

A EUDEMONOLOGIA DE SCHOPENHAUER: UM RESGATE DO MODELO ÉTICO ANTIGO E DO ESTOICISMO

SCHOPENHAUER'S EUDEMONOLOGY: A RESCUE OF THE ANCIENT ETHICAL MODEL AND STOICISM*

ANERSON GONÇALVES DE LEMOS**

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA, BRASIL

RESUMO: O presente artigo tem como objeto de investigação a relação entre a teoria da felicidade de Schopenhauer, denominada por ele de Eudemonologia, e o modelo de reflexão presente em alguns clássicos da filosofia moral Antiga, tendo como objetivo demonstrar que as peculiaridades dessa proposta schopenhaueriana encontram correspondência na forma como ele vê a ética grega antiga, sobretudo na estoica. Para tanto, analisamos o modelo teórico metafísico de Schopenhauer em comparação com os textos da Eudemonologia. Investigamos também as relações desses textos com as discussões dos clássicos da filosofia grega por meio do conceito de “vulnerabilidade humana” e de elementos da ética estoica e mostramos como alguns elementos desta última é incorporada pela proposta do filósofo alemão.

PALAVRAS-CHAVE: Schopenhauer. Ética antiga. Eudemonologia. Estoicismo.

ABSTRACT: This article aims to investigate the relationship between Schopenhauer's theory of happiness, which he called Eudemonology, and the reflection model present in some classics of Ancient moral philosophy, aiming to demonstrate that the peculiarities of the Schopenhauerian proposal find correspondence in the way he views Ancient greek ethics, especially the stoic. For that, we analyze Schopenhauer's metaphysical theoretical model in comparison with the texts of Eudemonology. We also investigated the relationship between these texts and the discussions of the classics of greek philosophy through the concept of “human vulnerability” and we show how some elements stoic ethics is incorporated into the german philosopher's proposal.

KEYWORDS: Schopenhauer. Acient ethics. Eudemology. Stocism.

* Artigo recebido em 14/01/2021 aprovado para publicação pelo Conselho Editorial em 02/02/2021.

** Doutorando em Filosofia pela UFSM, Brasil. Bolsista CAPES. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3828118442754913>. E-mail: anersonlemos@hotmail.com.

Introdução

Embora Schopenhauer seja identificado como um filósofo metafísico, o que faz dele muito mais um autor teórico do que pragmático, em alguns de seus textos chama a atenção um grande número de referências a escritos sapienciais de diferentes tradições. Grande parte dessas referências aparece como parte de um estudo específico que o filósofo denominou de Eudemonologia¹, em que ele busca aliar sabedoria de vida com uma teoria da felicidade, adotando, assim, um modelo de reflexão admitidamente inspirados em alguns daqueles escritos, sobretudo os gregos.

Neste trabalho, analisamos alguns aspectos da Eudemonologia, com objetivo de mostrar que especificamente nessas elaborações, o filósofo adota um modelo ético diferente daquele proposto em suas discussões metafísicas. Defenderemos que, quando analisado mais profundamente, o modelo de reflexão ética proposto ali confirma-se como um resgate do paradigma de filosofia moral Antiga, o qual ele tem em mente quando o propõe. Nesse sentido, analisaremos as peculiaridades e as noções fundamentais presentes na proposta na doutrina da felicidade schopenhaueriana por meio de problemas e conceitos em destaque nesse âmbito, mostrando que a forma de lidar com essas questões se inspira em alguns daqueles modelos, entre os quais encontra-se em destaque os estoicos.

No primeiro tópico, mostramos que a Eudemonologia constitui um âmbito da ética de Schopenhauer distinto de sua abordagem metafísica. Apresentamos essa discussão por meio da maneira como o filósofo trata do tema da felicidade em cada um desses diferentes registros, mostrando que, embora a concepção de felicidade apresentada em “arte de ser feliz” partilhe alguns pressupostos da metafísica, ali ele procura fundar um sentido pragmático de vida feliz que se mostra diferente muito diferente do caráter especulativo, presente em sua metafísica. Isso porque na Eudemonologia o autor assume uma postura prescritiva, voltada para questões cotidianas de condução da vida, que se distanciam dos

¹O termo “Eudemonologia” [*Eudämonologie*], ou, às vezes, “eudemônica” é utilizado por Schopenhauer para se referir aos textos nos quais ele adota, ou explica, um registro empírico-psicológico da sua reflexão sobre a existência e o agir humano. Como nos diz Franco Volpi: “literalmente”, esse termo significa “doutrina da felicidade” (VOLPI, 2001, p. 16). Trata-se muitas vezes de adotar e de refletir sobre uma perspectiva ética que é recusada no aspecto teórico da sua obra, ou, como enfatiza Debona (2015, p. 344), trata-se de um “desvio” da metafísica, da adoção de um modo diferente de ver as coisas, chamado por Schopenhauer de um “ponto de vista eudemonológico” (SCHOPENHAUER, 2006, p. 132). Nesse sentido, quando mencionamos esse termo, nos referimos, principalmente aos *Aforismos para sabedoria de vida*, texto publicado pelo próprio filósofo, e *A arte de ser feliz*, obra organizada e publicada postumamente por Franco Volpi, que reconstitui o projeto original da Eudemonologia; mas também a alguns parágrafos e capítulos de outras obras de Schopenhauer que contribuem para a explicar essa doutrina da felicidade.

modelos de ética modernos, encontrando correspondência em alguns clássicos da filosofia grega.

No segundo tópico, mostramos que o interesse de Schopenhauer pela filosofia moral Antiga se concentra em determinadas questões, entre as quais destaca-se o conceito de “vulnerabilidade humana”. Considerando este fato, elegemos esse conceito como uma das questões por meio das quais é possível rastrear os principais pensadores e modelos éticos, no vasto campo de referências presentes na Eudemonologia. Defendemos, assim, que, embora o filósofo esteja atento à presença do conceito de vulnerabilidade humana na cultura grega Antiga como um todo, entre as referências estritamente filosóficas, ele nos conduz, principalmente, à ética estoica.

No terceiro e último tópico, aprofundamos a discussão sobre a forma como o estoicismo é interpretado e assimilado como conteúdo da Eudemonologia, mostrando que, embora a ética da *Stoa* tenha em comum com outras doutrinas Antigas a atenção com o bem-viver e a felicidade, segundo à interpretação de Schopenhauer, ela apresenta peculiaridades importantes pela sua proposta em lidar com as adversidades humanas. Ou seja, ela propõe combater essas adversidades a partir da administração dos afetos, de uma atenção maior a nossa interioridade, e se propõe a alcançar uma meta muito mais modesta em termo de bem-viver, o que faz com que ela se aproxime bastante daquilo que nosso filósofo propõe em sua teoria da felicidade.

1. O tema da felicidade e o resgate da arte de viver da ética Antiga

Acostumamo-nos a ver a ética de Schopenhauer principalmente a partir do modelo de reflexão proposto por ele em *O Mundo como vontade e representação*², segundo o qual, o agir e a condição humana são analisados quase que estritamente de um ponto de vista metafísico. Entretanto, essa não é a única postura assumida por ele em sua obra como um todo, há textos em que ele demonstra uma postura mais instrutiva, assumindo deliberadamente uma posição empírico-pragmática sobre as questões humanas. Essas diferentes posturas colocam em evidência dois paradgmas distintos de reflexão ética, um modelo estritamente teórico, que dispensa qualquer tipo de prescrição moral, o qual, em muitos aspectos, ele vê como uma proposta originalmente sua; e o outro muito mais pragmático, voltado para vida

² Daqui em diante, indicaremos essa obra de Schopenhauer abreviada como “*O mundo*”.

cotidiana, do qual o filósofo não reivindica a autoria, mas admite inspirar-se nas diferentes fontes citadas por ele nos textos onde esse modelo é adotado.

No centro dessa diferença de postura, há uma discussão sobre o lugar e a importância do tema da felicidade na discussão ética. Para Schopenhauer, do ponto de vista empírico-psicológico, a felicidade, como satisfação das necessidades humanas deve estar no centro da investigação. Por outro lado, da perspectiva metafísica, esta assertiva não faz sentido. Isso porque as necessidades que se manifestam no indivíduo, na realidade, não dizem respeito a ele, mas à vontade – querer-viver cósmico que se objetiva no ser humano –, que faz do indivíduo um instrumento para o cumprimento da manutenção da existência dela. Portanto, da perspectiva metafísica a ideia de que haja necessidades e desejos individuais, cujas manifestações se apresentam como metas a serem alcançadas e que são a condição para a vida feliz, não são mais do que consequências das maquinações da vontade em nós, e da sua superioridade onipresente. Portanto, na análise metafísica, a felicidade comum é vista como ilusória, e deixada em segundo plano em nome de temas éticos de maior relevância.

Contudo, Schopenhauer não ignora a importância do aspecto empírico-psicológico da felicidade, quer dizer, do seu significado e da sua importância para o indivíduo. Nesse sentido, é equivocado supor que a felicidade do “ponto de vista comum, empírico” (SCHOPENHAUER, 2006, p. 02) não seja valorizada por ele. O reconhecimento desse valor é o que nos leva diretamente para o centro da sua teoria pragmática, pois, ao contrário dos textos iniciais, que são predominantemente metafísicos, na sua última obra, os *Parerga e paralipomena*, o filósofo põe em prática seu projeto antigo de escrever uma Eudemonologia, abrindo caminho, assim, para a abordagem de uma felicidade pedestre. Nesse sentido, se do ponto de vista metafísico a busca da felicidade terrena é condenada, do ponto de vista prático e empírico, ela adquire seu pleno reconhecimento e cidadania.

A importância fundamental que o tema da felicidade assume na discussão moral em Schopenhauer, assim como os rumos que a sua ética toma ao tratar dessa questão, podem ser compreendidos a partir da sua concepção expressa na seguinte passagem: “entre a ética dos gregos e a dos hindus há uma clara oposição. Aquela (com exceção de Platão) tem como finalidade a capacitação de conduzir a uma vida feliz, *vitam beatam*; a outra, ao contrário, à libertação e a redenção da vida em geral” (SCHOPENHAUER, 2012, pp. 174-175).

De acordo com Schopenhauer, o lugar que a discussão acerca da felicidade ocupa nos sistemas éticos é determinante para caracterizá-los, ou seja, a centralidade ou não desse tema em cada sistema define vertentes distintas de reflexão moral: de um lado temos

propostas éticas que visam o alcance das virtudes morais ou ascéticas, de outro, aquelas que visam à felicidade, ou o cuidado de si, que, por sua vez, distinguem-se radicalmente das primeiras. Podemos observar que, a forma como Schopenhauer trata essas questões no interior da sua própria filosofia se enquadra dentro dessa distinção. Isto é, há em suas obras, principalmente em *O mundo*, uma discussão de caráter teórico-metafísico, por meio da qual ele investiga o significado moral das ações, as virtudes morais e o ascetismo; assim como há também uma discussão de caráter empírico-psicológico, especialmente nos *Aforismos*, por meio da qual ele discute a felicidade, suas condições, possibilidade e os artifícios para alcançá-la.

Quando olhamos mais de perto para a recepção de Schopenhauer das doutrinas apontadas por ele como referências para cada um dos modelos de reflexão ética – ou seja, a ética dos gregos e a dos hindus – percebe-se também que cada uma delas têm presença importante em seus diferentes modelos éticos. De fato, na proposta ético-metafísica schopenhaueriana encontra-se referências importantes às doutrinas morais, como a do Hinduísmo, Budismo e Cristianismo primitivo, que apontam como uma solução moral uma postura transcendente da nossa condição. Da mesma forma, a sua doutrina da felicidade tem influências marcantes da filosofia moral grega, de modo especial o estoicismo e aquelas posteriores que as seguem nessa esteira da proposta de uma arte do bem-viver. Assim, se por um lado, para Schopenhauer, uma investigação sobre o significado moral das condutas e virtudes morais nos afasta das grandes obras éticas gregas; por outro, ele nos mostra a compreensão de que propor uma arte de bem-viver significa resgatar a sabedoria presente nessas obras.

Dessa forma, caminhamos em direção à confirmação da interpretação de Alexander Nehamas (1998, p. 2) que defende que Schopenhauer é um dos pensadores por meio dos quais as raízes da filosofia moral Antiga “sobrevivem”, na forma de uma arte de viver. Essa interpretação é corroborada por Franco Volpi (2012), um dos comentadores contemporâneos que mais valorizou essa vertente pragmática da ética schopenhaueriana. Volpi considera que nosso filósofo é um dos autores que encontra espaço para preocupações que excedem o saber teórico, o que o filia a uma longa tradição de pensadores, que incluem entre suas reflexões o tema da sabedoria de vida e do cuidado consigo. Segundo o comentador italiano, para autores como Schopenhauer:

[...] o saber teórico filosófico não apenas produz um conhecimento puramente teórico, mas também exerce uma função ‘conciliadora’, de aconselhamento e orientação. O autêntico filosofar nos capacita a conferir uma forma bem-sucedida à nossa existência, do mesmo modo como o artista imprime o belo em sua obra. O autêntico filosofar produz uma estética da existência [...] A partir disso também se explica o interesse aparentemente contraditório de Schopenhauer, como mestre do pessimismo, pela *eudemonologia* ou pela arte de ser feliz. Embora no campo da metafísica ele defenda a tese de que o nosso mundo é um *mundus pessimus*, ele também está convencido de que, em seu campo prático, a filosofia pode proteger-nos das adversidades da vida e mitigar os sofrimentos. (VOLPI, 2012, pp. 16-17)

Essa diretriz da filosofia moral, preocupada em capacitar os indivíduos para lidar com as questões existenciais segundo as diversas exigências da vida cotidiana, parece ser a diretriz na qual Schopenhauer se espelha para elaboração de sua Eudemonologia. Tal capacitação reúne um conjunto de saberes que ele universaliza sob o conceito de “sabedoria” (*Weisheit*), uma capacidade de analisar a conduta para além do um conhecimento meramente teórico, e de direcionar esse saber para uma instrução pragmática de lidar com a vida. Essa concepção de sabedoria, como um elemento fundamental da filosofia prática de Schopenhauer, pode ser compreendida a partir da definição apresentada nas suas *Considerações psicológicas*, capítulo dos *Parerga e Paralipomena*, em que escreve:

A “sabedoria” [*Weisheit*] não me parece designar uma perfeição meramente teórica, mas também prática. Eu a definiria como o conhecimento perfeito e correto das coisas em geral, e tão própria dos homens que somente surge em sua atividade, ao conduzir em todos os aspectos a sua conduta. (SCHOPENHAUER, 2009a, p. 1064)

Em relação à adoção dessa concepção de sabedoria, é ilustrativo o fato de que a Eudemonologia, em sua reformulação, recebe o título sugestivo de *Aforismos para sabedoria de vida*. Isso mostra que, embora o conteúdo desse texto seja uma reflexão de caráter filosófico sobre a felicidade, a mesma não se prende a uma análise estritamente acadêmica e conceitual sobre o nosso modo de agir, mas vai diretamente às questões da vida prática e cotidiana, precisamente como o modelo prático de alguns clássicos da filosofia moral em seus primórdios, como *bios téchne* dos Antigos, um modelo de filosofia preocupada diretamente com questões mais imediatas da vida.

Contudo, quando defendemos que a proposta de Eudemonologia, consiste em um resgate do modelo de ética dos Antigos, e que é possível expor alguns de seus aspectos fundamentais a partir dessa leitura, isso não significa dizer que ele os interpreta de um modo

estruturalista. Não se trata, por exemplo, de uma pretensão de interpretar o sentido original dessas reflexões, ou o contexto onde essas questões são discutidas, mas, de valorizar um modelo de reflexão muito mais aplicável a vida cotidiana, tendo em vista o bem-viver. Modelo este, que havia sido desprezado na modernidade, sobretudo com a valorização da proposta de Kant, de uma reflexão ética voltada muito mais para análise do valor moral da conduta, do que do cuidado de si. Identificar os principais elementos dessa interpretação da ética Antiga, explicando os mais valorizados por ele, é o que faremos nos próximos tópicos.

3. Vulnerabilidade humana e invulnerabilidade estoica

A análise da Eudemonologia como um resgate da filosofia moral Antiga nos impõe uma dificuldade relevante: a de eleger as fontes que influenciaram Schopenhauer, e que permitem expor os elementos fundamentais apresentados por ele em sua teoria. Isto se dá pelo fato de que, em função da sua grande familiaridade com os clássicos gregos, latinos e orientais, Schopenhauer recorre a uma profusão de fontes, que vão das obras poéticas aos principais clássicos da ética Antiga. Assim, podemos nos conduzir inicialmente não por autores específicos, mas por um conceito que sempre esteve no horizonte de discussão schopenhaueriana, trata-se do problema da “vulnerabilidade humana”, que se tornou, por assim dizer, um *leitmotiv* da sua filosofia prática.

Como aponta Nussbaum (2009, p. 68), Schopenhauer é um dos poucos filósofos modernos que veem na poesia trágica Antiga, a questão da vulnerabilidade e fragilidade do ser humano como um problema filosófico importante. De fato, a tragédia representa, para Schopenhauer, o ápice da arte poética, exatamente por expor, de forma intuitiva, a significação interior do mundo e da existência humana. Nesse sentido, ele escreve:

Observe-se aqui algo de suma significação para toda a nossa visão de mundo: o objetivo dessa suprema realização poética não é outro senão a exposição do lado terrível da vida, a saber, o inominado sofrimento, a miséria humana, o triunfo da maldade, o império cínico do acaso, a queda inevitável do justo e do inocente. E em tudo isso se encontra uma indicação significativa da índole do mundo e da existência. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 333)

Como metafísica do belo e do sublime, que é, para Schopenhauer, a forma como as artes nos dão a conhecer o mundo em sua essência, as tragédias são a exposição da vontade metafísica por meio do seu mais “alto grau de objetividade” (SCHOPENHAUER, 2005, p.

191). Isto é, a forma como os conflitos da natureza se refletem no mundo humano, e é assim que os poetas expõem a face mais essencial da existência, como um todo. Dito de outro modo, a poesia trágica confirma o que, enquanto conceito, é interpretado na filosofia schopenhaueriana como “pessimismo metafísico”. Por essa razão, as tragédias gregas são vistas, por ele, como uma das expressões mais sérias e verdadeiras da condição humana³, o que pode ser constatado nas citações aos tragediógrafos gregos, Orfeu, Píndaros e Eurípedes, como autores que – juntamente com os filósofos Empédocles, Pitágoras e Platão – expressaram com profundidade a miséria “sem fim da existência” e da “índole do mundo”, chegando, com isso, ao “pessimismo” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 740).

Na esteira de Nussbaum, entretanto, enfatizando muito mais os elementos filosóficos da relação de Schopenhauer com a filosofia Antiga, Sophia Vasalou afirma que, dentre os temas em comum entre os *Aforismos* e as doutrinas éticas Antigas, há uma preocupação em assegurar o melhor modo de vida contra as diferentes formas de vulnerabilidade humana. Vasalou mostra que o filósofo alemão esteve atento, não somente às obras de Platão e de Aristóteles – e como em suas propostas éticas, cada qual ao seu modo, esforça-se para lidar com o problema da vulnerabilidade da vida humana, à sorte e às condições adversas da existência –, mas também, estende sua atenção à maneira como esses problemas são abordados por outras propostas éticas Antigas, dentre as quais destaca-se o estoicismo.

Vasalou reconhece que, embora o enfrentamento do problema da fragilidade humana seja empreendido segundo uma proposta de invulnerabilidade, que é proposto a partir de diferentes estratégias na maior parte das doutrinas éticas antigas, esse problema é, também, uma proposta inerente à Eudemonologia, sobretudo, nos *Aforismos*. Assim, referindo aos estoicos, depois de enumerar alguns dos principais argumentos que tratam do problema na vulnerabilidade na ética Antiga, Vasalou escreve:

é um anseio por invulnerabilidade que não iremos encontrar neste argumento pela última vez. No entanto, o que importa agora é que é esse mesmo anseio e seu correspondente ideal, cujo reflexo podemos reconhecer nas páginas dos *Aforismos* de Schopenhauer, recebendo nele uma expressão onipresente e, de fato, fornecendo-lhe um de seus motivos definidores. (VASALOU, 2013, p. 164)

³ Cf. SCHOPENHAUER, 2016, p. 143.

Realmente, como temos dito, Schopenhauer se deixa influenciar por múltiplas fontes da ética Antiga, concentrando-se especialmente naquelas em que encontra uma postura que se harmoniza com o pessimismo expresso em sua metafísica, sobretudo, no que diz respeito a sua concepção da natureza e da condição humana. Para ele, a clareza com que determinadas doutrinas éticas expressam a nossa condição são determinantes para a escolha dos meios para lidar com nossas fragilidades e adversidades. É considerando esses requisitos que suas principais fontes são escolhidas, como é enunciado na passagem seguinte:

Sim, desgraça, grandes e pequenas, são o elemento da nossa vida [...] dois meios são ensaiados contra tudo isso: primeiro, a *εὐλάβεια*, isto é, a prudência, a prevenção, a astúcia: mas ela é incompletamente instruída, não é suficiente, e causa vexames. Segundo, a indiferença (*Gleichmuth*) estoica, procurando desarmar toda desgraça mediante a resignação e o desprezo em face de seus golpes; o que na prática, transforma-se na renúncia cínica. (SCHOPENHAUER, 2015, p. 689)

Tomando como parâmetro os dois “remédios” mencionados por Schopenhauer para lidar, de forma pragmática com nossa condição de vulnerabilidade, podemos rastrear duas das mais importantes referências para a elaboração da sua Eudemonologia. A primeira delas é uma referência ao pragmatismo, na qual, considerando também outros contextos, podemos destacar a figura de Aristóteles⁴. A segunda, por sua vez, é muito mais clara e pontual, ela coloca em evidência, algo que é muito claro também a partir de outras passagens, o fato de que a ética estoica é a principal referência do filósofo alemão em relação às estratégias de enfrentamento às adversidades da vida. Ele elogia a ética da Stoa como o mais perfeito desenvolvimento de uma ética que busca a felicidade de forma imanente, ou seja, “alcançável nesta vida”⁵. Com isso, ele refere-se, sobretudo, a uma ética atenta à vulnerabilidade e a outras mazelas da nossa condição existencial. Exigências que ele considera ver contempladas em elaborações de grandes mestres estoicos, como Zenão de Cítio, Crisipo, Epicteto, Cleanto, Marco Aurélio, Sêneca, entre outros.

⁴ Observe-se que, na passagem acima, Schopenhauer refere-se à prudência usando o termo *εὐλάβεια* (*eulabeia*), e não *φρόνησις* (*phronesis*), que é o termo que ganha destaque a partir da ética de Aristóteles. Apesar de não nos determos aqui na recepção de Aristóteles na Eudemonologia, há outros elementos que mostram que a sua obra é uma das principais referências para elaboração da doutrina de felicidade schopenhaueriana. Elementos como, por exemplo, o fato de ele ser o autor mais citado nos *Aforismos*; assim como o fato de que, entre os Antigos, ele pode ser considerado como um dos predecessores de Schopenhauer, uma vez que ele reconhece que Aristóteles, na *Retórica*, já havia proposto “um esboço de eudemonologia” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 4).

⁵ Cf. SCHOPENHAUER, 2015, p. 193.

Como observa Schopenhauer, é o fato de estarmos sujeitos a “uma vida tão curta, fugidia e incerta, a tão veementes dores, a tão grandes angústia e sofrimentos” que faz com que a ética da Stoa consista em uma instrumentalização da razão para buscar a elevação do ser humano sobre esse *status*, “tornando-o invulnerável” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 143).

Portanto, a referência de Schopenhauer ao estoicismo, que vemos acima, não é uma menção isolada, mas, resultado do fato de enxergar na ética estoica uma referência para o âmbito pragmático de sua ética. Isto pode ser identificado já nas primeiras elaborações de sua Eudemonologia, como podemos perceber a partir de *A arte de ser feliz*, em que se lê: “o campo do eudemonismo estaria situado entre o do estoicismo e o do maquiavelismo, considerando-se esses dois extremos como vias efetivamente mais curtas para que se alcance a meta” (SCHOPENHAUER, 2001b, p. 05).

Contudo, a obra de Schopenhauer na qual podemos encontrar, de forma mais expressa, o seu interesse pelo estoicismo é *O mundo*, mais especificamente, no parágrafo § 16, em que, ao refletir sobre o uso prático e prudencial da razão, ele dedica-se quase que exclusivamente a analisar a ética estoica. Nos *Complementos*, ou seja, no segundo tomo da obra – no qual o autor retoma o parágrafo 16 do tomo I –, sua abordagem é ainda mais específica, razão pela qual é intitulado: *Sobre o uso prático da razão e o estoicismo*⁶. Ainda em sua obra principal, encontramos mais dois parágrafos em que Schopenhauer desenvolve extensas reflexões sobre a ética estoica, são eles: os parágrafos § 55 e § 57, nos quais analisa, respectivamente, a noção de “caráter adquirido” e sua relação com o determinismo, bem como os limites e possibilidades da felicidade humana.

Nesse sentido, embora não se possa afirmar que, em sua valorização e resgate do modelo de reflexão ético Antigo, Schopenhauer se restrinja ao estoicismo, não há dúvidas de que ele é a sua principal referência, de forma que a presença da ética da *Stoa* em suas reflexões sobre a sabedoria de vida, apresenta-se quase como ubiquidade na Eudemonologia. Assim, em relação a alguns conceitos, as posições de Schopenhauer quase que chegam a ser confundidas com as suas interpretações da doutrina estoica. É essa apropriação e interpretação das teses estoicas que abordaremos no próximo tópico.

4. A assimilação do estoicismo como “dietética psicológica” e uso prático da razão

⁶ Cf. Idem, 2015, p. 181.

Como mostramos no tópico anterior, a atenção de Schopenhauer para com o tema da vulnerabilidade humana na discussão sobre a ética antiga não é somente uma visão exterior, quer dizer, não é uma mera interpretação de seus comentadores, mas algo que ele próprio reconhece a importância. Essa questão é, mais uma vez, determinante quando se analisa os elementos da filosofia moral estoica que são assimilados pela *Eudemonologia*. Entretanto, como ressalta o filósofo, há que se observar a maneira peculiar como estoicos lidam com a condição humana. É o que ele comenta na seguinte passagem dos *Aforismos*:

em geral, quem se mantém calmo diante de qualquer acidente demonstra saber quão colossais e múltiplos são os possíveis males da vida. [...] Essa é a mentalidade estoica [*stoische Gesinnung*], de acordo com a qual nunca se deve ter *conditionis humanae oblitus* [esquecido da condição humana], mas sempre ter em mente a sorte triste e lamentável dos mortais em geral e quão inumeráveis são os males aos quais estamos expostos⁷ (SCHOPENHAUER, 2006, p. 241).

Schopenhauer aponta aqui para alguns dos elementos da ética da *Stoa* que são valorizados e assimiladas por ele na *Eudemonologia*: o primeiro deles tem a ver com a consciência que os estoicos demonstra ter da condição humana. Mais uma vez, ele reafirma que, em grande medida, é a clareza sobre nossa condição de fragilidade e vulnerabilidade que determina a eficácia da arte prudencial dos antigos.

Outros elementos dessa passagem, que evidenciam a recepção dos estoicos por Schopenhauer, são indicados nessa passagem a partir do que ele se refere ali como uma “mentalidade”, uma “disposição de animo” [*Gesinnung*], que o estoicismo pretende incutir por meio de sua doutrina. Essa mentalidade diz respeito primeiramente a uma determinada postura diante das adversidades, não somente em relação às contrariedades exteriores, mas, sobretudo, aos afetos que tem o potencial de perturbar o nosso espírito. Além disso, essa “disposição íntima” ou mentalidade, referida por ele, é também a meta mesma a ser alcançada pela doutrina estoica, ou seja: a “paz interior e tranquilidade espiritual (*αταραξία*)”⁸ (SCHOPENHAUER, 2005, p. 142).

⁷ Sem fazer referência aos estoicos, essa máxima é praticamente reproduzida por Schopenhauer em *A arte de ser feliz*, onde ele escreve: “aquele que mantém a calma diante de todas as adversidades da vida mostra simplesmente ter conhecimento de quão imensos e múltiplos são seus possíveis males, motivo pelo qual ele considera o mal presente uma parte muito pequena daquilo que lhe poderia advir” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 45). Ou seja, a estratégia, que em outra ocasião é atribuída aos estoicos, nesse caso, é simplesmente adotada por Schopenhauer e incorporada a *Eudemonologia*.

⁸ Para a concordância de Schopenhauer com a ética estoica é fundamental o fato de que os filósofos da *Stoa* concebem a felicidade, não como preenchimento do querer, mas como uma “imperturbabilidade [*Unerschütterlichkeit*] (*αταραξία*) e serena felicidade do sábio” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 193-194). Uma vez

Schopenhauer vê com bons olhos tanto a concepção estoica do psiquismo humano, quanto a forma de lidar como ele, – ou, pelo menos, a forma como ele as interpreta – segundo a qual, os afetos têm um papel fundamental para o nosso psiquismo e, por isso, precisam ser regulados pela razão e pelo conhecimento. Isso porque, para ele, essa influência afetiva pode influenciar profundamente nossa forma de perceber e sentir o mundo, uma vez que elas podem tanto deturpar os nossos juízos sobre as coisas, quanto causar sofrimentos, quando esses sentimentos estão em desordem. Nossa condição, demanda, portanto, uma ação da razão que, como possível mentora desses afetos, cumpre um papel importantíssimo para nosso bem-estar, agindo de duas maneiras principais: por um lado, ela possibilita o agir por meio de conceitos, fazendo com que não sejamos reféns do presente e dos humores passageiros; por outro, a razão pode nos ajudar na administração desses afetos, uma vez que é a inteligência intermedeia o nosso acesso à realidade e a nossa própria interioridade.

O fato de Schopenhauer valorizar a “antropologia” e a “psicologia” estoica a ponto de incorporar elementos importante dela à Eudemonologia, mostra que ele a aprova em muitos aspectos. De fato, a partir do que é possível perceber da interpretação que ele faz da abordagem dessa temática pelos estoicos, pode-se dizer que ele a vê de modo bastante semelhante ao retrato do psiquismo humano apresentado na sua metafísica da vontade. Segundo a metafísica schopenhaueriana, os afetos, como manifestação imediata no nosso ser essencial, têm a prevalência em nossa consciência psicológica, o que faz da nossa condição interior um fator importante de sofrimento e de adversidade. Por isso, para ele, é interessante uma arte prudencial muito mais focada na administração de nossas emoções, do que no combate das adversidades exteriores, que é exatamente como ele vê a doutrina estoica. Embora se deva dizer que Schopenhauer é muito mais pessimista do que os estoicos sobre a nossa capacidade de lidar com esses afetos.

Nesse sentido, uma das formas por meio das quais podemos entender como Schopenhauer absorve a ética estoica na *Eudemonologia*, é por meio da sua interpretação dela

que, para nosso filósofo, o querer está intrinsecamente ligado ao sofrimento, pois ele se manifesta a partir de uma necessidade, é significativo que essa noção de felicidade, à qual ele se refere na Eudemonologia, esteja, não na realização dos desejos, mas na neutralização ou controle dos afetos, pois, assim também, a busca pela vida feliz se configura em uma forma singular de enfrentamento da vulnerabilidade humana. Conforme ele explica na seguinte passagem: “se consideramos de perto e seriamente o objetivo do estoicismo, aquela *αταραξία*, então nela encontramos um simples endurecimento e falta de receptividade em relação aos golpes do destino, que se consegue sempre tendo presente a brevidade da vida, a vacuidade dos gozos, a inconstância da sorte” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 194).

como uma “dietética psicológica” (*geistige Diätetik*)⁹. Com essa caracterização, ele se refere especificamente ao fato de que a doutrina da Stoa se apresentar como um exercício de fortalecimento contra aquilo que pode nos oprimir psicologicamente. Segundo o filósofo: “assim como se endurece o corpo contra a influência do vento e do clima, contra a adversidade e a fadiga, pode-se também endurecer o próprio ânimo contra a infelicidade, o perigo, a perda, a injustiça, a perfídia, a traição, o orgulho e a loucura do ser humano” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 194).

Schopenhauer expõe a sua interpretação da ética estoica como teoria centrada no psiquismo humano a partir de uma genealogia dessa doutrina, segundo a qual, ela teria surgido de uma metamorfose ou aperfeiçoamento teórico daquilo que a doutrina cínica exercia como *práxis* de vida. Ou seja, o estoicismo teria assimilado de forma conceitual as concepções que os seus predecessores restringiam a sua prática. De acordo com ele, os estoicos põem em prática esse aperfeiçoamento a partir de uma elaboração teórica sobre o fundamento da doutrina cínica, que são assim incorporados à ética da Stoa, só que não mais voltados diretamente para a ação, mas na forma de um exercício espiritual, ou um “processo mental” (*mentalen Proceß*), que prioriza a interioridade humana.

Entretanto, para Schopenhauer, um dos aspectos mais interessante da ética estoica é o fato de ela está voltada fundamentalmente para a vida feliz, o que faz com que os seus aspectos teóricos não se percam em especulações sobre a moralidade. Ele faz questão de enfatizar essa característica dos gregos, quando escreve: “a ética estoica não é originária e essencialmente uma doutrina da virtude, mas mera instrução para vida racional, cujo fim e objetivo é a felicidade [...] a conduta virtuosa se encontra ali como que *per accidens*, como um meio, não como um fim” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 142). Nesse sentido, para Schopenhauer, é vantajoso que os pareceres dos filósofos da Stoa sobre a natureza e o psiquismo humano sejam direcionados para a vida feliz, o que dá possibilidade incorporá-los ao caráter pragmático que ele se esforça para implementar nos textos eudemonológicos.

Os diversos aspectos da doutrina ética estoica examinados e valorizados por Schopenhauer na sua *Eudemonologia* podem ser encontrados de forma mais específica a partir de duas concepções fundamentais:

⁹ Embora no restante das referências a *O mundo* tenhamos utilizado a tradução de Jair Barboza, especificamente em relação à expressão *geistige Diätetik*, adotamos a tradução de Eduardo Ribeiro Fonseca, que a traduz como “dietética psíquica”. Adotamos essa tradução por entender que ela se ajusta melhor com o propósito de Schopenhauer de fazer referência a uma doutrina e não a um caso isolado. Cf. Schopenhauer, 2014, p. 248.

A primeira dessas concepções parte do esforço para incorporação da seguinte regra: “é mais fácil reduzir os próprios desejos e as próprias necessidades a um *minimum* do que alcançar o *maximum* de sua satisfação” (SCHOPENHAUER, 2015, p.189). Essa proposta é muitas vezes expressa por Schopenhauer por meio da máxima de Epicteto, que diz: “*sustinere et abstinere* [suportar e renunciar]”¹⁰.

Embora a ideia expressa por essa máxima tenha como principal referência Epicteto, Schopenhauer a generalizada a toda doutrina estoica¹¹. Trata-se da concepção, segunda a qual, a condição do nosso estado de espírito não pode ser alterada de modo muito significativo, sobretudo no que diz respeito à obtenção de um estado de satisfação positiva. Em consequência disso, adota-se como regra fundamental a de que todas as nossas representações que trazem consigo a expectativa de alcançar semelhante estado, fundam-se em ilusões que precisam ser desfeitas. Essa é uma das concepções atribuídas por Schopenhauer aos estoicos que estão em mais profundo acordo com o seu próprio ponto de vista, razão pela qual a encontramos como base fundamental para elaboração de várias passagens da sua doutrina da felicidade. Vejamos, por exemplo, a seguinte:

ora, como a dor é essencial à vida e também é determinada em seu grau conforme a natureza do sujeito, e por conseguinte mudanças súbitas, posto que sempre exteriores, não podem propriamente mudar o seu grau, segue-se que tanto o júbilo quanto a dor excessivos sempre se fundam sobre um erro ou um engano: conseqüentemente, essas duas tensões excessivas da mente podem ser evitadas por *intelecção*. [...] A ética estoica empenhava-se sobretudo por livrar a mente de todo esse engano e suas conseqüências, procurando incutir-nos uma equanimidade inabalável (SCHOPENHAUER, 2005, p. 409).

A solução dada pelos estoicos seria, segundo Schopenhauer, uma melhor “intelecção” [*Einsicht*] das nossas relações com as coisas. Essa é uma das concepções, entre as mencionadas acima, que teriam sua origem nos filósofos cínicos, cuja concepção é de que a maior satisfação e tranquilidade de ânimo seria obtida pela prática da redução radical dos nossos anseios. Portanto, o que o estoicismo teria feito, seria um aperfeiçoamento teórico dela, reduzindo-a a um “processo mental”. Entretanto, o fundamento permaneceria o mesmo, ou seja, uma vez que não é possível um controle absoluto sobre as coisas que podem contribuir para a nossa felicidade exteriormente, podemos exercer o controle sobre a nossa

¹⁰ Cf. EPICTETO *apud* SCHOPENHAUER, 2001, p. 69.

¹¹ Cf. SCHOPENHAUER, 2014a, p. 246.

vontade em relação a essas coisas, o que seria possível modificando nossa maneira de assimilá-las.

A concordância de Schopenhauer com esse ponto de vista, que faz com ele seja incorporado pela *Eudemonologia*, explica-se pelo fato de que, para ele, o conhecimento é o “*medium* dos motivos”¹². Ou seja, o conhecimento é o fator determinante para operação psíquica, pois é a partir dele que são desencadeados os motivos. Ele explica isso por meio da sentença escolástica, que diz: “a causa final não faz efeito segundo sua existência real, mas segundo sua existência conhecida” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 348).

Para Schopenhauer, a nossa condição de sofrimento, muitas vezes se dá, não pela condição efetiva de adversidade, mas pelo nosso modo de ver as coisas. Como ele explica: “em geral nossas grandes dores não se situam no presente, como representações intuitivas ou sentimento, mas na razão ou sentimentos imediatos, mas na razão, como conceitos abstratos, pensamentos atormentadores” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 385-386).

Para Schopenhauer os estoicos são grandes mestres em nos ajudar a manter o domínio da atividade psíquica por meio do exercício da razão. Isso porque é a razão que intermedeia o nosso acesso ao mundo. Segundo à interpretação do filósofo alemão, a doutrina estoica entende que a possibilidade de domínio da vontade individual se dá pelo fato de que a razão poderia assumir a função de mantenedora do controle da parte subjetiva da nossa relação com os objetos de desejo. Isto é, das nossas expectativas, que constitui a parte mais essencial de nossa satisfação, uma vez que não são objetos em si que determinam o nosso estado de ânimo, mas a forma como nosso querer se relaciona com eles. Nossa capacidade intelectual pode, assim, influenciar o nosso modo de ver o mundo, regulando os efeitos que os objetos podem produzir. Como a concepção que está no *background* dessa proposta é a de que não vale a pena uma comoção vigorosa do ânimo, seja no sentido de elevá-lo ou de deprimi-lo, o resultado mais efetivo dessa postura é, na maioria das vezes, o de nos tornar indiferentes àquilo que pode nos fazer sofrer, aprendendo a renunciá-lo e a nos conformar com sua ausência.

A prioridade para com aspecto psíquico é expresso nos textos eudemonológicos a partir de duas máximas de Epicteto citadas por Schopenhauer, que dizem: *Ταρασσει τους ανθρωπους ου τα πενια λυπην εργαζεται, αλλα επιθυμια* [“o que perturba os homens não são as coisas, mas as opiniões que eles têm das coisas”, *Manual*, V] (EPICTETO *apud*

¹² Cf. SCHOPENHAUER, 2005, p. 348.

SCHOPENHAUER, 2001b, p.125); e o ἀνέχου καὶ ἀπέχου [suportar e renunciar] (*ibid.*, p. 69). A forma como o filósofo alemão propõe a utilização dessas máximas deve ser interpretada a partir da designação dada por ele à doutrina estoica, como “uma dietética psíquica”. Isso porque, elas representam um exercício de intelecção, que funcionam como práticas que tem em vista o fortalecimento e a manutenção do bem-estar e da saúde mental como algo que se produz de modo análogo à saúde do corpo.

Por outro lado, a assimilação dessas ideias da ética estoica pela Eudemonologia nem sempre são explicitadas por Schopenhauer. Isso pode ser confirmado em elaborações como, por exemplo, a seguinte passagem de *A arte de ser feliz*, que diz:

O que nos torna felizes ou infelizes não é o que as coisas realmente são no contexto externo da experiência, mas o que representa para nós do nosso ponto de vista. Além disso, a saúde, com a serenidade que a acompanha, pode substituir tudo, mas nada pode substituí-la (SCHOPENHAUER, 2001b, p.76).

Encontramos aqui, praticamente uma paráfrase da máxima de Epicteto citada acima, e, portanto, a repetição da ideia de que a elaboração de uma arte prudencial deve se concentrar na interioridade e no psiquismo humano. Uma consequência natural dessa concepção é, como se vê aqui, a valorização pela Eudemonologia da noção de felicidade estoica. Isto é, a ideia de que o verdadeiro bem-estar consiste na serenidade e equanimidade de ânimo. Como já analisamos acima, para Schopenhauer, o estado que pode-se considerar a condição de vida feliz, aquela que realmente estaria ao nosso alcance, é praticamente equivalente àquela que ele refere-se ética grega como o estado de ἀταραξία¹³; a qual, muitas vezes, é assumida por ele como a principal meta da sua própria doutrina.

Passemos agora à segunda concepção fundamental a partir da qual se pode identificar a presença estoicismo na Eudemonologia. Aquela que, segundo a interpretação de Schopenhauer, permite-nos descrever a doutrina estoica como um exercício do uso prático

¹³ Novamente, é importante enfatizar que, na maioria das vezes em que Schopenhauer refere-se à noção de felicidade estoica, ele o faz a partir da noção de beatitude [*Glückseligkeit*]. Essa, que é uma noção cara a ele, por se caracterizar como um acalmar dos afetos, do querer ou, de forma mais específica, como “negação da vontade”. Dessa forma, há uma aproximação dessa modalidade de felicidade com a noção de *ataraxia* [ἀταραξία] dos Antigos. Essa aproximação pode ser confirmada, ainda, pela forma como Schopenhauer descreve a beatitude produzida pela fruição do belo a partir da concepção de felicidade de Epicuro, sobre a qual ele escreve: “quando, entretanto, uma ocasião externa ou uma disposição interna nos arranca subitamente da torrente sem fim do querer [...] então aquela paz, sempre procurada antes pelo caminho do querer, e sempre fugidia, entra em cena de uma só vez por si só e tudo está bem conosco. É o estado destituído de dor que Epicuro louvava como o bem supremo e como o estado dos deuses” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 267).

razão. Isso significa que, enquanto capacidade de autodeterminação, que permite nos deixar guiar por meio de máximas, a razão torna capaz de prescindir dos nossos impulsos volitivos, e da influência do presente e dos humores volúveis, podendo ser assim utilizada por meio de uma arte prudencial. Nesse sentido, a forma como Schopenhauer valoriza essa concepção consiste praticamente em uma apologia e instrumentação para um agir racional, quer dizer, na ênfase das vantagens dada pela razão de nos deixar conduzir estritamente por conceitos.

Em várias das ocasiões em que Schopenhauer refere-se ao estoicismo como uso prático da razão, ele geralmente exemplifica essa concepção por meio da exortação de Sêneca: “*si vis tibi omnia subjicere, te subjice rationi*” [se queres submeter toda coisa submete-te à razão, Sêneca, *Cartas a Lucílio*, IV, 37, 4]¹⁴. Entretanto, de acordo com o filósofo alemão, essa orientação já está presente nas orientações do próprio fundador do Pórtico, ou seja, na doutrina de Zenão de Cítio, sobre a qual ele escreve:

seu ponto de partida foi o de que: para alcançar o supremo bem, isto é, a beatitude (*Glückseligkeit*) pela tranquilidade de ânimo, deve-se viver em concórdia consigo mesmo. ομολογουμενως ζην τουτο δ' εστι καθ' ενα λογον και συμφωνον ζην [viver em consonância, isto é, segundo um único princípio e em concórdia consigo mesmo] (*Stob. Ecl. eth.*, L. II, c. 7, p. 132). Também: αρετην διαθεσιν ειναι ψυχης συμφωνον εαυτη περι ολον τον βιον [a virtude consiste na concordância do espírito consigo mesmo durante toda a vida] (SCHOPENHAUER, 2005, p. 145).

A forma eclética como Schopenhauer interpreta a máxima do mestre do estoicismo grego, revela também a forma como ele se apropria dela na Eudemonologia. Para nosso filósofo, a recomendação de Zenão de que “deve-se viver concórdia consigo”, quando bem compreendida, prima por um agir racional. Quer dizer, um agir que tem como base conceitos, ou instruções em forma de máximas. Pois, somente um agir segundo máximas é estável e administrável por pelo próprio indivíduo. Assim, aquele que age de forma racional tem preservada a constância e consequência para consigo mesmo, o que não seria possível, caso ele dependesse das circunstâncias externas e das variações de humores, cujas ocorrências não estão exclusivamente sob o seu controle.

Nesse sentido, apesar de que as ideias contidas nas máximas de Zenão, referidas por Schopenhauer, são muitas vezes trazidas por esse último para o interior da sua própria teoria da imutabilidade do caráter, podemos dizer que a recomendação de um agir racional como

¹⁴ Cf. SCHOPENHAUER, 2001b, p. 41. Ver também, SCHOPENHAUER, 2015, p. 75.

caminho mais curto para a vida feliz perpassa toda Eudemonologia. Portanto, as principais ideias enfatizadas por Schopenhauer naquelas máximas – a de que a constância e concordância para consigo, essências para a felicidade, exigem um agir baseado em conceitos – podem ser reconhecidas em várias das exortações contidas nos escritos eudemonológicos. A passagem a seguir, é um exemplo disso:

como guia das próprias aspirações não devemos tomar imagens da fantasia, mas conceitos. Geralmente ocorre o inverso [...] é natural que seja assim, pois o que é evidente, justamente por ser imediato, também age sobre a nossa vontade e pensamento abstrato, que fornece somente o universal, não o detalhe, e tem relação apenas indireta com a vontade. Em contrapartida, o conceito mantém a palavra (SCHOPENHAUER, 2001b, p. 74-75).

Pode-se dizer, inclusive, que a própria forma como a doutrina da felicidade schopenhaueriana foi pensada originalmente, isto é, em forma de máximas – ou, como nos diz Volpi (2001, p. 130): “como um ‘prontuário’ de regras de comportamento” – preconiza o modo de agir racional, que o seu autor tanto enfatiza na doutrina estoica. Nesse sentido, o título escolhido por Volpi para reconstituição da Eudemonologia, ou seja, *A arte de ser feliz* [*Die Kunst, glücklich zu sein*], é bem apropriado, uma vez que Schopenhauer pretende enfatizar o aspecto mais pragmático, ou quase técnico do uso da razão. Isso porque a sua proposta, talvez, permita-nos aproximá-la muito mais do modelo que entre os Antigos constituía a arte médica Antiga [*téchne iatrikè*] do que das doutrinas morais modernas.

Os *Aforismos* também conservam esse direcionamento pragmático, inclusive na sua forma. Como observa Abbagnano (2007, p. 21), a exemplo do que se vê na arte médica Antiga, em que os preceitos são apresentados aos pacientes em forma de “aforismos”, Schopenhauer conserva nessa palavra, “o seu significado de máxima ou regra para dirigir a atividade prática do homem” (ABBAGNANO, 2007, p. 21). Portanto, a observação de Abbagnano corrobora o que dissemos acima, que, na concepção de Schopenhauer, as recomendações apresentadas na Eudemonologia se aproximam muito mais do espaço do cuidado médico, ou seja, da dietética e da higiene, do que do modelo de reflexão moral de seus contemporâneos.

Schopenhauer não nega o cunho moralista que é assumido por muitas das propostas do estoicismo, as quais teriam ocorrido, sobretudo, a partir dos filósofos que ele chama de “estoicos tardios”, como, por exemplo, a concepção de Arrian, cujas propostas, segundo ele: “perdem de vista esse fim (a imperturbabilidade, a *αταραξία*) são traídos por uma tendência

efetivamente ascética” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 194). Contudo, as concepções nas quais a doutrina da virtude ocupa o lugar principal, enquanto que a busca da *αταραξία* são deixados em segundo plano, para Schopenhauer, não passam de deturpações da doutrina original. Portanto, há uma preocupação constante, por parte de nosso filósofo, para seja mantida um racionalismo pragmático, quase que meramente técnico, no estoicismo. Razão, também, pela qual ele reclama da recepção da doutrina de Zenão pelos seus seguidores, sobretudo, Cleantes e Crisipo, que, segundo ele, enfatizaram muito mais os aspectos moralistas das propostas de seu mestre, fazendo com que a ética estoica fosse “forçosamente [...] unida à doutrina da virtude” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 146).

Nesse sentido, devemos entender a presença do estoicismo na Eudemonologia, a partir de como Schopenhauer caracteriza a doutrina da Stoa como um todo, quer dizer, como uma forma de pragmatismo no “emprego da razão e uma ética meramente racional” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 147). Isso significa, uma instrumentação da razão, que tem como finalidade o cuidado e a vida feliz, sem priorizar o significado moral da conduta. Para ele, não só o estoicismo, mas as demais doutrinas éticas gregas Antigas, com raras exceções, constituem essencialmente formas de artes prudentiais e esforços de buscar de forma objetiva e imanente a sua meta, que é a de uma vida feliz.

Considerações finais

As singularidades da Eudemonologia, que fazem com que ela se mostre tão heterogênea quando comparada aos aspectos metafísicos da reflexão moral de Schopenhauer, devem ser atribuídos ao paradigma que o autor tem em mente quando a propõe. Pensando na diferença contrastante que há entre os modelos adotados esses dois âmbitos de reflexão, podemos dizer que, tanto o paradigma que define o caráter da doutrina da felicidade, quanto aquele que define a “metafísica da moral”, podem ser claramente identificados na obra de Schopenhauer a partir das suas principais referências. Se nesse último âmbito encontramos um diálogo constante e um grande número de referências à filosofia kantiana, no âmbito da Eudemonologia, as referências a Kant, assim como aos filósofos modernos em geral, praticamente desaparecem, para dar lugar às doutrinas éticas Antigas.

O resgate por Schopenhauer do modelo de ética Antigo, pode também ser incluído entre as suas iniciativas de se contrapor às reflexões ética acadêmica – ou, como ele se refere:

as “filosofias universitárias” – que, segundo sua interpretação, afasta as discussões filosóficas das questões humanas mais imediatas. Da mesma forma, o pragmatismo na forma de lidar com problemas como, por exemplos, a vulnerabilidade humana, que estão presentes nos elementos da doutrina estoica que são assimilados pela Eudemonologia, também pode ser visto como um esforço de preencher uma lacuna da própria ética metafísica schopenhaueriana, que deixa de lado o cuidado de si como aquilo que compromete a moralidade do agir. Nesse sentido, a preocupação do filósofo em elaborar uma doutrina da felicidade, segundo os moldes da ética grega Antiga, cumprem também um papel importante no conjunto de sua obra, por mostrar que, em função de não encontrar espaço na reflexão moral moderna, esse importante modo de pensar sobre o agir e a existência humana precisa ser resgatado e valorizado.

Referências

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Tradução de Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

CARTWRIGHT, E. David. *Historical Dictionary of Schopenhauer's Philosophy*. Oxford: Scarecrow Press, 2005.

_____. Schopenhauer's Narrower Sense of Morality. IN: *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Edited by Christopher Janaway. Cambridge University Press, 1999.

DEBONA, Vilmar. *A outra face do pessimismo: caráter, ação e sabedoria de vida em Schopenhauer*. São Paulo: Edições Loyola, 2020.

_____. Considerações sobre o “ponto de vista eudemonológico” da filosofia schopenhaueriana. In: DEBONA, Vilmar; FONSECA, Eduardo Ribeiro; HULSHOF, Monique; MATTOS, Fernando Costa; RAMOS, Flamarion Caldeira. (Orgs.). *Dogmatismo e antidogmatismo: filosofia crítica, vontade e liberdade. Uma homenagem a Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola*. Curitiba: Editora UFPR, 2015, pp. 43- 59.

NEHAMAS, Alexander. *The Art of Living: Socratic Reflections from Plato to Foucault*. Berkeley: University of California Press, 1998.

NIETZSCHE, Friedrich. *Consideração intempestiva III – Schopenhauer como educador*. In Escritos sobre educação. Tradução de Noéli Correia de Melo Sobrinho, 2. ed. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2004.

NUSSBAUM, M. *A fragilidade da bondade: Fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. Tradução Ana Aguiar Cotrin. São Paulo: Ed. WMF Martins Fontes, 2009

PUENTE, Fernando Rey. *A téchne em Aristóteles*. Hypnos, ano 3, n. 4, 1998, p. 129-135.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da Moral*. Tradução Maria Lúcia Oliveira Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001a.

_____. *Fragments para a História da Filosofia*. Tradução, apresentação e notas de Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Ed. Iluminuras, 2003.

_____. *O mundo como vontade e como representação*. Tradução Jair Barbosa. São Paulo: Unesp, 2005.

_____. *O mundo como vontade e como representação*. Segundo tomo: Suplementos. Tradução Jair Barbosa. São Paulo: Unesp, 2015.

_____. *Parerga y Paralipómena*. Madri: Valdemar letras clásicas, 2009a.

_____. *Aforismos para a sabedoria de vida*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *A arte de ser feliz*. Org. de Franco Volpi; trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001b.

_____. *A arte de conhecer a si mesmo*. Org. de Franco Volpi; trad. Jair Barboza e Silvana Cabucci Leite. São Paulo: Martins Fontes, 2009b.

_____. *Sobre a Ética*. Trad. Flamarion C. Ramos. São Paulo: Hedra, 2012a.

_____. *Sämtliche Werke*. Textkritisch bearbeitet und herausgegeben von Wolfgang von Löhneysen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

VASALOU, Sophia. *Schopenhauer and the Aesthetic Standpoint: Philosophy as a Practice of the Sublime*. Cambridge: University Press, 2013.

VOLPI, Franco. Apresentação. In: SCHOPENHAUER, A. *A arte de ser feliz*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. Introdução. In. SCHOPENHAUER, Arthur. *A arte de envelhecer*. Organização e tradução de Franco Volpi. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

Universidade Católica de Petrópolis
Centro de Teologia e Humanidades
Rua Benjamin Constant, 213 – Centro – Petrópolis
Tel: (24) 2244-4000
synesis@ucp.br
<http://seer.ucp.br/seer/index.php?journal=synesis>



DE LEMOS, Anerson Gonçalves. A Eudemonologia de Schopenhauer: um resgate do modelo ético antigo e do estoicismo. **Synesis**, v. 12, n. 2, 2020. ISSN 1984-6754. Disponível em: <http://seer.ucp.br/seer/index.php/synesis/article/view/2034>
