

XI Colóquio Internacional Schopenhauer

Contribuições da eudemonologia de Schopenhauer no cenário da digitalização do mundo

Contributions of Schopenhauer's eudaimonology to the context of the digitalization of the world

Leandro Chevitaresh¹ 

¹ Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro , Seropédica, RJ, Brasil

RESUMO

A eudemonologia de Schopenhauer constitui-se como a arte de viver no âmbito da felicidade que nos é possível. O caráter adquirido sinaliza a existência de um “espaço de manobra” que torna possível a “sabedoria de vida”. Todavia, o exercício desta liberdade que nos resta para prática de vida é também indissociável da compreensão do cenário espaço-temporal em que nos encontramos. Deste modo, o presente artigo pretende investigar quais seriam as principais contribuições da eudemonologia de Schopenhauer diante do atual cenário de crescente digitalização do mundo, que traz consigo estímulos à aceleração constante de informação, comunicação e consumo, fomenta à hipervisibilidade, hipervigilância e maximização do desempenho.

Palavras-chave: Eudemonologia; Sabedoria de vida; Digitalização do mundo

ABSTRACT

Schopenhauer's eudemonology is constituted as the art of living within the scope of happiness that is possible for us. The acquired character signals the existence of a "margin of maneuver" that makes possible the "wisdom of life." However, the exercise of this remaining freedom for the practice of life is also inseparable from the understanding of the spatiotemporal scenario in which we find ourselves. Thus, this article aims to investigate what the main contributions of Schopenhauer's eudemonology would be in the current context of increasing digitalization of the world, which brings with it stimuli for the constant acceleration of information, communication, and consumption, fostering hypervisibility, hypervigilance, and performance maximization.

Keywords: Eudemonology; Wisdom of life; Digitization of the world

1 INTRODUÇÃO

A eudemonologia eufemística de Schopenhauer constitui-se como a arte de viver no âmbito da felicidade que nos é possível. A configuração volitiva que é própria à essência do mundo traz à condição humana uma dinâmica de desejos que assegura a inevitabilidade do sofrimento. O caráter humano é inato e imutável. Por outro lado, a possibilidade do caráter adquirido (*erworbenen Charakter*) sinaliza metafisicamente a existência de um “espaço de manobra” (*Spielraum*) que torna possível uma sabedoria de vida, intimamente ligada ao autoconhecimento do caráter que nos constitui e a uma forma de aprender a lidar com aquilo que somos. Todavia, o exercício desta liberdade que nos resta para prática de vida é também indissociável da compreensão do cenário espaço-temporal em que nos encontramos – não somente porque só podemos conhecer nosso caráter por sua manifestação empírica, mas também pelo fato de que nossas ações reagem a motivos que se apresentam a partir de nossas representações.

Deste modo, o presente artigo pretende investigar quais seriam as principais contribuições da eudemonologia de Schopenhauer diante do atual cenário de crescente digitalização do mundo¹, que traz consigo estímulos à aceleração constante de informação, comunicação e consumo, fomenta à hipervisibilidade, hipervigilância e maximização do desempenho. Em um contexto de crescente imersão nas redes sociais e plataformas digitais, de uso desmedido de smartphones, games digitais e aplicativos de inteligência artificial, o que Schopenhauer poderia nos fazer pensar eudemonologicamente sobre o mundo em que vivemos?

Na estrutura que se segue, primeiramente pretende-se recuperar alguns elementos fundamentais que constituem a perspectiva eudemonológica de Schopenhauer e promover uma breve caracterização do cenário contemporâneo, com ênfase no crescente processo de digitalização do mundo, em convergência com a dinâmica do neoliberalismo digital. Em seguida, serão destacados seis aspectos que

¹ Para a caracterização da crescente digitalização do mundo na contemporaneidade, acompanho aqui, em grande parte, os diagnósticos elaborados pelo filósofo sul-coreano/alemão Byung-Chul Han.

me parecem relevantes para uma consideração acerca da contribuição da eudemonologia de Schopenhauer diante do tempo em que vivemos.

2 SOBRE A EUDEMONOLOGIA E A DIGITALIZAÇÃO DO MUNDO

No âmago mundo, encontra-se uma vontade cega e insaciável, cuja essência manifesta-se no desejo constante do indivíduo, configurando seu ser mais íntimo. A vida é marcada pelo sofrimento. O caráter humano evidencia-se como algo imutável: ninguém pode deixar de ser o que é. Deste modo, há uma recusa incondicional ao livre-arbítrio, tornando toda expectativa de um futuro redentor uma mera ilusão. Todavia, pressupondo a investigação metafísica imanente que fundamenta tal diagnóstico acerca da vida, o filósofo oferece a possibilidade de uma orientação eudemonológica diante do “mal-estar” de existir, sugerindo uma lucidez positiva frente à vida, caracterizada pela conquista de uma sabedoria de vida. Pode-se considerar que os fundamentos da eudemonologia de Schopenhauer já se encontram apresentados no parágrafo 55 de *O Mundo como Vontade e Representação*, mas o desenvolvimento mais significativo de tal proposta é apresentado em *Aforismos para Sabedoria de Vida* (1851).

Ainda que o caráter seja imutável e inato, e “sempre sejamos as mesmas pessoas, nem sempre nos compreendemos”². O autoconhecimento só pode ser produzido pela experiência de vida, pois só conhecemos nosso caráter empiricamente, através de nossos atos ao longo do tempo. Neste sentido, é possível construir aquilo que Schopenhauer denomina como caráter adquirido (*erworbenen Charakter*), “o qual se obtém na vida pelo comércio com o mundo e ao qual é feita referência quando se elogia uma pessoa por ter caráter, ou se a censura por não o ter”³. Cabe destacar que aquilo que se pode conhecer acerca de si mesmo condiciona-se às ações empíricas que temos como respostas aos motivos que se apresentam no âmbito representacional, portanto, dependem do contexto sócio-histórico em que nos encontramos.

Também não podemos perder de vista que, apesar da sua conhecida crítica à história nos moldes da filosofia hegeliana, o filósofo deixa uma significativa indicação

² W I, § 55, p. 391.

³ W I, § 55, p. 391.

sobre qual seria o verdadeiro papel da história, visto que ela nos fornece "[...] notícias empíricas acerca do comportamento mútuo das pessoas, de onde surgem regras para a própria conduta"⁴. Parece-me que o mesmo argumento deve-se aplicar também à compreensão do tempo em que vivemos.

Por meio do caráter adquirido, em articulação com a compreensão do cenário em que habitamos, torna-se possível melhor operar o “espaço de manobra” (*Spielraum*⁵) que nos cabe, procurando encontrar a maneira mais interessante de ser si mesmo no mundo. Deste modo, o indivíduo pode interpretar mais adequadamente seu papel no drama que lhe cabe no teatro da vida. Conforme observa Gardiner, “Schopenhauer refere-se a esse homem como um grande ator”⁶ que, reconciliado com seu papel, reconhece seus limites e procura explorar suas possibilidades. Nesta perspectiva,

O modo de agir necessário e conforme à nossa natureza individual foi doravante trazido à consciência, em máximas distintas e sempre presentes, segundo às quais nos conduziremos de maneira tão clarividente (*Besonnen*) como se (*als*) fôramos educados sem erro provocado pelos influxos passageiros da disposição, ou da impressão do momento presente, sem a atrapalhação da amargura ou a doçura de uma miudeza encontrada no meio do caminho, sem hesitação sem vacilação, sem inconseqüências⁷

Mas o melhor modo de agir conforme nossa natureza depende também de uma compreensão efetiva do contexto em que vivemos, visto que ninguém existe ou sofre abstratamente. Byung-Chul Han caracteriza nossa atual configuração societária como uma “sociedade do desempenho” (*Leistungsgesellschaft*)⁸, na qual o indivíduo é

⁴ W I § 51, p. 322. Vale considerar que no Suplemento ao parágrafo 51, presente no Tomo II, Schopenhauer afirma que “a história está para o gênero humano como a razão está para o indivíduo” (W II, p. 534).

⁵ Para uma consideração mais aprofundada sobre *Spielraum* como fundamento metafísico da eudemonologia schopenhaueriana, ver: Chevitarese, L. *A noção de Spielraum como fundamento para a Eudemonologia de Schopenhauer*, p. 54-66.

⁶ Gardiner, P. *Schopenhauer*, p. 387. Também Brum, considera que a proposta de *Aforismos para Sabedoria de Vida* consistiria em uma “espécie de sabedoria teatral”. Brum, J. T. *O pessimismo e suas vontades: Schopenhauer e Nietzsche*, p. 51.

⁷ W I, § 55, p. 394;

⁸ “A sociedade disciplinar de Foucault, feita de hospitais, asilos, presídios, quartéis e fábricas, não é mais a sociedade de hoje. Em seu lugar, há muito tempo, entrou uma outra sociedade, a saber, uma sociedade de academias de fitness, prédios de escritórios, bancos, aeroportos, shopping centers e laboratórios de genética. A sociedade do século XXI não é mais a sociedade disciplinar, mas uma sociedade de desempenho” (Han, B. *Sociedade do cansaço*, p. 23).

constantemente estimulado a uma busca por otimização de si mesmo. Maximizar seu próprio desempenho aqui não se aplica somente a superar metas econômicas, mas também obter uma melhor performance em todas as áreas da vida: ser mais belo, mais *fitness*, mais realizado socialmente e profissionalmente, ter uma família mais feliz, ter mais saúde, empreender mais viagens, aventuras ou experiências significativas. Mas todas estas conquistas vêm acompanhadas de uma demanda social: é preciso que elas sejam expostas, visualizadas e curtidas no âmbito virtual. O neoliberalismo digital teria compreendido então que a melhor forma de captura se faz pela motivação à iniciativa, pelo fomento ao espírito empreendedor e ao narcisismo implícito aos indivíduos, ao mesmo tempo em que favorece uma falsa sensação de liberdade. Uma sociedade do desempenho torna-se então indissociável da promoção de um amplo processo de digitalização:

A digitalização do mundo avança, implacável. Submete a uma mudança radical nossa percepção, nossa relação com o mundo, nossa convivência. Ficamos atordoados pela embriaguez de comunicação e informação. O tsunami de informação desencadeia forças destrutivas⁹.

O crescente processo de digitalização do mundo revela-se na dinâmica de globalização da tecnologia digital que, embora se faça presente com multifacetadas intensidades em diferentes populações e territórios, tem se mostrado cada vez mais hegemônica na contemporaneidade. Tal configuração refere-se à progressiva imersão da sociedade no universo digital, o que inclui de forma ampla o uso indiscriminado de plataformas virtuais, tecnologias de comunicação instantânea, redes sociais, inumeráveis aplicativos para todo o tipo de serviço etc., a partir de conexão contínua com a internet. Como afirma Han, “dos smartphones, que prometem mais liberdade, parte uma coação fatal, a saber, uma coação da comunicação. Com isso se tem uma relação quase obsessiva, compulsória com o aparato digital”¹⁰. A demanda infinita por comunicação articula-se a outra coação social: a exigência por hipervisibilidade e

⁹ Han, B. *Infocracia*, p. 25.

¹⁰ Han, B. *No Enxame: perspectivas do digital*, p. 65.

hipervigilância no panóptico digital¹¹. Cada vez mais a realização de algo, seja uma conquista pessoal, um evento social, familiar ou profissional, condiciona-se à sua exposição no mundo digital. Tal distopia social tende a considerar que o próprio existir condiciona-se a ser visto na esfera virtual, o que traz consigo mecanismos de fomentam a mútua vigilância contínua de todos – uma hipervigilância participativa. Deste modo, “comunicação total e vigilância total, exposição pornográfica e vigilância panóptica coincidem [...]. O dispositivo de felicidade neoliberal nos distrai do sistema de dominação”¹². O diagnóstico de digitalização do mundo articula-se à caracterização de deslocamentos nos mecanismos de poder atrelados ao capitalismo neoliberal, que promovem a tendência a uma nova forma de dominação que Han denomina como “Psicopolítica”¹³. Ao que tudo indica, percebemos criticamente muito pouco acerca de tal mecanismo que tem nos absorvido: “embriagamo-nos hoje em dia da Mídia Digital, sem que possamos avaliar inteiramente as consequências dessa embriaguez. Essa cegueira e a estupidez simultânea a ela constituem a crise atual”¹⁴.

Cabe então investigar os desafios, dificuldades e contribuições que a eudemonologia schopenhaueriana poderia nos ofertar diante deste novo cenário do neoliberalismo digital.

¹¹ “A ideia do panóptico vem do filósofo inglês Jeremy Bentham. Ele concebeu no século XVIII uma prisão que torna possível uma vigilância completa dos prisioneiros. As celas são postas em torno de uma torre de observação que dá ao Big Brother uma perspectiva total. Os prisioneiros são isolados uns dos outros por motivos disciplinares e não devem falar uns com os outros. Os habitantes do panóptico digital, por sua vez, se comunicam intensivamente uns com os outros e se expõem voluntariamente. A sociedade do controle digital faz uso intensivo da liberdade. Ela só é possível graças à autoiluminação e à autoexposição voluntárias” (Han, B. *Capitalismo e Impulso de Morte*, p. 54).

¹² Han, B. *Sociedade Paliativa: a dor hoje*, p. 27.

¹³ “A psicopolítica se empodera do comportamento social das massas ao acessar a sua lógica inconsciente. A sociedade digital de vigilância, que tem acesso ao inconsciente-coletivo, ao comportamento social futuro das massas, desenvolve traços totalitários. Ela nos entrega à programação e ao controle psicopolíticos. A era da biopolítica está, assim, terminada. Dirigimo-nos, hoje, à era da psicopolítica digital” (Han, B. *No Enxame: perspectivas do digital*, p.134). Ver também: Han, B. *Psicopolítica. O neoliberalismo e as novas técnicas de poder*, 2018.

¹⁴ Han, B. *No Enxame, perspectivas do digital*, p. 10.

2.1 Da dificuldade de conhecer o seu próprio querer em uma “sociedade do desempenho”

No primeiro capítulo de *Aforismos para Sabedoria de Vida*, intitulado Divisão Fundamental, Schopenhauer divide os "bens da vida humana" em três categorias: *o que alguém é* – incluindo a personalidade em sentido amplo, a saúde, o temperamento, o caráter moral, a inteligência; *o que alguém tem* – compreendendo a propriedade sob qualquer aspecto; e *o que alguém representa* – envolvendo o que alguém é na representação dos outros.

Apesar dessa tripartição, o filósofo procura deixar claro que a primeira categoria é, sem sombra de dúvida, a que mais influência exerce sobre a felicidade ou infelicidade de um indivíduo. O efeito de o que alguém é faz-se presente de modo imediato no contentamento ou discontentamento, enquanto as demais categorias, que se referem à exterioridade, atuam apenas mediatamente: "o mundo no qual cada um vive depende da maneira de concebê-lo, que varia, por conseguinte, segundo a diversidade das mentes"¹⁵. Tudo aquilo que é de propriedade de um homem, bem como a maneira como ele é visto por seus contemporâneos, influenciam seu bem-estar apenas por meio do modo como os compreende intelectualmente, ou seja, depende necessariamente da significação e do valor que concede a tais coisas. Os eventos que nos sucedem exteriormente podem ter múltiplas interpretações, de maneira que algo que "se expõe de modo tão interessante numa mente espiritualmente rica, seria, se concebido por uma mente cotidiana e trivial, apenas uma cena insípida do mundo cotidiano"¹⁶.

Schopenhauer enfatiza que "o primordial e mais essencial para nossa felicidade de vida é aquilo que somos, nossa personalidade, porque ela é constante e ativa em todas as circunstâncias"¹⁷. Pode-se mesmo dizer, em relação ao indivíduo, que "sua individualidade determina de antemão o grau de sua felicidade possível"¹⁸. Todavia,

¹⁵ A, p. 04.

¹⁶ A, p. 05.

¹⁷ A, p. 09.

¹⁸ A, p. 07.

como só conhecemos nosso caráter *a posteriori*, jamais sabemos previamente os limites de nossa felicidade – embora estes já estejam, certamente, pré-fixados. Isso significa que, do ponto de vista empírico, tomados pelo véu de Maya, as possibilidades de nossa felicidade nos aparecem, em geral, como se fossem infinitas – apesar de, intimamente, guardarmos a sensação de sua radical limitação. De fato, os "limites" de nossa felicidade nunca se tornam efetivamente claros, deste modo, permanece a oportunidade de continuar explorando – enquanto assim se puder querer – a "felicidade que nos é possível". E tal investimento não pode prescindir do autoconhecimento de nosso caráter, que nos oferece as melhores condições para investir no bem-estar que nos é possível.

A segunda seção de máximas aborda a *nossa conduta em relação a nós mesmos*. Retomando o clássico tema grego do "conhece-te a ti mesmo", Schopenhauer inicia essa seção de máximas fazendo sua tradução desta proposta de autoconhecimento: o indivíduo "precisa saber principalmente e antes de tudo o que em verdade quer. [...] Precisa também reconhecer em geral qual é sua vocação, o seu papel e a sua relação com o mundo"¹⁹. Assim procedendo, cada um poderia melhor investir em seus potenciais, evitando caminhos desfavoráveis e, simultaneamente, obtendo maior coragem e segurança.

Todavia, como vimos, Han caracteriza nossa atual condição como uma "sociedade do desempenho". A hiperatividade do sistema capitalista neoliberal, em convergência com a dinâmicas das novas tecnologias, promovem um estímulo constante para que o sujeito se torne um *empreendedor de si mesmo*, ou seja, busque continuamente otimizar-se em todas as esferas da vida. Nesta sociedade, a ênfase discursiva – reforçando significativamente o véu de Maya – estimula o entendimento de que o indivíduo tem *todas as possibilidades* e que sua felicidade depende acima de tudo de seu esforço pessoal. Edifica-se deste modo uma ânsia contínua por realizar-se plenamente em tudo aquilo que corresponde à dinâmica de seu desejo, como aquele que busca conquistas sem limites. Em uma sociedade que nos diz que "tudo é possível",

¹⁹ A, p. 153.

que não somente o indivíduo pode, como também deve, atingir o máximo de desempenho, parece bastante razoável que se torna muito mais difícil promover o autoconhecimento e enfrentar a questão formulada por Schopenhauer em sua eudemonologia: mas o que, de fato, corresponde ao seu próprio querer?

Parece claro que tal proposta de "conhece-te a ti mesmo" não pode prescindir também da aceitação daquilo que se é. Não se trata apenas de conhecer seu próprio querer, é preciso ver com clareza e aceitar nossas limitações e dificuldades, bem como reconhecer nossas potencialidades e qualidades. Este é um ponto particularmente interessante a ser explorado em confluência com nosso atual cenário contemporâneo.

2.2 Da hiperinflação dos objetos de posse e consumo em função da hipervisibilidade

O terceiro capítulo de *Aforismos para Sabedoria de Vida* trata *daquilo que alguém tem*. Para analisar a contribuição das posses individuais para a felicidade, Schopenhauer parte da distinção de Epicuro sobre as necessidades humanas. Segundo o filósofo do helenismo, elas distinguem-se em: (1) naturais e necessárias – compreendendo alimento e vestuário, se não satisfeitas causam dor; (2) naturais, porém não necessárias – compreendendo a satisfação sexual; (3) nem naturais nem necessárias – compreendendo todas as demais "necessidades", que podem assumir um caráter potencialmente infinito. Para Schopenhauer é evidente que a dinâmica do desejo pode operar de modo irrestrito em relação àquilo que não é nem natural nem necessário, trazendo significativa carga de sofrimento.

De qualquer modo, parece claro que o contentamento decorrente da posse advém, não propriamente "do que se tem", mas, sim, de uma equação entre as pretensões de cada ser humano e aquilo que ele efetivamente possui. Ninguém sente falta daquilo que nunca teve e jamais pretendeu ter. Aquilo que se coloca além dos horizontes de posse de um indivíduo não o atormenta: sente-se infeliz apenas pelo que não possui, mas que, segundo sua avaliação, conhece, compreende e desejaria possuir. A infelicidade, portanto, se amplia na medida do movimento de agigantamento de

nossas expectativas de posse, sem que isso acompanhe os ganhos que efetivamente se pode obter.

A expectativas de posse de cada indivíduo sempre estiveram articuladas ao seu contexto histórico e cultural. Os objetos do desejo surgem no campo representacional em função daquilo que outros possuem e que se pode possuir em dado contexto. Se o homem medieval poderia ter como ambição terras férteis, um bom cavalo, uma armadura ou a nobreza, na época de Schopenhauer este universo se modifica com a revolução industrial e a ascensão da burguesia. Mas ainda assim, a comparação entre o que se tem e o que deseja adquirir permanecia circunscrita no âmbito daquilo que se pode conhecer em um determinado contexto cultural, considerando as capacidades intelectuais de representação de cada um. Como Schopenhauer afirma: "toda limitação, até mesmo a intelectual, é favorável à nossa felicidade", pois "quanto menos estímulo para a vontade, tanto menos sofrimento"²⁰.

Entretanto, no cenário contemporâneo, com o fenômeno da digitalização, não há mais limitação ou contexto, pois se pode ver tudo e ambicionar qualquer coisa. Por meio do amplo acesso à internet e às redes sociais surge uma explosão em relação àquilo que pode surgir como objeto de desejo. A hipervisualização de tudo que pode ser possuído em qualquer rincão do planeta promove uma hiperinflação dos objetos de posse. O indivíduo não mais compara suas posses com seu vizinho ou sua comunidade, ou com aquilo que conhece intelectualmente, mas compara-se com todos na humanidade. Se atualmente pode-se ver e conhecer tudo, o estímulo ao desejo de posse apresenta-se de forma potencialmente infinita.

2.3 Da complexidade sobre o que alguém representa no cenário digital

O quarto capítulo de *Aforismos para Sabedoria de Vida* trata *daquilo que alguém representa*, ou seja, o que alguém é na opinião dos outros. Schopenhauer considera que em função de "uma fraqueza especial de nossa natureza"²¹, em geral, concedemos

²⁰ A, p. 158.

²¹ A, p. 61.

grande valor para essa categoria, apesar de seu caráter supérfluo. Essa "fraqueza especial" torna o indivíduo particularmente suscetível à aprovação ou reprovação pública: os elogios e adulações assumem um grande impacto sobre sua vaidade pessoal, do mesmo modo que as críticas e injúrias podem feri-lo profundamente. Isso, no entanto, relaciona-se muito pouco com a veracidade de tais agrados ou ofensas. O filósofo recomenda, então, que se modere o efeito da opinião dos outros sobre nós, "por meio de ponderação apropriada, apreciação correta do valor dos bens"²². Cabe, portanto, uma avaliação comparativa entre o que alguém é para si mesmo – incluindo o valor que concede ao que tem – e o que esse mesmo indivíduo é aos olhos dos outros. Além disso, segundo Schopenhauer, através de uma consideração mais atenta acerca "da superficialidade e futilidade dos pensamentos, da absurdez das opiniões e do número de erros na maioria das cabeças"²³, poderíamos nos tornar muito mais indiferentes em relação ao que os outros concebem a nosso respeito. E a representação que os outros fazem de nós atua apenas mediatamente, ou seja, só nos afeta realmente caso tenha influência sobre nosso caráter.

A compreensão de que "cada um vive, antes de mais nada e efetivamente, em sua própria pele"²⁴ é de grande contribuição para felicidade individual, criando melhores condições para "uma conduta firme e segura, uma maneira de ser mais despojada e natural"²⁵. A opção por uma vida mais afastada do convívio social traz a vantagem de minimizar a influência dos olhares externos, permitindo uma maior atenção a nós mesmos. O aprisionamento à opinião dos outros – essa "insensatez de nossa natureza", essa "mania generalizada", como Schopenhauer o denomina – alimenta no indivíduo apenas "a ambição, a vaidade e o orgulho"²⁶.

Atribuir demasiado valor a opinião alheia é uma representação errônea que predomina universalmente. *Quer ela se enraíze em nossa própria natureza, quer tenha nascido em consequência da sociedade e da civilização,*

²² A, p. 62.

²³ A, p. 63.

²⁴ A, p. 64.

²⁵ A, p. 69.

²⁶ A, p. 70.

acaba exercendo sobre o conjunto de nossas ações uma influência desmesurada e hostil à nossa felicidade²⁷.

É particularmente interessante observar neste trecho que Schopenhauer destaca que o ato de atribuir demasiado valor a opinião social configura-se, não somente como uma tendência coletiva, mas também enfatiza que tal representação equívoca pode emergir de “nossa própria natureza” ou surgir “em consequência da sociedade”, promovendo influência desfavorável à felicidade. Neste sentido, pode-se dizer que o próprio filósofo nos convida a refletir sobre as condições sociais que fomentam tal inclinação por conceder elevada importância à representação alheia.

Considerando nossa atual sociedade digital, tal problemática parece ter assumido uma dimensão devastadora. Em uma época de crescimento daquilo que se convencionou chamar de “política de cancelamento”, uma única manifestação no panóptico digital pode desencadear uma onda de reações passionais e discursos de ódio²⁸. Vejamos.

Aquilo que representamos no mundo, ou seja, o que cada um é na consideração alheia, divide-se, para Schopenhauer, em posição, honra e glória. Segundo o filósofo, a posição é um “valor convencional, ou, mais corretamente, simulado; seu efeito é uma alta consideração simulada”²⁹. Não se trata, portanto, de um valor real, mas de um efeito artificial, que não depende de qualquer sensatez. A multidão, de juízo estreito e memória curta, mantém inúmeros méritos longe de seu campo de compreensão; e quanto aos que reconhece, não tarda em esquecê-los.

A honra, por sua vez, “é, em termos objetivos, a opinião dos outros sobre nosso valor e, em termos subjetivos, o nosso temor dessa opinião”³⁰. O valor que é universalmente atribuído à honra advém “da aspiração zelosa pela opinião favorável de outrem”³¹. Em relação a esse tema, Schopenhauer desenvolve uma argumentação

²⁷ A, p. 65, meus grifos.

²⁸ Han analisa este fenômeno psicossocial concedendo-lhe o singelo nome de *Shitstorm*: “Ele é possível em uma cultura de falta de respeito e de indiscrição. Ele é, antes de tudo, um genuíno fenômeno da comunicação digital” (Han, B. *No Enxame: perspectivas do digital*, p.15).

²⁹ A, p. 73.

³⁰ A, p. 74.

³¹ A, p. 75.

mais extensa, procurando considerar o que seriam os "gêneros de honra": a honra burguesa, a honra do cargo e a honra sexual. O filósofo dedica ainda um longo trecho – que por si só daria um compêndio – à análise e crítica de um tipo de honra cuja validade permanece restrita a determinados círculos sociais da Europa cristã, alimentando-se do preconceito e da ignorância. Trata-se da honra cavalheiresca, essa "loucura desnaturada e funesta, pela qual tantas vítimas já foram sacrificadas"³². Por fim, acrescenta uma menção à honra nacional, que seria uma combinação da honra burguesa com a desprezível honra cavalheiresca.

Particularmente em relação à funesta honra cavalheiresca, geralmente resolvida por sanguinários duelos, cabe destacar que Schopenhauer afirma que ela “não consiste na opinião dos outros sobre nosso valor, mas unicamente na exteriorização dessa opinião, pouco importando se a opinião externada de fato existe ou não, muito menos se ela tem fundamento”³³.

A conduta de um homem pode ser a mais íntegra e nobre, o seu ânimo o mais puro, e a sua cabeça, a mais eminente. No entanto sua honra pode ser perdida a qualquer momento, desde que agrade a qualquer indivíduo insultá-lo – e tal indivíduo, desde que não tenha ferido estas leis da honra, pode ser, de resto, o patife mais vil, o bruto mais estúpido, um mandrião, um apostador, um fazedor de dívidas, em suma, um homem que não é digno de consideração³⁴.

Impressiona, de fato, a atualidade das afirmações de Schopenhauer se considerarmos a dinâmica hoje presente nas redes sociais. Uma diferença interessante é a velocidade e a carga de afetos que tal difamação pode promover no mundo digital, bem como a amplitude global que pode atingir. “A comunicação digital [...] torna uma descarga de afetos instantânea possível. Já por conta de sua temporalidade ela transporta mais afetos do que a comunicação analógica. A mídia digital é, desse ponto de vista, uma mídia de afetos”³⁵.

³² A, p. 109.

³³ A, p. 87.

³⁴ A, p. 88.

³⁵ Han, B. *No Enxame: perspectivas do digital*, p.15.

Outro aspecto a ser considerado é a relação entre deterioração ou preservação da honra com os duelos de sangue. Como afirmava Schopenhauer, “o insulto pode até permanecer verdadeiro e válido por todo o futuro, caso não seja anulado com sangue”³⁶. Na atualidade, por mais que qualquer embate tenha protagonistas, o sangue derramado ou a decretação da morte se faz pelo engajamento nas redes a favor ou contra determinado indivíduo, considerando o que ele afirmou ou fez. Caso a acusação ou insulto seja tomado passionalmente por muitos como “legítima”, opera-se um linchamento virtual, que pode assumir o rumo de uma decretação ao cancelamento digital, ao isolamento social, ou seja, algo que poderia ser compreendido como uma sentença de morte no mundo em que vivemos. Sem contar os inúmeros casos em que movimentos desta ordem saltam rapidamente para o mundo empírico, implicando em violências objetivas aos envolvidos.

Em relação à questão da honra social, Schopenhauer é enfático em afirmar que não se trata de algo advindo de nossa própria natureza, mas algo socialmente construído, porém não menos influente.

O princípio de honra cavalheiresca de modo algum pode ser originário, baseado na própria natureza humana. Ele é, portanto, artificial, e sua origem não é difícil de encontrar. É manifestamente um filho do tempo em que os punhos eram mais exercitados que a cabeça, e os padres mantinham aprisionado o poder da razão, portanto, é um filho da louvável Idade Média e de sua cavalaria³⁷.

O contexto histórico mostra-se aqui extremamente relevante para análise desenvolvida por Schopenhauer sobre a felicidade. Compreender, portanto, que fatores sociais fomentam uma nova versão desta “honra cavalheiresca”, agora em formato digital, mostra-se fundamental para evitar tal equívoco persistente de nossa própria natureza. Pois, por mais que nos esforcemos, nem sempre compreendemos que “a aprovação de muitas vozes dos contemporâneos só pode ter pouco valor para as cabeças pensantes, pois a única coisa que elas ouvem é sempre o eco de algumas

³⁶ A, p. 89.

³⁷ A, p. 99.

vozes que, além disso, são elas próprias um mero efeito do momento"³⁸ – outra afirmação de Schopenhauer que impressiona por sua atualidade.

Por fim, no que se refere à glória, Schopenhauer destaca que ela se diz respeito às grandes realizações de um indivíduo. Enquanto a honra é algo de que se procura evitar a perda, a glória é algo que precisa ser conquistado, por meio de feitos ou obras. Os feitos dependem da oportunidade e tem caráter mais fugaz, ainda que apresentem impacto mais imediato sobre a coletividade; por outro lado, as obras dependem unicamente de seus autores e são permanentes, ainda que se façam sentir mais demoradamente na opinião das pessoas, por vezes, ficando dedicadas à posteridade. O mais importante referente à glória é, certamente, merecê-la – o que nem sempre acontece. Por isso, Schopenhauer afirma que "quem merece apenas a glória, mesmo sem alcançá-la, possui de longe a coisa principal e tem com o que consolar-se do que lhe falta"³⁹.

Em relação à glória, mostra-se valioso considerar que no cenário contemporâneo tal coisa tem sido absorvida pela lógica implícita ao número de curtidas ou de visualizações que alguém adquire por determinada postagem, ou do quantitativo de seguidores que possui. A glória não se refere mais a "feitos ou obras", mas a um cálculo tecnológico da repercussão do que quer seja no âmbito virtual – e realmente importa cada vez menos uma significativa relevância filosófica, artística, social ou política daquilo que se divulga. A glória tornou-se quantificável pelo número de seguidores que alguém ostenta nas diferentes redes sociais.

2.4 Da sociabilidade e entretenimentos digitais

Para o filósofo, o impulso à sociabilidade se funda no temor à solidão. Buscamos o convívio social como forma de escaparmos de nós mesmos. A sociabilidade é uma válvula de escape diante de nossa dificuldade de suportar o que somos. O medo e a repulsa da solidão é o temor e a aversão que cada um tem de si mesmo. "Vazio interior e fastio: eis o que os impele tanto para a sociedade quanto para os lugares exóticos e

³⁸ A, p. 132.

³⁹ A, p. 130.

as viagens"⁴⁰. Schopenhauer recomenda explicitamente que exercitemos a solidão: "bastar-se a si mesmo, ser tudo em tudo para si"⁴¹. Trata-se de uma convocação para aprender a conviver consigo mesmo, tendo em vista que "cada um só pode ser ele mesmo, inteiramente, apenas pelo tempo em que estiver sozinho"⁴². A solidão fortifica em nós a indiferença em relação à opinião dos outros e, conseqüentemente, a prática da tolerância. Além disso, contribui para uma maior independência em relação às outras pessoas, fortalecendo a autoconfiança que, muito comumente, condiciona-se à aceitação de diferentes grupos sociais.

Ser solitário voluntariamente é um grande mérito, que contribui diretamente para nossa felicidade. Mas se isso não é espontâneo em nós, ainda nos resta a possibilidade de exercitar a solidão, exercitar o convívio com nós mesmos. Como nascemos em comunidade, "o amor à solidão não pode existir como tendência primitiva, mas nasce apenas como resultado da experiência e da reflexão, dando-se conforme o desenvolvimento da própria força intelectual e concomitantemente ao avanço da idade"⁴³. Ainda que seja o destino apenas dos "espíritos eminentes", alimentar nossas afeições em relação à solidão cria melhores condições para trilharmos o caminho da felicidade. Além disso, a inclinação para a sociabilidade pode ser tomada como uma das "mais perigosas e perversas, pois nos põe em contato com seres cuja maioria é moralmente ruim e intelectualmente obtusa"⁴⁴.

É particularmente valiosa a noção de que é preciso "exercitar" a solidão. Em geral, o solitário é visto como alguém problemático, alguém que não consegue adequar-se ao convívio social, ou que foi rejeitado socialmente por características desagradáveis aos olhos dos outros. Mas o que Schopenhauer faz é um elogio à solidão voluntária, que se encontra articulada à compreensão da vacuidade e futilidade dos prazeres e entretenimentos sociais.

⁴⁰ A, p. 165.

⁴¹ A, p. 161.

⁴² A, p. 161.

⁴³ A, p. 170.

⁴⁴ A, p. 169.

Em nosso atual contexto de digitalização do mundo, tem surgido uma quantidade incalculável de novos entretenimentos virtuais. Se Schopenhauer criticava as apostas em corridas de cavalo ou os jogos de carta, a atualidade nos oferece um universo quase infinito de entretenimentos por meio da tecnologia. Se antes tais formas de “matar o tempo” eram pontuais, agora estão disponíveis a qualquer momento online. Nossa atual condição tornou o problema do exercício da solidão por demais complexo, tendo em vista que ele não pode prescindir de uma discussão sobre a dificuldade de desconexão da rede. O vício tecnológico hoje tem se mostrado tão hegemônico que as críticas que recebem alguma escuta permanecem apenas no campo de casos mais patológicos.

Além disso, cabe destacar as ressalvas de Schopenhauer ao mergulho no âmbito da fantasia como forma de fuga. Para o filósofo, é fundamental o contato direto e constante com a experiência, de modo que possamos cultivar nosso vínculo com a realidade. Schopenhauer não hesita em recomendar: “devemos tomar as rédeas à fantasia em tudo que concerne a nosso conforto e desconforto”⁴⁵, ponderando de modo calmo e tranquilo, com razão e juízo. “Logo, antes de mais nada, não devemos construir castelos no ar, porque estes são muito caros, já que imediatamente depois temos que demoli-los com suspiros”⁴⁶. O filósofo observa que essa regra é importante sobretudo à noite, quando nos tornamos mais relaxados, suscetíveis ao medo e aos delírios. Assuntos sérios e desagradáveis devem ser reservados para o início do dia, pois “a manhã é a juventude do dia. Nela tudo é jovial, fresco e leve”⁴⁷.

Se permitirmos que a fantasia se fortaleça em nós, retomando e agigantando injustiças e sofrimentos, estaremos sempre sujeitos ao desespero diante da possibilidade de desgraças que parecerão iminentes e incontornáveis. Por isso, Schopenhauer recomenda que “devemos, antes, encarar de maneira bem prosaica e sóbria tudo o que for desagradável, para assim aceitarmos o que nos couber da

⁴⁵ A, p. 182.

⁴⁶ A, p. 183.

⁴⁷ A, p. 185.

maneira mais fácil possível"⁴⁸. É importante que nos orientemos por conceitos formulados com clareza e não por imagens fantasiosas.

O problema é que hoje em dia pode-se permanecer boa parte da vida em um mundo virtual e fantasioso. Um excelente exemplo é a sofisticação dos games que proporcionam uma existência virtual contínua, apresentando-se como fácil válvula de escape para aqueles que não pretendem viver a vida que lhes é própria. Torna-se cada vez mais difícil não construir "castelos no ar", pois o mundo virtual apresenta elementos sedutores para a manutenção de uma vida paralela que não se relaciona mais com qualquer temporalidade ordinária. Neste cenário, dia e noite desaparecem, visto que a conexão à rede pode ser contínua. Se antes havia um tempo e um lugar para os entretenimentos, hoje em dia, um incalculável número de oportunidades estão disponíveis continuamente online, tornando o "exercício da solidão" algo muito mais distante de nosso horizonte reflexivo.

2.5 Da relação com o tempo, a memória e o tédio

Schopenhauer destaca a importância de nossa relação com o tempo para a sabedoria de vida. Retomando a temática aristotélica da "justa medida", o filósofo afirma que é preciso dedicar, na proporção certa, atenção ao passado, ao presente e ao futuro. Trata-se de exercitar uma relação saudável com o tempo, pois "para não perdermos a tranquilidade de nossa vida em virtude de males incertos ou indeterminados, temos de nos acostumar a ver os primeiros como se nunca fossem chegar, os outros, como se certamente não fossem chegar tão depressa"⁴⁹. Acima de tudo, é importante compreender que "só o presente é verdadeiro e real; ele é o tempo realmente preenchido e é nele que repousa exclusivamente a nossa existência"⁵⁰. Se pudermos reconhecer o valor do presente, poderemos acolhê-lo com jovialidade, vivenciando, com atenção, cada hora livre de angústias e dores, sem permitir que mágoas do passado e ansiedades em relação ao futuro perturbem esse momento de

⁴⁸ A, p. 186.

⁴⁹ A, p. 156.

⁵⁰ A, p. 155.

"felicidade terrena". Para vivenciarmos a vida em sua completude, é fundamental "estarmos sempre conscientes de que o dia de hoje vem uma só vez e nunca mais"⁵¹. Além disso, se pela memória pudéssemos nos recordar, nos dias de saúde e bem-estar, dos momentos de sofrimento e aflição, certamente prestaríamos "homenagens a cada momento presente suportável, mesmo o mais ordinário"⁵². O que de fato importa para o bem-estar de um indivíduo é aquilo que preenche e ocupa a sua consciência. Por um lado, a clareza de consciência depende da memória, que "é a repetição das aulas que a experiência deu a cada um"⁵³. A lembrança proporciona a lucidez que evita que nos deixemos levar pelas circunstâncias presentes e que nos permite reconhecer o valor de um dia sem dor e sem tédio. De fato, "a memória ou o papel deveriam conservar cuidadosamente os momentos importantes da vida"⁵⁴. Por outro lado, quanto menos se sabe, menos preocupações e ansiedades nos invadem, atormentando aquele que poderia ser "um dia suportável".

Nossa relação com o tempo exige cuidadosa atenção. A sabedoria de vida nos indica que para cada situação há um tempo apropriado. E para tratar de cada coisa ao seu tempo não se pode prescindir de certa disciplina mental: "precisamos ter, por assim dizer, compartimentos para os nossos pensamentos e abrir apenas um deles, enquanto os outros permanecem fechados"⁵⁵. Aquilo que é presente e intuitivo, por sua natureza, age imediatamente sobre nós, por influência dos sentidos, principalmente a visão. Por outro lado, os pensamentos e razões que podem nos oferecer uma ação prudente, exigem tempo e tranquilidade, e não se pode tê-los em mente sempre, pois dependem da memória e da reflexão. Por isso, é necessário investir no autocontrole diante de tudo aquilo que estimula intensamente nossos sentidos em cada instante presente. Isso corresponde à recomendação de Epíteto, "abster-se e suportar"⁵⁶, ou seja, limitar os desejos, refrear a cobiça, domar a cólera etc.

⁵¹ A, p. 157.

⁵² A, p. 157.

⁵³ A, p. 160.

⁵⁴ A, p. 160.

⁵⁵ A, p. 189.

⁵⁶ A, p. 190.

Trata-se novamente de uma disciplina mental, conquistada somente por meio, certamente, de muito esforço e exercício.

Segundo Han, em relação ao problema da temporalidade, a crise atual não é meramente advinda da aceleração tecnológica. Hoje em dia, “uma dissonância temporal faz com que o tempo gire como biruta, sem rumo, transformando-o em mera sequência da atualidade pontual, atomizada. Com isso, o tempo se torna aditivo e esvaziado de toda e qualquer narratividade”⁵⁷. A digitalização do mundo promove uma mudança radical na forma como experimentamos o tempo. Cada vez mais o que importa é o momento, configurando uma temporalidade aditiva, desprovida da narratividade que é própria à memória. A clareza de consciência (*Besonnenheit*) depende diretamente da elaboração, pela memória, das experiências anteriormente vividas para constituir a prudência necessária para agir, bem como para conceder a atenção ao presente que lhe é necessária. Mas a tendência contemporânea à absorção na instantaneidade do momento torna a sabedoria de vida um desafio significativamente maior. Como observa Han,

Somente o momento importa. Snaps são um sinônimo de “realidades momentâneas”. Por isso eles desaparecem após um curto tempo. A própria realidade se desintegra em snaps. Dessa forma, somos arrancados da ancoragem temporal estabilizadora. Os “stories” das plataformas digitais como “Instagram ou Facebook” não são narrações em sentido autêntico. Eles não possuem duração narrativa. São meras sequências de fotos momentâneas que não narram nada⁵⁸.

A conjugação entre aceleração da informação e absorção no momento imediatamente presente promove um colapso temporal que, além de desfavorecer toda narrativa mnemônica, estimula diretamente a dinâmica dos desejos – bem como o sofrimento que lhe é inerente.

Além disso, é fundamental considerar como nossa atual configuração societária torna ainda mais insuportável o tédio⁵⁹. Se Schopenhauer, em sua decifração do

⁵⁷ Han, B. *Sociedade da Transparência*, p. 77.

⁵⁸ Han, B. *A Crise da Narração*, p. 49.

⁵⁹ Segundo Didier Raymond, que dedica boa parte de seu livro ao tema, o tédio é uma questão central no pensamento schopenhaueriano e, mais do que isso, configura-se como “o problema específico da filosofia segundo Schopenhauer” (Raymond, D. *Schopenhauer*, 1979).

enigma do mundo, aponta que "a vida oscila, como um pêndulo, da direita para a esquerda, da dor para o tédio: estes são os dois elementos de que ela é feita, em suma"⁶⁰, na atualidade, a digitalização nos oferta infinitas possibilidades de tentar escapar ao tédio. Nossa percepção é estimulada à dispersão e deslocamento constante, e o mundo virtual nos apresenta oportunidades sedutoras de novas informações ou entretenimentos a todo momento. Como afirma Han, "essa atenção dispersa se caracteriza por uma rápida mudança de foco entre diversas atividades, fontes informativas e processos. [...] Ele [o sujeito contemporâneo] tem uma tolerância bem pequena para o tédio"⁶¹. O mergulho existencial neste cenário promove uma sensação de radical intolerância a qualquer tempo que não esteja imediatamente preenchido ou por trabalho⁶², ou por alguma comunicação, imagem, prazer ou realização de desejo. A humanidade nunca se encontrou em um contexto de tanta impaciência, de tanta intolerância àquilo que não se efetiva imediatamente de acordo com seu próprio desejo.

Neste cenário, torna-se ainda mais difícil que sejamos capazes de perceber como o tédio revela o vazio da própria existência, pois a digitalização do mundo sempre nos ofertará uma nova possibilidade para o deslocamento do desejo. Tal como Schopenhauer elabora em "Suplementos à Doutrina da Nulidade da Existência", presente em *Parerga e Paralipomena*:

Que mesmo por detrás da miséria encontramos o tédio, que acomete até mesmo os animais mais inteligentes, é uma consequência do fato de que a vida não tem nenhum conteúdo verdadeiro e genuíno, mas se mantém em movimento apenas através da carência e da ilusão: tão logo isso cessa, torna-se evidente a completa pobreza e o vazio da existência.

⁶⁰ W I, § 57, p. 402.

⁶¹ Han, B. *Sociedade do Cansaço*, p. 33.

⁶²"O ócio começa lá, onde o trabalho cessa inteiramente. O tempo do ócio é um outro tempo. O imperativo neoliberal do desempenho transforma o tempo em tempo de trabalho. Ele totaliza o tempo de trabalho. A pausa é apenas uma fase do tempo de trabalho. Hoje não temos nenhum outro tempo senão o tempo de trabalho. Assim, o trazemos não apenas para as férias, mas também para o sono. Por isso dormimos inquietos hoje. [...] A recuperação não é o outro do trabalho, mas sim o seu produto. Também o assim chamado desaceleramento não pode gerar um outro tempo. Ele é, igualmente, uma consequência, um reflexo do tempo de trabalho acelerado. Ele apenas diminui a velocidade do tempo de trabalho, em vez de transformá-lo em um outro tempo" (Han, B. *No Enxame: perspectivas do digital*, p. 64).

[...] A existência em si mesma não tem nenhum valor, pois o tédio nada mais é que o sentimento de sua vacuidade⁶³.

O tédio cada vez mais não pode eclodir como experiência do vazio da existência – o que certamente poderia fomentar uma reflexão filosófica. O tédio tornou-se algo absolutamente inaceitável em uma sociedade digital do desempenho. A experiência do absurdo de existir em mundo destituído de valor, não parece ter nenhum lugar em uma sociedade como a que vivemos.

2.6 Da relação com a alteridade

No que tange às máximas que tratam de *nossa conduta para com os outros* – terceira seção das máximas dos *Aforismos para a Sabedoria de Vida* – Schopenhauer ressalta que, para uma convivência harmoniosa, é imprescindível uma apropriada dose de “precaução e indulgência”⁶⁴, destinada a evitar prejuízos inúteis e conflitos desagradáveis. A vida em sociedade exige um esforço contínuo de tolerância perante o outro: “para vivermos entre os homens temos de deixar cada um existir como é, aceitando-o em sua individualidade ofertada pela natureza, não importando qual seja”⁶⁵. Aceitar o outro implica também reconhecê-lo tal como se apresenta, sem recorrer a justificativas ou falsas explicações que ocultem sua natureza manifestada em atos. Uma percepção desobstruída possibilita maior lucidez nas ações dirigidas aos semelhantes. Ademais, é necessário reconhecer e admitir o caráter frequentemente nefasto e egoísta da maioria dos indivíduos, que Schopenhauer descreve como “companheiros de infortúnio”; esse reconhecimento pode, paradoxalmente, favorecer o cultivo da tolerância nas relações interpessoais. Como o autor observa em *Parerga e Paralipomena*:

De fato, a convicção de que o mundo, e portanto também o homem, é algo que propriamente não deveria ser, é adequada a nos prover de tolerância uns em relação aos outros: pois o que há de se esperar de

⁶³ P II, § 146, trad. Payne, p. 287; trad. Flamarion Ramos, pp.141-142.

⁶⁴ A, p.199.

⁶⁵ A, p. 200.

seres sob tais predicamentos? E mesmo partindo desse ponto de vista, poder-se-ia perguntar que o tratamento apropriado entre os homens, em lugar de Monsieur, Sir, etc., deveria ser "companheiro de infortúnio" [...]. Por mais estranho que possa parecer, corresponde à coisa, lança sobre o outro a luz apropriada e recorda o necessário, a tolerância, paciência, piedade, amor ao próximo, indispensável a todos, e portanto de que todos são devedores⁶⁶.

Cumpre-nos aprender a lidar com cada individualidade da forma mais adequada, com tolerância e sem depositar expectativas excessivas em outrem, vivenciando em cada indivíduo o que houver de valioso. Tal postura requer uma paciência persistente – que Schopenhauer recomenda exercitar cotidianamente, inclusive mediante a prática com objetos inanimados ou mecanismos que não respondem de imediato às nossas ações. O filósofo estende a valorização da paciência ao elogio daqueles que sabem aguardar: mesmo desocupados durante a espera, não recorrem a gestos ruidosos ou tamborilamentos, comportamentos que indicam incapacidade de tolerar o silêncio.

Um dos desafios no cenário contemporâneo é que a sociedade digital de desempenho impulsiona o narcisismo que nos é próprio, articulando uma progressiva perda da capacidade de percepção da alteridade. “A atomização e narcisização crescente da sociedade nos ensurdecem perante a voz do outro. Levam igualmente à perda de empatia. Hoje cada um presta homenagem ao culto de si mesmo. Cada um performa e se produz”⁶⁷. As bolhas digitais promovem câmaras de eco, nas quais o que se percebe é apenas o próprio ego. Tal configuração não somente promove o narcisismo digital, como também fomenta polarizações e tensionamentos sociais e políticos, minando os alicerces democráticos e deslocando o cenário contemporâneo para uma “infocracia”⁶⁸.

Tal conjuntura mostra-se agravada pela aceleração e dissonância temporal, pela qual complexifica-se qualquer abertura a compreensão do outro em sua diversidade –

⁶⁶ P II § 156, trad. Payne, p. 304; trad. Cacciola, p. 225.

⁶⁷ Han, B. *Infocracia*, p. 55.

⁶⁸ Para uma consideração mais atenta sobre o tema, ver: Chevitarese, L. *Infocracia e Psicopolítica em Byung-Chul Han: Perspectivas ético-políticas diante da digitalização da vida*, p. 25-51.

o que certamente torna mais difícil considerar a prudência e a tolerância sugeridas por Schopenhauer em sua eudemonologia. Como afirma Han: “o tempo acelerado é um tempo do eu. É o tempo que eu me tomo. Há, contudo, um outro tempo, a saber, o tempo da co-humanidade com o próximo, um tempo que eu dou ao outro [...]. Ele se despoja também do desempenho e da eficiência”⁶⁹. Não há tempo para a experiência de refletir sobre a relação com alteridade, seja considerar a precaução e tolerância ou mesmo apreciar que somos “companheiros de infortúnio”, como nos sugere Schopenhauer.

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pelo que foi aqui considerado, mostra-se razoável sustentar a atualidade da eudemonologia de Schopenhauer como forma de enfrentamento das dificuldades que se articulam no atual neoliberalismo digital. Na presente investigação, foram destacados seis aspectos para considerar, não somente a complexidade que o contexto contemporâneo apresenta para efetivação das orientações eudemonológicas de Schopenhauer, como também sinalizar sua urgência e relevância.

Tratou-se da dificuldade de (1) promover o autoconhecimento – elemento fundamental para edificação do caráter adquirido – considerando o desafio de entender seu próprio querer em uma sociedade que hiperdimensiona o desejo. Adversidade esta que inevitavelmente aplica-se às (2) expectativas de posse, conjugadamente à edificação de um panóptico digital – no qual todos percebem tudo e podem ambicionar qualquer coisa. Sem dúvida, uma das questões centrais na análise que foi aqui desenvolvida refere-se à mudança em relação (3) *àquilo que alguém representa*, visto que a digitalização do mundo promove hipervisualização e hipervigilância, articulada a reações de violência digital, configurando que tal temática, tão criticada por Schopenhauer, acabe por exercer uma influência significativamente mais devastadora sobre a felicidade que nos é possível. Considerou-se também a

⁶⁹ Han, B. *Capitalismo e impulso de morte*, p. 85.

questão da mudança em relação à problemática da (4) sociabilidade e do entretenimento que, no atual cenário digital, oferece infinitos estímulos, em qualquer tempo e lugar, cada vez mais sedutoras, ofertando variáveis formas de fuga à solidão – elemento de grande valor para Schopenhauer. A digitalização do mundo traz também impactos interessantes de serem considerados em relação a nossa forma de lidar com o (5) tempo, a memória e o tédio – temas que ocupam relevância na análise de Schopenhauer em sua eudemonologia. Por fim, considerou-se também como o atual cenário digital fomenta polarizações e tensionamentos que dificultam o exercício da paciência e tolerância com os outros recomendada pelo filósofo, complexificando nossa já difícil (6) relação com a alteridade.

Por fim, se Descartes afirmou que “penso, logo existo”, assertiva que Schopenhauer certamente reformularia, nos termos de sua metafísica imanente da vontade, como um “quero, logo existo”, o cenário neoliberal digital contemporâneo quer fazer crer que a verdade repousa em algo como um “publico, logo existo”. Em nossa atual configuração societária, torna-se ainda mais relevante e urgente a reflexão de Schopenhauer acerca da “felicidade que nos é possível”. O presente artigo procurou explorar alguns elementos desta problemática, em convergência com nossa atualidade social. De qualquer forma, persiste ainda muito a ser explorado sobre a questão: como a eudemonologia de Schopenhauer poderia contribuir para uma melhor forma de viver no mundo em que vivemos?

REFERÊNCIAS

- Brum, J. T. *O pessimismo e suas vontades: Schopenhauer e Nietzsche*. RJ: Rocco, 1998.
- Chevitarese, L. A noção de *Spielraum* como fundamento para a Eudemonologia de Schopenhauer. *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*. Santa Maria - Vol. 9, n. 2, jul.-dez. 2018, p. 54-66.
- Chevitarese, L. Infocracia e Psicopolítica em Byung-Chul Han: Perspectivas ético-políticas diante da digitalização da vida. *O que nos faz pensar*, PUC-Rio, Rio de Janeiro, v.31, n.53, p.25-51, jul.-dez. 2023.
- Gardiner, P. *Schopenhauer*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

Han, B. *Müdigkeitsgesellschaft*. Berlin: Matthes & Seitz Verlagsgesellschaft, 2010.

Han, B. *Sociedade do Cansaço*. Petrópolis: Vozes, 2015.

Han, B. *No Enxame: perspectivas do digital*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

Han, B. *Psicopolítica. O neoliberalismo e as novas técnicas de poder*. BH: Ed. Âyiné, 2018.

Han, B. *Sociedade Paliativa: a dor hoje*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2021.

Han, B. *Capitalismo e impulso de morte: ensaios e entrevistas*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2021.

Han, B. *Infocracia: digitalização e a crise da democracia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2022.

Han, B. *A Crise da Narração*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2023.

Raymond, D. *Schopenhauer*. Paris: Éditions du Seuil, 1979.

Schopenhauer, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Sämtliche Werke. Textkritisch bearbeitet und herausgegeben von Wolfgang Frhr. von Löhneysen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

Schopenhauer, A. *Aforismos para a sabedoria de vida*. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2002 (A).

Schopenhauer, A. *O Mundo como Vontade e como Representação*. Tomo I. Tradução de Jair Barbosa. SP: UNESP, 2005 (W I).

Schopenhauer, A. *O Mundo como Vontade e como Representação*. Tomo II. Tradução de Jair Barbosa. SP: UNESP, 2015 (W II).

Schopenhauer, A. *Parerga and Paralipomena*. Trad. E. F. J. Payne. Vol. I e II. New York: Oxford University Press, 2000 (P II).

Schopenhauer, A. *Parerga e Paralipomena*. Tradução de Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola. São Paulo: Nova Cultural. 1988. (Coleção Os Pensadores) (P II).

Schopenhauer, A. *Sobre a Ética*. [Textos de *Parerga e Paralipomena*] Trad. Flamarion Ramos. SP: Hedra, 2012 (P II).

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA

1 – Leandro Chevitarese

Doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

<https://orcid.org/0000-0001-9599-7496> • leandrochevitarese@yahoo.com.br

Contribuição: Escrita – Primeira Redação

COMO CITAR ESTE ARTIGO

Chevitarese, L. Contribuições da eudemonologia de Schopenhauer no cenário da digitalização do mundo. *Voluntas Revista Internacional de Filosofia*, Santa Maria - Florianópolis, v. 17, n. 1, e96558, p. 01-26, 2026. Disponível em: <https://doi.org/10.5902/2179378696558>.