.

## II.5. A tese de Gustavo Costa e Ruy de Carvalho: uma visão que não aponta para a noção de liberdade nos Aforismos

As teses ou posições dos pesquisadores brasileiros supracitados parecem compartilhar um mesmo pressuposto notável: os pontos de vista metafísico e empírico são perspectivas de uma mesma “coisa”, a ética. E isto se torna mais claro quando observamos a significação que os mesmos atribuem à noção de “liberdade”. E, a partir disso, o problema fundamental torna-se a pergunta de como articular as significações que habitam em ambos os extremos, nos dois “pontos de vista”; como

---

<sup>43</sup> Ibidem, p. 27.

<sup>44</sup> Ibidem, p. 257.

<sup>45</sup> Ibidem, p. 252.

<sup>46</sup> Ibidem, p. 258.

<sup>47</sup> Ibidem, p. 261.

<sup>48</sup> Ibidem, p. 250.

transitar de um a outro, como fazer com que a sabedoria prática acomode-se, sem ignorar, submeter ou minimizar a metafísica (dos costumes).

É contrariando a perspectiva da existência de uma liberdade fora a da Vontade em Schopenhauer e negando que os *Aforismos* sejam de alguma forma uma ética, que surge o último posicionamento relativo ao problema proposto e apresentado no presente escrito. Ruy de Carvalho e Gustavo Costa contrariam os posicionamentos citados acima e tornam pública a primeira postura entre os especialistas brasileiros que recusa qualquer forma ou espécie de liberdade inerente aos *Aforismos*. Num artigo escrito por eles, é afirmado que:

(...) os *Aforismos*, talvez contra Schopenhauer, são mais bem compreendidos sem a referência à ética; que seu estatuto não é propriamente teórico-prático, mas *performático*. A pergunta que talvez se deva fazer é: quem fala nos *Aforismos*? Quem tem a palavra neles? Mais do que acomodação, que de resto é, reconhecidamente, impossível para Schopenhauer, uma vez que os *Aforismos* conservam o erro de seu nascimento, mais do que acomodação ao *corpus* da obra, como dissemos, a questão é de estilo<sup>49</sup>, de linguagem, talvez, de retórica. A noção central para compreender a obra, parece-nos, não é a *liberdade*, mas a *simulação* (p.217)<sup>50</sup>. Aqui, o problema é o do *tornar-se o que se é*. (...) no caso de Schopenhauer, sim, falar de uma aproximação entre o que nos tornamos e aquilo que somos, talvez somente faça sentido por meio de uma espécie de auto-apresentação mimética, em que o filósofo, de alguma forma, deve confessar-se. (...) talvez os *Aforismos* sejam uma estranha confissão. Se a sabedoria prática não pode ser prescritiva, se ela não constitui uma moral das virtudes, se o pessimismo e o determinismo, rigorosamente, detêm a última e verdadeira palavra para Schopenhauer, então qual o sentido de uma eudemonologia? Se a vida humana não pode corresponder a uma existência feliz, conforme dito explicitamente pelo autor (p.1), então: ou os *Aforismos* são uma obra sádica; ou teoricamente absurda e paradoxal; ou ela deve ser compreendida em um outro registro que não o teórico-prático<sup>51</sup>.

<sup>49</sup> *Estilo* aqui, vale lembrar, não tem absolutamente nenhuma semelhança conceitual com *estilo* em Philonenko, tal como citamos acima. Um reside no âmbito existencial enquanto o outro reside no âmbito teórico e da escrita.

<sup>50</sup> Sobre a compreensão dos autores (Gustavo Costa e Ruy de Carvalho) sobre este conceito (*simulação*), remeto ao leitor aos seguintes textos: COSTA, Gustavo B. N. *Hipocrisia: arte do engano, arte do ator. Um olhar sobre a criação de si em Nietzsche*. Tese de Doutorado, Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2013. Cf. também COSTA, Gustavo B. N. *Da Dissimulação à Criação de Si – aspectos da hipocrisia em Nietzsche*, pp.113-123; COSTA, Gustavo B. N. *Hipocrisia, moralidade, caráter*, pp. 115-138. E, por fim, RODRIGUES Jr, Ruy de Carvalho. COSTA, Gustavo B. *Nietzsche-Schopenhauer, ecologia cinza, natureza agônica; Cai a cortina, misturam-se os papéis: desencontros e reencontros entre Schopenhauer e Nietzsche*, pp. 351-372.

<sup>51</sup> RODRIGUES, R. C.; COSTA, G. B. *Nietzsche-Schopenhauer, ecologia cinza, natureza agônica; Cai a cortina, misturam-se os papéis: desencontros e reencontros entre Schopenhauer e Nietzsche*, pp. 358-359.

Tratar-se-ia aqui, da construção de um eu para o si. Segundo Carvalho e Costa, isto parece ir bem ao encontro de um texto póstumo, igualmente polêmico: *Arte de conhecer a si mesmo*. Com o título de *Eis heuatón*, de inspiração em Marco Aurélio. Estes pesquisadores salientam que Schopenhauer inicia em 1821 as anotações de suas meditações para uso pessoal, algo como um *Oráculo manual* (Gracián), onde se trata menos de um fatalismo estóico ou de um livro de erudição do que de uma tentativa de expressar a quintessência da maneira de entender o saber filosófico. Para Costa e Carvalho, estes são textos preocupados com um outro uso da inteligência, uso em que o que está em jogo é a busca da: “autarquia, autoestima, amor-próprio, vida solitária, aristocracia da inteligência, vida saudável, misantropia”<sup>52</sup> etc.

É aqui levantada a hipótese de que nos *Aforismos*, talvez, assim como na *Arte de conhecer a si mesmo*, “(...) trate-se menos de “razão prática” do que de *mêtis*, como aprendemos com Marcel Détienne e Jean-Pierre Vernant (...)”<sup>53</sup>. Costa e Carvalho, por fim, afirmam que:

Seja como for, cremos que a relação dos *Aforismos* com a metafísica da vontade dependerá ainda da compreensão que o interprete tem da significação da noção de vontade, bem como entre esta e a representação. (...) os *Aforismos* poderiam ser pensados muito mais como a *expressão* de uma forma possível de vida, em que a vontade enquanto significação do mundo como sofrimento se visibiliza, do que como um texto *argumentativo*, em que se tratasse de apresentar um conjunto de teses<sup>54</sup>.

Esta foi a última postura (ou tese) apresentada por nós acerca da problemática em questão (os *Aforismos*) e a primeira que contraria o princípio básico das demais teses, ou seja, que o estatuto teórico dos *Aforismos* é necessariamente ético e, conseqüentemente, mesmo que isto vá de encontro à toda metafísica descrita no Livro IV de *O mundo* e alguns outros escritos schopenhauerianos, que há ali (nos *Aforismos*), alguma forma, tipo ou espécie de liberdade defendida por Schopenhauer que não seja a liberdade da Vontade.

---

<sup>52</sup> Ibidem, p. 359.

<sup>53</sup> Ibidem, p. 360.

<sup>54</sup> Ibidem, pp. 360-361.

A questão central do presente escrito, como já foi aludido, foi a investigação das principais teses acerca estatuto teórico da obra *Aforismos para a sabedoria de vida* em suas diversas interpretações (principalmente no Brasil) frente ao conjunto dos escritos schopenhauerianos que são aparentemente totalmente contrários à possibilidade de uma *felicidade* (ou vida menos infeliz) que é, em suma, ao que parece, o objeto principal dos *Aforismos*. Ao mesmo tempo, este conceito (felicidade), é irrefutavelmente negado noutros escritos de Schopenhauer, inclusive em inúmeros momentos de sua obra principal: *O Mundo como Vontade e representação*. Pois, como vimos, para Schopenhauer, o ascetismo, a negação da Vontade, a própria resignação seriam a única saída para fugirmos ou livrarmo-nos do sofrimento consequente da Vontade. Em Schopenhauer a vontade jamais é livre, a “verdadeira liberdade” é livrar-se dela (a santidade ou ascetismo).

Iniciaremos agora o último momento de nosso escrito, onde tentaremos recolocar a questão e descreveremos a nossa postura frente à presente problemática, o estatuto teórico da obra *Aforismos para a sabedoria de vida*. Vimos até aqui: o que compreendemos por filosofia schopenhaueriana (capítulo I), o que consideramos ser verdadeiramente a ética schopenhaueriana (capítulo II) e, por fim, as interpretações que consideramos notáveis sobre os *Aforismos*, seu estatuto e a sua relação com a metafísica dos costumes schopenhaueriana. Contudo, agora iremos observar a possibilidade de uma outra postura, uma tese ou leitura que difere das acima citadas, mas que não as ignora, ao contrário, dialoga com as mesmas. Refiro-me à nossa interpretação do problema por nós proposto, quer dizer, refiro-me à *civitas*.

### III. Os Aforismos como uma obra de filosofia política

Para nós, os *Aforismos* de forma alguma podem ser concebidos como parte ou extensão da ética schopenhaueriana, e muito menos ainda como uma espécie de liberdade distinta da liberdade da Vontade segundo Schopenhauer. Cremos que a ética schopenhaueriana, assim como quase toda sua filosofia, é fundamentalmente descritiva. Eis o porquê de Schopenhauer tratar dos mais diversos temas ao longo de sua filosofia, – temas que até então eram completamente incomuns ao saber filosófico da época – principalmente nos *Parerga*. E, não obstante, podemos

encontrar em *O mundo* parágrafos significativos que tratam de temas também incomuns para a época e para os debates filosóficos da mesma, tais como o sonho (final do § 5), a estupidez e o sujeito obtuso (§ 6), os sentimentos (§ 11), o riso, o risível e o indivíduo pedante (§ 13), o suicídio (§ 16 e § 54)<sup>55</sup>, etiologia e morfologia (§ 17), a loucura (§ 36), o arrependimento (§ 55), o tédio (§ 57) e a sexualidade (§ 60), entre outros, todos completamente encaixados na filosofia schopenhaueriana devido o caráter descritivo da mesma. Por isso, Schopenhauer insistiu em inúmeros momentos que a sua filosofia é completamente imanente, e diz ele, num determinado momento de sua vida pessoal, numa carta escrita a um de seus discípulos que: falo “(...) unicamente do que conheço da própria existência (...)”<sup>56</sup>. Acreditamos indubitavelmente que os *Aforismos* são uma parte da filosofia schopenhaueriana, e não uma espécie de corpo estranho frente aos demais escritos, ou seja, são fundamentalmente teóricos e o seu estatuto está de certa forma completamente arraigado no modelo de filosofia descritiva seguido pelo seu criador, Arthur Schopenhauer. Portanto, não há ali, nos *Aforismos*, qualquer tipo de filosofia ou razão prática<sup>57</sup> inerente à filosofia schopenhaueriana, nem mesmo a noção de caráter adquirido poderia ser considerada razão prática, pois se assim o fosse, pelo simples fato de a filosofia schopenhaueriana se pretender uma filosofia da imanência, até mesmo a representação de um modo geral teria que ser chamada de razão prática, o que seria absurdo, pois, segundo o próprio autor, e isto levamos bastante em consideração, “(...) toda filosofia é sempre teórica<sup>58</sup>, já que lhe é sempre essencial manter uma atitude puramente contemplativa, não importa o quão próximo seja o objeto de investigação”<sup>59</sup>. Concordamos com Carvalho e Costa acerca da tese dos *Aforismos* não fazerem parte da ética schopenhaueriana e nem

---

<sup>55</sup> Sobre o suicídio em Schopenhauer, fora os parágrafos supracitados acima, remeto o leitor a SANTOS, Élcio José. *Algumas considerações sobre a questão do suicídio na filosofia de Arthur Schopenhauer*, pp. 23-32.

<sup>56</sup> SCHOPENHAUER, A. *Carta de Schopenhauer a Julius Frauenstädt, de 26 de setembro de 1851*, p. 148.

<sup>57</sup> Na nossa concepção, essa razão prática deve ser excluída até mesmo da ética schopenhaueriana (mas não de sua filosofia), já que a mesma é puramente contemplativa, descritiva, teórica.

<sup>58</sup> Por isso falamos sobre a pergunta acerca do *estatuto teórico* da obra *Aforismos para a sabedoria de vida*, quer dizer, a estrutura da formulação de nossa pergunta, a todo o momento se voltou para a possibilidade da garantia de que os *Aforismos* não só não deixem em momento algum de serem vistos como parte do todo da filosofia schopenhaueriana, como também a defesa de que a filosofia schopenhaueriana como um todo, tal como o mesmo a enxergava, é fundamentalmente teórica, e tem caráter puramente descritivo, contemplativo, de forma alguma prático.

<sup>59</sup> SCHOPENHAUER, A. *WWV I/MVR I*, p. 353.

poderem ser uma espécie de extensão da mesma devido ao seu teor eudemonológico.

Mas, afinal, o que são estes *Aforismos*? Qual o seu estatuto teórico? Pretendemos encerrar o presente escrito sem concluí-lo, pois, neste momento, lançaremos uma *hipótese* acerca da problemática do estatuto teórico dos *Aforismos*: filosofia política, especificamente, *civitas*. Contudo, cremos que, enquanto filosofia política, os *Aforismos* resguardam, mesmo que teoricamente, certo teor empírico. Um empírico descritivo, algo que o autor percebera através da sua “atitude puramente contemplativa”, contemplando e refletindo, é claro, tanto sobre a sua própria experiência, quanto e fundamentalmente, também, sobre a experiência alheia. O que não exclui, obviamente, a possibilidade de o filósofo ter passado ao ato em algum momento e, através disso, tenha chegado a novas concepções, concepções estas maturadas na contemplação e tornadas filosofia por via da teoria. O que não necessariamente incluiria o conceito de razão prática na filosofia de Schopenhauer nem tornaria menos iminente para a sua filosofia – e em especial para a sua ética – as noções de atitude contemplativa e de toda filosofia como fundamentalmente teórica.

O uso do estilo aforismático não é incomum à filosofia, mas é comum fundamentalmente a muitos dos filósofos da renascença e, podemos dizer, a alguns filósofos do estoicismo - como Sêneca - que muito influenciaram Schopenhauer. Os aforismos tinham seu uso em voga, evidentemente, antes de Schopenhauer, mas, ao que parece, com a obra em questão (*Aforismos para a sabedoria de vida*), a noção ou o sentido de “aforismo” toma nova conotação, nova significação. Para confirmarmos isto, basta observarmos a descrição da palavra aforismo nos dicionários de filosofia mais recentes. A palavra aforismos significa:

Proposição que exprime de maneira sucinta uma verdade, uma regra ou uma máxima (...). Inicialmente, essa palavra foi usada quase exclusivamente para indicar as fórmulas que exprimem, de modo abreviativo e mnemônico, os preceitos da arte médica: por exemplo, os Aforismos de Hipócrates. Bacon exprimiu sob a forma de Aforismos as suas observações (contidas no livro I do *Novum organum*) "sobre a interpretação da natureza e sobre o reino do homem": provavelmente para sublinhar o caráter prático e ativo dessas observações enquanto dirigidas a preparar o domínio do homem sobre a natureza. E Schopenhauer chamou de *Aforismos sobre a sabedoria de vida* (em *Parerga und Paralipomena*) os seus

preceitos para tornar feliz, ou menos infeliz, a existência humana, conservando assim na palavra o seu significado de máxima ou regra para dirigir a atividade prática do homem<sup>60</sup>.

E também, por aforismo, entende-se:

Máxima que exprime de forma concisa um pensamento filosófico, geralmente de caráter moral. Ex.: Os pensamentos de Marco Aurélio, e os aforismos de Schopenhauer, intitulados *Parerga und Paralipomena* (Acessórios e restos). O estilo aforismático é característico de filósofos e pensadores tão diversos quanto, por ex., Nietzsche e Wittgenstein, e reflete, sobretudo no pensamento moderno e contemporâneo, uma concepção filosófica mais questionadora, provocativa e sugestiva do que propriamente teórica e sistemática<sup>61</sup>.

Ao que parece, com a extensão que até então era incomum ao estilo aforismático tradicional e o relativo aumento da complexidade de cada um destes aforismos, tal como a estrutura dos mesmos, quer dizer, longa e detalhada, e o fato de que naquela época (1851) o estilo aforismático já estava sendo considerado como relativamente obsoleto, incomum, ultrapassado, Schopenhauer, podemos assim dizer, reinaugura, talvez não propositalmente, a utilização e noção do que seriam os aforismos, tal como a sua aplicação, estrutura e estilo, influenciando o pensamento e escrita nietzscheanos, os quais muitos chegariam ao mundo também em forma de aforismos. Mas porque Schopenhauer escolhera este estilo? Tanto o “assunto” dos *Aforismos* quanto o fato de serem aforismos, nos lembram tanto o estilo dos filósofos renascentistas quanto os estóicos. A escolha de Schopenhauer, ou seja, o fato de ele optar por aforismos e neles tratar de uma possível eudemonologia através da busca pela supressão das dores e tormentos da vida, principalmente da vida em sociedade, cremos, não foi à toa.

---

<sup>60</sup> ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*, p. 21.

<sup>61</sup> JAPIASSÚ, H; MARCONES, D. *Dicionário básico de filosofia*, p. 04. Podemos também sublinhar esta última frase: “(...) uma concepção filosófica mais questionadora, provocativa e sugestiva do que propriamente teórica e sistemática.”, quer dizer, talvez, se levarmos isto em conta, poderíamos facilmente admitir que a condição dos *Aforismos* frente *O mundo* seja, em suma, provavelmente, uma questão de método, onde um pode ser visto através da aplicação metodológica sintética, e o outro, analítica, mas ambos indubitavelmente fazendo parte do procedimento descritivo, teórico e contemplativo da filosofia de Schopenhauer. Observação: noutros dicionários de língua portuguesa, porém não filosóficos, vemos: “Aforismo: máxima” (FERREIRA, A. B. Holanda. *Minidicionário da língua portuguesa*, p. 13). E “Aforismo: sentença breve e conceituosa; máxima; provérbio” (Dicionário brasileiro *Globo*, editora Globo. 52ª Ed. São Paulo – SP, 1999).

Talvez uma das motivações que levaram Schopenhauer a escrever os *Aforismos* foi a noção da possibilidade de se negar o que o mesmo chamara de “a quarta motivação moral”, numa nota de rodapé nos *Complementos* ao livro IV de *O mundo*, no capítulo XLVIII. Quer dizer, no escrito *Sobre o fundamento da moral*, o filósofo apresenta o que o mesmo chama de as três motivações morais: 1) o prazer próprio, 2) a dor alheia, 3) o prazer alheio<sup>62</sup>. Já numa nota de rodapé dos *Complementos* ao Livro IV de *O mundo*, o filósofo fala de uma quarta motivação moral, que seria a *dor própria*<sup>63</sup>. Os *Aforismos* buscam, como bem salientou o próprio autor, a instrução para uma vida menos infeliz, e o que seria isso se não a tentativa de evitar a dor própria? Pois, como afirmara Schopenhauer:

(...) quem quiser fazer o balanço da própria vida em termos eudemonológicos, deve fazer a conta não segundo os prazeres que fruiu, mas segundo os males que fugiu. (...) por “viver feliz”, deve-se entender “viver menos infeliz”, ou seja, de modo suportável<sup>64</sup>.

Assim, poder-se-ia dizer que Schopenhauer, não contrariando o conteúdo de *O mundo*, quando salientara o ascetismo como a forma mais eficaz e genuína de fugir do sofrimento gerado pela vontade de vida, lembrou-se, escrevendo os *Aforismos*, que o ascetismo, tal como a genialidade artística, não é comum, simples, fácil e acessível a muitos indivíduos, mas, ao contrário, o ascetismo é tão raro quanto complexo. Mas, mesmo que não possamos todos sermos ascetas ou possamos transformar nossas vidas num constante momento de contemplação estética, podemos, ao menos, através do que Schopenhauer chamara de “sabedoria de vida” – semelhança notável com os estoicos – tentar evitar o máximo possível a dor e o sofrimento. Os *Aforismos* seriam, dessa maneira, a possibilidade do evitamento da quarta motivação moral, mas visando o indivíduo como ser social, que não somente sofre por ser um ser social, mas sofre por precisar pertencer à sociedade<sup>65</sup>, daí o apego do autor à conduta misantropa nos *Aforismos*. Nesta

---

<sup>62</sup> Ver da página 120 a página 165 de SCHOPENHAUER, A. M/M.

<sup>63</sup> Para maior aprofundamento desta questão, quer dizer, sobre a formulação schopenhaueriana da quarta motivação moral, remeto o leitor à BACELAR, K. *Sobre a quarta motivação na psicologia de Schopenhauer*, pp. 175-195.

<sup>64</sup> SHOPENHAUER, A. *Aforismos para a sabedoria de vida*, p. 140.

<sup>65</sup> Aqui, basta lembrarmos da famosa metáfora do porco espinho citada por Schopenhauer, como relacionada à condição dos homens em sociedade, no § 396 dos *Parerga*. Observação: Essa quarta motivação moral, no contexto da filosofia política schopenhaueriana, evidentemente saindo da ética,

perspectiva, quer dizer, a noção de “social”, “sociedade” e “indivíduo social que sofre” levada tão a sério nos *Aforismos*, porque não poderíamos dizer que o estatuto teórico destes é político, ao invés de ético? É notável tanto em estrutura quanto em conteúdo a proximidade desta obra com o estilo, estrutura e conteúdo dos estoicos e dos renascentistas<sup>66</sup>. É claro que sabemos que as obras de cunho tanto social como aforismático de ambos (estoicos e renascentistas) não constitui unicamente e necessariamente um caráter político, mas também moral, ético, (às vezes estético) etc. Contudo, o viés político de forma alguma é abandonado neste tipo de escrito, pois nele há uma certa preocupação com a *civitas*<sup>67</sup>, quer dizer, com o indivíduo na sua vida civil, em sociedade, em atividade política e social constante. E, neste caso específico (Schopenhauer e os *Aforismos*), não podemos atribuir a esta obra um caráter ético, já que haveria gigantesco choque entre o que o autor diz nos demais escritos sobre a sua ética, onde ela está e o que seria. Concordamos aqui, no que tange os *Aforismos*, com Philonenko, quando o mesmo afirma que: “(...)

---

seria a motivação pela busca da sabedoria de vida, isso não para tornarmo-nos indivíduos melhores, mas sim, menos infelizes.

<sup>66</sup> E, dessa forma, é totalmente válida a afirmativa de Debona que destaca que nos *Aforismos* Schopenhauer tem certa preocupação em “(...) definir a sabedoria de vida *entre* os campos do estoicismo e do maquiavelismo” (DEBONA, Vilmar. *A outra face do pessimismo: entre radicalidade ascética e sabedoria de vida*, p. 250).

<sup>67</sup> A intuição que nos fez elencar aqui a hipótese da *civitas* é advinda da leitura da tese doutoral de Expedito Passos Lima sobre G. Vico. Ele diz que “O projeto viquiano de uma *nouva scienza* é também, uma crítica ao discurso moderno, porque este último terminou considerando o mundo mediante apenas a ordem natural. Daí Vico não “monumentalizar” o presente e estar atento aos riscos de algumas teorias que ameaçam a convivência na vida civil. Ele dirigiu a sua reflexão contra o discurso hegemônico da experiência moderna, as universidades européias, as academias e a República das Letras. A *Scienza nuova*, de Vico, exprime uma retórica pedagógica na sua estrutura enciclopédica e na sua *auctoritas* científica, pois empreende uma crítica aos erros intelectuais dos modernos, à presunção dos doutos e das nações e às diversas formas de tirania, expressas nas posições de autofilia peculiares às expressões “monásticas” e “solitárias” de alguns pensadores modernos: uma crítica que não se esgota em teórica, mas lança as bases de uma ação, ou seja, de uma ciência também política” (LIMA, José Expedito Passos. *A estética entre saberes antigos e modernos na Nuova Scienza de Giambattista Vico*, pp. 26-27). Dessa forma, através da proposta de uma releitura da *Scienza nuova*, Expedito Passos propõe um novo olhar sobre o lugar da estética em Vico, mas também, pondo em cheque de maneira primordial, o mundo civil. Pois, a tese de Expedito Passos se ancora no fato de que “(...) a intenção primordial da *Scienza nuova*, que não é a estética como disciplina particular, mas um saber sobre as origens do mundo civil das nações, embora utilize, na sua reconstrução do tempo das origens, algumas formulações estéticas” (ibidem, p. 29). Tratando assim a estética como primado, mas a *civitas*, o mundo civil, como primazia. É esta mudança de horizonte sugerida por Expedito Passos na leitura da *Scienza nuova* e a gigantesca importância que há segundo ele no contexto da vida civil no pensamento do filósofo renascentista napolitano (Vico), que nos fez atentar para a centralidade da noção de *civitas* no pensamento renascentista e, não obstante o presente contexto, no pensamento de Schopenhauer nos *Aforismos*, principalmente quando observamos a importância que o autor dá a misantropia e à parte da obra intitulada *Daquilo que alguém representa*.

o problema político é por completo empírico em Schopenhauer”<sup>68</sup>. E o estatuto dos *Aforismos* é qual, senão o empírico, ou seja, para nós, o político? O que consideramos ser este certo estatuto empírico na filosofia de Schopenhauer, ou seja, os *Aforismos* e boa parte de sua filosofia política, de forma alguma excluem o teor puramente teórico de seu pensamento, quer dizer, de maneira alguma os *Aforismos* passam a ser “filosofia prática” graças ao seu estatuto pretensamente empírico. Enquanto filosofia política, os *Aforismos* resguardam, mesmo que teoricamente, certo teor empírico: teor empírico este que é descritivo, algo que o autor percebera através da sua “atitude puramente contemplativa”<sup>69</sup>, contemplando e refletindo, é claro, tanto sobre a sua própria experiência, quanto e fundamentalmente, também, sobre a experiência alheia. A filosofia política em Schopenhauer não pode ser reduzida a alguns parágrafos do Livro IV de *O mundo* e os seus *Complementos*, e ao escrito pertencente aos *Parerga* intitulado *Ética, direito e política*<sup>70</sup>, mas, talvez e muito provavelmente, devêssemos contar também com os *Aforismos* como escritos de cunho político, relativo à *civitas*<sup>71</sup>.

Nesta perspectiva, qualquer semelhança com o pensamento estoico, de forma alguma pode ser concebida como arbitrária, já que o pensamento estoico, de certa maneira, também visava à diminuição do sofrimento o máximo possível do homem no mundo. Evoco à fala de Jarlee Salviano, pois o mesmo, num pequeno, porém belo escrito, falando do estoicismo de Schopenhauer, cita os *Aforismos*:

(...) na filosofia schopenhaueriana a questão da salvação (ou

<sup>68</sup> PHILONENKO, A. *Schopenhauer: una filosofía de la tragedia*, p. 321. Sobre o caráter empírico da filosofia política de Schopenhauer, ver também *Études philosophiques*, escrito em 1978 por Simone Goyerd-Fabre.

<sup>69</sup> SCHOPENHAUER, A. *WWV I/MVR I*, p. 353.

<sup>70</sup> SCHOPENHAUER, A. *Éthique, droit et politique*, presente em P/P.

<sup>71</sup> O leitor mais atento já deve ter percebido que onde está a política de Schopenhauer, na maioria das vezes, também está a ética (assim como no caso dos estóicos e alguns filósofos renascentistas). Contudo, no que tange o estatuto teórico de cada obra, devemos ser um pouco mais precisos neste âmbito, quer dizer, no Livro IV de *O mundo*, como falamos logo acima, podemos encontrar parágrafos que podem inegavelmente serem vistos como relacionados à filosofia política, assim como o outro escrito supracitado, que já em seu título carrega tal aproximação entre ética e política (*Ética, direito e política*), todavia, apesar disso, ninguém ousa, ao falar do estatuto teórico do Livro IV de *O mundo*, negar que ali encontra-se a ética schopenhaueriana, ou seja, que a última parte de *O mundo* trata fundamentalmente da ética, tal como o próprio autor afirmara. Assim também, nos *Aforismos*, podemos encontrar elementos que apontam ou se relacionam com ética e que sem dúvidas podem ser considerados, em determinados aspectos, de cunho moral – e essa foi, talvez, a razão que fez quase todos os estudiosos brasileiros acreditarem que o estatuto teórico dos *Aforismos* era ética -, mas o estatuto teórico dos *Aforismos*, na nossa concepção, é fundamentalmente político, e não um tipo inexato de filosofia política, mas sim, de *civitas*.

*redenção* – ele lança mão do conceito cristão) diante da vida plena de infortúnios é restrita aos espíritos raros: ao **gênio** na arte ou ao **asceta**, estes solitários heróis da trágica odisséia da Vontade. Para o restante, para a grande massa que a natureza dispensa aos montes, foram compostos os *Aforismos para a sabedoria de vida*. Esquecer os primeiros e supervalorizar os segundos é levar à penúria o que há de mais rico na obra do filósofo. (...) Referindo-se a sabedoria (na pequena introdução ao ensaio) como uma *eudemonologia* (termo usado também pelo filósofo para caracterizar o estoicismo), uma “instrução para uma existência feliz” (...)72.

E continua afirmando que:

(...) este estoicismo de Schopenhauer não apresenta toda a sua filosofia, é apenas mais uma faceta: cumpre verificar seu lugar e importância no pensamento schopenhaueriano. Não se pode negligenciar a discussão sobre o **nada** da *negação da vontade* (final do livro IV de *O mundo*), proposto como a solução perfeita para a solução do sofrimento (de forma alguma chamaria isto de consolo)73.

Salviano acredita ser importante a investigação do lugar dos *Aforismos* no pensamento schopenhaueriano, mas de forma alguma rejeita a sua notável proximidade com o pensamento estoico, ao contrário, a enfatiza. E aqui, nos propomos, mesmo que superficialmente, investigar tal lugar: talvez o conjunto da obra schopenhaueriana possa, não como no caso de Platão, Aristóteles e alguns outros ilustres filósofos, mas de maneira relativamente análoga, ser dividida em *esotéricas* e *exotéricas*, onde os *Parerga*, com todo seu encanto, encaixar-se-ia bem melhor como o principal dos escritos exotéricos de Schopenhauer, enquanto *O mundo* seria o escrito central entre os esotéricos, e os *Aforismos*, como parte dos

---

72 SALVIANO, J. *O estoicismo pro tempore de Schopenhauer*, p. 101. Bem sabemos que o pensamento de Schopenhauer, se visto ou comparado diretamente com o pensamento estoico, de forma alguma pode se assemelhar ao mesmo em aspectos relevantes. Mas aqui, acreditamos haver a possibilidade de se estabelecer, mesmo que momentaneamente, um breve contato relativo a uma determinada semelhança entre a estilística, o tema e o método utilizado nos *Aforismos* e, especificamente, a estilística presente na filosofia (principalmente na ética) estoica, já que nos é sabido que os estoicos tinham uma filosofia completamente racionalista, enquanto Schopenhauer tende muito mais ao irracionalismo, filósofo da vontade cega e dilaceradora.

73 Ibidem, p. 100. Vale lembrarmos aqui também a frase do ilustre filósofo estoico Sêneca, constantemente utilizada por Schopenhauer: “vale non discitur.” E sobre a visão de Schopenhauer acerca da ética estoica, remeto o leitor a SCHOPENHAUER, A. WWV I/MVR I, pp. 142 a 145.

*Parerga*<sup>74</sup>, assim como o ensaio sobre *Ética, direito e política*, seria de cunho político, mas, no caso dos *Aforismos*, uma filosofia política relativa à civitas, como se ali coubesse ver o estilo dos renascentistas e a alma dos estóicos. Mas é claro que tal divisão não pode ser levada a cabo, como no caso de Platão e do próprio Aristóteles. Schopenhauer não dá tal direcionamento aos seus escritos, segundo o mesmo, o conteúdo dos *Parerga* é idêntico ao conteúdo de *O mundo*, como já vimos anteriormente quando analisamos o todo da filosofia schopenhaueriana e como confirmaremos logo em seguida, pois para Schopenhauer a sua filosofia é o “(...) desenvolvimento de um só pensamento indivisível (...)”<sup>75</sup>.

### Considerações finais

Obras que muito influenciaram Schopenhauer (principalmente no que tange aos *Aforismos*) tanto em estilo quanto em conteúdo, como *Da utilidade da adversidade*, de Cardanus, *A arte da prudência* e o *Oráculo manual*<sup>76</sup>, de Baltazar Gracian, *A arte da guerra* e *O príncipe*, de N. Maquiavel, *Sobre a brevidade da vida*, de Sêneca, Marco Aurélio, com suas famosas *Máximas* (ou *Pensamentos*), e outras, são relativas à possibilidade da felicidade do indivíduo na cidade, na república, no meio social em que o mesmo vive, no seu espaço de convivência; e todas estas obras não somente influenciaram assumidamente Schopenhauer, como também se assemelham aos *Aforismos*, ou seja, todos estes escritos, independentemente de resguardarem em seu interior assuntos relativos aos mais variados temas

---

<sup>74</sup> Sobre os *Parerga* e a hipótese de tal divisão dos escritos schopenhauerianos, a saber, esotéricos e exotéricos, é de singular importância o acesso a seguinte fala de Schopenhauer ao seu editor na tentativa de publicar os *Parerga*: “Nestes escritos estão coletados todos os pensamentos que não puderam encontrar lugar em minhas obras sistemáticas. É por isso que em sua maior parte serão muito mais populares que todo o anterior que já fora publicado, como poderá se dar conta a partir da tabela dos conteúdos que estão ligados a ele. Penso que depois disto não voltarei a escrever, pois quero prevenir a mim mesmo de trazer filhos ao mundo como produto da ansiedade, que acusem ao seu pai e que reduzam a sua glória” (SCHOPENHAUER, A. *Carta de Schopenhauer a Brockhaus, de 26 de junho de 1850*, presente em *Cartas desde la obstinación*, p. 145). Lembremos aqui de quando Schopenhauer fala sobre “os *Parerga* não terem lugar nos seus escritos sistemáticos”, das definições supracitadas de “*Aforismos*”, nos quais o caráter detém a pretensão não sistemática e prolixa do pensamento.

<sup>75</sup> SCHOPENHAUER, A. *Carta de Schopenhauer a Goethe, de 26 de setembro de 1851*, presente em *Cartas desde la obstinación*, p. 25.

<sup>76</sup> É interessante notarmos que a admiração de Schopenhauer pelos escritos do jesuíta espanhol Baltazar Gracián era tão grande que o mesmo se propôs, ao editor Brockhaus, realizar a tradução destes dois textos: *A arte da prudência* e o *Oráculo manual*. Sobre isto, ver a carta de Schopenhauer a Brockhaus de 15 de maio de 1829, presente em *Cartas desde la obstinación*, p. 105.

filosóficos (principalmente moral e política), podem indubitavelmente ser considerados escritos relativos à *civitas*, e a *civitas* de forma alguma pode ser desvinculada da filosofia política. Portanto, acreditamos ser plausível a hipótese de que o estatuto teórico da obra *Aforismos para a sabedoria de vida* pode, sim, ser definido como político, em especial, relativo a tal *civitas*.

Schopenhauer afirmara que a sua teoria era o “(...) desenvolvimento de um só pensamento indivisível, o qual é completamente falso ou verdadeiro: se parece a uma abobada a qual não se pode extrair uma só pedra sem que esta venha abaixo”<sup>77</sup>. A partir disso, não podemos de forma alguma ignorar tais *Aforismos* e nem mesmo podemos tratá-los como uma espécie de “corpo estranho” presente na filosofia schopenhaueriana, ou qualquer coisa do gênero. Porém, já explanamos brevemente acima que acreditamos que conceber os *Aforismos* como ética, incluindo a possibilidade de uma imaginária liberdade individual distinta da liberdade da Vontade nela (na ética) e esquecendo-se do explícito caráter descritivo da mesma é, de certa forma, mutilar a beleza da ética schopenhaueriana. E acreditamos que, com um certo olhar de receptividade para com o pensamento estoico na filosofia de Schopenhauer, utilizando-nos da lupa renascentista, possamos, talvez e muito provavelmente, compreender melhor os *Aforismos*. Caso tentemos aceitá-los como uma parte da filosofia política de nosso autor e voltemos nossos olhos para a sensibilidade schopenhaueriana relativa à possibilidade dos *Aforismos* como *civitas*, para a generosidade e o esforço de nosso filósofo para com todos aqueles pobres moribundos que jamais serão gênios artísticos ou ascetas, possamos assim, talvez, decifrar definitivamente o enigma dos *Parerga(s)* schopenhauerianos, e consigamos, mais uma vez, avançar na compreensão da profunda e bela filosofia de Arthur Schopenhauer. De todo modo, tentamos apenas, através de nossa hipótese, contribuir para tal compreensão. No entanto, a questão acerca do estatuto teórico dos *Aforismos*, tanto pelo debate apresentado como pela hipótese por nós lançada, continua em aberto.

## Referências bibliográficas

---

<sup>77</sup> SCHOPENHAUER, A. *Carta de Schopenhauer a Goethe, de 26 de setembro de 1851*, presente em *Cartas desde la obstinación*, p. 25.

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. Editora Martins Fontes, São Paulo. Trad. de Alfredo Bosi, 2007.

BARBERA, Sandro. *Une philosophie du conflit, Etudes sur Schopenhauer*. Ed. 1ª. Preses Universitaires de France – PUF, Trad. para o Francês de Marie-France Marger, 2004.

BARBOZA, Jair. Um livro que embriaga. Apresentação da obra SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

\_\_\_\_\_. *Em favor de uma boa qualidade de vida*. Prefácio à 1ª ed. de *Aforismos para a sabedoria de vida*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. *Infinitude subjetiva e estética: natureza e arte em Schelling e Schopenhauer*. São Paulo: Unesp, 2003.

\_\_\_\_\_. *Schopenhauer: a decifração do enigma do mundo*. São Paulo: Editora Moderna, 1997.

BACELAR, Kleverton. Sobre a quarta motivação na psicologia de Schopenhauer. In: *Arthur Schopenhauer no Brasil. Em memória dos 150 anos da morte de Schopenhauer*. Org. Dayve Redyson. João Pessoa: Editora Ideia, 2010.

BAILLOT, A. *Influence de la philosophie de Schopenhauer en France (1860-1900). Etude suivie d'un Essai sur les sources françaises de Schopenhauer*. Paris: Archives Karéline, 1927.

BRUM, José Thomaz. *O pessimismo e suas vontades: Schopenhauer e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1998.

CHEVITARESE, Leandro. *A ética em Schopenhauer: que “liberdade nos resta” para a prática de vida?* Tese de Doutorado. PUC-Rio. Rio de Janeiro, 2005.

\_\_\_\_\_. A eudemonologia empírica de Schopenhauer: a “liberdade que nos resta” para a prática de vida. In: *Arthur Schopenhauer no Brasil. Em memória dos 150 anos da morte de Schopenhauer*. Org. Dayve Redyson. João Pessoa: Editora Ideia, 2010.

\_\_\_\_\_. O conceito de vazio na tradição budista. Uma perspectiva ontológica? In: CHEVITARESE, A.; ARGÔLO, P.; RIBEIRO, R. (orgs.). *Sociedade e religião na antiguidade oriental*. RJ: Fábrica de Livros. UFRJ/ LHIA, 2000.

COSTA, Gustavo B. N. *Hipocrisia: arte do engano, arte do ator. Um olhar sobre a criação de si em Nietzsche*. Tese de Doutorado, Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2013.

\_\_\_\_\_. Da Dissimulação à Criação de Si – aspectos da hipocrisia em Nietzsche. *Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche*. Rio de Janeiro – 2º semestre de 2008 – Vol.1 – nº2.

\_\_\_\_\_. Hipocrisia, moralidade, caráter. In: *Nietzsche-Schopenhauer: Schopenhauer, Nietzsche e a antiguidade*. Organizadores: Ruy Carvalho, Gustavo Costa e Daniel Carvalho. Fortaleza: Editora EDUECE, 2012.

Dicionário brasileiro O Globo. 52ª Ed. São Paulo: Ed. O Globo, 1999.

DEBONA, Vilmar. *A outra face do pessimismo: entre radicalidade ascética e sabedoria de vida*. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

\_\_\_\_\_. A noção de caráter adquirido: uma “liberdade” pela sabedoria de vida”. In: *Arthur Schopenhauer no Brasil. Em memória dos 150 anos da morte de Schopenhauer*. Org. Deyve Redyson. João Pessoa: Editora Ideia, 2010.

DEUSSEN, Paul. *Bericht über Hegel um Schopenhauer*. Berlin: Reimer, 1980 (Archiv für Geschichte der Philosophie, 3).

DAMASCENO, F. Wilham. *Ética e metafísica em Schopenhauer: a coexistência da vontade livre com a necessidade das ações*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2012.

FERREIRA, A. B. Holanda. *Minidicionário da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1977.

GRACIÁN, Baltazar. *A arte da prudência*. Obra em formato digital, adquirida via internet.

GRIGENTI, Fabio. *Natura e Rappresentazione. Genesi e struttura della natura in Arthur Schopenhauer*. Napoli: La Città del Sole, 2000.

JAPIASSÚ, Hilton. MARCONES, Danilo. *Dicionário básico de filosofia*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.

LIMA, José Expedido Passos. *A estética entre saberes antigos e modernos na Nuova Sienza, de Giambattista Vico*. São Paulo: Editora Educ/FAPESP, 2012.

PHILONENKO, Alexis. *Schopenhauer, uma filosofia de la tragédia*. Trad. Espanhol de Gemma Muñoz-Alonso. Barcelona: Editora Editorial Anthropos, 1989.

RAMOS, Flamarion C. *A “miragem” do absoluto: sobre a contraposição de Schopenhauer a Hegel: crítica, especulação e filosofia da religião*. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo. São Paulo, 2008.

ROCHAMONTE, C. *Metafísica e moralidade na filosofia de Schopenhauer*. Dissertação de mestrado. Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Programa de pós-graduação em filosofia, 2010.

\_\_\_\_\_. *Schopenhauer: uma filosofia do limite*. Tese de Doutorado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2011.

RODRIGUES Jr, Ruy de Carvalho; COSTA, Gustavo B. Cai a cortina, misturam-se os papéis: desencontros e reencontros entre Schopenhauer e Nietzsche. In: *Nietzsche-Schopenhauer, ecologia cinza, natureza agônica*. Organizadores: Ruy Carvalho, Gustavo Costa e Thiago Mota. Fortaleza: Editora EDUECE, 2013.

ROSSET, Clément. *Escritos sobre Schopenhauer*. Editora Pré-Texto Editorial, Luís Estágel. Trad. para o espanhol de Rafael de Hierro Olíba. Ed. 1ª, 2005.

SALVIANO, Jarlee. *Desconfortável consolo: a ética niilista de Arthur Schopenhauer*. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo. São Paulo, 2007.

\_\_\_\_\_. O estoicismo pro tempore de Schoopenhauer. In: *Arthur Schopenhauer no Brasil. Em memória dos 150 anos da morte de Schopenhauer*. Org. Deyve Redyson. João Pessoa: Editora Ideia, 2010.

SANTOS, Élcio José. Algumas considerações sobre a questão do suicídio na filosofia de Arthur Schopenhauer. *Revista Voluntas: estudos sobre Schopenhauer*. Rio de Janeiro – 2º semestre 2010 – Vol. 1 – Nº 2.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Éthique, droit et politique*. In: *Parerga et paralipomena*. Ed. Félix Alcan, Paris; 1909. Traduit en français par Auguste Dietrich, février, 1908.

\_\_\_\_\_. *Metaphysik der Natur*. Philosophische Vorlesungen über die gesammte Philosophie aus dem handschriftlichen Nachlaß, Teil II. München-Zürich, Piper, 1984. (Edição de Volker Spierling).

\_\_\_\_\_. *O mundo como vontade e representação*. Trad. M. F. Sá Correia. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.

\_\_\_\_\_. *Cartas desde la obstinación*. Trad. Eduardo Charpenel Elorduy. México: Los Libros de Homero, 2008.

\_\_\_\_\_. *Crítica da filosofia kantiana*. Trad. Maria Lúcia M. O. Cacciola. São Paulo: Nova Cultura Ltda, 1999.

\_\_\_\_\_. *Fragmentos para a história da filosofia*. Trad. Maria Lucia M. O. Cacciola. São Paulo: Iluminuras, 2003.

\_\_\_\_\_. *Parerga y paralipomena*. Trad. Pilar López de Santa María. Madrid: Editorial Trotta, 2009.

\_\_\_\_\_. *La quadruple raiz del principio de razon suficiente*. Madrid: Librería general de Victoriano Suárez, Trad. espanhol de Eduardo Ovejero y Maury.

\_\_\_\_\_. *Sobre o fundamento da moral*. Trad. Maria Lucia Cacciola. Editora Martins Fontes. São Paulo – SP.

\_\_\_\_\_. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo I. Trad. Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2005.

\_\_\_\_\_. *Sobre a vontade na natureza*. Trad. de Gabriel Valadão. Porto Alegre: Editora L e PM Pocket, 2013.

\_\_\_\_\_. *Sobre a filosofia e seu método*. Trad. Flamarion C. Ramos. São Paulo: Editora Hedra, 2010.

\_\_\_\_\_. *El mundo como volutad y representación*. Tomo II. Traducción Pillar López de Santa María. Madrid: Editorial Trotta, 2005.

\_\_\_\_\_. *O Livre-arbítrio*. Trad. Lohengrin de Oliveira. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira Participações, 2012.

\_\_\_\_\_. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Ed. 1ª. 1819; Ed. 2ª. 1844. Tomo II.

\_\_\_\_\_. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Ed. 1ª. 1819; Ed. 2ª. 1844. Tomo I.

\_\_\_\_\_. Acerca da Ética. In: *Parerga e paralipomena*. 5ª ed. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1991.

\_\_\_\_\_. Complementos à doutrina do sofrimento mundano. In: *Parerga e Paralipomena*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1991.

\_\_\_\_\_. *Aforismos para a sabedoria de vida*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. *Cartas desde la obstinación*. Trad. para o espanhol de Eduardo Charpenel Elorduy. Estado de México: Editora Los Libros de Hoemro, 2008.

WEISMAN, Karl. *Vida de Schopenhauer*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1980.

VOLPI, Franco. Presentazione. In: SCHOPENHAUER, Arthur. *I manoscritti berlinesi (1818-1830)*. Vol. III, a cura di Giovanni Gurisatti. Milano: Adelphi, 2004, p. XI.

\_\_\_\_\_. Apresentação. In: SCHOPENHAUER, Arthur. *A arte de ser feliz*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

Recebido: 19/10/15  
Received: 10/19/15

Aprovado: 19/11/15  
Approved: 11/19/15