




ENSAIO SOBRE O ESTOICISMO E A RAZÃO PRÁTICA EM SCHOPENHAUER

Antonio Alves¹

 <https://orcid.org/0000-0001-9284-0864>

 <https://doi.org/10.33871/27639657.2024.4.1.8374>

RESUMO: No presente *ensaio* eu apresento uma explicação filosófica e reflexiva sobre o entendimento geral de Schopenhauer em relação ao estoicismo e a razão prática, utilizando-se para isso, dos três principais textos do autor sobre o assunto, ou seja, o § 16 do primeiro tomo d' *O mundo como vontade e representação*, o Cap. 16 dos *Suplementos* e o § 6 do primeiro tomo de *Parerga e paralipomena*, consideravelmente denominado *Estoicos* – no entanto, por vezes também cito e trago à tona outros trechos da obra. Para tal realização meu esforço foi simplesmente de refletir de modo prazenteiramente schopenhaueriano em torno desses tópicos.

Palavras-chave: Schopenhauer. Estoicismo. Razão Prática

ESSAY ON PRACTICAL REASON AND STOICISM IN SCHOPENHAUER

Abstract: In the present *essay* I present a philosophical and reflective explanation of Schopenhauer's general understanding of stoicism and practical reason, making use of the author's three main texts on the subject, namely, § 16 of the first volume of *The world as will and representation*, Chap. 16 of the *Supplements* and § 6 of the first volume of *Parerga and paralipomena*, considerably called *Stoics* – however, I also sometimes quote and bring up other parts of the work. For this realization my effort was simply to reflect passionately on these topics in a schopenhauerian way.

Keywords: Schopenhauer. Stoicism. Practical Reason.

*Nessa manumissão schopenhaueriana
Onde a Vida do humano aspecto fero
Se desarraiga, eu, feito força, impero
Na imanência da Ideia Soberana!
(Augusto dos Anjos)*

¹ Doutorando em Filosofia (UEL); Mestre em Filosofia (UEL); Professor de Filosofia (UniCesumar); E-mail: antonio.alves.pereira@uel.br - Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6545316263455915>.



Artigo publicado em acesso aberto sob a licença Creative Commons Attribution 4.0 International Licence.



INTRODUÇÃO

Para Schopenhauer² a razão tem uma função muito importante e central na existência do ser humano. Em grande medida, ela é responsável por tornar tão destoante a diferença entre os humanos e os animais, pois enquanto os primeiros podem ter apreensões *abstratas* totalmente flexíveis sobre o tempo de sua própria vida, tomando ciência de acontecimentos históricos passados, ou até mesmo para se encherem de ansiedade em relação aos desígnios do seu próprio futuro, os segundos seguem confinados nas representações das imagens que lhes são meramente *intuitivas*, ou seja, aquelas que lhes são apresentadas exclusivamente no tempo presente³, daí poder-se pensar que o ser humano está para os animais como o pai – com toda sua experiência de vida, capacidade de aconselhamento e sabedoria – está para o filho adolescente, imaturo, ingênuo e pouco experiente, que em tudo vislumbra uma paixão virginal e exagerada. A capacidade de razão, portanto, é a luz que ilumina o intelecto do ser humano em relação aos outros animais. Mas em que consistiria exatamente, aquele outro tipo de razão denominada *prática*? Para ser sucinto, essa corresponde a toda forma de conduta que seja gerida pela faculdade racional, quando “os motivos”, como diz Schopenhauer, “são conceitos abstratos e o determinante não são as representações intuitivas” (W I, § 16, p. 101).

As ditas representações intuitivas são mais facilmente explicáveis, pois elas referem-se simplesmente as imagens que nos são apresentadas no ambiente exterior, pela *consciência* que

² As obras diretamente citadas ou meramente mencionadas de Schopenhauer estão abreviadas seguindo a forma adotada pelo período alemão *Schopenhauer-Jahrbuch*, portanto, “G” para *Sobre a quádruplice raiz do princípio de razão suficiente*; “W I” ou “W II”, respectivamente para o primeiro ou segundo tomo de *O mundo como vontade e representação*; “E I” para *Sobre a liberdade da vontade*; “E II” para *Sobre o fundamento da moral*; “PP I” ou “PP II” para o primeiro ou segundo tomo de *Parerga e paralipomena*.

³ É certo que Schopenhauer reserva espaço para reflexões especulativas sobre a inteligência dos animais e a impressão que temos de algumas de suas ações poderem ter sido realizadas por meio de uma, por assim dizer, moralidade primitiva. Para citar apenas dois exemplos, leia-se: “surpreende-nos a sagacidade daquele elefante que, após ter atravessado várias pontes em sua jornada pela Europa, recusou-se certa vez a entrar numa, embora visse sobre ela o cortejo de homens e cavalos, porque a mesma lhe parecia muito levemente construída para o seu peso” (W I, § 6, p. 27); e também: “o entendimento dos animais é significativamente elevado pela necessidade, de tal modo que em situações difíceis realizam coisas que nos espantam: por exemplo, quase todos calculam que é mais seguro não fugir quando acreditam não serem vistos: daí a lebre ficar quieta no sulco do campo e deixar o caçador passar junto a ela; insetos, quando não podem escapar, fazem-se de mortos” (W II, Cap. 19, pp. 267-68). Sobre isso vale considerar as reflexões de Schopenhauer sobre o *adestramento animal*: Cf. W I, § 8, p. 43; E I, III, p. 62 e também sobre *tédio* e a *memória animal*: Cf. PP II, § 152; W II, Cap. 5.



temos *das outras coisas*: quando o sinal fica vermelho respondo a isso pisando no freio; se minhas roupas estão estendidas no varal e então, de repente, um temporal aponta no horizonte do céu, eu corro para recolhê-las; ou, enfim, se percebo estar em uma situação de perigo qualquer, então, o mais rápido possível busco me colocar a salvo, em um local seguro, em um modo de espera, em atacar antes de ser atacado, etc. Para resolver a coisa toda, sobre a razão e as representações intuitivas, cabe citar o potente *Oráculo manual y arte de prudencia* de Baltasar Gracián, obra tão profunda e importante para as reflexões do próprio Schopenhauer, que ele inclusive a traduziu completamente para o seu idioma alemão, tendo sido uma edição póstuma publicada em 1862⁴, e nela se pode ler o seguinte: “*el que camina a la luz de la razón siempre va muy sobre el caso* [aquele que caminha à luz da razão está sempre muito atento]” (GRACIÁN, 1993, p. 210 – trad. minha).

1 O VERDADEIRO ESPÍRITO DA ÉTICA ESTOICA PARA SCHOPENHAUER

Os já citados *motivos abstratos* (ligados à razão prática) podem ser refletidos da seguinte forma: quando, por exemplo, alguém ao estar sendo assolado por uma grave doença e tem consciência disso, estando debilitado no seu leito, chega até a sábia conclusão de que a morte é parte inegociável da vida e que por mais que as dores lhe sejam terríveis, controla seu desespero pela angústia da certeza do óbito próximo e vindouro e, por isso, recomenda para as pessoas que ama, que depois de sua partida não percam a paixão de viver, e também, não deixa passar a oportunidade de se despedir dos amigos sem titubear ou se enganar com falsas esperanças de cura. É a alta sabedoria que fala mais alto aqui, pois o motivo intuitivo que se apresenta são as dores, a degeneração do corpo na visível queda dos cabelos, na palidez mórbida da pele, na tremedeira das mãos e na falta de mobilidade física, mas, no entanto, quando munido da alta sabedoria advinda da razão prática, então os motivos abstratos serão mais fortes que tudo isso e então se agirá por meio de conceitos frios e bem administrados.

O doente, portanto, se despedirá das pessoas amadas, confortará seus filhos, prescreverá ações sobre suas próprias obras aos seus amigos e até mesmo recomendará o tipo de celebração que espera que façam ao velarem o seu corpo. Todas essas ações são

⁴ Cf. CARTWRIGHT, 2010, p. xxiii; também ASHER, 1871, p. 315.



resultados da certeza da morte como um motivo abstrato, no entanto, outros exemplos dessa índole – é verdade que de expressão bem menos enérgica como no caso da morte – também podem ser citados: a *disciplina* nos estudos, na boa alimentação ou nos exercícios físicos; a *prudência* para medir antecipadamente a consequência das próprias palavras e ações; o *autocontrole*, para não se precipitar em ações que se constituem em meros prazeres demasiados libertinos e corruptíveis; enfim, a *consciência de responsabilidade* para não se escusar e não diminuir além da medida justa a própria culpa pelos seus maus atos.

Ainda que até aqui eu tenha tratado exclusivamente da razão prática ligada às ações virtuosas, é preciso não se deixar enganar. Isso porque a faculdade de razão também pode ser igualmente utilizada para as atitudes desprezíveis e vis⁵. Age de tal maneira aquele que munido de um egoísmo diabólico faz cálculos planejados para conseguir tirar vantagem de outrem: é quando eu sei que uma pessoa está agindo mal, mas por não gostar dela, por alguma outra causa qualquer, não me disponho a adverti-la: é o garçom que cospe ocultamente no prato do freguês e por conta disso deleita-se em segredo; é o jurista ou o policial que pune ou persegue de modos diferentes aqueles que cometeram os mesmos delitos, ou então, quando motivado por uma inveja excessiva, faço tudo para que a pessoa que invejo seja atingida e ainda, interiormente, sinto prazer e *alegria maligna*⁶ por ter realizado essas intenções. Assim, fica claro que o motivo abstrato relativo à razão prática não necessariamente tem a ver com a legitimidade do valor moral da ação: o meu motivo abstrato poderá ser bom ou mal a depender do meu caráter e do meu mais íntimo sentimento.

Para Schopenhauer, os estoicos foram aqueles que melhor representaram o verdadeiro e autêntico sentido do termo *razão prática*, além de que, a ética estoica, para ele, tem por finalidade a conquista da felicidade através da tranquilidade de ânimo (*ἀταραξία*). É em decorrência disso que puderam surgir outras finalidades de disposições virtuosas, que, no estoicismo, deveriam ser aderidas meramente *per accidens* (por acidente) e nunca como sendo o seu próprio objetivo final. Se, no entanto, a ética estoica perde o referido propósito fundamental da felicidade – seja por diversas variações interpretativas que almejam a *ἀρετή*,

⁵ Cf. W I, § 16, p. 101; também: E I, 6, p. 61.

⁶ Cf. E II, 14, p. 126.



antes da *εὐδαιμονεῖα*⁷ – então todo o sistema estoico estará comprometido por intenções que contrariam a sua própria origem.

Em *Parerga e paralipomena*, por exemplo, Schopenhauer pontuou que esse procedimento desafortunadamente foi realizado por Estobeu e por Arrian. O primeiro, embora seja responsável por transmitir os pensamentos sagazes de Zenão e de Crisipo, teria delimitado sua exposição a meros conhecimentos racionais com poucos trechos descritivos sobre a realidade objetiva, tornando-se assim, demasiado prolixo e sem graça⁸. E sobre o segundo, Schopenhauer é ainda mais duro e incisivo, já que esse, por se tratar de um estoico tardio, teria envenenado o estoicismo com a moralidade cristã, fazendo-o distanciar totalmente de sua origem relativa à original finalidade da felicidade⁹. Vale dizer que antes mesmo da publicação de *Parerga e paralipomena*, nos *Suplementos (O mundo II)*, Schopenhauer já criticava esse referido empreendimento dos estoicos tardios, pois o fim estoico jamais deveria ser transcendente como a ética dos essencialmente hindus, cristãos e platônicos¹⁰, mas sim, completamente imanente, alcançável nesta vida mesmo e exclusivamente pela *ἀταραξία*¹¹.

Por isso tudo, o verdadeiro espírito da ética estoica, encontrar-se-ia na intenção de se refletir se a razão prática não seria também capaz de eliminar, por intermédio do conhecimento e da tranquilidade de ânimo, os sofrimentos e tormentos que preenchem nossa vida. Se colocarmos lado a lado a concepção essencial de Schopenhauer sobre a felicidade – ou seja, que esta é sempre negativa, jamais positiva, pois advém da satisfação e carência de

⁷ *Aretéia* e *eudaimonia*, ou seja, virtude e felicidade, respectivamente.

⁸ Cf. PP I, § 6, p. 87. Veja também: W II, Cap. 16, p. 194.

⁹ Cf. PP I, § 6, pp. 88-9 e também CHEVITARESE, 2012, pp. 161-62. Parece que indiretamente Schopenhauer aponta para uma divisão entre os estoicos antigos e tardios, sobre isso, pode-se frisar que hoje há um entendimento bem estabelecido entre os estudiosos do assunto que comumente distinguem o estoicismo em três períodos históricos fundamentais: 1) a *antiga Estoá*, que vai dos fins do sec. IV até sec. III a.C; 2) a *média Estoá*, do sec. II ao I a.C, caracterizado por infiltrações ecléticas na doutrina originária; 3) a *Estoá romana*, situada na era cristã que faz essencialmente mediação moral com o cristianismo e possui um caráter assumidamente religioso (Cf. REALE & ANTISERI, 2003, p. 230).

¹⁰ Especialmente sobre os platônicos, vale citar a seguinte passagem de *Sobre o fundamento da moral*: “Apenas Platão faz exceção entre os antigos: sua ética não é eudaimonista, por isso, contudo, torna-se mística. Em contrapartida, até mesmo a ética dos cínicos e dos estoicos é tão somente um eudaimonismo de tipo especial” (E II, 3, p. 19); também confira: W II, Cap. 16, p. 184 e p. 193.

¹¹ Cf. W II, Cap. 16, p. 193.



um desejo, que é permanentemente a condição prévia para se sentir todo e qualquer prazer¹² – com o seu entendimento sobre a real finalidade do estoicismo, então teremos uma bela convergência contrastiva de compreensões conceituais, porque parece ser o caso de Schopenhauer tentar validar o poder da razão estoica através da capacidade de instrumentalização do seu uso prático em relação a sua própria compreensão de felicidade: ora, se para ser feliz é preciso almejar a ausência de dor, seria justo perguntarmos se o estoicismo realmente poderia viabilizar a felicidade entendida sobre esses padrões schopenhauerianos de ser aquele que entra em cena apenas após a eliminação ou supressão momentânea dos sofrimentos.

Os textos de Schopenhauer parecem corroborar com isso e nos mostrarem uma resposta positiva a esse referido questionamento, porque embora os estoicos, como ele mostra, considerassem incompreensível que mesmo os seres humanos sendo dotados da incrível capacidade de razão, continuassem passíveis de sofrer tão grandes dores e tortuosas angústias provindas do ímpeto tempestuoso da ambição e do incessante querer¹³, isso parecerá ser ao menos parcialmente resolvido pelo uso feito do seguinte fragmento de Epiteto, um estoico primitivo e de primeiro escalão, que diz: “Οὐ πενία λύπην ἐργάζεραί, ἀλλὰ ἐπιθυμία [Não é a miséria que causa a dor, mas a cobiça]” (W I, § 16, p. 103), de modo semelhante, o mesmo pode ser observado, na citação de Schopenhauer sobre a ode de Horácio, um latino eclético em relação às filosofias helenísticas¹⁴, que recomenda: “Aequam memento rebus in arduis; servare mentem, non secus in bonis [Lembra sempre de preservar tua mente equânime nos momentos de adversidade]” (W I, § 57, p. 369). Para tornar a coisa toda mais apreensível e tendo em vista os pensamentos de Schopenhauer, posso sugerir os seguintes silogismos, para depois disso, munido deles, continuar a minha explanação reflexiva:

Se o legítimo estoico é aquele que age na exclusiva finalidade da felicidade

E, se o sentimento de felicidade é sempre negativo, obtido por autocontrole do querer

¹² Cf. W I, § 58, p. 370. Compare essas reflexões com o seguinte trecho do Cap. 16 dos *Suplementos*: “como exposto no quarto livro [do primeiro tomo], o sofrimento é de natureza positiva, o prazer, entretanto, de natureza negativa, segue-se que quem toma como norte os próprios atos o conhecimento abstrato ou da razão e, em consequência, sempre pondera sobre suas consequências e o futuro, terá de muito frequentemente praticar o *sustine et abstini* [suportar e abster-se] (W II, Cap. 16, p. 183).

¹³ Cf. W I, § 16, p. 103.

¹⁴ Cf. FONDA, 1997.



Então, todo estoico que oferta dietéticas práticas de autocontrole é um estoico legítimo.

O que creio já ter ficado claro, porém não me custa repetir, é que a consequência direta decorrente desses silogismos, é o fato de que, por outro lado, todo estoico que almeja outros fins que não o da felicidade por meio da *ἀταραξία*, ou seja, da tranquilidade de ânimo, sem a qual nenhuma verdadeira e permanente felicidade se faz possível, não deverá ser considerado, para os padrões de Schopenhauer, como um estoico legítimo. Isso ficará ainda pior se este quiser colocar em seu sistema uma relação qualquer com virtudes teológicas e transcendentais, tal como foi o caso do já citado Arrian, de acordo com os dizeres do filósofo no § 6 de *Parerga e paralipomena*.

2 RELAÇÃO DO ESTOICISMO COM O SUICÍDIO E COM A MÚSICA

Outro tópico sobre a ética dos estoicos abordado por Schopenhauer que me parece ser digno de consideração, diz respeito à relação do estoicismo com o suicídio. Esse último, de acordo com o filósofo, foi recomendado pelos estoicos nos casos em que os sofrimentos corpóreos não podem ser eliminados pela razão prática, ou seja, filosoficamente por princípios e pensamentos calculados por representações abstratas¹⁵, por tanto, nesses casos extremos, a morte voluntária passa a ser uma boa resolução¹⁶.

Para começarmos nessa reflexão expositiva na busca de convergir a sabedoria dos estoicos com o suicídio, podemos meditar na forte frase de Antístenes utilizada por Schopenhauer para enfatizar que a vida, com todos os seus tormentos, deve ser superada por pensamentos salubres ou então deve ser abandonada, daí a terrível e marcante máxima de Antístenes: “*Δεῖ κτᾶσθαι νοῦν ἢ βρόχον* [Deve-se preparar a mente ou uma corda]” (W I, § 16, p. 103); e também, é digno de menção que os estoicos, diz Schopenhauer no capítulo *Sobre o suicídio* no segundo tomo de *Parerga e paralipomena*, “elogiavam o suicídio como uma ação nobre e heroica, do qual se pode comprovar em centenas de passagens, as mais drásticas são as de Sêneca” (PP II, § 157, p. 324); pois então, de acordo com esta indicação do filósofo,

¹⁵ Cf. W I, § 16, p. 107.

¹⁶ Diga-se de passagem, uma resolução intelectual, Cf. W II, Cap. 19, p. 291, no entanto, devo dizer que a minha intenção analítica aqui não é a exposição do suicídio como um todo na doutrina de Schopenhauer, mas sim, a mera relação deste com o estoicismo tal como o leitor poderá melhor perceber na sequência.



matutemos nas seguintes palavras de Sêneca: “Encontrarás muitos adeptos da filosofia que afirmam não ser lícito atentar contra a própria vida: segundo eles, devemos aguardar o fim que a natureza nos destinou. Quem assim fala não vê como está tornando impossível a liberdade!” (SÊNECA, 2004, p. 267).

Da minha parte, seguindo o espírito musical inerente à filosofia de Schopenhauer, me parece digno de menção que o filósofo – além do fato central de sua *estética* considerar a música como tendo uma característica totalmente diferente das outras artes, pois ela é a linguagem universal da *coisa em si*, ou seja, da vontade mesma¹⁷ – também faça a curiosa reflexão de que a música pode exprimir a própria “Alegria, a Aflição, a Dor, o Espanto, o Júbilo, o Regozijo”, e, para nós, o mais importante, que ela possa exprimir também a própria “Tranquilidade de Ânimo”, ou seja, a *ἀταραξία*. E ele diz ainda, logo na sequência, que justamente daí advém que a nossa fantasia, ao ser estimulada pelos sons, seja elevada a entender a arte musical como um exemplo analógico, “tentando assim figurar em carne e osso aquele mundo espiritual invisível, vivaz e ágil e falar tão imediatamente a nós [...] Essa é a origem do canto com palavras e da ópera” (W I, § 52, pp. 302-03). De acordo com tudo isso, e para dar um abono relativamente estoico e intuitivo da questão, fazendo essas linhas se tornarem um pouco mais poéticas e apreensíveis, invoco a genialidade incomparável de nosso brasileiro contemporâneo, Tim Bernardes, quando na canção *Incalculável*, canta assim:

*A vida sem cautela
Era muito incerta
Perdido de um lado da moeda
Quis o outro*

Apenas para retificar o que foi dito sobre a música, vale considerar que embora ela expresse de maneira intuitiva e analógica a vida mesma e os seus sentimentos morais mais extremos tanto sobre o bem quanto sobre o mal da humanidade e inclusive expressa a tranquilidade de ânimo (como apontei citando o § 52), porém ela *não é* apta a ser considerada como objeto principal na reflexão sobre a razão prática e das representações abstratas, justamente por conta da sua própria inerente índole intuitiva (portanto, diferente da razão prática, que é eminentemente abstrata).

¹⁷ Cf. W I, § 52, p. 298.



O suicídio é para Schopenhauer, uma resolução salutar para a ética dos estoicos primordiais. Isso ocorre por conta do preceito fundamental de que ao diferenciar o que depende de nossa vontade daquilo que não depende, temos de ser sábios para não nos preocuparmos com este último¹⁸. Assim, portanto, a consequência disso em relação ao suicídio parece fazer-se óbvia, porque se meu corpo está doente, sofrendo dores extremas que não podem ser remediadas pela razão e pela sabedoria advinda da *filosofia prática* (que transfere o conceito para a vida, diferente da *filosofia teórica*, que transfere a vida para o conceito¹⁹; e, diga-se de passagem, também parece ser nesse sentido que já falava o grande e profundíssimo David Hume, no seu ensaio *Sobre os estoicos*, que estabelecer regras de conduta nos torna filósofos, mas que apenas aplicando-as de modo prático é que nos tornamos sábios²⁰), então, optar pela morte voluntária será certamente o caminho mais curto para alcance da tranquilidade de ânimo, e conseqüentemente, para a felicidade, ainda que se tenha de pagar o alto preço de talvez ter sua existência totalmente aniquilada – sobre isso, cabe mencionar que embora a história sobre os filósofos antigos por vezes desafiem nossa credulidade (constantemente são relatos orais transmitidos ao longo do tempo)..., Zenão de Cítio, supostamente teria morrido após trancar voluntariamente sua respiração; Cleantes, apóstolo de Zenão, na velhice, após encontrar-se em estado extremamente doente, voluntariamente jejuou até a morte²¹.

Schopenhauer, no entanto, também enxergou um problema no espírito estoico, que foi iniciado justamente pelo seu fundador Zenão de Cítio, a quem objetivava um ponto de partida para alcançar o *supremo bem* através da concórdia e harmonia consigo mesmo durante todo o curso da vida. O problema visualizado por Schopenhauer é que a existência do ser humano não é totalmente determinada pelo interior, e por isso, não pode ser inteiramente racional, pois nela também se passam diversas circunstâncias exteriores que são independentes da nossa própria vontade, daí não ser possível se realizarem completamente as intenções de Zenão²².

¹⁸ Cf. W I, § 16, p. 105.

¹⁹ Cf. W I, § 16, p. 107.

²⁰ Cf. HUME, 1996, p. 165.

²¹ Cf. HOLIDAY e HANSELMAN, 2021, p. 32 e p. 49).

²² Cf. W I, § 16, pp. 105-106.



Depois disso, buscando reformular o sistema e dar novos ares ao estoicismo, Cleantes teria acrescentado um conteúdo material à exagerada harmonia íntima proposta originalmente por Zenão, com o acréscimo da proposição “ὁμολογουμένως τῆ φύσει ζῆν [viver em harmonia com a natureza]” (W I, § 16, p. 106), algo que teria levado a moralidade estoica a ser pensada juntamente com a *física*, e conseqüentemente, fazendo com que os estoicos buscassem no mundo uma unidade de princípio, unindo Deus à natureza, algo que, para o núcleo basilar da filosofia de Schopenhauer, é sem sentido.

Para esclarecer isso, basta que se pense na marcante e constante separação que o filósofo faz entre intelecto e a vontade²³, porque, embora seja o intelecto animal (não necessariamente o intelecto do animal humano) que dê sentido para a existência da natureza²⁴ fornecendo-lhes representações de imagens, tal como indica a tese fundamental do idealismo²⁵, então será significativo considerar ser impossível a compatibilidade dos princípios estoicos acima expostos com a ideia de que a natureza, que é aquilo que faz efeito sem ajuda do intelecto²⁶, tenha o seu fundamento na “vontade desprovida de conhecimento”, sendo esta, a “que funda a realidade das coisas” (W II, Cap. 21, p. 326), portanto, quando o estoico quis encontrar uma unidade de princípio moral da conduta humana na própria natureza, ele acabou considerando o intelecto e a vida objetiva como sendo uma e a mesma, por isso, um procedimento sem sentido para Schopenhauer.

3 MOTIVAÇÕES AFETIVAS A SEREM COMBATIDAS PELA SABEDORIA

Até aqui, pudemos chegar à conclusão de que a razão prática dá para o ser humano a capacidade de se determinar por conceitos, mas mesmo nas “mentes mais vigorosas”, diz o filósofo, “impõe-se forçosamente o mundo exterior circundante com a sua realidade intuitiva” (W II, cap. 16, p. 181); isso quer dizer que aquele que é capaz de vencer a luta de conceitos,

²³ Confira principalmente W II, Caps. 19 e 20.

²⁴ Ora, como ensina Schopenhauer logo na importantíssima primeira página d’*O mundo*, é naquele que surge a “clarividência [*Besonnenheit*] filosófica” que se torna clara a concepção de que não se conhece sol e nem terra alguma, mas, antes, há sempre “um olho que vê um Sol, uma mão que toca a Terra” e entende-se “que o mundo que o cerca existe *apenas* como representação” (W I, § 1, p. 3 – grifo meu), etc.

²⁵ Cf. W I, §§ 1 a 7 e também toda a *Primeira metade dos Suplementos ao primeiro livro*: W II, Caps. 1 a 4.

²⁶ Cf. W II, Cap. 21, p. 325.



determinando suas próprias ações do modo menos ilusório possível e aniquilando ao máximo os sofrimentos impostos pela realidade objetiva, tenderá a ter uma vida mais voltada à tranquilidade de ânimo e sabedoria. É o alto entendimento sobre a dura realidade do mundo que fará alguém melhor se determinar pelo uso dos conceitos, fugindo dos enganos, intrigas, fúrias e ações irracionais advindas da realidade intuitiva que é a regra geral, donde a grande maioria da humanidade está presa, e na maior parte do tempo, seguem uma vida totalmente irrefletida.

Ao que foi citado acima, de que nem mesmo as mentes mais vigorosas estejam isentas de vez ou outra se deixarem levar pelas perturbações fornecidas pela dura realidade objetiva, podendo essas também por vezes cair em ilusões, para a melhor compreensão de Schopenhauer, é válido citar Montaigne (1980, p. 453), que diz muito sagazmente que “a violência dos desejos estorva mais do que favorece”, pois, “nunca dirigimos com eficiência uma coisa que nos domina e obceca”. A isso, de modo semelhante, Schopenhauer designou sucintamente o termo latino “*ratio regendae voluntatis impotens* [razão incapaz de reger a vontade]” (W II, Cap. 16, p. 182).

Para tornar a questão mais apreensível ainda, gostaria de citar aqui algumas motivações afetivas que fazem efeito sobre a vontade humana e que servirão como exemplos para compreensão da obliteração da racionalidade do ser humano, ou seja, coisas que nos fazem agir de modo cego e irracional, por vezes levando-nos até mesmo até a extrema desgraça: é quando alguém que está passando por dificuldades financeiras, deixa-se atrair por jogos de azar que facilmente poderiam lhe retirar da miséria, mas como é muito difícil ser escolhido pela sorte, vê-se logo em seguida em situação ainda mais miserável por ter perdido o pouco que tinha; é também quando o ser humano tomado pela gula e ansiedade come e bebe muito mais do que precisava porque o banquete ou as requintarias que apresentavam frente aos seus olhos se faziam mais atraentes do que sua razão prática, por motivos abstratos, pudesse controlar, e daí, logo em seguida, tem que lidar com fortes dores de barriga, enjoo e até mesmo, em alguns casos graves, ter de ser hospitalizado e levá-lo à morte.

É este também, o caso do *instinto sexual*, que é responsável por fazer virar de pernas para o ar inclusive as cabeças dos mais eminentes e profundos filósofos, tal como, por ser responsável em dissolver os laços matrimoniais mais fundamentalmente firmes, fazendo os



homens e mulheres mais honestos e fieis tornarem-se os mais perversos demônios traidores. Portanto, quando alguém se deixa guiar totalmente por esse instinto, poderá chegar a vícios terríveis, por exemplo, ao gozo sexual por mera atração física sem qualquer consideração de consequências morais, que podem resultar em assassinato decorrente da traição e ciúme (vide, por exemplo, a morte trágica do escritor Euclides da Cunha que foi assassinado após uma intriga amorosa²⁷); a concepção do filho não arbitrariamente desejado; o vexame público quando nos casos costumeiros de padres que são flagrados traindo a batina, etc.

Outros tantos eloquentes e terríveis sofrimentos desses prejuízos diários causados pelo instinto sexual poderiam ser citados. No entanto, para ajudar a resumir a questão, invoco novamente a genialidade de Tim Bernardes, quando na canção denominada *Última vez*, ouve-se o seguinte trecho, que expressa a máxima corrupção sexual e frivolidade de um casal passando por terríveis sofrimentos e cegueira total da razão; trata-se do amor sexual, disfarçado de prazer, que termina em choro e sofrimento:

*Ela cantou e me puxou para o quarto
Olhos nos olhos,
Os dois pelados,
Abraçados juntos,
Até o final [...]
E se antes ninguém chorava mais,
Agora chora todo mundo.*

O conselho de Schopenhauer visando remediar as situações onde o afeto faz extremo efeito sobre nossa vontade, levando-nos até os máximos graus de corrupção moral e decorrendo em prejuízos graves para a tranquilidade de ânimo, como brevemente foi demonstrado acima com exemplos, é fazer uso da razão prática, imaginando o tempo presente como passado²⁸. Trata-se de um modo de antever o sofrimento futuro que poderá ser causado ao deixar-se guiar pelo afeto, e assim, *evitá-lo por antecipação*. Ora, se sei que comer mais do que minha barriga aguenta, decorrente dos meus olhos gordos, me fará mal, então posso me imaginar passando mal, antes mesmo de começar a comer; se percebo que uma moça casada quer ir comigo para além dos limites da amizade, posso, para evitar a tentação, imaginar que seu marido esteja me perseguindo com uma arma e com fúria extrema para dar cabo de minha

²⁷ DEURSEN, 2017, p. 102.

²⁸ Cf. W II, Cap. 16, p. 182.



vida. Daí a percepção de que se deixar levar pelos afetos, por mais atraentes que possam parecer, nunca valem os sofrimentos decorrentes de suas resoluções. É isso que ensina a experiência e a observação do mundo, pois como diz Aristóteles e é exposto por Schopenhauer, “ὁ φρόνιμος τὸ ἄλυπον διώχει, οὐ τὸ ἡδύ [o prudente aspira não ao prazer, mas à ausência de dor]” (W II, Cap. 12, p. 184)²⁹; também, nesse mesmo sentido, diz Lepargneur (1989, p. 67), que “planejar a vida, obra moral por excelência, consiste em antecipar-se sobre o Destino para lhe cortar os efeitos negativos e previsíveis [...] A genialidade consiste em pegar o Destino pelo cabelo”, mas o que realmente acontece é justamente o contrário, pois a grande maioria das pessoas não possui a sabedoria para antecipar imaginativamente as desgraças futuras, mas sim, sem apresentar nenhuma resistência, deixam sua consciência ser afetada pelos males que já lhe ocorreram no passado e os sentem tão vivamente que mesmo depois de terem se passado vários anos, ainda deixam com que eles determinem e afetem seu presente e, por conseguinte, também o seu futuro; daí decorre também o sábio ser por vezes mal humorado, já que os cálculos que faz no uso da sua razão o levam a considerar o todo da vida, evitando assim as experiências que podem levá-lo até sofrimentos, enquanto o outro, ou seja, o néscio filho da terra, apresentar-se-á com aspecto muito mais animado e bobalhão³⁰.

4 A ORIGEM DO ESTOICISMO E O EMBATE COM OS CÍNICOS

Schopenhauer mostra que quando os esforços da sabedoria e da ponderação racional tiveram a sua elevação aumentada ao máximo tendo em vista a vida sábia como sendo aquela que busca a isenção da dor, e que, como vimos, antecipa por uso da razão prática todas as dores e por isso as evita, então, se deu “origem ao cinismo” do qual, somente “depois surgiu

²⁹ Vale dizer que Schopenhauer parece fazer um uso impreciso dessa máxima de Aristóteles, pois além dela não necessariamente explicar de forma correta a noção de eudaimonia do estagirita (que tem mais a ver com a *virtude* e o com o *supremo bem*), na verdade, ela apenas é utilizada para destacar a compreensão de felicidade do que “acreditam *alguns homens* [τοῖς μὲν οὖν δοκεῖ...]” (Cf. Schopenhauer expondo novamente sobre essa máxima em: PP I, Cap. V, p. 420; também confira originalmente em Aristóteles: *Ethica Nicomachea*, VII, 1152b, p. 166). Para confirmar esses apontamentos, leia-se PAVÃO (2002, p. 189): “Não há como evitar a impressão de que Schopenhauer foi realmente um leitor pouco atento da *Ética a Nicômaco*. A tese que Schopenhauer pensa ser de Aristóteles na realidade é um adágio popular introduzido nas discussões filosóficas por Espeusipo”.

³⁰ Cf. W II, Cap. 16, pp. 183-184.



o estoicismo” (W II, Cap. 16, p. 184). O fato de o filósofo ter considerado os cínicos como precursores do estoicismo, muito se dá pelo reconhecimento de que eles tinham como uma das verdades mais fundamentais, algo muito importante para todo o sistema filosófico: a compreensão que nossos desejos inevitavelmente nos farão sofrer e que por isso a renúncia desses, deveria ser levada ao seu extremo³¹. “O espírito do cinismo” mostrou Schopenhauer entre outras tantas citações, está nos dizeres de Diógenes, nos transmitidos por Sêneca, “*Tolerabilius est, faciliusque, non acquirere, quam amittere* [É mais tolerável e mais fácil, nada adquirir, que perder]” (W II, Cap. 16, pp. 186-87).

Ainda sobre o contraste entre os estoicos e cínicos, Schopenhauer trata dos embates que esses sistemas travaram ao longo da história da filosofia e que foram, em grande parte, conservados por Cícero. A discussão toda estaria na disputa de qual desses sistemas seria o mais eficaz para alcançar a verdadeira vida feliz; também se a virtude é de fato suficiente para ajudar no empreendimento da felicidade humana ou se além dela, precisaríamos recorrer a algo vindo de fora, ou seja, se precisaríamos de deus, e, por fim, se o sábio e virtuoso também poderia ser feliz ao estar sendo abatido por sofrimentos intensos, como é o caso da tortura³².

Para os antigos cínicos, segundo Schopenhauer, o que tornava a vida difícil era a constante e louca ambição dos seres humanos, portanto, lutar contra isso, era um modo de tornar a vida fácil; daí que desprezar todo prazer e comodidade era também um modo de escapar dos esforços e cuidados para se alcançar qualquer posto, cargo ou bens materiais – já que com a conquista desses, junto também advém obrigações e preocupações. A tranquilidade, para o cínico, portanto, deve ocorrer aqui, agora e de qualquer forma: é como estar totalmente diante da liberdade e do jogar-se à sorte e Fortuna, no mais apaixonado espírito de que nada depende de si e que tudo que ocorre a minha volta, tenho apenas de *assistir*. O cínico é aquele que adota a tranquilidade de ânimo com um exagero que incômoda: eles realmente tentavam não estar nem aí para o fato externo de o mundo estar acabando ou para a sensação interna de sua barriga estar faminta.

³¹ Cf. HEAD, 2016, p. 98.

³² Especialmente sobre as torturas, se faz digno de menção os relatos de James Bond Stockdale, que foi um importante oficial norte-americano reconhecido por sua participação na Guerra do Vietnã e em decorrência disso ter sofrido sete anos de torturas como prisioneiro de guerra e respondendo a elas com o emprego profundo do estudo e do uso da filosofia estoica (Cf. STOCKDALE, 2011).



O ponto era simplesmente assumir a tranquilidade como um dado irrevogável e inegociável, apenas com o acréscimo da “módica satisfação das necessidades mais básicas”, mas, mantendo sempre a “renúncia a tudo o que era supérfluo” (W II, Cap. 16, p. 188), mas, podemos nos perguntar: o que não era supérfluo para o legítimo cínico? Resposta: apenas a consagração de seu *ócio* e *ἀταραξία*; daí o fato de eles viverem uma vida totalmente jovial, despreocupada e zombeteira – e justamente por essa última característica é que, segundo Schopenhauer, pode-se destacar a sua diferença fundamental com os ascetas³³ –, recorrendo à mendicância exclusivamente para suprirem sua conservação, porém, jamais trabalhavam e não possuíam nenhum desejo de ascenderem socialmente³⁴.

Talvez aquilo que mais demarca a concepção de Schopenhauer de compreender os cínicos como predecessores dos estoicos, encontra-se no fato desses primeiros não possuírem uma filosofia teórica, mas por terem se mantido meramente no campo prático e oral. Ora, como foi destacado acima, o cínico não se importava realmente com nada além de sua tranquilidade de ânimo, como então poderia se ocupar da escrita e da teorização sistemática? Isso em si já seria suficiente para incomodá-lo, colocando o seu modo de vida em contradição. Por isso então, temos o entendimento de que o estoicismo foi a mudança do campo prático para o campo teórico³⁵, em verdade, uma forma de metamorfose entre ambos, porque os estoicos, diferente dos cínicos, mantinham a posse e o prazer, porém, considerando-os sempre como *renunciáveis* e em posse do *acaso*. Em decorrência disso, acabavam vendo tudo com algum grau de *indiferença* [*ἀδιάφορα*] ou no mínimo como meros *acessórios* [*προηγμένα*], “assim”, diz Schopenhauer, “os estoicos aperfeiçoaram a teoria da indiferença e da independência, às custas da práxis, na medida em que tudo remetiam a um processo mental” (W II, Cap. 16, p. 190). Na medida em que os estoicos foram adentrando nos embates dos conceitos, traíam cada vez mais a sua origem com os cínicos, seus predecessores. Segundo Schopenhauer os estoicos deixaram de considerar que não se pode gozar sem amar os gozos, apontando que “quanto mais [os estoicos] desprezavam a práxis, mais refinavam a teoria” (W II, Cap. 16, p. 191).

³³ Cf. W II, Cap. 16, p. 189.

³⁴ Cf. W II, Cap. 16, p. 188.

³⁵ Cf. HEAD, 2016, p. 99.



CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os últimos comentários de Schopenhauer em relação aos estoicos, principalmente em relação aos mais tardios (como é o caso de Arrian), buscaram demonstrar que o estoicismo foi levado até a concepção fundamental de que há uma independência total entre os acontecimentos externos, relativos ao curso do mundo e da forma como isso nos atinge, com relação à nossa própria vontade interior. Por outro lado, os bens da vida também estariam em posse do acaso, por isso não haveria nenhum sentido colocarmos no acaso toda a dependência da nossa felicidade. A falta de valor, portanto, não é atribuída apenas com relação às coisas externas, mas também à própria sorte: ou o mundo se adequará aos meus desejos, ou os meus desejos se adequarão ao curso do mundo, mas como o curso das coisas do mundo não está em poder de nossa vontade, resta adequar nossa vontade ao curso do mundo³⁶.

Um exemplo que posso fornecer para tornar essa questão mais apreensível e dar a ela uma imagem advinda da experiência é propor que olhemos para a imensa quantidade de pessoas (em sua maioria, idosos) que se aglomeram diariamente aos arredores das casas lotéricas para apostarem com bicheiros clandestinos e também nos mais diversos concursos da loteria federal: ali se pode perceber no olhar mórbido e frio de cada um desses apostadores, principalmente o dos idosos, uma indiferença e tristeza quanto à vida, ou seja, quanto ao curso do mundo. No meu ver pouco experiente, de meros vinte e oito anos, esses senhores simplesmente consideram que todo seu passado foi desafortunado e que por estarem com certeza bem próximos da morte restou-lhes aplicar o tempo de vida e boa parte de sua aposentadoria na sorte e no amor à fantasia que o prazer da futura riqueza poderia lhes causar, daí decorrer que dificilmente se verá um velho rico apostando. Por isso não é sem explicação que se reúnam todos ali, em frente das lotéricas e de joelhos perante apostas; mas também porque a coisa toda ganha um ar prazenteiro e jubiloso, quando consideramos que embora enquanto apostadores eles sejam todos inimigos mútuos na finalidade de conquistarem para si as premiações, trocam, uns com os outros, as mais marcantes histórias dos seus dias passados, daí fazer-nos tanto sentido Schopenhauer ter considerado que o caráter da primeira

³⁶ Cf. W II, Cap. 16, pp. 192-193.



metade da vida seja a insatisfação pela felicidade, enquanto que o da segunda metade, o receio da desgraça³⁷, e a desgraça, nesse caso, é morrer sem conhecer a riqueza esbanjatória.

Resumindo, quer dizer que o apostador, adéqua-se à sorte e, por conseguinte, ao curso do mundo, porque embora ele queira ganhar suas apostas, acaba aprendendo a se contentar com o mero ir à lotérica e o jogo lhe é apenas uma desculpa, um acessório, um preço a se pagar para se reunir em torno do tribunal dos fracassados, onde cada senhor ali presente é também um juiz de todos os outros. Quem não possui essa experiência, indico que separe algum dinheiro para ir fazer algumas apostas apenas para poder ficar à espreita ouvindo esses senhores conversando entre si, e, no caso de tirar a sorte grande, aconselho que se divida parte da premiação comigo.

Deixando a galhofa de lado, adequar-se ao curso do mundo, não é apenas entregar-se à sorte – o que basicamente significa acreditar na *esperança* de um dia tornar-se sorteado, afortunado, iluminado ou agraciado. Numa palavra, é como se a esperança fosse apenas a parte externa das exigências estoicas: ela está inteiramente voltada para o tempo do *futuro*, mas, a parte interna, tem bem mais a ver com a *coragem* de se entregar ao curso do mundo, pois ainda que não venha a ser um afortunado terá de viver deleitando-se em ver o dado decidindo o seu próprio destino e a sorte no decurso da vida.

A coragem, portanto, está voltada para o tempo do *agora*, é por isso que só esperamos o que não depende de nós, mas por outro lado, aquilo que queremos, sentimos como se dependesse totalmente de nós e de nossa coragem de conquistá-lo.

Ao refletir sobre a ética estoica tendo em vista tudo isso, a questão seria comparável a se jogar o dado sendo previamente indiferente sobre qual lado ele cairá: é isso que Schopenhauer me parece querer dizer quando atribui à compreensão do estoicismo tardio, que a ideia de que a tranquilidade de ânimo, ou seja, *ἀταραξία*, seria exatamente o mesmo que aferir um *endurecimento* em relação aos golpes do destino, algo que se consegue sempre que se tem consciência da brevidade da vida, da vacuidade dos gozos, da inconstância da sorte, “como também compreendendo que a diferença entre felicidade e infelicidade é bem menor do que nos pode espelhar a antecipação delas. *Mas isso ainda não é um estado de felicidade, mas apenas o sereno suportar do sofrimento previsto como inevitável*” (W II, Cap. 16, p.

³⁷ Cf. PP I, Cap VI, p. 495.



194 – grifo meu). Partindo do espírito schopenhaueriano, conforme tudo o que foi dito, posso concluir que a *razão prática* é a exclusividade humana, gestora dos vícios e das virtudes. Se o intelecto é o *meio dos motivos* e da *receptividade* das representações³⁸, a razão prática é uma funcionalidade intelectual que tem o cargo de gerir teoricamente por meio de cálculos abstratos as disposições viciosas ou virtuosas. Para Schopenhauer, o estoico utiliza essa funcionalidade e embora em muitos aspectos eles tenham uma doutrina admirável e digna de estudo, no fundo, (mesmo quando fiéis ao verdadeiro e legítimo estoicismo), não passam de filósofos dietéticos com formulações para a diminuição dos sofrimentos, porém estão longe de serem suficientes para darem cabo completamente do inerente sofrimento do mundo.

A meu ver, no intuito de finalização, podemos classificar duas concepções básicas para compreensão da crítica que Schopenhauer faz aos estoicos: α) que eles são insuficientes porque *não existe felicidade eterna e constante*: daí o estoico também ter de passar por períodos infelizes, tal como todo mundo; β) a própria definição de felicidade é toda dantesca e totalmente relativa (em Schopenhauer, ela é *negativa*, pois só é possível quando se finda uma dor, esta última *positiva*), ao passo que quem se considera feliz, não passa de alguém que consegue realizar ações *conforme* sua própria vontade e deleite do seu bem-estar.

Nesse sentido, expresso a minha concordância com Aguinaldo Pavão, um ensaísta apaixonado pela liberdade, que diz sobre Zenão, o fundador do estoicismo, que suas dietéticas morais só podem fazer algum efeito sobre o espírito se meu olhar sobre a vida for *calmo*. Ora, mas e se meu olhar sobre a vida nem sempre é calmo? Então estou entregue à minha própria natureza e Zenão tornar-se-á pequeno³⁹.

Pensando nessa agrura, cabe mencionar que não haverá além de D. Hume alguém mais arrebatador para atacar a própria filosofia e a forma como essa pode atentar contra nossa própria natureza. No ensaio sobre o ceticismo, Hume diz com sua extrema e inconfundível sagacidade, que o erro basilar de todo filósofo é limitar-se excessivamente aos seus próprios princípios e que, por isso, tornamo-nos castos para dar conta da *imensa oscilação circunstancial* que a natureza humana manifesta⁴⁰. Isso serve tanto para Schopenhauer e os estoicos quanto

³⁸ Cf. G, § 20, p. 125.

³⁹ Cf. PAVÃO, 2015, p. 81.

⁴⁰ Cf. HUME, 1996, p. 175.



para o próprio Hume (que sabia disso, e que, nesse sentido, dizia inclusive se lamentar de ter pretendido ser filósofo!⁴¹).

Portanto, a conclusão final deste meu ensaio – que não apenas almejou explicar o estoicismo para Schopenhauer, mas também *refletir a partir de* Schopenhauer –, é que escolher ou nomear-se estoico, schopenhaueriano, humeano, montaigniano ou qualquer outra filosofia que seja é também limitar a própria natureza e viver *conforme os princípios dos outros*, algo que, a meu ver, devemos lutar ao máximo contra, principalmente para sermos fiéis ao *nosso próprio espírito filosófico* e não necessariamente às teorias filosóficas dos outros, já que, por mais geniais que por vezes elas possam nos parecer, no fundo não passam de meras palavras relativamente bem ordenadas e, além disso, jamais poderemos conseguir abandonar nossa própria natureza e principalmente as circunstâncias individuais de nossa própria vida, seja ela calma ou schopenhauerianamente aflita, tal como no caso de nosso grande poeta nordestino, Augusto dos Anjos, a que fixei trechinho de um dos seus poemas na epígrafe deste ensaio.

REFERÊNCIAS

- ANJOS, A. *Toda a poesia*. 2ªed. [Frase de epígrafe]. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- ARISTOTELIS. *Ethica Nicomachea* (Greek). Lipsiae, in aedibus B. G. Teubneri (USA), 1903.
- ASHER, D. “Schopenhauer and Darwinism”. *The Journal of Anthropology*. Published by: [Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland](#). Vol. 1, No. 3, p. 312-332, 1871.
- CARTWRIGHT, D. E. *Schopenhauer: a biography*. USA: Cambridge University Press, 2010.
- CHEVITARESE, L. “Schopenhauer e o estoicismo”. *Ethic@ - Revista internacional de filosofia moral*. V. 11 n. 2; p. 161-172, 2012.
- DEURSEN, F. V. *3 mil anos de guerra: como 30 séculos de sangue, suor e bala criaram o mundo em que você vive*. São Paulo: Abril, 2017.
- FONDA, E. A. “O ecletismo filosófico de Horácio”. *Trans/Form/Ação*. Universidade Estadual Paulista, Departamento de Filosofia, v. 20, n. 1, p. 57-69, 1997.
- GRACIÁN, B. *El Héroe. El Político. El Discreto. Oráculo manual. Agudeza y Arte de Ingenio. El Comulgatorio. Escritos menores*. [Obras completas, II]. Madrid: Turner, 1993.

⁴¹ *Idem*, p. 177.



HEAD, J. "Schopenhauer and the Stoics". *Pli: The Warwick Journal of Philosophy*; University of Warwick, p. 90-105. UK, 2016.

HOLIDAY, R.; HANSELMAN, S. *A vida dos estoicos: a arte de viver, de Zenão a Marco Aurélio*. Trad. Alexandre Raposo e Luiz Felipe Fonseca. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2021.

HUME, D. *Hume [Ensaaios morais, políticos e literários]*. Coleção Os Pensadores. Trad. João Paulo G. Monteiro e Armando M. D'Oliveira. São Paulo: Abril Cultural, 1996.

LEPARGNEUR, H. *Destino e identidade*. Campinas: Papirus, 1989.

MONTAIGNE, M. *Ensaaios*. Coleção Os Pensadores, 2ªed. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

PAVÃO, A. "Resenha: a arte de ser feliz". *Tempo da Ciência (UNIOESTE)*, Toledo-PR, v. 9, n. 17, p. 187-193, 2002.

PAVÃO, A. *Chope filosófico: capitalismo, futebol, beijo gay e outros temas quentes para um bom papo ao cair da tarde*. Londrina: Londrix, 2015.

REALE, G.; ANTISERI, D. *História da filosofia*. São Paulo: Paulus, 2003.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação* T. I. 2ªed. Revisada. Trad. Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2015.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação* T. II, Trad. Jair Barboza, São Paulo: UNESP, 2015.

SCHOPENHAUER, A. *Parerga y Paralipómena* T. I. Trad. Pilar López de Santa María. Madrid: Editorial Trotta, 2009.

SCHOPENHAUER, A. *Parerga y Paralipómena* T. II. Trad. Pilar López de Santa María. Madrid: Editorial Trotta, 2013.

SCHOPENHAUER, A. *Sobre a liberdade da vontade*. Apresentação de Oswaldo Giacoia Junior. Trad. Lucas Lazarini Valente e Eli Vagner Francisco Rodrigues. São Paulo: UNESP, 2021.

SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*. Trad. de Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Martin Fontes, 2001.

SCHOPENHAUER, A. *Sobre a quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente*. Trad. Oswaldo Giacoia Jr. e Gabriel Valladão Silva. São Paulo: Unicamp, 2019.



SÊNECA. A. L. *Cartas a Lucílio*. 2ª ed. Trad. J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.

STOCKDALE, J. B. *A tríade do guerreiro estoico*. Trad. Aldo Dinucci e Alexandre Cabeceiras. Projeto Viva Vox, realizado pela Universidade Federal do Sergipe, 2011.

FONTES

TIM BERNARDES. *Incalculável*. Álbum: Recomeçar. Tratore, 2017.

TIM BERNARDES. *Última vez*. Álbum: Mil coisas invisíveis. Coala Records, 2022.

AGRADECIMENTOS

Gostaria de remeter o presente ensaio, como forma de homenagem aos membros participantes do grupo de estudos “O suicídio e o valor da vida em Montaigne e Schopenhauer” (UEL), donde ele foi originalmente apresentado em agosto de 2022 e posteriormente aprimorado. Vale mencionar que a ideia de tratar Schopenhauer no modelo ensaístico partiu justamente dos meus tão prazenteiros estudos em Montaigne, estimulados especialmente pelo coordenador do referido grupo, isto é, Aguinaldo Pavão, que é também meu orientador de pesquisa na pós-graduação e a quem deixo uma menção especialíssima, já que a ideia inicial sobre a composição do presente texto partira dele.

Recebido: 19/10/2024

Aprovado: 10/05/2024