

XI Colóquio Internacional Schopenhauer

As raízes da moral da prudência de Schopenhauer em *Oráculo manual y arte de prudencia*, de Baltasar Gracián

The roots of Schopenhauer's morality of prudence in Baltasar Gracián's Manual Oracle and Art of Prudence

Guilherme Marconi Germer¹ 

¹Universidade Estadual de Maringá , Maringá, PR, Brasil

RESUMO

Propomos investigar nesse artigo a antecipação conceitual que Baltasar Gracián realizou, em *Oráculo manual y arte de prudencia*, do pessimismo moral e da eudemonologia da prudência de Arthur Schopenhauer. Argumentaremos que algumas das teses mais importantes de *Aforismos para a sabedoria de vida*, do último, como a da superioridade eudemonológica do ser sobre o ter e o que representamos aos outros, e a noção de que “o insensato corre atrás dos prazeres da vida e se vê enganado, já o sábio evita seus males”, têm no pensador barroco uma importante raiz. Com base nisso, defenderemos que Gracián se destaca na literatura pessimista que influenciou Schopenhauer, e que isso explica parte do afastamento do último dos demais filósofos alemães modernos, que em geral, são mais otimistas.

Palavras-chave: Eudemonologia; Pessimismo; Sabedoria; Sofrimento; Virtudes

ABSTRACT

We propose to investigate the conceptual anticipation that Baltasar Gracián makes, in *Manual oracle and art of prudence*, of Arthur Schopenhauer's moral pessimism and eudemonology of prudence. We will argue that some of the most important theses of Schopenhauer's *Aphorisms for the wisdom of life*, such as the eudemonological superiority of being over having and what we represent to others, and the notion that "the fool runs after the pleasures of life and is deceived, while the wise avoid its evils" have an important root in the Baroque thinker. Based on this, we will argue that Gracián stands out in the pessimistic literature that influenced Schopenhauer, which partly explains his distancing from other modern German philosophers, who are generally more optimistic.

Keywords: Eudemonology; Pessimism; Wisdom; Suffering; Virtues

1 INTRODUÇÃO

Na reflexão sobre a relação entre Schopenhauer e a filosofia alemã, nos parece instrutivo o que Nietzsche escreveu no §357 de *A gaia ciência*, quando se perguntou se havia sentido em relacionar a filosofia de alguns pensadores alemães a uma suposta “alma alemã”. A sua resposta foi afirmativa no caso de Leibniz, Kant e Hegel, mas não no de Schopenhauer, pois seu pessimismo não se afina com a mentalidade alemã: “Schopenhauer era pessimista (...) como bom europeu, e *não* como alemão”¹ – enunciou Nietzsche. O pessimismo schopenhaueriano se funda na dúvida de se “a existência tem algum sentido”² e em seu ateísmo, e os pensadores alemães retardaram perigosamente “a vitória do ateísmo; Hegel foi o seu retardador por excelência”³. Inspirados nesse diagnóstico, gostaríamos de propor um complemento à defesa de Luan Corrêa da Silva de que o distanciamento de Schopenhauer do idealismo alemão se deve à influência do empirismo britânico sobre seu pensamento⁴: nos parece que essa raiz é, de fato, muito expressiva. Porém, cremos que a posição delicada de Schopenhauer “no álbum de família do idealismo alemão”⁵ também se deve à influência da literatura pessimista sobre ele (entre outras fontes); e portanto, às suas referências a filósofos, poetas e religiões pessimistas. Entre os primeiros, se destacam Teofrasto, Hobbes, La Bruyere, Chamfort, Lichtenberg, La Rochefoucauld, Voltaire e Baltasar Gracián. Contudo, para não nos perdermos em um recorte muito amplo, propomos nos concentrar na abordagem dessa última raiz: que haja uma grande convergência entre Schopenhauer e Gracián parece que foi reconhecido pelo próprio Schopenhauer,

¹ Nietzsche, F. *A gaia ciência*, p. 231.

² Nietzsche, F. *A gaia ciência*, p. 229.

³ Nietzsche, F. *A gaia ciência*, p. 229.

⁴ Corrêa da Silva defende que “o afastamento programático de Schopenhauer em relação à filosofia kantiana explica-se pela sua filiação ao método empírico, portanto, aos pressupostos do empirismo clássico de Bacon e Hume” (Silva, L. C. *Schopenhauer empirista?*, p. 375). Ele aponta cinco eixos centrais dessa “filiação”: (1) as definições de filosofia desses autores, (2) suas propostas de naturalização da metafísica, (3) suas metodologias, fundadas na hipótese do primado da intuição sobre o conceito (ou da impressão sobre a ideia), (4) suas críticas à racionalidade dogmática e (5) suas defesas do primado das paixões sobre a razão. Uma vez que Schopenhauer não tentou “ultrapassar o idealismo transcendental kantiano, como os outros idealistas, (...) a partir da dialética transcendental, mas pelo que Kant chamou de psicologia empírica” (Silva, L. C. *Schopenhauer empirista?*, p. 377-378), o comentador julga como imprópria sua vinculação plena ao idealismo alemão, bem como ao naturalismo ou romantismo.

⁵ Silva, L. C. *Schopenhauer empirista?*, p. 375.

que fez várias referências ao espanhol em sua obra, traduziu para o alemão seu *Oráculo manual y arte de prudencia* (1647, doravante abreviado por *Oráculo*), tentou publicá-lo, embora sem sucesso editorial, e chegou, inclusive, a chamar o jesuíta de “meu [seu] admirável Baltasar Gracián”⁶. Todavia, como são várias as fontes bibliográficas de suas referências, propomos investigar as principais semelhanças e diferenças entre o manual da felicidade de Gracián (entendendo-o como um texto que foi priorizado por Schopenhauer, já que foi o único entre eles vertido ao alemão pelo mesmo) e o ensaio do último sobre a felicidade, chamado de *Aforismos para a sabedoria de vida* (doravante abreviado por *Aforismos*)⁷. Nessa comparação, priorizaremos o quinto capítulo de *Aforismos*, pois ele tem o mesmo formato do manual barroco, a saber, o de regras para a boa vida. Buscaremos mapear, portanto, em duas sessões, os principais conceitos de ambas as eudemonologias, e já sublinhar nelas algumas de suas principais convergências e divergências. E nas conclusões, elencaremos esses destaques, e com base neles, alvitaremos responder a uma questão mais ampla e outra mais específica. A segunda questão é a de se cabe assumir que Schopenhauer deve pagar tributos a Gracián no campo da eudemonologia, já que o jesuíta foi um dos inauguradores do pessimismo moral e da ética da prudência moderna, aprofundados pelo primeiro. Quanto à questão mais ampla, ela é a de se essa raiz não nos ajuda a seguir iluminando, mesmo que parcialmente, as razões da singularidade de Schopenhauer na história da filosofia moderna, como um autor pessimista, e que se encontra, portanto, nas antípodas do otimismo comungado pelos principais representantes filosóficos da “alma alemã”.

2 O PESSIMISMO SOCIAL E A MORAL DA PRUDÊNCIA DE GRACIÁN

Oráculo é um livro composto de trezentas máximas voltadas a “alcançar[em] a sabedoria”⁸, a felicidade, o êxito ou a perfeição⁹. Na primeira dessas regras, Gracián escreve que acredita se debruçar sobre o campo da eudemonologia em uma nova era

⁶ P II, § 252, p. 145.

⁷ Esse ensaio consiste no sexto capítulo do primeiro tomo de *Parerga e Paralipomena*.

⁸ Gracián, B. *A arte da sabedoria*, § 1, p. 5.

⁹ Gracián, B. *A arte da sabedoria*, § 2-6, p. 5-7.

da história europeia: “Alcançar a sabedoria nos dias atuais é muito mais difícil do que no passado. E hoje em dia são necessários mais recursos para se lidar com um só homem do que antigamente com toda uma nação”¹⁰. Depreende-se do título do livro que o recurso que Gracián mais valoriza e busca desdobrar nele é o de prudência. Portanto, tendemos a entender que ela se divide nos dois conceitos sublinhados pelo autor logo na segunda exortação: “Caráter e inteligência [*genio y ingenio*] – são as características que fazem brilhar as qualidades, um sem o outro proporciona apenas uma felicidade parcial. Não basta ser inteligente, também é preciso ter caráter”¹¹. Se essa opção de leitura estiver correta, todas as demais virtudes do manual poderão ser lidas como derivadas de ao menos uma dessas duas noções. Ainda nessa mesma máxima, Gracián acrescenta que “o tolo fracassa por desconsiderar sua condição, posição, origem e amigos”¹²; portanto, a inteligência (*ingenio*) deve incluir o autoconhecimento, e ainda lhe serão associados, posteriormente, o discernimento, a observação atenta, a astúcia, a discrição, o silêncio e a arte da adivinhação. O caráter (*genio*), por sua vez, se dividirá em honra, integridade, constância, lealdade e

¹⁰ Gracián, B. *A arte da sabedoria*, § 1, p. 5. Cremos podermos dar certo suporte histórico a essa asserção por meio da referência a um conceito comum entre os historiadores, a saber, o de que a posição social e o êxito na Antiguidade e na Idade Média eram determinados por questões mais ligadas ao domínio físico, nascimento de berço, influência religiosa, e em alguns casos, ao domínio das artes da retórica e da moderação. E na modernidade, novos vetores se tornaram mais relevantes, como os de natureza econômica, sociológica, política, psicológica, cultural e etc., o que teria forçado as eudemonologias a se remodelarem. No limite, as sociedades antigas e medievais eram mais estáticas, e a moderna, mais dinâmica, como defende, por exemplo, Franco Cambi (Cambi, F. *História da pedagogia*, p. 195-199). Com base nessa distinção, nos parece natural que, na modernidade, o modo como lidamos com outros seres humanos adquira mais importância eudemonológica, o que abre um espaço ainda maior à valorização das virtudes da prudência, inteligência prática e caráter moral, como é feito por Gracián. Ou seja, por ter um caráter social mais estático, a Antiguidade e o Medievo ensinaram eudemonologias mais limitadas ao campo subjetivo, e portanto, à valorização da moderação e também do desprendimento (estoico ou cristão, por exemplo). Já na modernidade, a eudemonologia se tornou mais social e objetiva, e Gracián parece estar no ponto de transição dessas duas eras: a prudência – sugere o jesuíta – é agora a “arte das artes” (Gracián, B. *A arte da sabedoria*, § 25, p. 18). Uma transformação análoga também foi registrada por Michel Foucault, para quem a modernidade ensinou o aprofundamento da hermenêutica. Afinal, nela, os signos sociais passaram a ser lidos menos como transparentes e mais como “malevolentes”, isto é, como símbolos que não buscam apresentar seus significados com base no princípio da semelhança, mas que intentam, antes de mais nada, escondê-los e se apresentarem como irredutíveis (Foucault, M. *Nietzsche, Marx, Freud*). Essa tendência culminou com o advento de novas técnicas hermenêuticas criadas e exploradas por autores “desmascaradores”, como Nietzsche, Marx e Freud. Paul Ricoeur segue uma linha de raciocínio bem parecida à de Foucault quando une esses três pensadores (junto a Feuerbach) sob a tradição dos “mestres da suspeita”, “críticos da cultura” ou exegetas da “consciência falsa” (Ricoeur, P. *Escritos e conferências*, 1, em torno da psicanálise, p. 157-8): eles teriam desenvolvido técnicas e genealogias voltadas, sobretudo, a “descobrir em movimentos ocultos da consciência a fonte de” (Gracián, B. *A arte da sabedoria*, § 1, p. 5) perniciosas ilusões. Se pudermos mostrar que Gracián e Schopenhauer foram pioneiros na elaboração do pessimismo moral e da ética da prudência moderna, quiçá eles poderão ser lidos como precursores dessa hermenêutica ou maestria da suspeita.

¹¹ Gracián, B. *A arte da sabedoria*, § 1, p. 5.

¹² Gracián, B. *A arte da sabedoria*, § 1, p. 5.

comportamento correto. E a virtude será destacada como a capacidade de fazer boas escolhas; portanto, ela parece derivar da inteligência e do caráter juntos. À diferença do bom senso, que é outra qualidade voltada às boas escolhas, porém inata, a virtude pode ser melhorada. Em todo caso, na máxima 13, Gracián propõe a seguinte perspectiva moral para nortear a busca da sabedoria na nova era moderna, a saber, a do pessimismo moral (ou social):

A vida dos homens consiste numa guerra contra a malícia dos outros. A astúcia se arma com estratagemas de má intenção: nunca faz o que indica, despista e em seguida ataca subitamente, sempre atenta e pronta para confundir. A fim de conquistar a atenção e a confiança, insinua uma intenção para, logo em seguida, mudar de posição e vencer pela surpresa. A inteligência perspicaz desvia-se da astúcia ao observá-la detidamente, espreitá-la com cautela, compreender o oposto do que a astúcia dá a entender e identificar de imediato as falsas intenções. A inteligência ignora a primeira intenção, aguardando a segunda e até mesmo a terceira¹³.

Ora, se as relações humanas são marcadas pela guerra universal, segue-se que a principal virtude da sabedoria de vida deve ser, de fato, a prudência: precisamos aprender, sobretudo, a não nos ferirmos por obra da malícia alheia. Para tanto, mais importante do que a moderação ou a retórica é a observação dos fatos e a compreensão dos verdadeiros motivos e intenções alheias, os quais, amiúde, estão escondidos ou são dissimulados. Isso é o que faz a inteligência, que deve aprender, por isso, a identificar o “invisível”, como Gracián argumenta com as seguintes palavras:

O bom entendedor – Saber argumentar já foi a arte das artes, mas hoje não basta: precisamos ser adivinhos, sobretudo nas questões que podem nos enganar. Há pessoas que adivinham sentimentos e enxergam as intenções ocultas. As verdades que mais nos interessam são reveladas apenas pela metade; só os atentos as compreendem totalmente¹⁴.

Por conseguinte, Gracián recomenda aprimorarmos a “arte da adivinhação”, que começa com o desmascaramento das intenções maliciosas alheias, mas também inclui o que “mais nos interessa” – e que fala, igualmente, a linguagem das “meia-verdades”.

¹³ Gracián, B. *A arte da sabedoria*, § 13, p. 11.

¹⁴ Gracián, B. *A arte da sabedoria*, § 25, p. 18.

Assim, para obtermos os objetos da felicidade também precisamos de um certo nível de discernimento e criatividade, que perscrutem o manifesto e apreendam o invisível. O autor retorna a esse argumento no parêntese 36, quando aborda a questão da sorte: devemos tentar adivinhar se ela está a favor ou contra nós; se estiver a favor, sejamos ousados, do contrário, pacientes¹⁵. Gracián se distancia um pouco de Schopenhauer com essa lição, pois para o último, a felicidade é um conceito puramente negativo. Quando o espanhol escreve que embora a tarefa principal da sabedoria de vida seja a prudência, ela também deve incluir a ousadia, ele parece enxergar certa positividade na noção de felicidade. Isso se torna ainda mais claro quando Gracián recomenda, em várias exortações, diversas técnicas para alcançarmos a fama, a reputação ou mesmo a veneração alheia¹⁶. A fama, para ele, é um produto da virtude, e é constante, e por isso, difere da sorte, que é inconstante: por meio daquela, não somos esquecidos¹⁷. Embora recomende, na regra 36, a adivinhação da sorte, Gracián possui uma visão ambivalente sobre ela, pois como a considera inconstante e externa, entende que o sábio não deve contar com ela, mas construir as próprias condições para atraí-la: com sensatez, coragem e virtude¹⁸. Também em relação à coragem, o autor é bastante

¹⁵ Gracián, B. *A arte da sabedoria*, § 36, p. 24.

¹⁶ Gracián, B. *A arte da sabedoria*, § 3, § 10, § 18, § 234, § 268, §293, p. 6, 10, 14, 140, 159, 172.

¹⁷ Gracián, B. *A arte da sabedoria*, § 10, p. 10. Schopenhauer defende algo bem distinto no concernente à fama: ela “não é essencial para nossa felicidade” (A, § 4, p. 61), e a sua perseguição é um produto de uma fraqueza. Ele admite que a boa opinião alheia provoca em nós uma doce alegria, porém, adverte que isso é mais a fonte de um vício do que de uma virtude, pois em seu nome, amiúde, negligenciamos o cuidado com as causas principais da felicidade possível, a saber, os bens do ser (isto é, o que se é em si e para si mesmo, e não apenas para os outros); e além disso, no comércio das opiniões alheias sobre nós, somos muito mais feridos do que agradados (já que os outros não sabem e nem querem reconhecer, em geral, nossos méritos ou nos avaliar com justeza). Portanto, o mais sábio, para ele, é procurar manter a tranquilidade de ânimo e a independência frente ao que os outros pensam de nós, e moderar ao máximo nossa grande suscetibilidade a essa fonte de prazer. Por outro lado, ambos os pensadores concordam no que atina à poderosa influência da sorte no destino humano. Nas palavras de Gracián: “Pessoas com as mesmas qualidades e méritos podem ter emprego ou status diferentes. A sorte joga as cartas como e quando quer, é melhor que cada um conheça sua própria sorte” (Gracián, B. *A arte da sabedoria*, § 196, p. 118). Conforme Schopenhauer: “Há três poderes no mundo: *συνεσις*, *κρatos* και *τυχη* [a inteligência, a força e a sorte]. Acredito que a última é a que pode mais. Pois nosso caminho de vida é comparável ao curso de um navio. O destino, a *τυχη*, *secunda aut adversa fortuna* [a sorte favorável ou adversa], desempenha o papel do vento que nos impele rapidamente para adiante, ou para atrás, sendo os nossos esforços e os nossos empenhos de muito pouca serventia. Estes desempenham o papel dos remos: quando, depois de muitas horas de trabalho, fazem-nos avançar no percurso, uma súbita rajada de vento faz-nos regredir o mesmo tanto” (A, § 48, p. 233).

¹⁸ “Alguns se contentam em confiar na sorte. Outros são mais sensatos e agem por conta própria, com uma audácia cautelosa que, amparada pela coragem e pela virtude, persegue a sorte com o propósito de obter os resultados desejados. Porém, o verdadeiro sábio tem um único plano de ação: virtude e prudência; pois não existe sorte ou azar, e sim prudência ou precipitação” (Gracián, B. *A arte da sabedoria*, § 21, p. 16). Em cotejamento com as máximas 36 e 196, anteriormente comentadas, percebemos que a última frase é metafórica: existe, sim, sorte e azar, e elas

ambivalente. Ela a recomenda na quarta exortação: “Conhecimento e coragem se unem no caminho da grandeza – Sendo qualidades imortais, immortalizam o homem (...) O discernimento e a força são como os olhos e as mãos: sem eles, a sabedoria não produz frutos”¹⁹. E acrescenta que a coragem também é fundamental na renovação periódica de nosso brilho. Contudo, na máxima 220, adverte que ela não supera a inteligência, de modo que “os sábios têm derrotado os corajosos mais frequentemente do que o contrário”²⁰.

Embora o título do ensaio permita a leitura de que todas as virtudes nele recomendadas se subordinam à prudência, em muitas de suas lições, essa virtude é aconselhada de modo ainda mais direto. Na exortação 43, por exemplo, Gracián afirma que o sábio nunca evidencia seus pensamentos, e finge concordar com a maioria para evitar problemas²¹. Além disso, o homem judicioso sabe ser evasivo, fingir-se de desentendido e tirar o foco de si mesmo quando querem desvendá-lo: isso o imuniza contra a curiosidade indiscreta. Em nome da prudência, é recomendável, igualmente, que não se fale muito de si: “Nem para elogiar-se, o que é vaidade, nem para criticar-se, o que é humildade. Qualquer um dos dois é enfadonho para quem ouve”²². E é mais razoável “não declarar abertamente as intenções – [Afinal,] as paixões são os portais

são poderosas. O sábio sabe disso, mas prefere tentar influenciar o destino ao invés de recebê-lo passivamente. Uma ambivalência análoga também aparece em Schopenhauer: após definir a sorte como o maior poder do mundo, ele acrescenta que: “O acaso é um poder maligno, no qual se deve confiar o menos possível (...) Não temos direito nenhum aos seus bens, os quais devemos agradecer não ao nosso mérito, mas tão-só à sua bondade e graça (...) Eis o acaso: mestre da arte régia de tornar claro o quanto, em oposição a seu favor e a sua graça, todo mérito é importante e sem valor” (A, § 48, p. 233).

¹⁹ Gracián, B. *A arte da sabedoria*, § 4, p. 6.

²⁰ Gracián, B. *A arte da sabedoria*, § 220, p. 132. Essa exortação tem por título a seguinte metáfora: “Não podendo vestir a pele do leão, vestir a da raposa”. Nela, Gracián compara a força ou a coragem ao leão, que pega o caminho mais direto e natural para o que quer. Já a inteligência ou a habilidade são melhor representadas pela raposa, que toma o “atalho do artifício”, e que curiosamente leva mais longe. Schopenhauer se vale de imagens muito parecidas em sua recomendação da habilidade, a saber: “O que faz alguém parecer temível e perigoso não é a ferocidade, mas a inteligência: tão certo quanto o cérebro do homem é uma arma mais temível do que as garras do leão” (A, § 52, p. 243). Por outro lado, o alemão também encerra seu conjunto de máximas com a defesa de que, “depois da inteligência, a coragem é uma qualidade bastante essencial para a nossa felicidade” (A, § 53, p. 244). Afinal, precisamos desenvolver “um temperamento férreo, encorajado contra a sorte e armado contra os homens. Pois a vida inteira é uma luta em que cada passo é contestado” (A, § 53, p. 244).

²¹ “Sentir como poucos e falar como muitos – Ir contra a corrente (...) é extremamente perigoso. Só mesmo Sócrates podia se dar ao luxo de tentar (...) Não se conhecem os sábios pelo que dizem em público, pois eles não falam com sua própria voz, mas com a voz da ignorância geral, embora no íntimo a abominem” (Gracián, B. *A arte da sabedoria*, § 43, p. 28). Schopenhauer também recomenda o silêncio na conversa com os outros. Na máxima 38, escreve que “não devemos lutar contra a opinião de ninguém” (A, § 38, p. 228), pois buscar corrigir as loucuras e vilanias alheias atrai inimigos e não dá nenhum resultado. Afinal: “Magoar as pessoas é fácil, difícil, se não impossível, é melhorá-las” (A, § 38, p. 228).

da alma. O tipo mais prático de conhecimento está na dissimulação: aquele que mostra as cartas arrisca-se a perder”²³. De par com o perigo de que descubram nossas intenções, está o de que conheçam nossos defeitos. Por isso, Gracián assevera que o homem sábio não é uma pessoa sem defeitos, mas alguém que sabe como melhor escondê-los²⁴. A prudência abrange, inclusive, um certo lado estético, para o espanhol, pois envolve mistério, o que fascina e demonstra bom gosto²⁵. No entanto, o filósofo recomenda que não abusemos do silêncio, pois isso nos isola e pode irritar os outros (ou seja, é preciso ser prudente até com a própria prudência). Por outro lado, Gracián não limita a sabedoria de vida ao lado defensivo de evitar problemas, e acredita que a inteligência também deve “ir ao ataque” e tentar nos aproximar de nossos objetos de desejo. Isso ela faz, por exemplo, através da astúcia, que igualmente pode ser usada sem malícia. Valer-se de qualquer forma de malícia não é recomendável, pois desperta o ódio e atrai a vingança; porém, a astúcia sem malícia pode ser frutífera, e para tanto, se requer mais habilidade do que determinação. Ela é central na arte de influenciar os outros, e em prol disso devemos aprender a descobrir os “pontos fracos” alheios, isto é, suas motivações fundamentais: algo que muda bastante de pessoa para pessoa. Quem logra apreendê-lo terá uma poderosa arma em suas mãos, com a qual poderá

²² Gracián, B. *A arte da sabedoria*, § 117, p. 71. Schopenhauer também opõe o silêncio à vaidade infrutífera de falar muito de si: “Em geral, é mais aconselhável exibir entendimento naquilo que se cala do que naquilo que se diz. No primeiro caso, trata-se de prudência, no outro de vaidade. A oportunidade para ambos os casos dá-se com a mesma frequência, mas preferimos amiúde a satisfação fugaz que o último proporciona ao proveito duradouro que o primeiro traz (...) A prudência requer que entre o pensamento e a fala seja mantido um amplo abismo” (A, § 42, p. 230). Essa máxima resgata o que ele escreveu na recomendação 40, a saber, que “mesmo tendo-se pleno direito, não se deve chegar ao ponto de elogiar a si mesmo, pois a vaidade é uma coisa tão comum, e o mérito tão incomum, que (...) as pessoas apostarão cem contra um que quem fala” (A, § 40, p. 229) é a vaidade. A isso se acrescenta ainda o fato de que “ninguém pode ver acima de si” (A, § 23, p. 204); portanto, como a maioria das pessoas é obtusa e imoral, “todos os dons intelectuais (...) não lhe causarão nenhuma impressão, e ela perceberá no possuidor (...) apenas os elementos inferiores (...) isto é, todas as suas fraquezas, seus defeitos de temperamento e de caráter”. Por conseguinte, “em presença de imbecis e loucos, há somente *um* caminho para mostrarmos nossa inteligência: não falar com eles” (A, § 23, p. 205).

²³ Gracián, B. *A arte da sabedoria*, § 98, p. 59. A dissimulação é elogiada por Schopenhauer com termos muito semelhantes a esses na máxima 30: “A ninguém é permitido (...) mostrar por inteiro como é, visto que o lado muito ruim e bestial em nossa natureza precisa ser escondido. Isso, porém, legítima (...) algo negativo, a dissimulação; não algo positivo, a simulação” (A, § 30, p. 217).

²⁴ Na máxima 42, Schopenhauer recomenda, no mesmo tom, que escondamos tudo o que nos for íntimo, e até mesmo de nossos amigos, “pois o seu saber, mesmo concernindo às coisas mais inocentes, pode, com o tempo e as circunstâncias, ser-nos prejudicial” (A, § 42, p. 229).

²⁵ Parece haver certa sintonia entre o conceito de “bom gosto” de Gracián e o de sensibilidade estética de Schopenhauer, que ambos consideram como muito vigorosos na busca da felicidade.

“dar um xeque mate em seu arbítrio”²⁶. Outra ferramenta capital nessa arte é a insinuação: há a insinuação maliciosa, que já fez as melhores amizades desabarem. Contra seus dardos venenosos, a prudência deve estar bem equipada, munida da observação atenta e do conhecimento, para prevêê-los, identificá-los e recebê-los com cautela. Contudo, existe igualmente a insinuação positiva, que, por exemplo, na forma de um elogio discreto, porém certo, pode nos beneficiar decisivamente.

No que concerne ao caráter, Gracián o identifica ao conceito de “pessoa de bem”, com honra e virtude. A honra se compõe de lealdade, respeito e integridade, e a virtude inclui ainda a capacidade de ser verdadeiramente amigável, bondoso e correto com os outros²⁷. Na regra 50, o jesuíta acrescenta à honra o poder de “nunca perder o respeito por si mesmo. Nem ser condescendente demais consigo próprio”²⁸. E na máxima 126, agrega que o homem de bom caráter deve ser capaz de esquecer e perdoar os erros próprios e alheios. A tão almejada “arte de viver muito – É viver bem”²⁹ – identifica Gracián. Isto é, com virtude e sabedoria. Em suas antípodas, “duas coisas desperdiçam a vida: a tolice e o vício. Alguns a perdem por não saber salvá-la; outros, por não quererem saber. Assim como a virtude é sua própria recompensa, o vício é seu próprio castigo”³⁰. Como se depreende dessas palavras, a virtude se define (por oposição) como o complemento da inteligência: por meio de nosso “*ingenio*” (isto é, inteligência, oposta à tolice), aprendemos a conhecer a nós mesmos, aos outros e ao mundo; e por meio da virtude (adversa ao vício), fazemos boas escolhas, que nos encaminham à felicidade: a virtude é, portanto, a transição entre o saber teórico e o prático, e também é facilitada pelo caráter. Ainda a respeito desse, Gracián assevera, na máxima 102, que uma pessoa honrosa valoriza a própria sorte até mesmo nas coisas mais triviais, e que isso é, inclusive, um meio para atrair a grande sorte. Sendo assim, um homem sem honra, por faltar-lhe a gratidão, se torna vaidoso, arrogante ou entediado. Já o homem honroso e grato, mesmo quando persegue “a melhor sorte, não abus[a] da menor até fartar-se,

²⁶ Gracián, B. *A arte da sabedoria*, § 26, p. 19.

²⁷ Gracián, B. *A arte da sabedoria*, § 116, p. 70.

²⁸ Gracián, B. *A arte da sabedoria*, § 50, p. 32.

²⁹ Gracián, B. *A arte da sabedoria*, § 90, p. 56.

³⁰ Gracián, B. *A arte da sabedoria*, § 90, p. 56.

pois o que é excesso para uns pode matar a fome de outros”³¹. Ter uma boa posição social é, igualmente, motivo de honra; porém, o homem de caráter deve aprender a não só ser honrado por ela, mas também honrar o valor de sua posição. Na conquista da última, o filósofo aconselha, antes de mais nada, “tornar-se indispensável”. Esse é o tema de sua quinta recomendação:

Ganha-se mais com a carência do que com a cortesia. Aquele que já matou a sede dá as costas ao poço, e a laranja espremida passa de ouro a lodo. Satisfeita a necessidade, desaparecem as boas maneiras, bem como o apreço. A lição mais importante que a experiência ensina é inspirar confiança e segurança e nutri-las, alimentá-las sempre, sem nunca satisfazê-las, conservando a necessidade de si nos outros³².

Gracián entende que há dois tipos de inteligência: a teórica e a prática. O objetivo da primeira é o conhecimento reflexivo, e o da segunda, as boas escolhas, que nos levam mais diretamente à alegria. Por isso, não devemos ter pressa em nossas decisões, e o mais aconselhável é examinarmos bem todos os aspectos envolvidos em cada situação. Para a inteligência prática, bom senso e discernimento são fundamentais: eles são “os núcleos da razão, a base da prudência, a luz da sabedoria”³³. O bom senso “consiste numa inclinação natural para tudo o que é mais sensato”³⁴;

³¹ Gracián, B. *A arte da sabedoria*, § 102, p. 61. A gratidão com o próprio bocado é igualmente recomendada por Schopenhauer: “Ao nos depararmos com algo que não possuímos, dizemos de imediato e com facilidade: ‘Ah, como seria se fosse meu?’, e esse pensamento torna sensível a nossa carência. Em vez disso, deveríamos perguntar com mais frequência: ‘Ah, como seria se *não* fosse meu?’ Quero dizer, deveríamos às vezes nos esforçar para ver os bens que possuímos como eles nos apareceríamos, caso os perdêssemos (...) O primeiro resultado será alegrarmo-nos muito mais imediatamente com a sua posse (...) O segundo será fazermos de tudo para prevenir a sua perda” (A, § 14, p. 187).

³² Gracián, B. *A arte da sabedoria*, § 5, p. 7. Analogamente, Schopenhauer afirma que as relações humanas se dão quase sempre na pauta do interesse e necessidade (o que inclui a amizade e a confiança social). Na recomendação 33, escreve que “a amizade verdadeira e genuína pressupõe uma participação intensa, puramente objetiva e completamente desinteressada no destino alheio (...) Ora, o egoísmo próprio à natureza humana é tão contrário a tal sentimento, que a amizade verdadeira pertence àquelas coisas que não sabemos se são meras fábulas ou se de fato existem (...) Todavia, há muitas relações entre os homens que, embora se baseiem essencialmente em motivos egoístas (...) passam a ter um grão daquela amizade verdadeira e genuína, o que as enobrece ao ponto de poderem, com certa razão, ser chamadas de amizades nesse mundo de imperfeições” (A, § 33, p. 220). Não só a amizade, mas a confiança que temos nas pessoas também se funda, amiúde, em necessidades egoístas. Com ainda mais precisão: se funda em “preguiça, egoísmo e vaidade: preguiça quando, para não investigar, vigiar e agir, preferimos confiar em outrem, egoísmo, quando a necessidade de falar de nossos negócios nos leva a confidenciar-lhes algo; vaidade quando uma coisa nos torna orgulhosos. No entanto, exigimos que se honre a nossa confiança” (A, § 35, p. 225). Portanto, se até mesmo a “amizade terrena” e a confiança se fundam no egoísmo, nossa posição social também só pode se apoiar nisso.

³³ Gracián, B. *A arte da sabedoria*, § 96, p. 59.

³⁴ Gracián, B. *A arte da sabedoria*, § 96, p. 59.

porém, ele é inato: “Alguns nascem prudentes. Vêm ao mundo com uma vantagem: a capacidade natural de discernimento dos sábios, que é meio caminho andado para o sucesso”³⁵. Por outro lado, Gracián reconhece que, “com a idade e a experiência, a razão amadurece e o discernimento atinge a moderação”; logo, apenas o discernimento pode ser melhorado (por meio da experiência, que chega com a idade), o bom senso, não: ele é uma dádiva natural. São poucas as reflexões de Gracián sobre o incremento da sabedoria trazido pela maturidade. Schopenhauer já se aprofunda nesse aspecto, e conclui seu ensaio com um longo capítulo em que defende que as pessoas mais maduras tendem a ser mais tranquilas e prudentes, e portanto, menos infelizes do que os jovens. Esses, em geral, são mais melancólicos, e sobretudo, por causa do excesso de seus desejos e audácia. Como geralmente não nascem com bom senso – se poderia dizer, com os termos de Gracián – os jovens devem esperar pelo amadurecimento de seu discernimento, trazido pela experiência e idade, e que os tornarão mais resignados.

3 O PESSIMISMO RADICAL E A MORAL DA PRUDÊNCIA DE SCHOPENHAUER

Em *Aforismos*, Schopenhauer desenvolve uma eudemonologia que possui grandes semelhanças, porém também certas diferenças com *Oráculo*, e tanto em termos formais quanto de conteúdo. Ele afirma que seu livro se divide em uma parte “sistemática”³⁶, composta pelos quatro primeiros capítulos; uma parte de regras de sabedoria de vida, que é o quinto capítulo; e um último capítulo, que tematiza a relação entre o contentamento e as idades da vida, e que pode valer como uma conclusão. O quinto capítulo é o mais longo e o mais formalmente aparentado a *Oráculo*: nele, o autor apresenta cinquenta e três máximas que entende serem novas em relação ao “imenso campo já por outros trabalhado”³⁷ da eudemonologia. Entretanto, haja visto a quantidade dessa literatura, o pensador dá a entender que aceitaria que algumas dessas regras tenham semelhanças com as de filósofos anteriores. Na sessão precedente, buscamos indicar algumas dessas concordâncias entre suas máximas e as

³⁵ Gracián, B. *A arte da sabedoria*, § 60, p. 37.

³⁶ A, § 5, p. 139.

³⁷ A, § 5, p. 139.

de Gracián. Agora, em que abordaremos mais concentradamente o quinto capítulo de *Aforismos*, outras tantas serão anotadas. Antes disso, porém, cabe destacar uma breve menção que Schopenhauer faz a seu pessimismo radical (ou metafísico) na *Introdução* de seu ensaio: após definir a eudemonologia como a “arte de conduzir a vida do modo mais agradável e feliz possível”³⁸, ele afirma desacreditar que os seres humanos se apeguem à vida “por ela mesma, não meramente por medo da morte; e ainda que gostaríamos de vê-la durar de modo indefinido”³⁹. À luz do “ponto de vista superior” filosófico, a saber, o ético-metafísico, a existência humana lhe parece algo que não é preferível à sua não existência, e isso torna a busca da felicidade um erro. Esse tipo de radicalização pessimista não aparece em Gracián (ao menos, não explicitamente). Contudo, concordamos com Vilmar Debona em que Schopenhauer não caia em contradição por compor uma eudemonologia que, no limite, nega a felicidade⁴⁰: a busca da alegria, para Schopenhauer, não se trata de um simples erro, mas do nosso “erro

³⁸ A, *Introdução*, p. 1.

³⁹ A, *Introdução*, p. 1.

⁴⁰ Debona defende que existe uma “coerência sistemática” (Debona, V. *A natureza da eudemonologia de Schopenhauer*, p. 252) entre os “dois ‘pontos de vistas filosóficos’” de Schopenhauer sobre a felicidade: a perspectiva ético-metafísica, que conclui que “a não-existência do mundo é preferível à sua existência” (W II, p. 737), ou que “a vida é uma empresa que não cobre os seus custos” (W II, p. 429), e a perspectiva eudemonológica, fundada no “erro inato” de que podemos ser felizes. Essa coerência se mantém graças a dois aspectos da teoria schopenhaueriana da felicidade: (1) sua “grandeza” a impede de ser reduzida “à tese expressa pelo mote ‘é impossível ser feliz’” (Debona, V. *A natureza da eudemonologia de Schopenhauer*, p. 247), e (2) a eudemonologia schopenhaueriana não é hedonista, mas negativa, pragmática e eufemística. Debona desenvolve, sobretudo, o segundo aspecto: Schopenhauer não apresenta “um método seguro para a conquista da felicidade positiva” (Debona, V. *A natureza da eudemonologia de Schopenhauer*, p. 250), como também buscaremos aclarar, mas “esforça-se por indicar noções que delimitariam um patamar ‘menos infeliz’ da existência humana” (Debona, V. *A natureza da eudemonologia de Schopenhauer*, p. 247). Contudo, cremos que o primeiro argumento é igualmente forte: a grandeza do conceito de alegria força o pensador a abordá-la em duas frentes distintas, e isso decorre de sua própria visão dualista dos atos fundamentais da essência do mundo, a Vontade de viver, tal como ela se manifesta no ser humano: ela se afirma ou se nega si a mesma. Portanto, por um lado, persegue “a satisfação sucessiva de todo o (...) querer” (W II, § 49, p. 755), que é “aquilo que se pensa pelo conceito de felicidade” (W II, § 49, p. 755), ou, por outro, põe fim a essa perseguição, por meio da “espontânea negação da vontade” (*Verneinung des Willens*), o que pode ocorrer pela contemplação estética, pela compaixão natural e pelo ascetismo” (Debona, V. *A natureza da eudemonologia de Schopenhauer*, p. 244). Esse mesmo dualismo levou Schopenhauer a concluir sua metafísica dos costumes, em *O mundo como Vontade e representação – Tomo II*, com a ideia de que, na vida humana, se cruzam “dois fins fundamentais e diametralmente opostos: o fim da vontade individual, direcionado a uma felicidade quimérica”, e “o fim do destino, flagrantemente direcionado à destruição de nossa felicidade e assim à mortificação da nossa vontade e supressão da ilusão que nos prendeu às correntes deste mundo” (W II, § 49, p. 760). Portanto, se há uma contradição em tela, ela não pertence à filosofia de Schopenhauer, mas ao modo como a própria Vontade se manifesta no ser humano: para o nosso querer, a felicidade é tudo, mas para o intelecto e à luz do mais profundo conhecimento (trazido geralmente pelo “destino”, mas também pelos outros três caminhos citados por Debona), a felicidade é um conceito vazio, e sua perseguição consiste em um erro. A filosofia schopenhaueriana busca apenas reproduzir essa contradição *in abstracto*, pois a entende como essencial à natureza humana, e assim, aceita corajosamente se repartir em uma eudemonologia (que valoriza o conceito de sabedoria de vida, voltada à busca racional do bem-estar) e uma metafísica que desmascara essa perseguição como quixotesca.

inato”⁴¹. Esse equívoco, como o autor admite em outro texto, “coincide com a nossa existência mesma, e todo o nosso ser é justamente apenas a sua paráfrase, sim, o nosso corpo é o seu monograma”⁴². Essa diferença nos parece decisiva: um simples erro não pode servir de apoio a uma teoria filosófica, mas o “erro inato” humano, que se identifica com a base de nossa existência, ser e corpo (e que decorre do que o autor chama de afirmação metafísica da Vontade), já justificaria a elaboração de uma técnica inspirada pela filosofia e voltada a atendê-lo, na medida do possível.

A parte sistemática da eudemonologia schopenhaueriana orbita ao redor da hierarquia entre as três classes de bens humanos – isto é, nossas fontes de prazer – a saber: (1) o que somos, (2) o que temos e (3) o que representamos aos outros. A primeira classe inclui “a saúde, a força, a beleza, o temperamento, o caráter moral, a inteligência” e a formação; a segunda, “o que alguém tem: portanto, propriedade e posse em qualquer sentido”; e a terceira, “o que alguém é na representação dos outros”, logo, “honra, posição e glória”⁴³. Os principais argumentos com os quais o filósofo defende que o que somos é mais importante, eudemonologicamente, do que o que temos – o qual vale mais do que o que representamos aos outros – são: (α) o argumento da subjetividade da felicidade: essa é um estado de espírito, logo, no que lhe concerne, “Sujeito > Objeto”; (β) o da maior naturalidade, imediatidade e “força causal” do que somos em relação ao que temos ou parecemos; (γ) o da condição de identificação com o bem para nos sentirmos merecedores seu, e que só é atendida quando somos o bem, ou quando ele decorre de nosso ser; e (δ) o da maior qualidade, duração, variação e “capacidade de reciclagem” dos bens do ser⁴⁴. Essa hierarquia se harmoniza intimamente com a eudemonologia de Gracián: a inteligência e o caráter, como vimos, são as principais virtudes para o espanhol, e também foram citadas por Schopenhauer entre os bens do ser. A força, a beleza, o temperamento e a cultura têm uma posição secundária no manual barroco, mas ainda assim superam os bens de

⁴¹ W II, § 49, p. 755.

⁴² W II, § 49, p. 755.

⁴³ A, § 1, p. 3.

⁴⁴ Germer, G. M. *As eudemonologias pessimistas de Schopenhauer e Freud e sua atualidade em tempos de pandemia*, p. 65-68. Para uma tentativa de sistematização desses quatro argumentos.

posse, que praticamente não são citados nele⁴⁵. cremos que Gracián apenas se afasta de Schopenhauer no que concerne à saúde e ao que representamos aos outros: ele praticamente não faz referências à primeira, enquanto o alemão afirma que, “em geral, 9/10 de nossa felicidade repousam exclusivamente sobre a saúde. Com esta, tudo se torna fonte de deleite. Ao contrário, sem ela, nenhum bem exterior é fruível”⁴⁶. E no que concerne ao que representamos aos outros, como já comentado, Schopenhauer recomenda a moderação dessa “fraqueza especial de nossa natureza”⁴⁷, e que consistem em darmos tanto valor ao que pensam de nós. Ao passo que Gracián se prolonga bastante sobre como devemos “tentar granjear estima”⁴⁸, fama, reputação, honra e mesmo a veneração alheia⁴⁹.

O Capítulo 5 “Parênteses [exortações] e máximas” é dividido por Schopenhauer em quatro partes: máximas gerais, em relação a nós, aos outros e ao destino. Nos parece que é na terceira sessão que sua afinidade com Gracián alcança o ápice (e tanto é assim, que ele o cita mais de uma vez nela). A primeira sessão orbita ao redor da tese da positividade da dor e da negatividade do prazer, que Schopenhauer enuncia logo na primeira regra: “Todo prazer e toda felicidade são de natureza negativa. A dor, ao contrário, é de natureza positiva”⁵⁰. Para assimilarmos bem essa concepção, o autor recomenda que se medite sobre o que ele escreveu a esse respeito no §58 de *O mundo como Vontade e representação*⁵¹. E aponta a “um fato observável diariamente”⁵² e que nos ajuda bastante nessa introdução: quando temos uma dor corporal, ou um esforço

⁴⁵ Gracián equipara a força à coragem: uma qualidade imortal e que engrandece o homem. A beleza, a graça e o bom gosto permitem que quem os tenha, usufrua “cada coisa em seu ápice” (Gracián, B. *A arte da sabedoria*, § 39, p. 26). Um temperamento constante, jovial e moderado torna a pessoa amável, cativante e conquistadora da simpatia geral. A cultura e o refinamento transformam as pessoas, aprimorando suas inteligências. E o talento as liberta da rudeza da ignorância (Gracián, B. *A arte da sabedoria*, § 79, § 87, p. 49 e 54).

⁴⁶ A, p. 20.

⁴⁷ A, p. 61.

⁴⁸ Gracián, B. *A arte da sabedoria*, § 199, p. 119.

⁴⁹ Em nome disso, ele recomenda, basicamente, cautela, solicitude, evitarmos nos intrometermos nos assuntos alheios e mirarmos o “caminho do meio” entre o mérito e o esforço (baseados no valor e integridade), por um lado, e sabermos como nos apresentar, por outro.

⁵⁰ A, § 1, p. 140.

⁵¹ Germer, G. M. *Sobre a tese schopenhaueriana da positividade da dor e da negatividade do prazer*. Para uma tentativa de construção de como essa perspectiva se desenvolve, nessa obra, desde o segundo livro, passando pelo terceiro e alcançado o ápice no capítulo citado do quarto livro.

⁵² A, § 1, p. 140.

que não conseguimos realizar, mesmo que mínimos, não basta que o resto do corpo esteja plenamente saudável e todos os outros esforços saciados: pensamos constante e unicamente nessa dor, como se só ela existisse. Essa compreensão é a base de sua moral da prudência, como o filósofo argumenta na sequência:

O desconhecimento dessa verdade, favorecido pelo otimismo, é fonte de muitas desgraças. Nos momentos em que nos encontramos livres de sofrimentos, desejos inquietos simulam-nos as quimeras de uma felicidade que não existe, seduzindo-nos a persegui-las. Com isso, atraímos para nós a dor, que inegavelmente é real⁵³.

As ilusões às quais a ignorância dessa verdade conduz são, basicamente, “as expectativas de prazer, posse, posição, honra”⁵⁴. Elas devem ser dissipadas ou moderadas, pois “atraem as grandes desgraças”, ou no mínimo, frustrações. Com base nessa perspectiva, a sabedoria de vida consiste, segundo Schopenhauer, em uma tarefa negativa: “Por ‘viver feliz’, deve-se entender ‘viver menos infeliz’, ou seja, de modo suportável. Decerto, a vida não está aí para ser gozada, mas para ser vencida e superada”⁵⁵. Se além de evitar a dor, “couber a ausência de tédio, então a felicidade terrena foi em essência alcançada; o resto é quimera”⁵⁶. Ou em termos ainda mais simples: “O insensato corre atrás dos prazeres da vida e se vê enganado, já o sábio evita seus males”⁵⁷. A segunda regra de vida é uma consequência da primeira: “Se quisermos avaliar a situação de uma pessoa pela sua felicidade, deve-se perguntar (...) [o] que a aflige. Quanto mais insignificante for [isso] (...) mais ela é feliz”⁵⁸. Portanto, se tivermos a sorte de estar na segunda situação, nos alegremos com isso, e saibamos que é

⁵³ A, § 1, p. 143.

⁵⁴ A, § 1, p. 145.

⁵⁵ A, § 1, p. 141.

⁵⁶ Schopenhauer consagra a máxima 17 a essa finalidade de combater tédio: “Assim como nossa vida física consiste apenas em movimento incessante e só persiste por meio dele, também nossa vida interior e intelectual requer ocupação contínua, com qualquer coisa, pela ação ou pelo pensamento (...) Deve-se então regular esse impulso com o intuito de satisfazê-lo metodicamente (...) Assim, a atividade, a prática e a execução de algo que permita pelo menos aprender é indispensável à felicidade” (A, § 17, p. 190); muito embora a satisfação máxima que pode ser extraída disso é “poder ver, dia após dia, uma obra crescer pelas próprias mãos (...) Quanto mais nobre a obra, maior o prazer”. Essas palavras se harmonizam com a máxima 200 de Gracián: “Ter sempre algo a desejar – Para não ser um satisfeito infeliz. O corpo respira e o espírito aspira, se tudo fosse alcançado e obtido, só teríamos decepção e insatisfação. Mesmo a inteligência precisa ter sempre algo mais a aprender, uma curiosidade a satisfazer. O desejo nos dá alento, mas o excesso de felicidade pode ser fatal” (Gracián, B. *A arte da sabedoria*, § 200, p. 120).

⁵⁷ A, § 1, p. 142.

⁵⁸ A, § 2, p. 149.

impossível passar dela. A terceira e última máxima da primeira seção, por fim, é uma conclusão das duas primeiras: não apoiemos nossa noção de alegria em uma base muito ampla, pois isso dá azo a “acidentes, que não tardam em faltar”⁵⁹; e nem em grandes expectativas, que quase sempre geram decepções⁶⁰. Em *B) Nossa conduta para conosco*, Schopenhauer apresenta dezoito regras, entre as quais se destacam pelo menos duas novas grandes limitações ao nosso projeto de felicidade: (1) “Em tudo se faz valer a irracionalidade originária do nosso ser”⁶¹, e (2) as relações humanas são marcadas pelo conflito, o que nos empurra à solidão. Inicialmente, o filósofo salienta que toda eudemonologia deve começar com o γνῶθι σεαυτόν (conhece-te a ti mesmo): o ser humano “precisa saber principalmente e antes de tudo o que em verdade quer. Em seguida, o que é essencial para a sua felicidade”, e por fim, “qual é a sua vocação, o seu papel e a sua relação com o mundo”⁶². Vimos que Gracián também recomendou, e logo na segunda máxima, a autoconsciência. Todavia, Schopenhauer destaca ainda mais do que ele as grandes limitações da mente humana: na quinta regra, escreve que tendemos a estragar o presente com um excesso de atenção dirigida ao futuro, ou a sacrificar o futuro com um foco desmedido no presente. Ou seja, tendemos a ser medrosos, preocupados e precipitados, ou levianos, e é uma tarefa árdua encontrarmos a proporção exata com a que nos dedicamos ao futuro e ao presente. A sexta recomendação nos incita a tentar resolver o seguinte paradoxo: por um lado, “toda limitação, até mesmo a intelectual, é favorável à nossa felicidade. Pois quanto menos estímulo para a vontade, tanto menos sofrimento”⁶³. Por outro lado, muita limitação pode gerar o tédio, que além de ser desagradável, produz “muitos outros sofrimentos, já que, para bani-lo, recorre-se a tudo: distrações, companhia, luxo, jogos,

⁵⁹ A, § 2, p. 149.

⁶⁰ Gracián recomenda, em um tom análogo, evitarmos desejos e projetos muito grandiosos, na máxima 194: “Ter uma noção real sobre si mesmo e suas possibilidades – Principalmente no começo da vida. Todos se têm em alta conta, sobretudo os mais insignificantes, e cada um sonha com a boa sorte e se imagina um prodígio, alimentando esperanças que não consegue realizar. Quanto maiores as fantasias, maior também o desapontamento, portanto, seja sensato. É positivo desejar sempre o melhor, mas esteja preparado para o pior, pois assim aceitará com mais serenidade um resultado adverso. É bom mirar alto, mas não a ponto de perder o alvo” (Gracián, B. *A arte da sabedoria*, § 194, p. 116).

⁶¹ A, § 19, p. 194.

⁶² A, § 4, p. 153.

⁶³ A, § 6, p. 158.

bebida etc., que acabam atraindo danos, ruína e desgraça de todo tipo”⁶⁴. Portanto, devemos tentar vencer o tédio com ocupações frutíferas, e ao mesmo tempo, prezar pela simplicidade e “uniformidade do modo de vida”⁶⁵. O que se segue são várias exortações sobre como podemos usar o pensamento para melhorar a nossa sorte no mundo: o reconhecimento do conflito essencial das relações humanas se inclui nessa tarefa, e aparece já na décima máxima, com a asserção de que “a inveja é natural ao homem”⁶⁶, de modo que devemos buscar (α) “considerar mais frequentemente as pessoas cujo estado é pior que o nosso, e não as que aparentam estar melhor”, pois a segunda consideração nos traz dor, e a primeira produz o prazer de se valorizar o que se tem; (β) conviver com pessoas de igual condição e que compartilham conosco nosso infortúnio, pois isso nos traz companheiros (de desgraça); e (γ) não estimular o prazer da inveja, tanto em nós como nos outros, pois seu ódio é implacável e suas consequências funestas⁶⁷.

Do reconhecimento da “irracionalidade originária do nosso ser”⁶⁸ se seguem outras recomendações. Por exemplo, na de número 18, Schopenhauer enuncia que devemos tentar tomar “como guias de nossas considerações não *as imagens da fantasia*, mas sim *conceitos* claramente pensados”⁶⁹. Afinal, a “fantasia não joga fácil” com suas ilusões: sobretudo nos jovens, pinta magníficos castelos no ar, que depois devem ser demolidos com suspiros. E também edifica imagens de desgraças apenas possíveis, e que facilmente são tomadas por verossímeis ou prováveis. Diante desse

⁶⁴ A, § 6, p. 158.

⁶⁵ A, § 6, p. 159.

⁶⁶ A, § 10, p. 179.

⁶⁷ Gracián também escreveu que “a inveja encontra solo fértil e reina sobre tudo” (Gracián, B. *A arte da sabedoria*, § 198, p. 119). Para combatê-la, recomenda aprendermos a elogiar os outros, tomar as pessoas grandiosas por modelos, buscar construir a nossa própria grandeza, com talento e esforço, e nos permitirmos pequenos deslizes (pois esses serão certamente arremessados contra nós). Schopenhauer, inclusive, cita Gracián nesse tema: na exortação 34, afirma que mostrar espírito e entendimento à maioria das pessoas atíça seu ódio e rancor, pois elas pensarão que nós as julgamos como inferiores e limitadas, e suas vaidades provocarão esses sentimentos. Por conseguinte, “entre os homens procuram-se e apreciam-se (...) os imbecis e ignorantes”, que logo são elogiados como donos de um bom coração, enquanto os seus antípodas são isolados. “Com razão, pois, diz Gracián: (...) ‘Para ser benquisto, o único meio é vestir-se com a pele do mais simples dos animais’” (A, § 34, p. 223). Ou, como ironiza Schopenhauer: “A inferioridade intelectual é uma verdadeira recomendação” (A, § 34, p. 224) – ao menos, no que atina à luta contra a inveja.

⁶⁸ A, § 19, p. 194.

⁶⁹ A, § 18, p. 193.

efeito negativo da fantasia sobre nossa tranquilidade, o filósofo defende, na recomendação 19, que a “impressão daquilo que é presente e intuitivo”⁷⁰ deve ser neutralizada pelo pensamento com grande frequência. Mas como esse duelo é desigual, já que o intuitivo “é incomparavelmente mais forte” do que o abstrato (por causa de sua clareza e imediatidade), ele acrescenta que podemos tentar neutralizar as impressões imediatas, como as da fantasia, com outras contrárias e da mesma natureza; “por exemplo, neutralizar a impressão de uma ofensa, visitando pessoas que nos estimam, [e] a impressão de um perigo ameaçador, considerando de fato os meios próprios para evitá-lo”⁷¹. O cume da proximidade entre Schopenhauer e Gracián, contudo, aparece em *C) Nossa conduta para com os outros*, que se funda no pessimismo moral. Conforme a síntese do alemão:

O mundo está em má situação: os selvagens devoram-se uns aos outros, os civilizados enganam-se reciprocamente (...) O que é a maquinaria engenhosa dos Estados, apontada para fora e para dentro, senão mecanismos de precaução para impor limites à injustiça ilimitada dos homens?⁷².

A maioria dos seres humanos, todavia, não é apenas cruel, injusta ou egoísta, mas igualmente tola. Cerca de cinco sextos dos homens, segundo a régua schopenhaueriana, “são de tal maneira constituídos moral e intelectualmente que quem não é levado pelas circunstâncias a se relacionar com eles deve, de preferência, evitá-los”⁷³. Por isso, são várias as máximas em que o autor recomenda o recolhimento à própria solidão, algo que também faz uníssono com Gracián, que não menos do que Schopenhauer, adverte que devemos nos proteger contra a estupidez e malícia da maioria dos humanos⁷⁴. Embora recomende a paciência com a multidão, a ênfase de

⁷⁰ A, § 19, p. 194.

⁷¹ A, § 19, p. 195.

⁷² A, § 29, p. 214.

⁷³ A, § 29, p. 210.

⁷⁴ Conforme o autor barroco, a “maioria é ignorante (...) segue a multidão – vai porque vê as outras pessoas indo (...) não dá valor àquilo que compreende e venera o que não compreende” (Gracián, B. *A arte da sabedoria*, § 133, § 150, § 253, p. 80, 91, 150). Ademais, “a multidão [também] fica atenta à tolice e não presta atenção a um bom conselho” (Gracián, B. *A arte da sabedoria*, § 28, p. 20), é muito suscetível a charlatanices e às motivações mais insignificantes (Gracián, B. *A arte da sabedoria*, § 26 e 28, p. 19-20); e tudo porque – como postulará Schopenhauer ulteriormente, como uma espécie de dogma central de sua filosofia – “na maioria das pessoas, o discernimento cede à emoção” (Gracián, B. *A arte da sabedoria*, § 294, p. 173). Com base nessa verdade, Gracián recomenda evitarmos “por

Schopenhauer cai, ainda mais do que a de Gracián, na necessidade de proteção contra a patetice e vilania humana. Por isso, devemos aprender a desmascarar a ambas, e inclusive porque as pessoas:

parecem, em seus discursos e atitudes, inteiramente razoáveis, honestas, virtuosas, talvez até inteligentes e ricas de espírito. Mas não se deve enganar: a natureza não faz como os maus poetas que, quando apresentam um patife ou um louco, fazem-no (...) grosseira e intencionalmente (...) A natureza, ao contrário, faz como Shakespeare e Goethe, em cujas obras cada personagem, mesmo que seja o diabo em pessoa, tem razão enquanto está falando em cena (...) Logo, quem espera que o diabo ande pelo mundo com chifres e os loucos com guizos sempre será sua presa ou seu brinquedo. Acrescente-se a isso que as pessoas, no seu convívio mútuo, fazem como a lua e os corcundas, vale dizer, mostram apenas um lado; elas possuem até um talento inato para transformar por mímica sua fisionomia em máscara⁷⁵.

Por conseguinte, a moral da prudência de Schopenhauer se apresenta, assim como a de Gracián, como uma hermenêutica do desmascaramento: se o caráter das pessoas não muda, não é uma fraqueza menor prosseguir ao lado de quem nos feriu, salvo que seja alguém muito precioso para nós, pois essa pessoa voltará a nos machucar (dadas as mesmas circunstâncias das primeiras lesões). É verdade que não devemos “alimentar animosidade contra ninguém”, porém, é igualmente sábio “observar bem e guardar na memória os *procédés* [procedimentos] de cada pessoa, para fixarmos o seu valor, (...) regulando, assim, nossa conduta e atitude em relação a ela”⁷⁶. Na recomendação 41, o filósofo apresenta uma técnica muito espirituosa de desmascaramento da maldade ou obtusidade alheia, e que, inclusive por sua

completo” todos “os grosseiros, os teimosos, os fúteis e todos os tipos de tolo – existem muitos deles”. E acrescenta que apenas na medida em que se depende da sociedade, “às vezes pode-se seguir o caminho da maioria, mas faça-o sem perder a dignidade” (Gracián, B. *A arte da sabedoria*, § 275, p. 163). Schopenhauer apresenta uma ambivalência muito análoga à dele com relação à necessidade do vínculo social: suas máximas dessa seção se iniciam com uma longa recomendação da indulgência e paciência que precisamos ter “para vivermos entre os homens”. Afinal, como a personalidade última das pessoas é imutável, “temos de deixar cada um existir como é (...) sem esperar que mude” (A, § 21, p. 200), pois do contrário, só colheremos inimigos e aborrecimentos. Contudo, o filósofo também aconselha a nos afastarmos da barafunda, pois nela, as diferenças naturais são abafadas e substituídas por diferenças artificiais de posição e classe, o mais baixo sempre se impõe como a norma, em tudo, e as mentiras, decepções e ferimentos recíprocos imperam por toda parte. A solidão, pelo contrário, lhe aparece como a verdadeira morada da liberdade, tranquilidade e honestidade conosco mesmos, de modo que a tendência de uma pessoa a gostar dela ou odiá-la é um medidor muito confiável de seu valor intelectual. Para um bom desenvolvimento desse aspecto: Cristina, A; Agostini, S. L., *A importância da solidão à maior felicidade em Schopenhauer*.

⁷⁵ A, § 29, p. 210.

⁷⁶ A, § 44, p. 231.

brevidade, lembra muito o modo de escrever de Gracián (a maioria das recomendações de Schopenhauer são bem mais longas do que as do espanhol):

Se desconfiarmos que alguém mente, finjamos crença: ele há de tornar-se ousado, mentirá com mais vigor, sendo desmascarado. Por outro lado, ao notarmos a revelação parcial de uma verdade que queria ocultar, finjamos não acreditar, pois assim, provocado pela contradição, fará avançar toda a retaguarda da verdade⁷⁷.

Na recomendação 26, o alemão enuncia que “a maioria das pessoas é tão subjetiva, que (...) nada lhes interessa a não ser (...) elas mesmas”⁷⁸. Nelas, “a vontade sobrepuja em muito o conhecimento”⁷⁹, de modo que, por um lado, qualquer conversa objetiva, ou o simples ato de mostrar espírito e entendimento, pode dispersá-las ou feri-las; e por outro lado, “tais pessoas são fáceis de adular e conquistar”, pois “seu juízo é corrompido na maioria das vezes”⁸⁰. Apoiado nessas observações, ele recomenda termos muita prudência no modo como lidamos com os outros, e no sentido mais amplo da palavra: “‘Não amar, nem odiar’, eis uma sentença que contém metade da prudência do mundo; ‘nada dizer e em nada acreditar’, contém a outra metade”⁸¹. Em *D) Nossa conduta em relação ao curso do mundo e ao destino*, Schopenhauer acrescenta mais sete parênteses, e cita Gracián uma última vez. Após defender que a sorte é o maior poder do mundo, reflete que pode haver, sim, uma espécie de adivinhação dela com algo de irracional, e que, portanto, extravasa o conceito de discernimento. Em suas palavras: “Há em nós algo de mais sábio do que a cabeça (...) Um impulso íntimo (...) Um instinto proveniente do mais profundo do nosso ser (...) Só a velhice que alcançamos com serenidade está (...) capacitada a julgar”⁸² muitas de nossas ações (e com base nessa sabedoria, com algo de instintivo). Portanto, para todos nós, vale o que “Gracián denominou *la gran sindéresis* [bom senso], a grande proteção instintiva de si mesmo, sem a qual sucumbimos”⁸³. A diferença entre ambos está apenas em que

⁷⁷ A, § 41, p. 229.

⁷⁸ A, § 26, p. 206.

⁷⁹ A, § 26, p. 207.

⁸⁰ A, § 26, p. 207.

⁸¹ A, § 44, p. 231.

⁸² A, § 48, p. 235.

⁸³ A, § 48, p. 236.

Gracián coloca esse poder na origem da vida, a saber, em uma qualidade inata possuída por poucos, enquanto Schopenhauer a dispõe no final da vida: é o ancião que, a seu ver, está melhor capacitado para julgar o verdadeiro valor da existência, e com base na visão panorâmica que alcançou dela⁸⁴.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Concordamos com Debona, portanto, em que “o essencial do conteúdo”⁸⁵ das máximas schopenhauerianas do capítulo 5 orbite “em torno dos meios a partir dos quais podemos evitar as dores, para o que se exige acima de tudo autoconhecimento, experiência e prudência”⁸⁶. cremos que Debona é ainda mais sintético quando afirma que o fio condutor de *Aforismos* “pode ser expresso pela noção de *prudência* (*Klugheit* ou *Vernünftig*), no seguinte sentido: reduzir as pretensões e expectativas a fim de evitarmos sofrimentos”⁸⁷ – ao que apenas acrescentaríamos: nos proteger dos espinhos alheios e mazelas do destino. Gracián parece ter proposto uma identificação muito semelhante à de Schopenhauer entre o conceito de sabedoria de vida e o de prudência, em seu pequeno manual, como se percebe já pelo título. Essa identificação de ambos, contudo, não é acidental, mas decorre de seus pessimismos morais: ambos creem que o ser humano é fundamentalmente egoísta, imoral e agressivo (além de tolo, e com certas limitações quanto ao intelecto e à sorte ou “destino”). Portanto, suas relações entre si são marcadas pelo sempiterno conflito, do qual cabe se proteger, antes de mais nada. É verdade que Schopenhauer sustenta um pessimismo psicológico

⁸⁴ Nessas sete máximas finais, o pessimista segue recomendando a prudência, e portanto, continua bem afinado com Gracián. Nelas, ele a estende ao modo como nos relacionamos com o “destino”: na máxima 49, escreve que “ter diante dos olhos o efeito do tempo e a mutabilidade das coisas (...) portanto, evocar vivamente a infelicidade na felicidade, a inimizade na amizade, o clima ruim no bom, [etc] (...) seria uma fonte inesgotável de verdadeira *prudência*” (A, § 49, p. 236, grifo nosso). Na máxima 50, acrescenta que o homem *ευλαβης* (prudente) não só considera o que acontece, mas também o que pode ocorrer, e isso inclui as grandes desgraças, às quais ele se empenha por fechar a porta. Quando lhe ocorrem pequenos acidentes, os considera como destinados a ajudá-lo a suportar os grandes acidentes; e diante das piores tragédias, quem se preparou estoicamente para elas está melhor preparado, porquanto pôde antever algumas “medidas de consolo e de auxílio” (A, § 50, p. 242), e é capaz de percebê-las, nitidamente, como finitas e vislumbráveis: a escuridão e a incerteza engrandecem os acidentes em nossa fantasia.

⁸⁵ Debona, V. *A natureza da eudemonologia de Schopenhauer*, p. 245.

⁸⁶ Debona, V. *A natureza da eudemonologia de Schopenhauer*, p. 245.

⁸⁷ Debona, V. *A natureza da eudemonologia de Schopenhauer*, p. 249.

ainda mais radical, fundado na tese da positividade da dor e negatividade do prazer, e que o conduz a conclusões metafísicas radicais, como a de que “toda a existência é algo que seria melhor que não fosse”⁸⁸. Isso não aparece, ao menos de modo tão explícito, em Gracián, que também parece nutrir mais esperanças quanto à possibilidade de alcançarmos uma fama, reverência ou mesmo veneração dos outros, e que seja sólida e recomendável. Todavia, as coincidências entre ambos os autores são tão centrais e amplas, como buscamos destacar, que cremos que a ética da prudência e o pessimismo moral schopenhauerianos podem ser vistos como herdeiros dos de Gracián. E assim, entendemos que Gracián deve ser incluído, junto a vários outros nomes e fontes, na literatura pessimista que foi profundamente absorvida por Schopenhauer, e que contribui decisivamente para seu afastamento dos outros filósofos alemães modernos. Afinal, salvo raras exceções, como por exemplo Hölderlin, os últimos são otimistas, de modo que nos parece premente a concordância com Nietzsche em que Schopenhauer tenha uma mentalidade menos alemã e mais europeia (salvo que se queira argumentar que nele acendeu, e talvez com a ajuda de outras culturas, uma veia pessimista, filosófica e tardia da “alma alemã”).

REFERÊNCIAS

AGOSTINI, C.; LIMA, S. A importância da solidão à maior felicidade em Schopenhauer. *Revista Filosofia Capital*, Brasília/DF, Vol. 17, N. 23, p. 16-29, 2021.

CAMBI, F. *História da pedagogia*. Trad. Álvaro Lorencini. São Paulo: Unesp, 1999.

DEBONA, V. A natureza da eudemonologia de Schopenhauer. *Argumentos*, Vol. 16, N. 11, p. 242-254, 2014.

FOUCAULT, M. *Nietzsche, Marx, Freud*. Trad. J. L. Barreto. São Paulo: Princípio Editora, 1997.

GERMER, G. M. As eudemonologias pessimistas de Schopenhauer e Freud e sua atualidade em tempos de pandemia. *Natureza Humana*, São Paulo, Vol. 25, N.1, p. 29-57, 2023.

GERMER, G. M. Sobre a tese schopenhaueriana da positividade da dor e da negatividade do prazer. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, São Paulo, Vol. 1, N. 18, p. 137-159, 1/2011.

GRACIÁN, B. *A arte da sabedoria*. Trad. Ieda Moriya. Rio de Janeiro: Viva Livros, 2016.

⁸⁸ A, § 1, p. 146.

- GRACIÁN, B. *Oráculo manual y arte de prudencia*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2019.
- NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. Trad. P. C. de Souza. São Paulo: Cia das letras, 2012.
- RICOEUR, P. *Escritos e conferências, 1, em torno da psicanálise*. Trad. E. Bini. São Paulo: Loyola, 2010.
- SCHOPENHAUER, A. *Aforismos para a sabedoria de vida*. Trad. J. Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2002. (A)
- SCHOPENHAUER, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung. Band II. In: Schopenhauer, A. Sämtliche Werke – Band II*. Org.: Wolfgang F. von Löhneysen. Stuttgart/Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986. (W II)
- SCHOPENHAUER, A. *O Mundo como Vontade e como Representação, Tomo II*. Trad. J. Barboza, São Paulo: Unesp, 2015. (W II)
- SCHOPENHAUER, A. *Parerga und Paralipomena – Band I*. In: Schopenhauer, A. *Sämtliche Werke – Band IV - V*. Org.: W. F. von Löhneysen. Stuttgart/Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986. (P I)
- SCHOPENHAUER, A. *Parerga und Paralipomena – Band II. Kapitel XV – XXXI. In: Schopenhauer, A. Sämtliche Werke in zwölf Bänden. Mit Einleitung von Dr. Rudolf Steiner. Elfter Band*. Stuttgart und Berlin: J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger GmbH, 1894. (P II)
- SILVA, L. C. Schopenhauer empirista? Sobre a presença de Bacon e Hume na metafísica da vontade. *Ethic@*, Florianópolis/SC, Vol. 21, N. 2, p. 374-399, 2022.

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA

1 – Guilherme Marconi Germer
Doutorado em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas
<https://orcid.org/0000-0003-3173-6750> • guilhermeguita@gmail.com
Contribuição: Escrita – Primeira Redação

COMO CITAR ESTE ARTIGO

Germer, G. M. As raízes da moral da prudência de Schopenhauer em *Oráculo manual y arte de prudencia*, de Baltasar Gracián. *Voluntas Revista Internacional de Filosofia*, Santa Maria - Florianópolis, v. 17, n. 1, e96427, p. 01-23, 2026. Disponível em: <https://doi.org/10.5902/2179378696427>.