

ENTRE A VONTADE E OS HOMENS: SOLIDÃO E PESSIMISMO ANTROPOLÓGICO EM SCHOPENHAUER

BETWEEN THE WILL AND HUMAN BEINGS: SOLITUDE AND ANTHROPOLOGICAL PESSIMISM IN SCHOPENHAUER

Ana Paula Manoel Felipe

Universidade Estadual de Londrina (UEL) | Brasil

Resumo

O artigo analisa a máxima nona do capítulo V de *Aforismos para a sabedoria de vida*, de Arthur Schopenhauer, dedicada à solidão e à autossuficiência. Sustenta-se que a crítica schopenhaueriana à sociabilidade permite identificar uma dimensão antropológica de seu pessimismo, na qual determinadas formas de sofrimento são explicadas a partir do caráter humano e das relações intersubjetivas. A defesa da solidão aparece, nesse contexto, como uma resposta prudencial aos males produzidos pela convivência. Argumenta-se, contudo, que esse pessimismo antropológico não constitui uma alternativa ao pessimismo metafísico de *O mundo como vontade e como representação*, mas uma manifestação sua no plano empírico da existência humana. Para explicitar essa articulação, o texto distingue o fundamento metafísico do sofrimento, o diagnóstico antropológico da sociabilidade e a estratégia eudemonológica do sábio mundano. A solidão, assim, não elimina o pessimismo: funciona como um lenitivo para quem permanece no âmbito da afirmação da vontade e procura viver da maneira menos infeliz possível.

Palavras-chave: Solidão; Pessimismo antropológico; Pessimismo metafísico; Eudemonologia; Schopenhauer.

Abstract

This article analyzes maxim nine of chapter V of Arthur Schopenhauer's *Aphorisms on the Wisdom of Life*, devoted to solitude and self-sufficiency. It argues that Schopenhauer's critique of sociability makes it possible to identify an anthropological dimension of his pessimism, in which certain forms of suffering are explained through human character and intersubjective relations. In this context, the defense of solitude appears as a prudential response to the harms produced by social life. However, anthropological pessimism does not constitute an alternative to the metaphysical pessimism of *The World as Will and Representation*; rather, it is one of its manifestations at the empirical level of human existence. To clarify this articulation, the article distinguishes the metaphysical foundation of suffering, the anthropological diagnosis of sociability, and the eudemonological strategy of the worldly wise person. Solitude, therefore, does not overcome pessimism: it functions as a palliative for those who remain within the affirmation of the will and seek to live with as little unhappiness as possible.

Keywords: Solitude; Anthropological pessimism; Metaphysical pessimism; Eudemonology; Schopenhauer.

1. Introdução: do pessimismo metafísico à sabedoria de vida

A filosofia de Schopenhauer parece colocar o leitor diante de uma tensão difícil de ignorar. Em *O mundo como vontade e como representação*, a existência é descrita a partir de uma estrutura metafísica marcada pela incessante afirmação de uma vontade sem finalidade última e, por isso, pelo sofrimento que acompanha o querer. Em *Aforismos para a sabedoria de vida*, entretanto, Schopenhauer formula conselhos destinados a tornar a existência mais suportável. Se a vida é algo que, em última instância, seria melhor que não fosse, qual é o estatuto de uma sabedoria voltada a conduzi-la de modo menos doloroso? E, mais especificamente, por que a solidão ocupa um lugar tão relevante nessa sabedoria?

Os *Aforismos* pertencem ao primeiro tomo de *Parerga e Paralipomena* e assumem deliberadamente um ponto de vista distinto daquele que Schopenhauer denomina superior ético-metafísico. Na introdução ao texto, o filósofo afirma considerar a sabedoria de vida em sentido inteiramente imanente, como arte de conduzir a existência da maneira mais agradável e feliz possível. Ele reconhece, contudo, que a própria palavra “eudemonologia” funciona apenas como um eufemismo e que a discussão permanece presa ao ponto de vista comum e empírico (Schopenhauer, *Aforismos* 1–2). O desvio é, portanto, consciente: trata-se de pensar como viver quando a negação da vontade não constitui a posição efetivamente assumida pelo indivíduo.

Essa acomodação não precisa ser compreendida como abandono do pessimismo. Ao contrário, ela permite perguntar como o pessimismo se traduz para o terreno prático da vida cotidiana. A hipótese defendida neste artigo é que a máxima nona do capítulo V, dedicada à solidão, revela uma dimensão especificamente antropológica do pessimismo schopenhaueriano. Nela, determinadas formas de sofrimento não são descritas imediatamente a partir da estrutura metafísica da vontade, mas a partir da índole humana, da dependência dos outros, da vulgaridade social, do tédio recíproco e das exigências impostas pela convivência. A solidão aparece, então, como resposta prudencial a esse diagnóstico.

Por pessimismo antropológico entende-se aqui o diagnóstico segundo o qual uma parcela significativa do sofrimento próprio da vida humana emerge do caráter dos indivíduos e de suas relações recíprocas. Essa expressão não pretende substituir o pessimismo metafísico, nem atribuir ao indivíduo uma responsabilidade moral autônoma por todo o sofrimento existente. Seu objetivo é distinguir níveis de análise: a vontade fornece o horizonte metafísico do sofrimento; o pessimismo antropológico descreve algumas de suas manifestações no mundo humano; a eudemonologia procura administrar essas condições por meio de uma prudência que não promete redenção.

Essa distinção permite aproximar, sem identificar, o que Vilmar Debona denomina pessimismo pragmático e o que Dax Moraes discute como pessimismo antropológico e pessimismo moral. O problema não consiste apenas em saber se Schopenhauer permanece pessimista quando escreve máximas de sabedoria de vida, mas em esclarecer qual aspecto do pessimismo está em jogo quando a fonte imediata do sofrimento deixa de ser tematizada como vontade em si e passa a ser reconhecida na experiência concreta da convivência humana. A máxima da solidão é um lugar privilegiado para observar essa passagem.

2. Eudemonologia, pessimismo metafísico e pessimismo pragmático

Schopenhauer organiza os *Aforismos* a partir da conhecida tripartição entre o que alguém é, o que alguém tem e o que alguém representa (Schopenhauer, *Aforismos* 3). Para o problema da solidão, a primeira determinação é a decisiva. O que alguém é compreende, em sentido amplo, sua personalidade, seu caráter, sua inteligência e seu cultivo. A possibilidade de bastar-se a si mesmo dependerá, por isso, menos da posse ou do reconhecimento social do que da riqueza interior do indivíduo.

No capítulo V, destinado às parêneses e máximas, Schopenhauer adverte que não pretende oferecer um catálogo completo de regras de vida (Schopenhauer, *Aforismos* 139). O que importa é que tais regras

operam no âmbito da afirmação da vontade. A questão não é como alcançar a santidade ou a negação da vontade, mas como um indivíduo que permanece no mundo pode limitar danos, reduzir dependências e administrar o sofrimento inevitável da existência.

Esse ponto ajuda a compreender por que a eudemonologia não contradiz necessariamente o pessimismo metafísico. Em *O mundo como vontade e como representação*, Schopenhauer sustenta que não há propriamente razão para alegrar-se com a existência do mundo e que sua inexistência seria preferível (Schopenhauer, *O mundo* 2:688). O pessimismo metafísico designa, nesse sentido, uma interpretação segundo a qual o sofrimento não constitui um acidente contingente da existência, mas se enraíza na própria estrutura do querer. Como observa Aguinaldo Pavão, a expressão “pessimismo metafísico” não significa um pessimismo acerca da metafísica, mas um pessimismo que deita raízes numa compreensão cosmológica específica (Pavão 110).

O caráter radical desse diagnóstico não impede a formulação de regras prudenciais. A existência pode ser metafisicamente condenável e, ainda assim, exigir decisões enquanto dura. Schopenhauer não transforma os *Aforismos* em uma promessa de felicidade positiva. O que está em jogo é uma vida menos infeliz. Desse ponto de vista, a eudemonologia não cura a condição humana; ela a administra.

É nesse sentido que a imagem dos *Aforismos* como um lenitivo se mostra adequada. Um lenitivo não elimina a causa da dor, mas diminui sua intensidade. A sabedoria de vida schopenhaueriana pode ser compreendida de maneira semelhante: ela não refuta a tese de que a existência está estruturalmente ligada ao sofrimento, mas procura fornecer ao indivíduo meios para reduzir sofrimentos evitáveis, sobretudo aqueles que procedem de expectativas desmedidas, de dependências sociais e da exposição imprudente aos outros.

Giuseppe Corbino formula uma distinção útil ao mostrar que, em *O mundo*, a resposta prática radical ao pessimismo é encarnada pela figura do santo, que renuncia ao mundo e se orienta para a negação da vontade. Nos *Aforismos*, ao contrário, surge a figura do sábio mundano, que permanece na afirmação da vontade e tenta reduzir os sofrimentos derivados da estrutura das necessidades humanas (Corbino 72). O sábio mundano não supera a vontade; aprende a mover-se dentro de seus limites.

Vilmar Debona interpreta essa dimensão como pessimismo pragmático. Para ele, a eudemonologia não abandona o pessimismo metafísico, mas o adapta a uma prática de vida cujo mote já não é “é impossível ser feliz”, e sim “é possível ser menos infeliz” (Debona, “Pessimismo e eudemonologia” 799). A razão prudencial opera, portanto, dentro de um horizonte negativo. Essa leitura é decisiva para o presente argumento, mas não esgota o problema. O conceito de pessimismo pragmático descreve sobretudo o caráter negativo da estratégia de vida; o conceito de pessimismo antropológico, como será defendido adiante, procura nomear o diagnóstico negativo do ser humano e das relações intersubjetivas que torna necessária tal estratégia.

3. A solidão como resposta à sociabilidade

A máxima nona recebe uma atenção singular nos *Aforismos*. Schopenhauer a desenvolve em torno da ideia de bastar-se a si mesmo (*sich selber genügen*) e apresenta a autossuficiência como uma das condições mais favoráveis para uma existência menos infeliz. O ponto de partida é inequívoco: a vida no “grande mundo” não constitui um caminho seguro para a felicidade, pois a tentativa de transformar a existência numa sucessão de alegrias, prazeres e gozos conduz à desilusão e às “mentiras recíprocas” da sociabilidade (Schopenhauer, *Aforismos* 161).

Daí a afirmação de que cada indivíduo só pode ser inteiramente ele mesmo durante o tempo em que está sozinho e de que aquele que não ama a solidão tampouco ama a liberdade, porque somente na solidão se encontra livre (Schopenhauer, *Aforismos* 161–62). Essas afirmações não devem ser lidas apenas como

elogio psicológico da introversão. Elas vinculam liberdade, identidade e distância social: o outro aparece como força que impõe adaptações, expectativas e renúncias à própria individualidade.

Schopenhauer radicaliza essa relação quando afirma que cada ser humano suportará ou amará a solidão na proporção exata do valor de sua personalidade (Schopenhauer, *Aforismos* 162). O indivíduo pobre de espírito experimenta na solidão o seu próprio vazio; o indivíduo intelectualmente rico encontra nela a possibilidade de permanecer consigo mesmo sem depender de distrações exteriores. Chamaremos aqui de solidão aristocrática essa vinculação entre autossuficiência, superioridade intelectual e afastamento da sociabilidade ordinária. Trata-se de uma categoria interpretativa utilizada para explicitar uma estrutura recorrente da máxima, não de um conceito técnico sistematizado por Schopenhauer.

A solidão aristocrática repousa numa avaliação profundamente desigual da sociabilidade. Schopenhauer sustenta que, na sociedade ordinária, o indivíduo de maior valor precisa renunciar a parte considerável de si mesmo para assemelhar-se aos demais e que o ganho proporcionado pela convivência frequentemente não compensa o tédio, os incômodos e a autoabnegação exigidos (Schopenhauer, *Aforismos* 163). O ponto filosoficamente relevante não é apenas que Schopenhauer prefira a solidão, mas que encontra na alteridade humana uma fonte previsível e recorrente de sofrimento.

Por isso, a paz profunda do coração e a tranquilidade mental aparecem como bens encontráveis sobretudo na solidão (Schopenhauer, *Aforismos* 164). Mesmo a amizade e o casamento não eliminam a diferença entre individualidades. A presença do outro introduz inevitavelmente algum grau de dissonância. Quanto maior a dependência em relação à sociedade, maior a exposição do indivíduo a formas de sofrimento que poderiam ser evitadas por uma autossuficiência mais elevada.

Esse diagnóstico também explica a associação entre sociabilidade e vazio interior. Segundo Schopenhauer, a incapacidade de suportar a solidão impele os homens para a sociedade, para as viagens e para as distrações; quem não é completo em si busca completar-se nos outros (Schopenhauer, *Aforismos* 165–66). O “homem completo”, ao contrário, apresenta uma unidade e encontra em si mesmo recursos suficientes para reduzir sua dependência da companhia alheia.

A mesma lógica aparece na comparação entre sociabilidade e aquecimento. Em situações de frio, os homens aproximam-se para obter calor; do mesmo modo, aqueles que carecem de “calor intelectual” buscam o agrupamento social, enquanto o indivíduo que possui suficiente riqueza interior necessita menos desse recurso externo (Schopenhauer, *Aforismos* 168). A analogia não elimina toda forma de convivência, mas estabelece uma hierarquia entre a autonomia e a dependência.

Importa, contudo, evitar uma leitura simplista segundo a qual a solidão seria um instinto natural ou uma condição originária do ser humano. O próprio Schopenhauer corrige essa possibilidade ao observar que o indivíduo nasce em uma família e, portanto, em comunidade. O amor à solidão não seria uma tendência primitiva, mas resultado da experiência e da reflexão (Schopenhauer, *Aforismos* 170). Esse ponto é central: se o amor à solidão surge da experiência e da reflexão acerca da “miserável índole dos homens” (Schopenhauer, *Aforismos* 171), então a solidão não constitui apenas um traço psicológico; ela é a consequência prática de um diagnóstico antropológico negativo.

É nesse contexto que se encontra uma das formulações mais severas da máxima: embora existam muitas coisas ruins no mundo, “a pior delas ainda é a sociedade” (Schopenhauer, *Aforismos* 171). A frase concentra o núcleo do argumento. A sociedade não é apresentada apenas como ambiente neutro no qual o sofrimento acontece, mas como uma fonte específica de padecimento. A convivência produz tédio, exigências, dissimulação, perda de liberdade e exposição ao caráter alheio.

Schopenhauer associa, em seguida, a tendência para a solidão a um “sentimento aristocrático” e afirma que ela é o destino dos espíritos eminentes, ainda que por vezes a lamentem (Schopenhauer, *Aforismos*

175). O caráter aristocrático dessa concepção não deve ser suavizado: a defesa da solidão repousa numa hierarquização intelectual dos indivíduos. Porém, para o argumento aqui desenvolvido, interessa sobretudo a estrutura prática que dela resulta. Diante de uma sociabilidade concebida como fonte recorrente de dano, o indivíduo prudente busca reduzir sua exposição.

A redução da exposição, entretanto, não equivale necessariamente ao isolamento absoluto. Schopenhauer admite inconvenientes na solidão prolongada e reconhece que o corpo e o ânimo podem tornar-se excessivamente sensíveis quando privados de todo contato social (Schopenhauer, *Aforismos* 177). A melhor estratégia consiste, portanto, em encontrar uma distância adequada.

A analogia do fogo permite nomear essa posição. A sociedade pode ser comparada a uma fogueira: quem se aproxima demais se queima; quem foge totalmente do fogo sofre com o frio. A posição sugerida por Schopenhauer pode ser descrita como uma forma de sociabilidade entrincheirada: nem isolamento absoluto nem exposição irrestrita à convivência, mas manutenção prudencial de uma distância capaz de conservar alguns benefícios da vida social sem assumir integralmente seus custos. Ser fiel a si mesmo em meio à multidão seria, nesse sentido, uma forma elevada de sabedoria de vida (Schopenhauer, *Aforismos* 179).

A máxima nona permite, assim, distinguir dois elementos. O primeiro é um diagnóstico negativo da convivência humana; o segundo, uma resposta prudencial a esse diagnóstico. Chamaremos o primeiro de pessimismo antropológico; a segunda assume a forma da solidão, da autossuficiência e, quando necessário, de uma sociabilidade entrincheirada.

4. A hipótese do pessimismo antropológico

Falar em pessimismo antropológico exige precisão. Não se trata de afirmar que, nos *Aforismos*, Schopenhauer abandona a vontade e passa a responsabilizar moralmente os indivíduos por todo o mal do mundo. Essa formulação seria excessiva por duas razões. Em primeiro lugar, existem sofrimentos que não dependem da convivência humana: doença, envelhecimento, desejo, necessidade, tédio, morte e a própria estrutura incessante do querer. Em segundo lugar, a doutrina schopenhaueriana do caráter torna problemática qualquer noção simples de livre decisão moral do indivíduo.

O conceito proposto aqui tem alcance mais limitado. Pessimismo antropológico designa o diagnóstico segundo o qual uma parte decisiva dos sofrimentos empiricamente experimentados pelo ser humano é produzida ou intensificada pela constituição dos indivíduos e por suas relações recíprocas. O termo “antropológico” indica, portanto, o nível da análise: trata-se do mundo humano, do caráter, das expectativas sociais, da dependência, da vaidade, da necessidade de reconhecimento e dos conflitos gerados pela convivência.

Essa delimitação permite distinguir o pessimismo antropológico do pessimismo pragmático de Debona. O pessimismo pragmático caracteriza a estratégia eudemonológica que busca uma vida menos infeliz por meio do uso prudente da razão. Seu objeto principal é a possibilidade limitada de conduzir a vida. O pessimismo antropológico, por sua vez, descreve o diagnóstico negativo que recai sobre o ser humano e sobre as relações intersubjetivas. Um conceito responde à pergunta “como viver sob condições negativas?”; o outro, à pergunta “que aspecto da condição humana torna necessária essa prudência?”.

Em Debona, a eudemonologia é suplementar em relação ao pessimismo metafísico, pois o desvio para a sabedoria de vida não implica abandono da estrutura negativa da filosofia schopenhaueriana (Debona, “Pessimismo e eudemonologia” 783–84). Essa tese é inteiramente compatível com a presente proposta. A diferença está na tentativa de nomear uma dimensão do diagnóstico que não se reduz ao caráter pragmático das máximas. Quando Schopenhauer recomenda distância porque a convivência ameaça a liberdade,

multiplica incômodos e expõe o indivíduo à “miserável índole dos homens”, ele não está apenas formulando uma regra de prudência; está pressupondo uma avaliação negativa do humano.

Dax Moraes oferece um ponto de apoio importante para essa distinção. Ao discutir o pessimismo moral schopenhaueriano, Moraes o relaciona à tese da imutabilidade do caráter e às limitações do aprimoramento moral. As consequências empíricas desse quadro podem ser entendidas como pessimismo antropológico, isto é, como uma valoração objetiva negativa do mundo humano (Moraes, “O pessimismo moral” 359, 362). A acepção proposta neste artigo aproxima-se dessa perspectiva ao localizar o pessimismo antropológico no nível das consequências humanas e intersubjetivas de uma estrutura mais profunda.

A aproximação não significa identidade absoluta. O interesse presente está menos em construir uma taxonomia completa dos pessimismos schopenhauerianos do que em mostrar que a máxima da solidão oferece um caso particularmente nítido de diagnóstico antropológico. A tese da imutabilidade do caráter reforça essa leitura: se o caráter não pode ser reformado por simples instrução racional, a prudência tende menos a transformar os outros do que a regular a distância em relação a eles.

Essa consequência ajuda a compreender por que a eudemonologia schopenhaueriana é predominantemente defensiva. Em vez de prometer aperfeiçoamento coletivo, reconciliação social ou transformação moral da humanidade, ela ensina o indivíduo a reduzir carências, moderar expectativas, evitar dependências e escolher cuidadosamente o grau de convivência. O pessimismo antropológico não conduz a um programa de reforma do humano; conduz a uma política prudencial da distância.

5. Pessimismo antropológico e vontade

A distinção entre pessimismo metafísico e pessimismo antropológico poderia sugerir uma dificuldade: se o primeiro encontra o fundamento do sofrimento na vontade e o segundo identifica fontes de sofrimento no caráter e nas relações humanas, estaríamos diante de duas explicações concorrentes? A resposta depende de evitar uma confusão entre níveis de análise.

Em *O mundo como vontade e como representação*, o corpo ocupa uma posição decisiva na passagem entre vontade e representação. Schopenhauer afirma que não podemos representar a vontade sem representar o corpo e descreve a ação corporal como ato da vontade objetivado, isto é, tornado objeto de intuição (Schopenhauer, *O mundo* 1:117–19). O corpo inteiro é vontade objetivada, ao passo que a vontade constitui o conhecimento a priori do corpo e o corpo, o conhecimento a posteriori da vontade (Schopenhauer, *O mundo* 1:117).

Isso não significa que toda atribuição empírica de sofrimento a um indivíduo deva ser convertida automaticamente em uma afirmação causal direta sobre a vontade. Significa, antes, que o plano antropológico não constitui um domínio ontologicamente independente. O ser humano que produz sofrimento nas relações sociais é, para Schopenhauer, manifestação fenomênica da mesma vontade que fundamenta metafisicamente o mundo.

A relação entre os dois pessimismos pode, portanto, ser formulada de maneira hierárquica. O pessimismo metafísico oferece o fundamento ontológico: a existência está submetida à estrutura incessante do querer. O pessimismo antropológico descreve uma modalidade empírica dessa negatividade: indivíduos dotados de caráter determinado entram em relações nas quais se multiplicam frustrações, conflitos, dependências e formas de sofrimento. A eudemonologia intervém num terceiro nível: não transforma o fundamento metafísico nem reforma a natureza humana, mas propõe estratégias para reduzir a exposição aos seus efeitos.

Essa estrutura permite compreender por que a solidão não contradiz *O mundo como vontade e como representação*. Ela não pressupõe que a causa última do sofrimento tenha deixado de ser a vontade. Tampouco transforma o indivíduo em agente metafisicamente autônomo. A solidão é uma técnica

prudencial aplicada ao campo em que a vontade aparece sob a forma de indivíduos que convivem, competem, desejam, entediam-se, julgam e dependem uns dos outros.

Nesse sentido, o pessimismo antropológico pode ser compreendido como uma tradução empírica, e não como uma substituição, do pessimismo metafísico. Como observa Debona, a eudemonologia apresenta “uma outra face de um mesmo pessimismo” (Debona, “Pessimismo e eudemonologia” 800). A formulação é particularmente adequada quando se considera a máxima da solidão: aquilo que, no nível metafísico, aparece como estrutura negativa da vontade, no nível da vida humana assume a forma concreta de relações que frequentemente ampliam o sofrimento.

O sábio mundano responde a essa condição sem a pretensão de transcendê-la. Ele limita carências, reduz dependências e se conserva suficientemente distante para não se deixar consumir pela sociabilidade. Se o santo representa a saída radical pela negação da vontade, o sábio mundano representa a permanência lúcida dentro da afirmação. Sua sabedoria não consiste em acreditar que o mundo pode tornar-se bom, mas em reconhecer quais sofrimentos podem ser evitados quando se administra prudentemente a própria presença entre os outros.

6. Conclusão

A análise da máxima nona dos *Aforismos* permite compreender a solidão como mais do que uma preferência psicológica ou um elogio da introversão. Ela constitui uma resposta prudencial a um diagnóstico negativo da convivência humana. A dependência dos outros, a perda de liberdade, as exigências de adaptação, o tédio recíproco e a dificuldade de permanecer fiel a si mesmo fazem da sociabilidade uma fonte específica de sofrimento. É nesse sentido delimitado que se pode falar em pessimismo antropológico em Schopenhauer.

Essa categoria não pretende rivalizar com o pessimismo metafísico nem atribuir aos indivíduos a responsabilidade moral por todo o mal existente. Sua função é distinguir o plano em que Schopenhauer descreve a experiência humana concreta. O pessimismo metafísico fornece o horizonte ontológico da negatividade; o pessimismo antropológico descreve sua manifestação nas relações entre indivíduos; o pessimismo pragmático, por sua vez, caracteriza a forma negativa de uma eudemonologia que ensina a viver de maneira menos infeliz.

Dessa articulação decorre a importância da solidão aristocrática e da sociabilidade entrincheirada. A primeira nomeia a associação schopenhaueriana entre riqueza interior, autossuficiência e capacidade de suportar a própria companhia. A segunda descreve a prudência daquele que não transforma a solidão em isolamento absoluto, mas mantém distância suficiente para reduzir os danos da convivência. Ambas pertencem ao horizonte do sábio mundano, não ao do asceta.

Os *Aforismos* podem, por isso, ser lidos como um lenitivo. Eles não curam a condição metafísica diagnosticada por Schopenhauer, nem prometem uma reconciliação entre o indivíduo e o mundo. Seu propósito é mais modesto e, justamente por isso, coerente com o pessimismo: ensinar a evitar sofrimentos evitáveis dentro de uma existência cuja estrutura permanece negativa.

A solidão não constitui, portanto, uma refutação prática do pessimismo metafísico, mas uma resposta prudencial a uma de suas manifestações no mundo humano. A vontade fornece o horizonte metafísico do sofrimento; o pessimismo antropológico descreve sua expressão nas relações entre indivíduos; a eudemonologia procura administrar essas condições sem pretender superá-las. O sábio mundano não vence o pessimismo: aprende a habitar prudentemente um mundo cuja estrutura permanece irremediavelmente negativa.

Obras citadas

- Corbino, Giuseppe. “Schopenhauers Philosophie zwischen Pessimismus und Eudämonologie.” *Schopenhauer-Jahrbuch*, vol. 96, 2015, pp. 71–92.
- Debona, Vilmar. “A razão prático-pragmática de Schopenhauer.” *Sofia*, vol. 3, no. 2, 2014, pp. 232–54.
- Debona, Vilmar. “Pessimismo e eudemonologia: Schopenhauer entre pessimismo metafísico e pessimismo pragmático.” *Kriterion: Revista de Filosofia*, vol. 57, no. 135, 2016, pp. 781–802, <https://doi.org/10.1590/0100-512X2016n13510vd>.
- Moraes, Dax. “Schopenhauer: crítica da razão e fundamentação do pessimismo.” *Discurso*, vol. 50, no. 1, 2020, pp. 133–52, <https://doi.org/10.11606/issn.2318-8863.discurso.2020.171573>.
- Moraes, Dax. “O pessimismo moral schopenhaueriano: origem, significado e alcance.” *ethic@*, vol. 16, no. 2, 2017, pp. 347–74, <https://doi.org/10.5007/1677-2954.2017v16n2p347>.
- Pavão, Aguinaldo. “Niilismo, suicídio e valor da vida em Schopenhauer.” *Revista Dialectus*, vol. 28, no. 28, 2023, pp. 107–25, <https://doi.org/10.30611/2023n28id86625>.
- Schopenhauer, Arthur. *Aforismos para a sabedoria de vida*. Traduzido por Jair Barboza, Martins Fontes, 2009.
- Schopenhauer, Arthur. *Metafísica dos costumes*. Traduzido por Eli Vagner Francisco Rodrigues, Unesp, 2024.
- Schopenhauer, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Traduzido por Jair Barboza, vol. 1, Unesp, 2015.
- Schopenhauer, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Traduzido por Jair Barboza, vol. 2, Unesp, 2015.
- Schopenhauer, Arthur. *Parerga und Paralipomena I*. Haffmans Verlag bei Zweitausendeins, 2018.
- Schopenhauer, Arthur. *Parerga und Paralipomena II*. Haffmans Verlag bei Zweitausendeins, 2018.
- Schopenhauer, Arthur. *Parerga und Paralipomena I*. Zürcher Ausgabe, texto baseado na edição histórico-crítica de Arthur Hübscher, Diogenes, 1977.
- Schopenhauer, Arthur. *Parerga und Paralipomena II*. Zürcher Ausgabe, texto baseado na edição histórico-crítica de Arthur Hübscher, Diogenes, 1977.