

Schopenhauer e o Estoicismo¹

Leandro Chevitarese²

A virtude consiste na concordância do espírito
consigo mesmo durante toda a vida.
Zenão

Schopenhauer foi um grande leitor dos textos clássicos. Certamente a tradição estoíca é um capítulo importante de suas leituras. O presente texto pretende apresentar os elementos centrais da leitura que Schopenhauer fez do estoicismo, a fim de considerar tal influência exercida em sua filosofia. Para tanto, o ponto de partida é sua análise do estoicismo em *Fragmentos para a História da Filosofia*, que por sua vez remete o leitor ao parágrafo 16 de *O Mundo como Vontade e como Representação*³, bem como ao seu respectivo suplemento. A partir destes textos, pretende-se analisar em que medida Schopenhauer absorve elementos do estoicismo, quais os principais “problemas” que ele identifica neste sistema teórico e como tais dificuldades poderiam encontrar “soluções” a partir de sua própria filosofia, principalmente em sua proposta eudemonológica, apresentada no parágrafo 55 de MVR e em *Aforismos para Sabedoria de Vida*.

O parágrafo 6 dos *Fragmentos para a História da Filosofia* de Schopenhauer é dedicado aos Estóicos. Contudo, este texto pouco fala acerca de sua compreensão do estoicismo. O filósofo concentra-se nas críticas às interpretações elaboradas tanto por

¹ O presente texto é dedicado a meus amigos Jair Barboza e Jarlee Salviano, a propósito da querela que travam sobre o tema em questão.

² Doutor em Filosofia pela PUC-Rio, Professor Adjunto de Filosofia da UFRRJ.

³ SCHOPENHAUER, A. *Die welt als wille und vorstellung*. Sämtliche Werke. Textkritisch bearbeitet und herausgegeben von Wolfgang Frhr. von Löhneysen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986. Traduções utilizadas: *Le Monde comme Volonté et comme Représentation*. Trad. A. Burdeau (nouv. éd. rév. et corr. par R. Roos). Paris: Press Universitaires de France, 13^a éd., 1992; *O Mundo como Vontade e como Representação*. Trad. Jair Barbosa. SP: UNESP, 2005. Doravante MVR.

Estobeu, como por Arrian. No caso do primeiro, apesar do elogio à preservação dos principais extratos de Zenão e Crisipo, Schopenhauer critica enfaticamente sua exposição e comentários. Particularmente sobre Arrian, estóico tardio, Schopenhauer tece não somente críticas ao estilo e à forma, como também identifica o que se pode chamar de uma cristianização do estoicismo. Neste caso, torna-se evidente a distorção em função da presença de um forte teísmo, que acaba por servir de suporte para a leitura moralizada de Arrian. Mas, “tudo isso soa estranho à genuína e original Stoa: lá, o Deus e o mundo são um e não se conhece absolutamente um Deus que seja uma pessoa que pense, queira, comande e providencie” (SCHOPENHAUER, 2003, pp. 44/45). Há de fato em Schopenhauer uma tentativa de resgatar a “Stoa original”, que teria sido em parte perdida ou distorcida pelos comentadores:

... os pensamentos fundamentais próprios ao cinismo, como a ética estóica, ficaram totalmente perdidos para Arrian, e ele parece até mesmo nunca ter sentido falta deles. [...] Para esta questão remeto à minha obra principal, volume I, parágrafo 16, e volume II, capítulo 16 – onde, e de certo pela primeira vez, o verdadeiro espírito do cinismo e da Stoa é exposto em profundidade (SCHOPENHAUER, 2003, p. 45).

Ao final do livro I de MVR, Schopenhauer dedica-se a analisar a “faculdade da razão na medida em que conduz a ação das pessoas, portanto, podendo nesse aspecto ser denominada prática” (2005, pp. 138/139). Todavia, boa parte do que neste contexto é considerado obterá uma avaliação mais cuidadosa no Apêndice do livro, que elabora uma crítica à filosofia kantiana e à sua pretensão de fundamentar a ética em tal possibilidade da Razão. Uma refutação minuciosa de tal proposta pode ser encontrada também, como o próprio autor relembra, em *Dois Problemas fundamentais da Ética*. Tendo esclarecido que não se tratam aqui de questões propriamente morais, principalmente em seu sentido metafísico, Schopenhauer então procura avaliar o papel da razão enquanto capaz de guiar os homens:

...em qualquer lugar onde a conduta é conduzida pela faculdade racional, os motivos são conceitos abstratos, e o determinante não são representações intuitivas, particulares, nem a impressão do momento que conduz o animal: aí se mostra a RAZÃO PRÁTICA. (SCHOPENHAUER, 2005, p.141)

Não poderia haver qualquer relação com a moral como compaixão, pois ações racionais e ações virtuosas são coisas inteiramente distintas. A questão é outra: de que modo

compreender o papel da razão na conduta, ou seja, o papel da chamada Razão Prática? Neste momento, Schopenhauer inicia sua análise do estoicismo:

O desenvolvimento perfeito da Razão Prática, no verdadeiro e autêntico sentido do termo, o ápice do que o homem pode chegar mediante o simples uso da Razão, com o que a sua diferença do animal se mostra na maneira mais nítida, foi exposto, enquanto ideal, na Sabedoria Estóica. Pois a ética não é originária e essencialmente uma doutrina da virtude, mas mera instrução para uma vida racional, cujo fim e objetivo é a felicidade mediante a tranqüilidade de ânimo (SCHOPENHAUER, 2005, p.142).

Cabe destacar que a proposta estóica não tem a virtude com fim, seu objetivo precípua é a felicidade, a virtude pode encontrar-se ali apenas como meio. “A ética estóica ensina que a felicidade certa só se pode encontrar na paz interior e tranqüilidade espiritual, por sua vez só alcançáveis pela virtude [...]” (SCHOPENHAUER, 2005, p.142). Em outras palavras: procura-se a virtude somente na medida em que ‘viabiliza’ a felicidade. Schopenhauer destaca a importância de não perdermos de vista tal princípio, e passarmos – como se fez nas distorções históricas sofridas pelo estoicismo – a valorizar o meio, isto é, a virtude *per se*, em detrimento do fim: a felicidade. É o que se pode observar, por exemplo, em sua crítica a Arrian presente em *Fragmentos para a História da Filosofia*:

Ele [Arrian] prega a autorrenúncia só por que ela lhe agrada, e ela lhe agrada talvez só por que, embora seja difícil e contra a natureza humana, sua prédica, no entanto, é fácil. Não procurou as razões da autorrenúncia: por isso acreditamos escutar ora um asceta cristão, ora novamente um estóico. Pois, por certo, as máximas de ambos se encontram freqüentemente, mas os princípios nos quais se apóiam são completamente diferentes.

Trata-se aqui de duas formas de “renúncia” ou “conversão” inteiramente diferentes, sendo inaceitável confundi-las. Tal equívoco seria comparável a confundir fundamentação metafísica da moral, a ética como compaixão, com a proposta eudemonológica de Schopenhauer. A “renúncia” presente no primeiro caso é da ordem de um abandono da individualidade e advém de uma profunda compreensão da essência do mundo como vontade, cujo fruto é a compaixão. No segundo caso, trata-se de uma “renúncia” ao que não lhe é próprio, ou seja, uma “conversão” *a si mesmo* – como veremos adiante.

A Razão – grande prerrogativa do homem sobre os animais – é aquilo que viabiliza uma forma especial de memória, criando a capacidade de planejamento das ações ao longo da vida. Segundo Schopenhauer, “o espírito da Ética estóica” encontra-se na concepção de que a Razão seria capaz de eliminar ou minimizar, por intermédio do conhecimento, os sofrimentos e tormentos da vida. Por isso, “a moral estóica é acima de tudo uma espécie particular de eudemonismo” (SCHOPENHAUER, 1992, p.849)

De acordo com a leitura que Schopenhauer fez dos estóicos, seria compatível com a prerrogativa da Razão apenas a indiferença e tranqüilidade em relação ao presente, com suas circunstâncias instáveis e fugidias que diante de nossa dinâmica de vida, que propiciam tantas dores e sofrimentos. Dever-se-ia, portanto, buscar uma “elevação do homem sobre tudo isso, tornando-o invulnerável” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 143). Busca-se o emprego da razão visando à independência, à autonomia, ou simplesmente: *ataraxia*. “Pode-se ainda considerar o estoicismo como uma dietética espiritual” (SCHOPENHAUER, 1992, p.849), que promove o fortalecimento do corpo e do coração diante de intempéries, infortúnios, medos, misérias, injustiças, etc.

Epicteto, em conformidade com o espírito e objetivo de Estoa, do qual parte e ao qual constantemente retorna, considerava como núcleo de sua sabedoria o devermos ter em mente diferenciar o que depende de nós do que não depende e nunca contar com este último fator, resultando daí a confiança de estarmos livres de toda dor, sofrimento, e angústia. Aquilo, entretanto, que depende de nós é tão-somente a vontade (SCHOPENHAUER, 2005, p. 145).

É bastante visível a repercussão de tal concepção em uma orientação fundamental que atravessa todo o texto de *Aforismos para Sabedoria de Vida*: “**bastar-se a si mesmo, ser tudo em tudo para si**” (SCHOPENHAUER, 2002, p.161, meus grifos). Devemos nos concentrar exclusivamente naquilo que depende unicamente de nós mesmos. Schopenhauer (2002, p.09) enfatiza que “o primordial e mais essencial para nossa felicidade de vida é aquilo que *somos*, nossa personalidade, porque ela é constante e ativa em todas as circunstâncias”. Pode-se observar que “em todas as coisas e ocasiões, o indivíduo frui, em primeiro lugar, apenas a si mesmo” (SCHOPENHAUER, 2002, p.15). O que há de primário e mais fundamental para a felicidade individual é aquilo que cada um traz consigo, ou seja, bens interiores “tais como um caráter nobre, uma mente capaz, um temperamento feliz, um ânimo jovial e um corpo bem constituído

e completamente, saudável” (SCHOPENHAUER, 2002, p.16). Por isso, tendo em vista o bem-estar, deveríamos estar muito mais interessados no desenvolvimento e conservação desses bens e não, de modo algum, dedicados aos bens exteriores.

Deste modo, torna-se fundamental a busca por uma constante estabilidade, eliminando as suscetibilidades e oscilações constantes da vida cotidiana, que conduzem aos extremos do prazer e da dor. Isso corresponde à recomendação de Epiteto, absorvida na eudemonologia de Schopenhauer: “**abster-se e suportar**” (2002, p.190, meus grifos), ou seja, limitar os desejos, refrear a cobiça, domar a cólera, etc. Trata-se novamente de uma disciplina mental, conquistada somente por meio, certamente, de muito esforço e exercício.

O sofrimento advém do desejo, “do querer-ter”, constituindo-se como produto de uma desproporção entre o “que se tem” e o “que se quer ter”. De fato, “é difícil, senão impossível, determinar os limites de nossos desejos razoáveis em relação à posse” (SCHOPENHAUER, 2002, p.49). Na verdade, o contentamento decorrente da posse advém, não propriamente “do que se tem”, mas, sim, de uma equação entre as pretensões de cada homem e aquilo que ele efetivamente possui. Ninguém sente falta daquilo que nunca teve e jamais pretendeu ter. Aquilo que se coloca além dos horizontes de posse de um indivíduo não o atormenta: sente-se infeliz apenas pelo que não possui, mas que, segundo sua avaliação, poderia possuir. A infelicidade, portanto, se amplia na medida do movimento – sempre renovado em função de conquistas obtidas – de agigantamento de nossas expectativas de posse, sem que isso acompanhe os ganhos que efetivamente se pode obter. Conforme a citação de Epiteto, lembrada por Schopenhauer (2005, p.143): “Não é a Miséria que dói, mas a cobiça”.

É fundamental também o conhecimento do curso das coisas no mundo, isto fortalece o autocontrole. De acordo com Crisipo: “Temos de viver de acordo com a experiência do que comumente ocorre na natureza” (SCHOPENHAUER, 2005, p.144). Por isso, Schopenhauer recomenda em sua eudemonologia que “devemos, antes, encarar de maneira bem prosaica e sóbria tudo o que for desagradável, para assim aceitarmos o que nos couber da maneira mais fácil possível” (SCHOPENHAUER, 2002, p.186). Deve-se evitar tanto o júbilo como a lamentação. Tendo consciência dos amplos e incontáveis males que podem suceder aos homens, cada indivíduo pode permanecer sereno diante

do que lhe acontece. Em um evidente elogio ao estoicismo, Schopenhauer afirma: “assim fazendo, restringimos nossas expectativas, aprendemos a adaptar-nos à imperfeição de todas as coisas e condições, e a encarar de frente os acidentes, grandes ou pequenos, a fim de evitá-los ou suportá-los” (SCHOPENHAUER, 2002, p.241).

De fato, segundo Safranski (2011, p.621), “as coisas que Schopenhauer mais valorizava, seguindo o estilo da Stoa eram a confiança e a segurança. O que podem tirar de mim? De que dependo? Sobre o que tenho o menor controle?”. Enfim, como lidar com aquilo que surge no curso do mundo, sem que estejamos sempre a depender de algo fora de nós mesmos?

Contudo, há ainda outro elemento, nem sempre tão bem destacado pelos comentadores, que pode ser significativo para a compreensão da leitura e absorção que Schopenhauer faz do estoicismo. Trata-se da “concordia consigo mesmo”. Algo que se pode bem observar em sua leitura de Zenão: “seu ponto de partida foi o de que para alcançar o bem supremo, isto é, a beatitude pela tranquilidade de ânimo, deve-se viver em **concordia consigo mesmo**” (SCHOPENHAUER, 2011, p.145, meus grifos).

No Suplemento ao parágrafo 16 de MVR, intitulado “Sobre o uso prático da razão e sobre o estoicismo”, Schopenhauer procura destacar que muitos elementos presentes na filosofia estóica foram absorvidos do cinismo, que já buscava “uma existência isenta de dores” (SCHOPENHAUER, 1992, p.840). O estoicismo seria um desenvolvimento e elaboração teórica da prática cínica— o que ele procura demonstrar através de numerosas citações dos autores em questão. Para o filósofo, a ideia fundamental do cinismo, tal como presente em Diógenes, afirma a necessidade de escolher a vida em sua forma mais simples e nua, ainda que repleta das misérias e sofrimentos que a natureza lhe impõe. Caberia, portanto, recusar os prazeres e os benefícios da sociedade, fixando-se apenas naquilo que não se pode perder, ou seja, em si mesmo. Trata-se do esforço de viver em conformidade com a natureza, dependendo apenas daquilo que lhe é próprio.

É bastante significativo que possamos aproximar a leitura que Schopenhauer faz de Zenão – fonte fundamental e originária do estoicismo – com sua própria proposta eudemonológica, que destaca a possibilidade de uma afirmação consciente da vontade de vida, uma proposta de *aprender a lidar com aquilo que se é*, sugerindo, portanto, do ponto de vista empírico, a exercício da *liberdade de ser o que se é*. Particularmente, parece-me importante ressaltar que tal possibilidade depende de um “voltar-se sobre si

mesmo”, de uma “concordância consigo mesmo”, exatamente como nas citações de Zenão evidenciadas por Schopenhauer: “Viver em consonância, isto é, segundo um único princípio e em concórdia consigo mesmo” / “A virtude consiste na concordância do espírito consigo mesmo durante toda a vida” (2005, p.145). Eis o tema da “conversão”, mas que jamais se configura como uma *renúncia de si*, trata-se aqui de uma *conversão a si mesmo*, uma perspectiva de “cuidado de si”⁴. Tal possibilidade corresponde ao exercício de encontrar a melhor maneira de ser si mesmo no teatro existencial da vida. Este é o núcleo fundamental da proposta de *Aforismos para a Sabedora de Vida*.

Contudo, por outro lado, apesar de tudo que foi destacado, pode-se dizer que Schopenhauer observa três principais “problemas” na filosofia estoíca e desenvolve, segundo compreendo, “soluções” respectivamente a cada um deles. Vejamos esquematicamente.

PROBLEMAS:

(1) Pode-se dizer que o estoicismo envolve-se em uma *incontornável contradição*, acima de tudo por que sua proposta, se tomada em sentido estrito, é impossível: não há

⁴ A título de ilustração, é interessante observar que na conhecida análise que Foucault desenvolve acerca das práticas de “cuidado de si” no período greco-romano, com particular destaque para o estoicismo, existe uma única menção a Schopenhauer, na qual Foucault o considera representante de uma corrente de autores que retomam o tema da “ética e estética de si” na modernidade. Todavia, em sua análise, caberia a Schopenhauer apenas uma compreensão de tal condição em termos de uma “renúncia do eu” – o que pode ser muito bem observado em sua leitura metafísica da ética como compaixão – mas que não corresponde a sua proposta eudemonológica, claramente contrária a tal perspectiva. **Diferentemente do que Foucault afirmou em sua observação sobre Schopenhauer, o estoicismo é visivelmente influente em sua abordagem do tema da “felicidade” e há uma clara referência à noção clássica de “conversão a si”. Schopenhauer apresenta em sua eudemonologia, portanto, uma proposta em concordância com a temática do “cuidado de si”.**

Segundo Foucault: “O tema do retorno a si nunca foi dominante entre nós como na época helenística e romana. Por certo, encontramos no século XVI toda uma ética e estética de si que é, aliás, muito explicitamente referida à que encontramos nos autores gregos e latinos dos quais lhes falo. [...] Mas podemos reler toda uma vertente do pensamento do século XIX como a difícil tentativa, ou uma série de difíceis tentativas, para reconstituir uma ética e uma estética do eu. Tomemos por exemplo, Stirner, Schopenhauer, Nietzsche, o Dandismo, Baudelaire, a anarquia, o pensamento anarquista, etc., e teremos uma série de tentativas, sem dúvida inteiramente diversas umas das outras, mas todas elas, creio eu, mais ou menos polarizadas pela questão: é possível constituir, reconstituir uma estética e uma ética do eu? A que preço e em que condições? **Ou então: uma ética e uma estética do eu não deviam finalmente inverter-se na recusa sistemática do eu (como em Schopenhauer)?**” (FOUCAULT, 2004, pp.305/ 306, meus grifos).

efetivamente qualquer Felicidade. “Antes verifica-se uma completa contradição em querer viver sem sofrer, contradição que também se anuncia com frequência na expressão corrente ‘vida feliz’” (SCHOPENHAUER, 2005, p.147).

(2) Haveria um evidente equívoco, manifesto no fato de “o estóico ser forçado a incluir em seu preceito para uma vida feliz [...] uma *recomendação de suicídio*” (SCHOPENHAUER, 2005, p.147) para o caso dos sofrimentos do corpo não serem mais minimizáveis filosoficamente. Em outras palavras, diante de grandes sofrimentos incuráveis ou irremediáveis, restaria a morte como forma de escapar...

(3) Por fim, pode-se destacar que o estoicismo parece realmente acreditar que seria perfeitamente possível a autodeterminação por meio da Razão, sendo este o caminho para a felicidade. “Porém, isso só era possível caso alguém se determinasse a si de maneira inteiramente Racional em conformidade com conceitos e não segundo impressões e humores cambiáveis” (SCHOPENHAUER, 2005, pp. 145/146). Em outras palavras, o estoicismo não perceberia sua *impossível realização*.

SOLUÇÕES:

(1) Em *Aforismos para a Sabedoria de Vida*, Schopenhauer apresenta a “arte da felicidade”. A eudemonologia contida nesse escrito constitui-se, entretanto, como um eufemismo. Elaborada a partir do ponto de vista empírico, conservando a ilusão do véu de Maya, trata-se, na verdade, da arte de ser feliz “o quanto nos é possível”, ou mesmo da arte de construir uma vida “o menos infeliz possível”. Seu valor é, portanto, condicional, pois sua meta, se tomada positivamente, não passa de quimera.

(2) É bastante conhecida a rejeição de Schopenhauer ao suicídio, afastando-o de verdadeira negação da vontade, tal como expresso no parágrafo 69 de MVR. O Suicídio seria uma afirmação da vontade de viver, pois, em última análise, aquele que se mata “quer viver”, apenas não encontra a vida do modo como ele a “quer” (até por que, se não existisse nem um “bom motivo” para viver, não poderia haver qualquer motivação para matar-se). Apesar disso, vale lembrar⁵, não há propriamente uma rejeição moral de Schopenhauer ao suicídio *per si*, apenas uma recusa de que tal prática pudesse ser uma recomendação, seja como meio para a negação da vontade, seja como veículo de uma suposta busca da “felicidade”.

⁵ Agradeço a lembrança a meu amigo Flamarion Ramos.

(3) Pode-se compreender a proposta eudemonológica de Schopenhauer como uma “ética do *como se*”. Como afirma Safranski:

A ética da compaixão não tinha nada em comum com a conquista da própria felicidade (*Glückserwerb*). Perante esta, a “ética do *como se*” esboçada por Schopenhauer em seus *Aforismos para Sabedoria de Vida* se encontrava sob um signo completamente diferente. Esta deveria realizar uma “adaptação” (*Anpassung*) perante o princípio de autoconservação (*Selbsterhaltung*) a fim de poder aspirar a uma vida moderadamente feliz, tanto quanto lhe fosse possível (SAFRANSKI, 2011, p.620, meus grifos).

Ainda que tenha obtido amplo desenvolvimento posterior, já em sua principal obra, MVR, o filósofo apresenta no parágrafo 55 sua compreensão do exercício da razão prática, tendo em vista uma vida menos infeliz, em termos de uma “ética do *como se*”:

O modo de agir necessário e conforme a nossa natureza individual foi doravante trazido à consciência, em máximas distintas e sempre presentes, segundo as quais nos conduziremos de maneira tão clarividente (*Besonnen*), *como se* (*als*) fôramos educados sem erro provocado pelos influxos passageiros da disposição, ou da impressão do momento presente, sem a atrapalhação da amargura ou a doçura de uma miudeza encontrada no meio do caminho, sem hesitação, sem vacilação, sem inconseqüências (SCHOPENHAUER, 2005, p. 394, meus grifos).

O caráter de cada um de nós é imutável, mas através de uma “racionalidade prática” e de exercícios constantes, pode-se estimular e fortalecer os potenciais que desde sempre trazemos conosco. Pode-se dizer que questão a que os *Aforismos para a Sabedoria de Vida* pretendiam responder era a seguinte: “supondo que a vida valha a pena ser vivida, como então deveríamos conduzi-la de tal modo a obter a melhor medida de felicidade alcançável?” (SAFRANSKI, 2011, p.621). Seguindo essa perspectiva e considerando que se trata aqui de uma “ética do *como se*”, segundo compreendo⁶, é possível estabelecer quatro principais sentidos para compreender tal afirmação: (1) Façamos *como se* a vida valesse a pena ser vivida e nos empenhemos na “arte de conduzir a vida do modo mais agradável e feliz possível” (SCHOPENHAUER, 2002, p.01) – neste primeiro sentido, o “*como se*” aplica-se à própria vida e à possibilidade da

⁶ CHEVITARESE, L.: *A Ética em Schopenhauer: que “liberdade nos resta” para a prática de vida?* Tese de Doutorado. Departamento de Filosofia da PUC-Rio, 2005.

felicidade; (2) Passemos a agir *como se* a nossa própria conduta fosse um efeito absoluto de nosso pensamento, ou seja, *como se* pudéssemos agir de modo diferente do que somos – neste segundo sentido, o “como se” aplica-se à nossa conduta; (3) Continuemos a viver *como se* os males desnecessários jamais nos aconteçam e os inevitáveis venham sempre a tardar – neste terceiro sentido, o “como se” refere-se ao curso dos acontecimentos da vida⁷; (4) Enfrentemos a vida de maneira positiva *como se* não estivéssemos entregues à inexorabilidade de tudo que acontece, *como se* não houvesse um destino⁸ – neste quarto sentido, o “como se” faz referência à problemática da necessidade. Portanto, a “ética do como se” aplica-se à vida, à conduta, aos acontecimentos desagradáveis e ao destino.

Segundo Brum (1998, p.51), a proposta eudemonológica consistiria em uma “*espécie de sabedoria teatral*”, uma forma positiva de encarar o “mal de viver”. Este parece ser um interessante encaminhamento para considerar tal proposta de uma eudemonologia empírica: além de uma *ética do como se*, trata-se de uma “sabedoria teatral”. Enfim, a própria vida poderia ser compreendida como um grandioso espetáculo teatral, o *teatro da vontade*: personagens diferentes, em variados cenários, interpretando o mesmo drama, a tragédia da vontade. Conquistar a “*sabedoria teatral*” significa ser um bom ator do papel que lhe cabe.

Eis o convite para interpretar sabiamente o teatro existencial que nos é inevitável, ou seja, ser um melhor ator do drama que nos cabe. Pois, ainda que não se possa “aprender” propriamente a virtude, pode-se, com firmeza e experiência, aprender, talvez, a *Sabedoria Teatral da Eudemonologia*.

Por fim, a partir do que vimos, é possível afirmar que a leitura de Schopenhauer acerca do estoicismo é fundamental, acima de tudo, para elaboração de sua eudemonologia. Contudo, existem contradições fundamentais entre este sistema teórico

⁷ Segundo a eudemonologia de Schopenhauer: “para não perdermos a tranqüilidade de nossa vida em virtude de males incertos ou indeterminados, *temos de nos acostumar* a ver os primeiros *como se* nunca fossem chegar, os outros, *como se* certamente não fossem chegar tão depressa” (SCHOPENHAUER, 2002, p.156, meus grifos).

⁸ Para uma análise mais cuidadosa da problemática do “destino” em Schopenhauer, ver CHEVITARESE, 2005, Cap.4.

e sua filosofia, se tomada em conjunto. Seja como for, os principais problemas observados por Schopenhauer no estoicismo, parecem encontrar resposta em sua própria filosofia.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

BRUM, J. T. *O pessimismo e suas vontades: Schopenhauer e Nietzsche*. RJ: Rocco, 1998.

CHEVITARESE, L.: *A Ética em Schopenhauer: que “liberdade nos resta” para a prática de vida?* Tese de Doutorado. Departamento de Filosofia da PUC-Rio, 2005.

FOUCAULT, M.: *Hermenêutica do Sujeito*. SP: Martins Fontes, 2004.

SAFRANSKI, R.: *Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia*. SP: Geração Editorial, 2011.

SCHOPENHAUER, A. *Die welt als wille und vorstellung*. Sämtliche Werke. Textkritisch bearbeitet und herausgegeben von Wolfgang Frhr. von Löhneysen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

_____ *Le Monde comme Volonté et comme Représentation*. Trad. A. Burdeau (nouv. éd. rév. et corr. par R. Roos). Paris: Press Universitaires de France, 13^a éd., 1992.

_____ *O Mundo como Vontade e Representação*. Trad. Jair Barbosa. SP: UNESP, 2005.

_____ *Aforismos para a sabedoria de vida*. Trad. Jair Barboza. SP: Martins Fontes, 2002.

_____ *Fragmentos para História da Filosofia*. Trad. Maria Lúcia Cacciola. SP: Iluminuras, 2003.