



ENTRE O PRAZER E A DOR: AS CONDIÇÕES PARA UMA VIDA FELIZ SEGUNDO SCHOPENHAUER E ARISTIPO

Rogério Lopes dos Santos*

Resumo: Encontramos em Schopenhauer a tese de que o prazer não seria a condição para a conquista da felicidade, motivo pelo qual ele afirma que o prazer é negativo, ao passo que a dor deveria ser tomada como positiva. Essa postura adotada por Schopenhauer se distancia de uma mentalidade hedonista grega, cujo maior representante foi Aristipo de Cirene. Ao que tudo indica, para esse filósofo, a felicidade seria um estado, tanto físico quanto psíquico, alcançado mediante o gozo dos prazeres somáticos (ἡδονή – *hedoné*), de modo que, quanto mais prazer, maior a felicidade. A felicidade assim concebida confunde-se com estados prazerosos em detrimento de sensações dolorosas, tese essa que está na contramão da proposta de Schopenhauer. O objetivo do presente trabalho é justamente apontar para as semelhanças e as diferenças entre essas duas concepções filosóficas (a de Schopenhauer e a de Aristipo) acerca do prazer e da felicidade e, dessa forma, apresentar uma contribuição às pesquisas que giram em torno do hedonismo, tanto antigo quanto contemporâneo.

Palavras-chave: Schopenhauer. Aristipo. Prazer. Dor.

Introdução

Encontramos em Schopenhauer a tese de que o prazer não seria a condição para a conquista da felicidade, motivo pelo qual ele afirma que o prazer é negativo, ao passo que a dor deveria ser tomada como positiva. Essa postura adotada por Schopenhauer se distancia de uma mentalidade hedonista grega, cujo maior representante foi Aristipo de Cirene (435 a.C. – 356 a.C.), o fundador da chamada ‘escola cirenaica’. Ao que tudo indica, para esse filósofo, a felicidade seria um estado, tanto físico quanto psíquico, alcançado mediante o gozo dos prazeres somáticos, corporais (ἡδονή – *hedoné*) – o que o caracteriza como um ‘hedonista’¹. Isso quer dizer que, para os adeptos dessa linha de pensamento, quanto mais prazer, maior a felicidade. A felicidade assim concebida confunde-se com estados prazerosos em detrimento de sensações dolorosas, tese essa que está na contramão da proposta de Schopenhauer.

* Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). E-mail: rogeriolopes06@hotmail.com.

¹ Aliás, é do termo grego ἡδονή (*hedoné*) que surge a palavra ‘hedonismo’, sendo esse termo referente à fruição dos prazeres físicos.

Entretanto, é discutível a interpretação acima descrita acerca do conceito de prazer na Filosofia de Aristipo, visto haver uma bibliografia que parece sustentar, não os prazeres físicos como a condição para a felicidade, mas sim um prazer mais ‘refinado’, na medida em que exige o emprego da razão com vistas a um controle dos desejos. Essa discussão também será objeto de estudo no presente trabalho.

Ao colocarmos Aristipo e Schopenhauer sob análise temos por objetivo apresentar as ‘raízes’ daquilo que, para Schopenhauer, seria um equívoco, a saber: o prazer como fonte da felicidade e, conseqüentemente, a dor como condição de infelicidade. Para tanto, a análise que se segue fará o seguinte percurso: inicialmente, o esforço será direcionado a um maior esclarecimento da tese de Schopenhauer, faremos isso com base na obra *Aforismos para a sabedoria da vida* (2002) e a obra *O mundo como vontade e como representação* (2005), mais especificamente o parágrafo 58 contido no Livro quarto dessa obra. Apresentados os pontos fundamentais da tese de Schopenhauer a favor do prazer como negativo e a dor como positiva passaremos, então, para as considerações acerca do hedonismo da escola cirenaica. Nesse sentido, visto a escassez de material acerca desse movimento filosófico, tomaremos como base para a presente análise a obra do doxógrafo grego Diógenes Laércio (*Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*), bem como outros comentadores.

1 Prazer negativo e ausência de dor: as condições para uma vida menos infeliz segundo Schopenhauer

Em *O mundo como vontade e como representação* Schopenhauer afirma que o prazer não seria a condição para a conquista de uma vida feliz, mas sim a ausência de dor (SCHOPENHAUER, 2005, p. 411). O fundamento do argumento de Schopenhauer é o mesmo que justifica o fato desse filósofo caracterizar o prazer como negativo e a dor como positiva, a saber: o prazer não é a condição para uma vida feliz e, por essa razão é negativo, devido não o obtermos “por si mesmo”, mas apenas mediante a satisfação de um desejo, de algo que carecemos:

Com a satisfação, entretanto, finda o desejo, por consequência o prazer. Eis porque a satisfação ou o contentamento nada é senão a libertação de uma dor, de uma necessidade, pois a esta pertence não apenas cada sofrimento real, manifesto, mas também cada desejo [...] (SCHOPENHAUER, 2005, p. 411).

A satisfação (ou o gozo do prazer) é tomada como negativa devido ela emergir de uma supressão da dor. Nesse sentido, a satisfação (o prazer) exige a desconstrução de uma condição que é concreta, qual seja: a dor. É com base nesse raciocínio que Schopenhauer faz a seguinte afirmação: “Só a carência, isto é, a dor nos é dada imediatamente” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 411).

Poderíamos dizer que a felicidade assim concebida (como o resultado de uma satisfação dos desejos; como o resultado do gozo dos prazeres) seria negativa justamente por exigir algo a mais, um elemento externo, algo que viabilize o alcance dessa condição, de felicidade, ao passo que a dor não exige nada para além dela mesma e, por isso, é positiva. Nas palavras de Guilherme Marconi Germer (2011):

Segundo o seu pensamento [de Schopenhauer], a felicidade e a satisfação são *negativas*, porquanto não podem existir originariamente e por si sós, mas apenas mediadamente, como a libertação ou a negação de uma carência, necessidade ou dor anteriormente pressupostas. Por outro lado, essas últimas, sim, são positivas – uma vez que se apresentam por si sós e imediatamente (GERMER, 2011, p. 150).

Enquanto o prazer pede por algo que o elimine, a dor está sempre presente. Desse modo, Schopenhauer afirma que não é o gozo dos prazeres a condição necessária para a felicidade, mas sim a ausência de dor. Na tentativa de justificar sua tese, ele também chama a atenção para o fato de que, por vezes, simplesmente desconsideramos coisas que nos suscitam grande prazer, tendo em vista, por exemplo, o surgimento de alguma enfermidade ou qualquer outro problema da vida cotidiana (SCHOPENHAUER, 2002, p. 140).

Para compreender melhor o que foi dito acima, podemos pensar em uma situação na qual exista alguém que tenha por predileção a ingestão de vinhos. Para ele, tomar vinho equivale à felicidade, na medida em que o sabor de tal bebida promove nele uma sensação agradável. Porém, em determinado momento de sua vida, essa pessoa se encontra enferma (p. ex., um simples resfriado). A ingestão daquele vinho que antes promovia uma sensação agradável deixa, mediante tais circunstâncias, de produzir seu efeito, passando agora a exercer uma sensação contrária ao que se esperava, visto que esse resfriado (condição de perturbação para esse indivíduo) suprime aquilo que antes era tomado como a fonte da felicidade. O que se tem por objetivo com esse exemplo é ilustrar de que modo, para Schopenhauer, a dor (perturbação, problema), por menor que seja, pode promover em nós a anulação dos prazeres sobre os quais poderíamos tomar como fonte da felicidade².

² Nas palavras de Schopenhauer: “Quando nosso corpo inteiro se encontra saudável e intacto, mas apresenta uma pequena parte ferida, então a consciência deixa de perceber a saúde geral para dirigir sua atenção constantemente

Segundo Jair Barboza (2002), essa concepção de Schopenhauer acerca dos prazeres – bem como sua defesa da ‘ausência de dor’ como meio mais adequado para uma vida menos infeliz – é, de certo modo, uma tranquilidade da alma aos moldes do que foi proposto pelos estóicos sob o conceito da *ataraxia* (SCHOPENHAUER, 2002, p. XIV-XV). Para os estóicos, o prazer se apresentava como um fator de perturbação e, conseqüentemente, deveria ter a sua fruição limitada³. Em oposição, vale ressaltar, para os epicureus, o prazer, enquanto algo humano (ou seja, natural, característica da própria natureza humana) não poderia ser negado, o que não significa que eles defendessem o prazer dos intemperantes. Tal afirmação pode ser verificada em uma carta (*Carta a Meneceu*) do próprio Epicuro:

Quando então dizemos que o fim último é o prazer, não nos referimos aos prazeres dos intemperantes ou aos que consistem no gozo dos sentidos [...], mas ao prazer que é ausência de perturbações da alma. Não são, pois, bebidas nem banquetes contínuos [...] que tornam doce uma vida, mas um exame cuidadoso que investigue as causas de toda escolha e de toda rejeição e que remova as opiniões falsas em virtude das quais uma imensa perturbação toma conta dos espíritos. De todas essas coisas, a prudência é o princípio e o supremo bem [...] (EPICURO, 2002, p. 45).

Quer dizer: para o epicureu, o prazer (sob o signo da ἡδονή – *hedoné*) deve ser ‘controlado’, gozado de forma prudente, instruído, e não simplesmente negado. Frente a essas considerações, temos um Schopenhauer que se distancia, ao menos nesse aspecto, da Filosofia de Epicuro, visto que, ao considerar o prazer como fonte de perturbação, Schopenhauer optou por negá-lo (semelhante a um estóico), como esboça em sua afirmação segundo a qual “[...] lucra-se ao sacrificar prazeres com o intuito de escapar às dores” (SCHOPENHAUER, 2002, p. 142).

Poderíamos dizer que na afirmação de Schopenhauer mencionada acima podemos encontrar a raiz de sua concepção acerca do esforço humano em prol da ‘ausência de dor’, a

para a dor da parte ferida, e a sensação de bem-estar vital é anulada por completo. Do mesmo modo, quando todas as nossas empreitadas transcorrem segundo a nossa vontade, mas *uma* única escapa à nossa intenção, então esta, mesmo que seja de menor importância, vem sempre à cabeça: pensamos constantemente nela e pouco em todas as outras coisas importantes que transcorrem segundo o nosso desejo” (SCHOPENHAUER, 2002). *Aforismos para a sabedoria da vida*, p. 140. Tradução, prefácio e notas de Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

³ Como testemunha temos Diógenes Laércio que, em uma de suas considerações sobre a Filosofia estóica, deixa evidente o caráter problemático que o prazer promovia segundo essa escola: “De fato, esses filósofos [os estóicos] afirmam que o prazer, *se realmente existe*, vem num segundo estágio, quando a natureza por si mesma procurou e encontrou tudo que se adapta à sua constituição [...]”. LAÉRCIO, Diógenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, X, (86), grifo nosso. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008. Ideia semelhante está presente nas considerações de Sêneca (4 a.C. – 65 d.C.), quando esse afirma que o “voluptuoso Epicuro” admitia como uma boa ação o acolher a dor, caso uma sensação prazerosa adviesse de tal condição (SÊNECA, 2001). Sêneca também afirmou que: “o prazer, na verdade, destrói a alma e abrandando todo o seu vigor”. SÊNECA. Lúcio Aneu. *Ad Lucilium epistolae morales*, XCII, p. 453. Trans. Richard M. Gummere. London: W. Heinemann, 1920 (Loeb Classical Library).

saber, o cinismo e o estoicismo. Que os fundamentos da tese de Schopenhauer estariam presentes já no estoicismo, disso já fizemos alusão logo acima⁴. Quanto à escola cínica, dessa ‘raiz’ o próprio Schopenhauer nos atesta, ao dizer que o motivo pelo qual os cínicos rejeitavam os prazeres “era tão só o pensamento de que as dores estavam mais ou menos ligadas a elas, e desviar-se delas parecia-lhes muito mais importante do que alcançar os prazeres” (SCHOPENHAUER, 2002, p. 144). Porém, não é o estoicismo e nem a escola cínica que nos propomos analisar aqui, mas sim o hedonismo do movimento cirenaico. Passamos, então, para a pretendida análise.

2 O hedonismo da escola cirenaica

Como foi dito no início do presente trabalho, a proposta de Schopenhauer acerca do prazer e da dor segue na contramão daquilo que a Filosofia hedonista de Aristipo sustentava. Enquanto Schopenhauer afirma que não é a introdução do prazer a condição para ser feliz, mas sim a ausência de dor, ou qualquer outra perturbação⁵, o hedonismo cirenaico afirma que uma boa vida está pautada na busca pelos prazeres. Entretanto, há uma consideração a ser feita sobre isso que seria, para Aristipo, o *télos* (fim) da ação. Segundo Diógenes Laércio (fonte indispensável para o estudo do hedonismo cirenaico), o fim almejado pelos representantes da escola cirenaica era o prazer somático (físico), ou prazer cinético (κίνησις – *kínēsis*). ‘Prazer somático’ e ‘prazer cinético’ são expressões equivalentes, isso porque, para a mentalidade grega antiga, o prazer sentido na carne era o resultado de um *movimento* (*kínēsis*) do corpo devido a supressão de determinada carência. Sócrates (469 a. C. – 399 a. C.), no diálogo platônico *Filebo*, ilustra bem esse tipo de prazer ao dizer que o prazer cinético assemelha-se ao ato de coçar-se (PLATÃO, 2012, p. 51 c-d). Poderíamos pensar outras tantas formas para ilustrar esse tipo de prazer: beber água quando se tem sede, ou comer quando se tem fome.

Outra linha de interpretação, cujo representante elegemos aqui Kristian Urstad (2009), sustenta que o *télos* da ação para os cirenaicos seria o prazer catastrófico (καταστηματικός –

⁴ Cícero Cunha Bezerra publicou um artigo que explora justamente essa relação entre os pressupostos filosóficos de Schopenhauer e a Filosofia estoica desenvolvida por Sêneca (BEZERRA, 2006, p. 11-32).

⁵ Essas “perturbações” a que nos referimos dizem respeito àquilo que Schopenhauer tratou na obra *Aforismos para a sabedoria da vida*, mais especificamente no capítulo 3 (no qual ele versa *sobre aquilo que alguém tem*, como, por exemplo, a riqueza e a pobreza) e no capítulo 4 (cujo tema é *sobre aquilo que alguém representa* – o tema aqui gira em torno da honra). Tendo em vista que o objetivo de nossa análise é discutir a questão do prazer e da ausência de dor como condições para uma vida menos infeliz, optamos por não adentrar nas demais ‘condições para uma boa vida’ apontadas por Schopenhauer.

katastematikós), enquanto o prazer cinético seria apenas um meio a partir do qual o prazer catastemático seria alcançado. Por prazer catastemático deve-se entender um estado prazeroso que se opõe ao prazer cinético, visto que não se refere a um prazer proveniente de um movimento corporal. O prazer catastemático diz respeito a uma condição de repouso, serenidade e, por esse motivo, a uma condição de prazer psíquico frente a ausência de quaisquer perturbações. Esse tipo de prazer se refere àquele estado que encontramos como alvo no movimento epicurista – a *ataraxia*⁶. Assim, esse segundo modo de ver a questão proposto por Urstad aproxima Epicuro de Aristipo, uma vez que propõe como *télos* da ação um tipo de prazer semelhante entre eles, qual seja: um prazer cuja fonte se encontra em um estado de repouso e que é alcançado mediante um ‘cálculo’ prudencial das ações com o objetivo de evitar os excessos (a busca desenfreada por sensações prazerosas, como, por exemplo, comer demais com vistas ao prazer que determinado alimento promove), motivo pelo qual viabiliza o gozo dos prazeres físicos. Seja como for, em ambas as leituras o prazer somático ainda é afirmado como condição (senão como fim, ao menos como meio) para a conquista da felicidade e, portanto, como algo que se opõe à tese de Schopenhauer. A partir de agora, passamos à exposição dos fundamentos desse hedonismo na medida em que buscamos apresentar essas duas leituras sobre o movimento filosófico cirenaico.

As fontes acerca da Filosofia de Aristipo são pouquíssimas. Mesmo as considerações feitas por Diógenes Laércio não são precisas. Em sua exposição não há uma referência a qualquer texto ‘genuíno’ de Aristipo, mas sim, àquilo que foi dito pelos discípulos que se mantiveram fiéis ao pensamento do mestre. Em suas primeiras considerações, Diógenes Laércio afirma que o hedonismo dos cirenaicos admitia dois estados: ‘prazer’ e ‘dor’, sendo o prazer algo aspirado sempre e a dor repelida sempre. Entre os prazeres não haveria qualquer diferença, ou seja, um prazer não seria mais agradável que outro. Contudo, essa ‘equivalência’ entre os prazeres só ocorreria no âmbito dos prazeres do corpo (*σῶμα* – *soma*), pois, segundo Diógenes Laércio, os cirenaicos afirmavam que os prazeres do corpo eram muito melhores que os psíquicos (LAÉRCIO, 2008, II, 90). Na verdade, como foi dito acima, o prazer somático não seria apenas ‘melhor’, mas sim, o próprio fim da ação humana. Nesse ponto, Diógenes Laércio pontua a clara divergência entre o pensamento cirenaico e o epicureu, visto

⁶ Marco Túlio Cícero (106 a.C. – 47 a.C.) criticou a ideia de um prazer retirado do estado de *ataraxia*, uma vez que, segundo ele, ‘prazer’, por si só, já implica em sensibilidade e, portanto, em movimento. Segundo ele, a condição “estática” do estado de *ataraxia* seria incapaz de exercer uma modificação no “status” da alma. O ‘equivoco’ de Epicuro, aos olhos de Cícero, é colocado nos seguintes termos: se o que impulsiona as ações (das crianças aos animais) são as sensações prazerosas, e como o prazer implica em uma espécie de ‘movimento’, então um estado ‘estático’, no qual não se pode sentir nada (nem prazer, nem dor), não pode ser o ‘fim’ da ação de alguém que deseja viver prazerosamente (CÍCERO, 1914).

que, o prazer a que se referiam os cirenaicos não seria “o prazer estático (*katastatemátikós*), resultante da eliminação das dores, nem a ausência de perturbação aceita por Epicuro como bem supremo (*télos*)” (LAÉRCIO. 2008, II, 87).

Para além da citação acima mencionada, na obra de Diógenes Laércio há outra passagem à qual comumente se faz referência para demonstrar a tese de que, para Aristipo, o prazer corporal seria a finalidade da ação humana. Tal passagem é apresentada da seguinte forma: “Aristipo estabeleceu como fim [τέλος] o movimento suave que resulta em sensação” (LAÉRCIO, 2008, II, 85). Aqui está um ponto no qual começam a surgir evidências (a partir de divergências entre o que disse Diógenes Laércio e outros comentadores) de que o prazer somático não era, para Aristipo, a finalidade da ação. Em contraposição ao testemunho do doxógrafo grego há fontes segundo as quais Aristipo afirmou que a essência da felicidade estava nos prazeres, porém, *sem especificação quanto ao tipo*, enquanto seu neto, cujo nome também era Aristipo, passou a definir claramente esses prazeres como movimentos, ou, *cinética* (URSTAD, 2009, p. 5). Tal afirmação, em particular, tem sua origem na obra *Praeparatio Evangelica* de Eusébio de Cesareia (263 d.C. – 339 d.C.). Segundo Eusébio, foi o filho de Aréte (que, por sua vez, era filha de Aristipo) quem classificou o prazer como aquilo que está em movimento⁷ (e não o Aristipo discípulo de Sócrates).

Com base em tais fontes, Urstad buscou colocar em crise esse modo de pensar a Filosofia cirenaica tal como disposta em Diógenes Laércio, pois, segundo ele, o prazer somático em Aristipo deveria ser entendido como tal, não necessariamente, mas primariamente. A tese é: do fato de que o prazer consiste em um movimento que se dá no organismo, não se pode afirmar com certeza que o prazer é extraído apenas de movimentos que envolvam tipos de movimentos físicos diretos, como, por exemplo, tomar banhos quentes ou receber alguma massagem (URSTAD, 2009, p. 6). Segundo Urstad, para além de um movimento exclusivamente corporal, em Aristipo haveria também, na ideia de prazer, um movimento ‘mental’, ou, dizendo de outra forma, um movimento da *psyché*. Como vimos, embora Diógenes Laércio tenha afirmado que o prazer ao qual os cirenaicos tomavam como fim era o prazer físico, o próprio doxógrafo não desconsiderou uma espécie de ‘prazer psíquico’ entre eles (LAÉRCIO, 2008, II, 90). Ora, se Aristipo não desconsiderou tal prazer por completo, isso pode significar que, de algum modo, o prazer mental também lhe aparecia

⁷ “Among his other hearers was his own daughter Arete, who having borne a son named him Aristippus, and he from having been introduced by her to philosophical studies was called his mother's pupil (μητροδίδακτος). He quite plainly defined the end to be the life of pleasure, ranking as pleasure that which lies in motion (EUSEBIUS, 1903).

como algo importante na busca pela felicidade. Assim, seguir as contribuições de Urstad é repensar o hedonismo de Aristipo e, dessa forma, ao menos tentar compreender melhor uma linha de raciocínio filosófica que defendia o prazer como a chave para a conquista de uma vida mais feliz.

Considerações finais

Discutir os conceitos de prazer e dor presentes na Filosofia de Schopenhauer à luz do hedonismo de Aristipo pode ser um bom exercício para uma maior compreensão daquilo que Schopenhauer pretendia demonstrar com seus argumentos. Vimos que, para Schopenhauer, o prazer não contribuiria para a conquista de uma vida feliz. Na verdade, ele chega a afirmar que só é realmente feliz quem leva uma vida sem dores excessivas, e não aquele cujo gozo dos prazeres é maior (SCHOPENHAUER, 2002, p. 142). Aristipo, por sua vez, afirma o prazer, em detrimento da dor, como o fim almejado para aquele que desejasse ter uma boa vida. Contudo, isso não significa que uma vida boa, para Aristipo, se esgotaria na busca pelos prazeres somáticos e, muito menos, que ele defendia o excesso desses prazeres. Por esses motivos, ao contrário de Schopenhauer, Aristipo não viu a necessidade de negar o prazer como condição de uma boa vida, motivo pelo qual propomos a seguinte questão: por que Schopenhauer negou o prazer – ao contrário do que fez a tradição hedonista grega – como condição para a conquista da felicidade?

Para Schopenhauer, o prazer é negativo devido exigir sempre algo que, por não estar nele mesmo, venha a satisfazê-lo. Quer dizer: o prazer caracteriza-se como esse desejo por satisfação contínua, pois carece de elementos externos para ser satisfeito, ao passo que a dor é concreta, ou seja, é algo imediato, presente do início ao fim na vida humana. Assim, na medida em que alguém toma o prazer como a causa da felicidade, o que se tem é uma ‘eterna’ busca por algo que não pode ser definitivamente satisfeito. Conseqüentemente, a felicidade assim concebida acaba por se tornar fonte de perturbação – exatamente aquilo que Schopenhauer propôs como o inverso para uma vida feliz. Desse modo, ao que tudo indica, o prazer não seria a causa da felicidade, para Schopenhauer, devido ao fato de que a busca por essa sensação gera mais perturbação do que felicidade. Contudo, se esse é realmente o caso, então parece que Schopenhauer se opõe – ao contrário do que fez Aristipo – a qualquer possibilidade de controle dos desejos por sensações prazerosas.

Aristipo não desconsiderou o fato de que o prazer em excesso seria capaz de culminar em dor e, portanto, em infelicidade. Entretanto, isso não o impediu de afirmar o prazer como a

causa da felicidade, pois, para Aristipo, não era o prazer que deveria ser combatido, mas o desejo pelo gozo excessivo dos prazeres. Diógenes Laércio testemunha essa postura filosófica de Aristipo na medida em que faz duas afirmações: (a) “Aristipo educou sua filha Aréte com excelentes conselhos, *preparando-a para desprezar qualquer excesso*” (LAÉRCIO, 2008, II, 72, grifo nosso); (b) quando censurado pelo fato de manter relações sexuais com Laís, sua “acompanhante” (ἑταίρα – *etaíra*), Aristipo teria dito: “Possuo Laís, mas não sou possuído por ela; *abster-nos de prazeres não é o melhor, e sim dominá-los e não sermos prejudicados por eles*” (LAÉRCIO, 2008, II, 74-75, grifo nosso). Assim, poderíamos afirmar que a ‘chave’ para a felicidade aos moldes do que pensou Aristipo (ou seja, fundamentada no prazer) seria manter-se longe dos excessos (p. ex.: não comer e beber demais apenas porque a ingestão de tais alimentos proporciona sensações prazerosas)⁸. Discordando, portanto, desses pressupostos filosóficos no qual Aristipo fundamenta sua Filosofia, Schopenhauer se atém, nesse sentido, a uma mentalidade estoíca e opta por descartar o prazer como causa da felicidade.

Embora os pressupostos filosóficos defendidos por Schopenhauer sejam contrários aos de Aristipo, isso não significa que haja apenas divergências entre esses dois filósofos. Chamamos a atenção para uma possível relação de convergência entre eles na medida em que seus ideais éticos são iguais e, por esse motivo, opostos a uma visão ‘intelectualista’ da moralidade. Uma visão intelectualista da moralidade representa o agente moral de uma forma quase puramente racional (intelectual) suprimindo, desse forma, determinadas propriedades do ser humano que também influenciam na formulação de suas decisões – por exemplo, as emoções. Para um intelectualista, nossas ações morais estão pautadas em argumentos, ou princípios de dever, de modo que uma ação boa é aquela que satisfaz determinados princípios (normas). Nesse sentido, todo o esforço é empregado com vistas, não no agente e naquilo que possivelmente o motivou a agir de determinada forma, mas nas ações elas mesmas. É justamente nesse ponto que podemos estabelecer uma relação de convergência entre Schopenhauer e Aristipo.

Uma aproximação entre Schopenhauer e Aristipo (e, de modo geral, com os filósofos da Grécia Antiga) é possível na medida em que podemos encontrar em ambos os filósofos um interesse, não apenas no que faz uma ação boa ser, de fato, boa, mas também no conflito interno (emoções, pulsões e etc.) presente nos agentes morais. Como foi dito, embora exista a

⁸ Segundo Xenofonte, Aristipo propôs “um caminho do meio”, em oposição aos excessos, como a condição para a conquista da felicidade (XENOFONTE, 1997).

clara divergência entre Schopenhauer e Aristipo no que diz respeito ao que eles entendiam por felicidade, assim como acerca do meio a partir do qual a felicidade seria alcançada, a natureza humana (seus sentimentos) não é deixada em ‘segundo plano’, tal como parece fazer uma visão intelectualista da moralidade. Isso significa dizer que, para ambos os filósofos, a Filosofia tem como primordial objetivo a conquista do melhor modo de vida possível, e não apenas propor questões teóricas acerca de critérios para a determinação da ação correta.

Referências

BEZERRA, Cicero Cunha. “Sêneca e Schopenhauer: A arte de ser feliz”. In: **Kalagatos** – Revista de Filosofia do Mestrado Acadêmico em Filosofia da UECE. Fortaleza, v. 3, n. 5, p. 11-32, 2006

CÍCERO. *De Finibus Bonorum et Malorum*. Trans. H. Rackham. Cambridge, MA: Loeb Classic Library, The Harvard University Press, 1914.

EPICURO. *Carta a Meneceu*. Tradução e apresentação de Álvaro Lorencini e Enzo Del Carratore. São Paulo: UNESP, 2002.

EUSEBIUS, of Caesarea. *Praeparatio evangelica*. Trans. E. H. Gifford. London: Oxford University Press, 1903.

GERMER, Guilherme Marconi. “Sobre a tese schopenhaueriana da positividade da dor e da negatividade do prazer”. In: **Cadernos de ética e filosofia política**, n. 18, p. 138-159, 2011.

LAÉRCIO, Diógenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

PLATÃO. *Filebo*. Texto estabelecido e anotado por John Burnet; tradução, apresentação e notas de Fernando Muniz. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio. São Paulo: Loyola, 2012.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Aforismos para a sabedoria da vida*. Tradução, prefácio e notas de Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *O mundo como vontade e como representação*. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2005.

SÊNECA. Lúcio Aneu. *Sobre o ócio*. Tradução, introdução e notas de José Rodrigues Seabra Filho. São Paulo: Nova Alexandria, 2001.

_____. *Ad Lucilium epistolae morales*. Trans. Richard M. Gummere. London: W. Heinemann, 1920 (Loeb Classical Library).

_____. *Da tranquilidade da alma*, II, 3. Trad. Giulio Davide Leoni. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

URSTAD, Kristian. “Pathos, Pleasure and the Ethical Life in Aristippus”. In: **Journal of Ancient Philosophy**, vol. 3, (2009): p. 1-22.

XENOFONTE. **Memorabilia, oeconomicus, symposium apology**. Trans. E. C. Marchant. O. J. Todd. London: Harvard University Press (Loeb Classical Library), 1997.