

Princípios Gerais da Felicidade: expostos como crítica a Schopenhauer, Epicuro e Nietzsche

General Principles of Happiness: presented as a critique of Schopenhauer, Epicurus and Nietzsche

Yann Pascoal Melo do Nascimento¹
Ivan Risafi Pontes²

Resumo: Este trabalho trata-se de uma investigação filosófica acerca do conceito de felicidade, partindo dos pontos de vista de Schopenhauer, em *O mundo como vontade e como representação, tomo I*, Epicuro, na *Carta a Meneceu*, e Nietzsche, em *A Gaia Ciência e O Anticristo*. De modo geral, questiona-se a respeito do que é felicidade, em que consiste o prazer, o sofrimento e o desejo, e como esses se relacionam à felicidade na medida em que se considera que somente os conhecendo é possível apontar um caminho à felicidade. Assim, sustenta-se a hipótese de que a felicidade seja um modo de vida de acordo com um conhecimento que revela a natureza humana e a finitude do prazer e do sofrimento, assim como a contínua sobreposição de um pelo outro ao longo da vida, que não há desejo, movimento ou transformação sem sofrimento e que sem prazer não há remédio ao sofrimento, tampouco repouso algum é possível, e que prazer e sofrimento são igualmente necessários à vida. Por fim, conclui-se que a felicidade depende de três fatores: o primeiro é o conhecimento de si; o segundo é a satisfação das necessidades comuns a todos os seres humanos, aquelas que podem ser ditas as primeiras e mais urgentes; o terceiro é a satisfação das necessidades individuais.

Palavras-chave: Ética; felicidade; desejo.

Abstract: This work is a philosophical investigation into the concept of happiness, starting from the points of view of Schopenhauer, in *The world as will and as representation, volume I*, Epicurus, in the *Letter to Meneceus*, and Nietzsche, in *The Gaia Science and The Antichrist*. In general, the question arises as to what happiness is, what pleasure, suffering and desire consist of, and how these relate to happiness insofar as it is considered that it is only by knowing these that it is possible to point out a path to happiness. Thus, the hypothesis is supported that happiness is a way of life in accordance with knowledge that reveals human nature and the finiteness of pleasure and suffering, as well as the continuous overlap of one with the other throughout life, which there is no desire, movement or transformation without suffering and that without pleasure there is no remedy for suffering, nor is any rest possible, that pleasure and suffering are equally necessary to life. Finally, it is concluded that happiness depends on three factors: the first is self-knowledge; the second is the satisfaction of needs common to all human beings, those that can be said to be the first and most urgent; the third is the satisfaction of individual needs.

Keywords: Ethics; happiness; pleasure; suffering; desire.

¹ Graduando em Filosofia pela Faculdade de Filosofia da Universidade Federal do Pará. E-mail: yahikaf@gmail.com

² Doutor em filosofia, professor e pesquisador da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal do Pará.

INTRODUÇÃO

Neste artigo será tratada uma questão específica da filosofia prática, a saber, a questão da felicidade. A investigação será feita como comentário dos pontos de vista de Schopenhauer, em *O Mundo como Vontade e Representação*; Epicuro, na *Carta a Meneceu*; e Nietzsche em *A Gaia Ciência* e, complementarmente, *O Anticristo*. Todos esses filósofos nas obras citadas fizeram uma descrição do fenômeno humano chamado “felicidade”, embora de maneira diversa, todos lançam uma luz sobre a questão.

Schopenhauer (2005), por exemplo, encaixa a felicidade na sua metafísica da vontade e olhar pessimista, caracterizando-a como parte do ciclo infernal de felicidade e infelicidade, fruto do querer insaciável, no qual uma segue a outra. A verdadeira salvação para ele, seria abandonar a felicidade e praticar a negação da vontade, de si, da vida – esta prática constituiria algo melhor do que a felicidade. Já Epicuro (2002), adepto da simplicidade, propõe que a verdadeira felicidade é ausência de sofrimentos mentais e físicos, enquanto que Nietzsche (2017) reafirma a relação entre infelicidade e felicidade para louvar a ambas de maneira trágica, ele defende que felicidade é a sensação de aumento de potência³ (Nietzsche, 2016, p. 11) e isso pode se dar de maneiras bem diversas.

A discussão principia com a tese de Schopenhauer, pois seu arsenal conceitual é maior e mais preciso, de modo que ao mesmo tempo que ilumina as demais teses também introduz a própria problemática. Passa-se então às teses de Epicuro e Nietzsche, respectivamente. A exposição, pois, não será em ordem cronológica, tampouco do mais simples ao mais complexo, mas do mais rigoroso e fechado ao mais interpretativo e aberto. Tamanha riqueza teórica será abaixo exposta em seus traços mais essenciais, em um breve comentário, analisando-se os argumentos dos autores revelando as implicações dos mesmos de maneira crítica, estabelecendo também um verdadeiro diálogo entre cada concepção, de modo a encontrar uma solução suficiente à pergunta: “o que é felicidade?”.

1 A TEORIA DE SCHOPENHAUER

³ Preferiu-se traduzir por “potência” a palavra alemã *Macht* traduzida como “poder” na edição brasileira da obra citada. Isso se dá pois potência é um conceito importante para Nietzsche e possui um sentido ao mesmo tempo psicológico, fisiológico, e ontológico – o que o conceito de poder não possui para o filósofo.

Para entrar na teoria da felicidade de Schopenhauer é necessário saber um pouco de seu sistema filosófico em três campos que são complementares uns aos outros: epistemologia, metafísica e filosofia prática. A primeira trata do conhecimento, a segunda trata de uma teoria da unidade geral do mundo, e a última trata do problema da ação humana. Esta última questão é discutida apenas no último livro de *O Mundo como Vontade e Representação*, pois Schopenhauer (2005) é, em várias passagens, explícito sobre o fato de que a sua proposta de resolução é fundamentada na sua epistemologia e metafísica.

Portanto, abaixo será exposta uma breve introdução ao sistema de Schopenhauer, seguida da análise da sua teoria da felicidade. Resumidamente, o autor pensa que é possível desvendar a essência íntima do universo a partir da vontade humana, tal como ele diz:

Se, entretanto, os objetos conhecidos pelo indivíduo simplesmente como representação ainda são, semelhantemente ao seu corpo, fenômenos de uma vontade - eis aí, como dissemos no livro precedente, o sentido propriamente dito da questão acerca da realidade do mundo exterior (SCHOPENHAUER, 2005, p. 162).

Ou seja, a partir de uma verdadeira consciência de si, o mistério do cosmos é revelado – desse conhecimento, o filósofo aponta um caminho para a verdadeira felicidade e virtude.

1.1 EPISTEMOLOGIA

Schopenhauer (2005, p. 43) enquanto filósofo herdeiro do idealismo moderno, baseia sua epistemologia na relação do sujeito do conhecimento com o objeto do conhecimento – relação “S - O”. Para este filósofo, o sujeito é aquele que representa, na medida em que intui⁴ ou pensa o seu objeto; este, sempre filtrado pelos sentidos e limitado pelo entendimento sujeito, jamais aparece puro perante ele, sendo apenas sua representação.

Para tanto, o sujeito precisa ser dotado de faculdades do conhecimento e assim produzir tais limitações. Segundo Schopenhauer (2005, p. 43 - 82), são elas: a sensibilidade, capacidade de sentir; a intuição, síntese dos dados da sensibilidade com as leis do entendimento; o próprio entendimento, detentor das “formas” ou “figuras” do princípio da razão, como tempo, espaço e causalidade, os quais fornecem leis para toda experiência do mundo exterior; e por fim a razão, capacidade da criação de conceitos abstratos e discursivos, representações das representações, e da reflexão, o que permite maior consciência de tempo, espaço e causalidade.

⁴ Intuir tem um sentido próximo de perceber por meio dos sentidos e do entendimento (SCHOPENHAUER, 2005).

Por conseguinte, o mundo objetivo é mera representação que aparece sempre plural e múltipla, pois a diferença é dada pela divisão temporal, espacial e causal. Tal mundo como representação é o mundo fenomênico, estudado pelas ciências, nas quais o princípio da razão é a base de toda pesquisa e todos os fenômenos lhe obedecem (SCHOPENHAUER, 2005, p. 154). No entanto, algumas questões permaneceriam em aberto: não haveria uma unidade entre sujeito e objeto? Não existiria alguma espécie Força Natural capaz dar unidade e ordem a todos os seres e leis da natureza? E há uma existência independente de sua relação com o sujeito? Schopenhauer (2005, p. 76) crê que sim e se algo assim existe, só pode ser a essência íntima do mundo, a misteriosa coisa-em-si – aquilo que o filósofo chama de Vontade.

1.2 METAFÍSICA

Como dito anteriormente, o mundo objetivo é sempre múltiplo e estranho ao sujeito, que por sua vez permanece uno (Schopenhauer, 2005). De fato, o sujeito do conhecer existe no mundo real como um indivíduo dotado de um corpo, que é ponto de partida de todo conhecimento (*Ibid.*, p. 156), porém seu corpo lhe é dado como objeto entre objetos, fenômeno, representação – não obstante, todos os movimentos do corpo, inclusive as ações, são compreendidos em sua íntima significação. A razão disso é que o sujeito percebe seu corpo de duas maneiras: como representação, mediado pelos sentidos e entendimento, e como vontade, imediatamente e em si, de maneira independente da faculdade do conhecimento (*Ibid.*, p. 161).

Para Schopenhauer (*Ibid.*, p. 157), corpo e vontade só se diferenciam por haver essas duas formas de consciência de si. Mas na verdade ambos são uma e mesma coisa – isto é, o corpo, suas ações e movimentos, voluntários e involuntários, e vontade, suas afecções, sentimentos e volições, possuem uma unidade total. O corpo é fenômeno da vontade, vontade que se objetivou, tornou-se objeto, representação; ele é objetividade da vontade (*Ibid.*, p. 161). Consequentemente, as ações do corpo são atos da vontade objetivados (*Ibid.*, p. 157).

Considerando dessa perspectiva, o filósofo amplia os limites do conhecimento, pois estende essa relação a todos os fenômenos, ou seja, propõe que todo fenômeno seja na verdade fenômeno, ou representação, de uma Vontade (*Ibid.*, p. 162-163). Não apenas o sujeito é dotado de uma vontade que é sua essência e coisa-em-si, mas também todos os objetos do conhecimento – tudo é, de um lado, Vontade, e de outro, representação.

Consequentemente, para Schopenhauer (2005) tal Vontade é em si una, eterna e imutável, pois é indiferente ao princípio da razão suficiente – chamado pelo autor de

principium individuationis, aquilo que faz o uno e igual em essência parecer múltiplo e diferente (Schopenhauer, 2005, p. 171) –, e está acima da relação sujeito e objeto⁵. Portanto, não pode ser causa dos fenômenos, mas se manifesta neles e nas leis naturais pela sua objetivação. É assim que o mundo aparece múltiplo, sua identidade original é diluída na relação do sujeito do conhecimento com o objeto de conhecimento, relação essa que é o maior impedimento para o reconhecimento de que o mundo inteiro possua uma Vontade, assim como o indivíduo e sujeito do conhecer.

1.2.1 A Cosmologia da Vontade

Aquilo que é a essência do sistema universal é a Vontade. Ela não possui fundamento ou causa para seu querer, embora tudo que é seu fenômeno esteja submetido à lei de causalidade (Schopenhauer, 2005 p. 203). De fato, a coisa-em-si se constitui como esforço sem princípio nem fim, um querer infinito e sem necessidade, cuja manifestação aparece na matéria como infinito devir (*Ibid.*, p. 230-231), multiplicidade e discórdia.

Como demonstrado, a Vontade se objetiva nas coisas, animais e pessoas, mas esta objetivação ocorre em diversos graus, do menor ao maior, esses graus são chamados pelo autor de Ideias.

[...] os diferentes graus de objetivação da Vontade expressos em inumeráveis indivíduos e que existem como seus protótipos inalcançáveis, ou formas eternas das coisas, que nunca aparecem no tempo e no espaço, médium do indivíduo, mas existem fixamente, não submetidos à mudança alguma, são e nunca vindo-a-ser, enquanto as coisas nascem e perecem, sempre vêm-a-ser e nunca são; os GRAUS DE OBJETIVAÇÃO DA VONTADE, ia dizer, não são outra coisa senão as IDÉIAS DE PLATÃO (Schopenhauer, 2005, p. 191)

Assim, os graus mais baixos são as forças da natureza e o caráter inteligível⁶ do homem – eles são como a objetividade mais imediata da Vontade –, e o grau mais alto é o homem, cujos indivíduos constituem cada um uma Ideia particular e própria (*Ibid.*, p. 193).

Segundo Schopenhauer (*Ibid.*, p. 196-197), por meio do tempo e do espaço a ideia se multiplica em diversos fenômenos, cujo substrato comum é a matéria, e a lei de causalidade ordena o aparecimento e o desaparecimento dos mesmos. Isso ocorre pois os fenômenos

⁵ O que é absurdo, pois ao tratar da Vontade, o autor se refere à mesma como objeto, mas não no sentido em que ele mesmo conceitua: como representação. Mas ele aponta, descreve, faz analogias e etc., como se fosse de fato algo distinto do sujeito e dependente de suas determinações e categorias, o que, portanto, é tratar a Vontade como objeto na acepção comum.

⁶ Esse conceito designa a Vontade independente das circunstâncias às quais o indivíduo está submetido, é o querer em sua totalidade, livre de causas, de tempo e espaço – em suma, Vontade livre (SCHOPENHAUER, 2005, p. 164-165).

dividem e disputam a matéria entre si o tempo todo, visto que não podem “simultânea e conjuntamente preencher o espaço infinito por um tempo infinito” (Schopenhauer, 2005, p. 196).

Disso resulta que “em toda parte na natureza vemos conflito, luta e alternância da vitória, e aí reconhecemos com distinção a discórdia essencial da Vontade consigo mesma” (*Ibid.*, p. 211), isto é, reina a discórdia entre os mais diversos fenômenos e forças da natureza, pois todo grau de objetivação da Vontade combate os demais por matéria, tempo e espaço. E é pela lei de causalidade que os diferentes fenômenos entram em cena e arrebata-se uns aos outros da matéria – cada qual a fim de manifestar sua Ideia.

Ora, o gênero humano, por ser a Ideia mais elevada da Vontade, domina todas as demais espécies, e de certa forma a natureza, acaba por enxergar o mundo todo como apenas seu instrumento (Schopenhauer, 2005, p. 211). E justamente por ser o grau mais alto de objetivação da Vontade, o ser humano é também o maior exemplo da auto discordância da Vontade, na medida em que o homem torna-se lobo do próprio homem (*Ibid.*, p. 212). Sua faculdade do conhecimento os faz superarem os animais em poder, mas também em sofrimento – pois sofre pelo presente, pelo passado e pelo futuro, na medida em que a razão concede a capacidade de ser afetado por pensamentos e conceitos (*Ibid.*, p. 82) —, mas ela permanece quase completamente servil à Vontade, embora possibilite a libertação do querer e a “verdadeira felicidade”.

1.3 A TEORIA DA FELICIDADE E CONDIÇÃO HUMANA

Seguindo a linha da fundamentação metafísica, o ser humano aparece, para Schopenhauer (2005, p. 322), como o fenômeno mais perfeito da Vontade, cujo intelecto permite servi-la das mais variadas maneiras. Ele é a existência que mais deseja, pois mais objetos afetam seu querer e igualmente mais poder possui para satisfazê-lo.

No entanto, a Vontade permanece essencialmente como esforço sem fim (*Ibid.*, p. 398), o que resulta que toda satisfação é sempre limitada a um certo período de tempo; outrossim, a própria existência se configura como conflito e luta pela persistência na matéria, visto que os diversos fenômenos das Ideias da Vontade lutam entre si por ela – e o ser humano combaterá o próprio ser humano pela matéria, pela satisfação do seu querer, pela vida. Assim, a existência no Mundo como Representação, mundo dos fenômenos como um todo, é sofrimento sem fim (*Ibid.*, p. 399-400).

Mas, quanto às coisas humanas – que aqui são o foco – como se constituem o sofrimento, a felicidade e a infelicidade, o desejar e o agir é a questão principal. Ocorre que apenas a prova metafísica da existência como sofrimento não é suficiente nem para o leitor nem para o próprio Schopenhauer, pois, como dito no início deste tópico, é a consciência de si que fundamenta a verdade metafísica. Assim, para o autor, o sofrimento é evidente para o homem, e é por isso que estuda a natureza humana com imensa riqueza de detalhes, cujos resultados serão expostos a seguir.

1.3.1 A vontade humana

O ser humano individual é Vontade objetivada, isto é, seu corpo e suas ações são sua vontade em sua realização e concretude, e por ser fenômeno está submetido à necessidade. No entanto, pelo pensamento ocorre o engano de que é, era e será, possível agir de maneira independente da vontade (Schopenhauer, 2005, p. 158) – pois, parte-se do princípio que o mero raciocínio poderia se tornar motivo suficiente para o agir, ou pior, que os indivíduos podem se autodeterminar. O que ocorre de fato é que o pensamento por si só não pode fazer isso, da mesma forma que qualquer intuição, pois para Schopenhauer (2005) todo movimento voluntário é fenômeno de um ato da vontade a partir de motivos, que a excitam e levam a agir – para o autor, dado um certo caráter empírico⁷, uma vontade individual, certos motivos serão fundamento suficiente da explanação de um agir individual.

Desse modo, a liberdade é uma ilusão de uma consideração mal executada. Embora seja fato que pensamentos, raciocínios e conceitos podem se tornar motivos para o agir, isso pressupõe sempre necessariamente uma vontade capaz de ser determinada por tais motivos – e se tal liberdade fosse real, qualquer pessoa poderia se tornar outra a qualquer momento; seria possível uma reprogramação de caráter sem mais nem menos (*Ibid.*, p. 172).

Infelizmente, o autor não para por aí, mas afirma de maneira inconsequente que o caráter e a conduta dos indivíduos são imutáveis (*Ibid.*, p. 178-179), porém se fosse assim não haveria diferenças qualitativas entre o caráter de um indivíduo adulto e ele mesmo aos seis anos. Sobre isso, Schopenhauer (2005) argumenta que é possível mascarar o caráter, e que é na infância e na velhice que ele se mostra verdadeiramente, porém sem demonstrar, de fato, a necessidade de tal tese – que se encontra unicamente na teoria metafísica da Vontade como essência imutável do cosmos. O que, por fim, deixa margem para especular que o caráter seja

⁷ Para Schopenhauer (2005) “vontade individual”, “vontade” e “caráter empírico” são conceitos intercambiáveis.

passível de transformação, no mínimo na mesma medida em que há margem para pensar que não seja. Mas, de qualquer maneira, é fato que o caráter juntamente com os motivos determinam os indivíduos e assim as diferenças entre as pessoas surgem.

Apesar de o caráter ser imutável, ainda assim jamais pode ser conhecido no seu todo, como diz Schopenhauer:

[...] atos da vontade sempre têm um fundamento exterior a si nos motivos. Estes, todavia, só determinam o que eu quero NESTE tempo, NESTE lugar, sob ESTAS circunstâncias, não QUE eu quero em geral ou O QUE eu quero em geral, ou seja, as máximas que caracterizam todo o meu querer. Em virtude disso, a essência toda de meu querer não é explanável por motivos, já que estes determinam exclusivamente sua exteriorização em dado ponto do tempo, são meramente a ocasião na qual minha vontade se mostra. A vontade mesma, ao contrário, encontra-se fora do domínio da lei de motivação: apenas seu fenômeno em dado ponto do tempo é necessariamente determinado por tal lei (Schopenhauer, 2005, p. 164)

Isto é, não é possível compreender o caráter próprio ou alheio de maneira universal – isso significa que, considerando um cenário em circunstâncias nunca experienciadas, no qual certas atitudes podem ser tomadas e outras não, nunca se sabe de fato o que será feito, nem quais motivos serão suficientes para mover uma vontade. Esta, somente pode ser determinada por motivos em circunstâncias específicas, em determinado tempo e espaço. Segundo Schopenhauer (2005), é pelo que se faz no presente e pelo que se fez no passado que a vontade individual pode ser conhecida, mas ainda de maneira imperfeita.

Por fim, da unidade da vontade com o corpo é necessário concluir que “toda ação sobre o corpo é simultânea e imediatamente uma ação sobre a vontade” (*Ibid.*, p. 158) , e inversamente, quando a vontade é afetada excessivamente, abala consigo o corpo. Toda ação sofrida que contrarie a vontade é dor, e toda ação sofrida que lhe seja conforme é prazer; dor e prazer são imediatos e impositivos não-querer e querer – ambos são “afecções imediatas da vontade em seu fenômeno, o corpo” (*Ibid.*, p. 158). Há também afecções que não se tornam dor nem prazer, que ocorrem quando os sentidos são afetados unicamente conforme a sua natureza cognoscente (*Ibid.*).

1.3.2 A Felicidade e a Infelicidade

A vontade humana, enquanto manifestação particular da Vontade insaciável original, se configura como querer em esforço cuja satisfação é somente passageira (*Ibid.*, p. 231). Pois, enquanto se deseja e se esforça pela satisfação esta se apresenta como fim último do querer, porém com a satisfação se vai também o tal fim último. Na ausência de um novo objeto de desejo ou mesmo na sua presença, mas sem sua satisfação, o estado resultante é o

sofrimento ou o tédio, disso resulta que para estar suficientemente satisfeito, ou, o que dá no mesmo, feliz, é preciso querer algo novo e satisfazer essa vontade continuamente.

Assim, é evidente que, para Schopenhauer (2005), há um querer ou desejar que se caracteriza como um esforço por um objeto que provoca esse querer; um estado de sofrimento que nada mais é que uma dor ou carência resultante da insatisfação do querer; e a satisfação, prazer ou felicidade, que é o fim passageiro da vontade e ponto de partida para um novo querer. Quando não se está em nenhum desses “momentos”, por assim dizer, da vontade, o que se tem é tédio (*Ibid.*, p. 402).

No entanto, é digno de menção que o autor afirma que a alegria e o sofrimento excessivos são frutos de um mesmo engano, mas é possível evitá-los com uma consciência clara da verdadeira natureza das coisas (*Ibid.*, p. 409). Assim, a alegria excessiva é resultado da fé de que foi atingido um estado de felicidade duradouro, o que, como bem foi exposto, é impossível. Já o sofrimento excessivo ocorre quando a dura realidade revela a tolice de tal fé – o que resulta numa dor extrema e súbita no indivíduo.

Dito isto, a vida aparece para o filósofo como uma luta por uma existência repleta de sofrimentos inevitáveis, tédio, e como exceção, a fugaz satisfação – que só acaba com a derrota da vida pela morte (*Ibid.*, p. 403). Esta conclusão leva Schopenhauer (2005, p. 417) a afirmar que “um homem, ao fim de sua vida, se fosse igualmente sincero e clarividente, talvez jamais a desejasse de novo, porém, antes, preferiria a total não existência”. Isto ocorre pois ele considera a Vontade como o princípio de todo mal. Apesar disso, ele reconhece que haveria aqueles que, ao saber da dura verdade schopenhaueriana, ainda encontrariam na vida satisfação e a desejariam infinitamente, aceitando contentes todo sofrimento. Esta postura é nomeada pelo autor como *afirmação da vontade* (Schopenhauer, 2005, 369), cuja contrária é a *negação da vontade*.

Essa última é o caminho para a sua Verdadeira Felicidade, o estado de santidade e beatitude a partir da auto-abnegação (*Ibid.*, p. 372), que não mais se basearia na satisfação da vontade, mas na sua extinção. A *negação da vontade* ocorre quando o indivíduo conhece o que Schopenhauer (2005) chama de **o verdadeiro conhecimento filosófico**, conhecimento este que potencialmente se torna um *quietivo* que põe fim à vontade que reside no indivíduo – isto é, ao contrário do motivo, o *quietivo* não excita a vontade, mas a extermina. Ao negador da vontade, àquele que atingiu o sumo bem (*Ibid.*), não há mais sofrimento nem alegria em seu interior, pois tudo isso ocorre em relação com uma vontade ativa.

Assim, tal postura é apresentada pelo autor como salvação e redenção de toda penúria do mundo (*Ibid.*, 419), pela supressão da Vontade até a morte do indivíduo se torna bem-vinda

e o próprio não mais se enxerga como indivíduo, pois entre ele e tudo à sua volta não mais vê diferenças – o seu bem se tornou o bem dos demais e o seu sofrimento já é o sofrimento alheio (*Ibid.*, 481). Eis a Verdadeira Felicidade de Schopenhauer, ou melhor, a sua proposta de salvação de mundo no qual ele mesmo apenas enxergou sofrimento, pois não é por acaso que prefere lhe chamar de resignação que felicidade – é que esse termo remeteria a uma afecção da vontade, embora o outro também seja postulado como o remédio a todo sofrimento, tal como seria a felicidade nos demais autores.

2 A TEORIA EPICURISTA

Epicuro, se comparado a Schopenhauer, parece muito mais moderado em sua teoria, algo que se tentará demonstrar neste capítulo. Pois embora Epicuro reconheça que haja muitos desejos pelos mais diversos objetos e muitas formas de sofrer por conta disso, nem por isso pensa que o problema é o desejo por si só.

De fato, para ele por meio da filosofia seria possível conhecer a natureza como um todo, o que inclui o ser humano, resultando na revelação do verdadeiro caminho para uma vida justa, virtuosa e feliz, visto que “[...] não existe vida feliz sem prudência, beleza e justiça, [...] não existe prudência, beleza e justiça sem felicidade. Porque as virtudes estão intimamente ligadas à felicidade, e a felicidade é inseparável delas” (Epicuro, 2002, p. 47).

Conforme sua teoria, a felicidade se resume a dois elementos – saúde corporal e serenidade de espírito (*Ibid.*, p. 35). Conseqüentemente, os epicuristas pensam que toda ação humana visa pelo menos um desses elementos, e considerando a vida humana como um todo, ela se resume a buscar a saúde do corpo e a serenidade da mente – todos os demais prazeres são pequenos perto destes.

Isto nada mais quer dizer que cuidando do corpo e da mente da maneira certa, a felicidade é alcançada, e como diz o próprio Epicuro (2002, p. 23) “estando esta presente, tudo temos, e, sem ela, tudo fazemos para alcançá-la”. É para tal sublime finalidade que existe a filosofia epicurista e não por acaso os epicuristas acreditavam que o caminho de Epicuro tornaria os homens comuns semelhante a deuses – aliás o próprio mestre prometia isso (*Ibid.*, p. 51).

Tal caminho para a felicidade pode ser revelado pela razão filosófica que examina com cuidado as causas da ação humana (*Ibid.*, p. 45). Essas causas são os desejos, os prazeres e as dores, pois é de fato impossível na vida saber o que fazer quando não se sabe o que se quer, nem as possíveis conseqüências das ações e tão pouco o que é melhor ou pior para si. Esta

análise é a parte mais valiosa da teoria de Epicuro, cuja apresentação se encontra logo a seguir.

2.1 OS TIPOS DE DESEJO

Antes de tudo, é necessário deixar claro que embora Epicuro (2002) afirme que todo bem e todo mal residem no corpo e nas sensações, a existência da tranquilidade da alma em separado da saúde do corpo poderia constituir uma contradição. E com isso o filósofo também leva a especular que a alma deseja. No entanto, talvez seja possível afirmar que Epicuro considera que o corpo e a alma possuem mais unidade do que diferenças entre si, pelo menos na prática, assim a contradição se dissipa.

Pois bem, os desejos se apresentam a Epicuro como um estado de carência, sofrimento e necessidade, pois como ele diz “só sentimos necessidade do prazer, quando sofremos pela sua ausência” (*Ibid.*, p. 37). Assim, a primeira dor existente é o próprio desejar, que necessariamente exige satisfação. Além disso, Epicuro separa os desejos em categorias por um critério de urgência ou necessidade real, em oposição a certas compreensões falsas e comuns sobre certos tipos de desejo.

Desse modo, há duas distinções maiores entre os desejos (*Ibid.*, p. 35): aqueles que são inúteis ou vão e aqueles que são naturais. Os últimos se dividem em naturais, mas não necessários, seguidos dos naturais e necessários. Estes últimos, por sua vez, são categorizados como: os necessários para a manutenção da vida, os necessários para o bem-estar corporal, e os necessários para a felicidade – muito provavelmente estes se referem aos desejos que proporcionam a tranquilidade da alma.

Embora em lugar algum se faça uma lista completa de que tipos de desejo se encaixam em cada categoria, pode-se saber um pouco mais sobre em que consiste cada uma. Graças à máxima 29 de Epicuro, preservada como as demais por Diógenes Laércio, que informa ao leitor:

[...] [Escólio: *Naturais e necessários*, Epicuro considera os que livram de sofrimento, como a bebida para a sede; naturais e não necessários, por sua vez, os que apenas fazem variar o prazer sem afastar o padecimento, como alimentos caros; nem naturais nem tampouco necessários, como aqueles por coroas e consagração por estátuas com forma humana.] (EPICURO, 2020, p. 130).

Observa-se, pois, que os desejos inúteis são os desejos por fama e honrarias, os naturais desnecessários são aqueles que apenas fazem o prazer variar sem livrar o indivíduo do sofrimento, tal como bebidas e alimentos luxuosos, já os desejos naturais e necessários são

aqueles que simplesmente livram do sofrimento – estes devem ser aqueles cuja satisfação levam à saúde do corpo e da alma.

Ao colocar as coisas desta maneira, Epicuro (2020, p. 130) julga que os desejos desnecessários podem ser dissipados com a compreensão de que sua obtenção seja demasiadamente difícil e que cause prejuízos ao indivíduo. E o filósofo adverte que o ardor intenso desses desejos tem origem na fé em opiniões vazias, do que se pode concluir que há interferência da mente nesse processo.

2.2 A DOR

Por tudo que foi discutido até aqui, segue-se que, as dores afetam ou o corpo ou o espírito⁸, e o princípio delas é o desejo – que por si já é uma dor – entendido como um estado de carência, sofrimento e necessidade. Essa, em última instância, é sempre necessidade de saúde do corpo e serenidade do espírito anteriormente a qualquer outra. É evidente, pois, que toda dor é um desejo e todo desejo é um estado de falta e sofrimento.

Obviamente, Epicuro (2002, p. 35) também distingue a dor no sentido corporal, e a dor como medo ou perturbação no que diz respeito à alma. Ora, assim como a dor corporal é aquilo que se opõe à saúde, principalmente fome, sede, doenças e ferimentos, aquilo que se opõe à serenidade do espírito é o medo, que dentre as diversas formas, destacam-se o medo dos deuses, do destino e da morte (*Ibid.*), que se reduzem ao medo do desconhecido – cabe à filosofia enfrentá-lo.

Assim sendo, o autor acaba por identificar a dor com o mal⁹ (*Ibid.*, p. 39). No entanto, adverte que não se deve evitar, em sentido absoluto, toda dor, pois seu enfrentamento pode resultar em prazeres maiores. Da mesma forma, também indica limites à dor: o primeiro e mais simples é sua supressão pelo prazer correspondente (*Id.*, 2020, p. 129); outro limite é proveniente do suposto fato de que as dores intensas não duram por muito tempo e aquelas que duram não são intensas e pode-se conviver com elas (*Ibid.*, p. 127).

Se há, porém, alguma dor que não parece ter limites, tem-se um engano do pensamento e causa de uma imensa perturbação, pois Epicuro (2020) não admite nada de eterno e ilimitado nessas questões e julga que uma tal compreensão provém de opiniões

⁸ Também pode ser entendido como alma ou mente, termos que aqui são intercambiáveis.

⁹ Salta aos olhos como, semelhante a Schopenhauer, Epicuro considera o desejo como princípio da dor, mas para ele o próprio desejo também já é uma dor e conseqüentemente um mal.

vazias – segundo a doutrina, tal situação pode ser resolvida a partir de um conhecimento apropriado acerca da natureza da dor.

2.3 O PRAZER

Como se subentende pelo que foi dito até aqui, o prazer existe sempre forçosamente como satisfação do desejo. Porém, como há de ser reconhecido, esse conceito tem um significado especial para o epicurismo – o prazer é a supressão da dor (Epicuro, 2020), e assim só é possível que ele exista depois que a dor se faça sentir. Por esse motivo, o prazer também é visto como “o início e o fim de uma vida feliz”. Com efeito, nós o identificamos como o bem primeiro e inerente ao ser humano” (*Id.*, 2002, p. 37). Ora, sendo a dor o mal, o bem só poderia ser o prazer.

Porém, Epicuro também possui suas ressalvas quanto a este bem. Em primeiro lugar, apesar de o corpo ter a tendência natural a sentir que os prazeres não possuem limites, assim como sente que a própria vida é eterna, o que de fato ocorre é que o prazer, após a supressão da dor, não pode aumentar, apenas variar (*Id.*, 2020); em segundo lugar, também é possível se enganar sobre o limite dos prazeres à partir do pensamento por meio de noções falsas; por fim, não se deve buscar qualquer prazer a qualquer custo, pois eles podem causar dores maiores (*Id.*, 2002).

Paralelamente às dores, os prazeres também afetam o corpo ou o “espírito”. Esse, como dito anteriormente, tem o seu maior prazer na serenidade, enquanto que o maior prazer do corpo é a saúde. Desse modo, o alimento a quem tem fome e a bebida a quem tem sede são prazeres, mas ao se obter esses prazeres o que se quer é a saúde do corpo, cuja obtenção dispensa qualquer outro prazer, pois quando o corpo está saudável para Epicuro (2002) de mais nada necessita o próprio corpo. Acontece o mesmo no que diz respeito à alma, que enquanto deseja inutilidades, se engana ou teme o que desconhece, o devido conhecimento lhe torna serena, mas se tal estado fosse duradouro e próprio da mesma, o conhecimento se tornaria dispensável (Epicuro, 2002; 2020).

Por fim, por ser a felicidade a reunião do prazer da saúde do corpo e do prazer da serenidade do espírito, compreende-se que, para o epicurismo não há felicidade maior do que não precisar de coisa alguma, em outras palavras, em viver de forma frugal, visto que o próprio precisar é uma dor. No entanto, Epicuro bem sabia que tal estado seria apenas passageiro e é por isso que informa os meios de buscá-lo adequadamente sempre que escape do indivíduo.

2.4 A EXISTÊNCIA HUMANA SEGUNDO EPICURO

Se, pois, a felicidade é nada mais que saúde mental e física, portanto, obtê-la não pode ser difícil; todos os prazeres e todas as dores da vida têm limites claros e a morte é apenas o fim de ambos (Epicuro, 2002); não há deuses que castigam ou operam milagres, nem há somente necessidade e acaso na vida, mas também aquilo que se pode transformar e construir com as próprias mãos (*Ibid.*). Dessas conclusões da doutrina, a mensagem que se quer passar é apenas uma: a existência não é e nem pode ser um fardo e a morte não é mal algum.

Isso ocorre pois, em primeiro lugar, nenhum sofrimento é eterno, ao contrário, todos possuem em si diversos limites. Em segundo lugar, as necessidades reais da vida são poucas e são estas que levam à felicidade, o que quer dizer que qualquer coisa além delas não vale nem esforço nem preocupação, o que permite um modo de vida muito mais simples e prático, desde que o indivíduo compreenda esse ensinamento. Em terceiro lugar, não há uma divindade que arquitetou o nascimento e a morte e todos os fatos da vida de qualquer sujeito, tampouco divindades capazes de interferir nisso ou naquilo – como dito anteriormente, nada há de eterno, e portanto não existe nada imutável nessas questões –, por isso a má ou boa condição em que alguém ou algo se encontra pode ser mudada pela ação humana. Por fim, na morte não há nem salvação dos males da vida, nem absoluta perdição, pois ela é o nada.

Como visto anteriormente, Schopenhauer também admite que não há alegrias nem sofrimentos eternos, pois são estados que passam de um ao outro, além de propor que o sofrimento e alegria extremos são enganos – o que Epicuro não admite, pois apenas os considera passageiros. Não obstante, uma diferença entre os dois é que o primeiro considera a vida como um fardo mesmo concebendo as coisas desse modo, enquanto que o segundo não a reconhece dessa forma.

Assim, de fato, crê-se que a teoria de Schopenhauer sobre os prazeres e as dores parece mais otimista, caso se desconsidere os seus juízos sobre a existência que parecem ter vindo de sua opinião pessoal mais do que de seu raciocínio. Visto que após interpretar o mundo da sua forma, “descobriu” que todo sofrimento que existe é causado pela Vontade e suas manifestações, e assim repreendeu o mundo e tudo o mais chamando-os de maus por natureza, desejando que tudo acabasse. Schopenhauer não buscou como, apesar do sofrimento, do conflito e do esforço sem fim, uma boa vida seria possível – ele recomendou a negação da própria vida, um ato, ao que parece, de desespero.

Epicuro, ao contrário, é mais moderado em sua teoria, e seguiu unicamente seu raciocínio, pois também encontrou o sofrimento no desejo e na natureza humana, mas ainda assim buscou um caminho para uma felicidade que leva em conta as necessidades, os desejos e a dor – embora, de certa forma, os negue parcialmente. No mais, Epicuro (2002) não viu motivos para chamar a vida de mal ou bem, tanto quanto faz o mesmo com relação à morte. Parece que se preocupava mais em descobrir para aqueles que querem viver como viver bem, e como resultado descobriu que ser feliz não é difícil.

3 A TEORIA DE NIETZSCHE

Para falar do conceito de felicidade, segundo a visão de Nietzsche, é necessário fazer algumas considerações prévias. Ocorre que este filósofo possui uma obra vasta, diversa, e sua maneira de expor é por vezes enigmática e complexa. Para tanto, segundo os fins propostos neste texto, foi necessário reduzir a gama de obras de Nietzsche, de modo a focar em duas. Assim, embora não se possa dizer que a presente análise tenha esgotado o objeto, pode-se dizer que ela a delineou em seus traços principais e seus resultados foram significativos.

Além do mais, o próprio Nietzsche (2017, p. 23) afirma que ele não pode ser o seu próprio intérprete, somente aquele que se eleva sobre o seu próprio caminho e que leva consigo sua imagem e luz pode sê-lo. Ele de fato exorta o leitor à interpretação de sua mensagem, numa apropriação sem medo e em seu favor:

Tu me segues, me segues passo a passo?
Segue-te a ti mesmo fielmente:
– E assim me seguirás! [...] (NIETZSCHE, 2017, p. 20)

Desse modo, talvez sejam possíveis novas interpretações mais completas, mas esta com certeza deverá ser levada em conta, ao menos neste problema em específico.

Como visto, Nietzsche possui um olhar peculiar sobre a recepção de sua obra, e assim é de se esperar que o filósofo possua também uma maneira peculiar de trabalhar a questão da felicidade quando comparado a seus antecessores – embora se perceba sua influência. Pois se, por um lado, conceitua e expõe o fenômeno da felicidade de maneira universal, este universal compreende em si o singular e individual de maneira muito mais acentuada. Tudo indica que, apesar de Nietzsche considerar que a felicidade possua uma forma e movimento comum, ela ainda permaneceria única para cada um. Mas antes de tomar essas considerações sumárias como verdade, veja-se antes as provas e o aprofundamento da discussão expostas abaixo.

3.1 A FORMA DA FELICIDADE

Sobre o conceito de felicidade, Nietzsche apresenta claramente como o sentimento de crescimento de potência, ou de mais potência, a partir de uma resistência superada, por isso não pode ser paz, mas somente guerra:

O que é felicidade? – O sentimento de que o poder *crece*, de que uma resistência é superada.

Não a satisfação, mas mais poder; sobretudo *não* a paz, mas a guerra; *não* a virtude, mas a capacidade (virtude à maneira da Renascença, *virtù*, virtude isenta de moralina) (Nietzsche, 2016, p. 10).

Assim, a felicidade não pode ser somente a superação do sofrimento, mesmo no seu sentido mais amplo, mas é sim a expansão da potência como aquela advinda “pela vitória numa guerra” – ou seja, a melhora de estado após a superação de suas limitações. No entanto, parece que a potência pode ser entendida de diversas maneiras e dependendo de quem o busque, pois, para o autor, basta que sinta que seu poder assim é intensificado.

Dessa forma, é patente que o conceito de potência precisa ser melhor esclarecido. Ora, Nietzsche (2016, p. 10) o associa tanto com o termo virtude quanto com o termo capacidade. Logo, só pode ser a sensação de potência de fazer algo ou de capacidade de ação, o que pode estar ou não calcado na realidade, como visto acima. Dessa forma, é possível entender o motivo de seu dito de que a virtude, que pode ser entendida como poder, por si só não torna ninguém feliz, mas a fé na própria virtude torna (Nietzsche, 2017, p. 154), pois apenas possuir poder não basta, é preciso acreditar no próprio poder.

Se a felicidade é o sentimento que a potência se intensifica (*Id.*, 2016, p. 10) e poder é virtude, a felicidade abarca uma miríade de singularidades, não podendo existir um meio universal para conseguir alcançar alguma potência e conseqüentemente sua expansão. Mas esta dificuldade pode ser resolvida e um caminho se abrir, visto que para o autor a virtude – também referida por ele como saúde da alma – é específica de cada indivíduo:

[...] “*Tua virtude é a saúde da tua alma*”. [...] Importa conhecer tua finalidade, teus impulsos, teus erros e sobretudo o ideal e os fantasmas da tua alma para determinar o que significa [essa] saúde [...].

[...] E então somente se poderá talvez refletir na saúde e na doença da *alma* e colocar a virtude particular de cada um em sua saúde: a saúde da alma poderia parecer num, o contrário da saúde do outro (Nietzsche, 2017, p. 127).

Logo, a felicidade consiste em: reconhecer a própria potência e expandi-lo pela superação de seus limites ou fatores limitantes. E isso inclui tanto a superação do sofrimento quanto a superação da satisfação por meio de outra maior, para o que, no entanto, Nietzsche (2017) não admite meios universais para alcançar. Fato que o diferencia tanto da descrição

dos atributos do negador da vontade de Schopenhauer (2005), que se entende como o ideal de felicidade schopenhaueriano, quanto da felicidade da não necessidade de Epicuro (2002).

3.2 FELICIDADE E INFELICIDADE EM MOVIMENTO

Nietzsche não se contenta apenas com uma definição de felicidade, à moda dos antigos e dos escolásticos, mas tenta captar a sua íntima significação a partir de um complexo mosaico de inter-relações que a felicidade estabelece com outros conceitos – ou melhor, o filósofo trata a felicidade como uma coisa viva, no sentido de possuir um movimento próprio e uma série de necessidades internas que a conectam com outros conceitos. Seguindo seu raciocínio é possível encontrar algumas considerações gerais de como o indivíduo pode encontrar a sua felicidade e lidar com a infelicidade ao longo da vida.

Assim sendo, o autor concebe a felicidade como bem-estar no qual novos problemas são postos e a jornada recomeça, e essencialmente fugidia. Desse modo, é preciso estar sempre disposto a conquistá-la, pois logo ela escapa e sua busca recomeça – esta seria a sua grande saúde (Nietzsche, 2017, p. 363-364).

Constituída dessa maneira, o autor também afirma que a felicidade é fruto do conflito e da adversidade, o que é evidente não só pelo seu conceito, anteriormente analisado, mas também pelo seu aforismo 41 – *Heraclitismo*: “Toda felicidade na terra\Amigos, está na luta!” (*Ibid.*, p. 27). Por isso compreende-se o motivo de Nietzsche (2017, p. 46-47) afirmar que ela está intimamente ligada à infelicidade, de modo que para experimentar o máximo de uma é necessário experimentar o máximo da outra, e para reduzir o sofrimento é preciso reduzir a capacidade de ser feliz.

Essa ideia de que “a felicidade e a infelicidade são irmãs gêmeas” (*Ibid.*, p. 204), é central, pois Nietzsche não só considera que ambas, de certa maneira, aumentam e diminuem juntas, mas também são igualmente necessárias ao indivíduo, visto que a infelicidade ajudaria a manter o equilíbrio da alma e também o faz repensar sobre si mesmo. Assim, o sofrimento absolutamente não deve ser evitado, pois também pode fazer cada um renascer com “um gosto mais sutil para a alegria, com uma língua mais sensível a todas as coisas boas, com o espírito mais alegre” (*Ibid.*, p. 16) – ele ensina a saborear melhor a alegria, a encontrar felicidade nas coisas mais superficiais, visto que “Todos os homens das profundezas põem sua felicidade a se assemelhar uma vez com os peixes voadores [...] consideram que aquilo que as coisas têm de melhor é sua superfície” (*Ibid.*, p. 161).

Ademais, Nietzsche constata que é a adversidade que proporciona valor às coisas consideradas grandiosas – veja-se, por exemplo, a própria felicidade –, assim como a força e a virtude são produtos de situações desfavoráveis, como uma vida dura, violenta e frustrada, que, embora faça a maioria perecer, é justamente o tônico dos mais fortes:

Examinem a vida dos homens e dos povos melhores e mais fecundos, e perguntem se [...] a hostilidade e a resistência do exterior, se toda espécie de ódio [...], de dureza, de avidez, de violência não fazem parte das circunstâncias *favoráveis*, sem as quais um grande crescimento, mesmo na virtude, poderia realmente ser possível? O veneno que mata o mais fraco é um fortificante para o forte (Nietzsche, 2017, p. 52)

De igual maneira, o sofrimento excessivo torna as pessoas mais profundas, a este estado ou se opõe com bravura e orgulho ou se aceita e retira-se com resignação e anulação de si – mas qualquer que seja a postura tomada, aquele que sofreu retorna transformado, mais duvidoso, mais rigoroso e mais discreto (*Ibid.*, p. 15). Embora a infelicidade torne a vida um problema, ainda é possível amá-la de uma maneira peculiar, como um encanto e alegria por tudo aquilo que é problemático (*Ibid.*, 15-16).

Para tanto, Nietzsche (2017, p. 193) propõe que a vida deve ser antes de tudo um meio de conhecimento – para o filósofo, este é também um terreno de perigos, vitórias e heroísmo, visto que só é possível a felicidade pelo conflito (Nietzsche, 2017, p. 27) –, pois dessa forma a vida poderia se tornar mais desejável e misteriosa, e do contrário não seria possível se ter bravura nem felicidade. Portanto, a vida precisa ser experienciada como uma jornada daquele que busca conhecer, pois somente esse tipo é capaz de amar problemas. Assim, tanto os erros quanto os acertos serão antes de tudo resultados, e o erro será a descoberta de qual caminho não se deve seguir, postura de alguém livre, enquanto que se frustrar e se irritar com os erros é atitude de alguém acostumado a agir sob ordens e receber punições por qualquer falha:

O pensador vê nos próprios atos pesquisas e perguntas para obter esclarecimentos sobre alguma coisa: o sucesso ou o fracasso são para ele, antes de tudo, *respostas*. Entretanto, zangar-se porque alguma coisa não dá certo ou mesmo sentir remorsos – deixa para aqueles que não agem senão sob uma ordem e que esperam alguns golpes de açoite, se seu gracioso patrão não se mostrar satisfeito com o resultado (Nietzsche, 2017, p. 66).

Por fim, o conflito não é um mal e tampouco pode ser evitado, e, igualmente, o sofrimento – ambos são próprios da vida, e meios que produzem a própria felicidade. Pois, para ser feliz é preciso viver perigosamente, se expor e se aventurar, estar em conflito consigo mesmo e com tudo o mais:

[...] o segredo para colher a existência mais fecunda e o maior prazer da vida é viver *perigosamente!* Construam suas cidades nas encostas do Vesúvio! Enviem seus

navios para os mares inexplorados! Vivam em guerra com seus semelhantes e vocês mesmos! Sejam salteadores e conquistadores, uma vez que não podem dominar e possuir, vocês que procuram o conhecimento! (Nietzsche, 2017, p. 172)

Essas coisas são fatos da vida e todos eles são necessários (*Ibid.*, p. 168), inevitáveis e não poderiam acontecer de outra forma. Lamentá-los causa sofrimentos em dobro, enquanto que agir conforme os fatos que se apresentam é o melhor a se fazer. Embora tudo o que ocorre não possua em si nenhuma bondade ou racionalidade, mas parece realmente caótico, tudo está potencialmente repleto de sentido e utilidade para cada indivíduo, podendo trazer uma melhora a cada um – pois a felicidade para Nietzsche comporta os bons e os maus tempos como um todo e considera em si toda pluralidade e riqueza própria da existência real, sem necessidade alguma de mutilações para encaixá-la em uma teoria.

RESULTADO

Vê-se, a partir das teses dos grandes filósofos, que todos concordam que a felicidade consiste num certo modo de vida, não só isso como também concordam que seja fato que só se pode ser feliz a partir de um certo conhecimento – que se considere esse termo em um sentido amplo – de si e do mundo exterior, embora no fundo discordam uns dos outros.

Que se pense em Schopenhauer quando diz que a vontade só existe como ação concreta e que a mesma ocasiona o sofrimento quando frustrada – e de fato para ele essa é a realidade na maioria das vezes – ou quando não se ocupa com algum objeto, mas agora em Epicuro quando supõe que não se age nem se esforça por nada sem que antes o sofrimento faça sentir a necessidade para tal, qual dos dois se aproxima mais da realidade? Para defender Schopenhauer, se poderia dizer que todo querer existe após o não-querer de um certo estado anterior, cuja permanência causa sofrimento, e que se essa vontade não é satisfeita o sofrimento aumenta gradualmente. Assim, só seria possível querer algo enquanto isso é tido como a privação de algo que não se quer, estado esse repudiado por causar sofrimento, e então se chegaria à conclusão que o sofrimento, uma afecção da vontade e não a vontade em si, é o motor das ações – provando que Epicuro penetra mais no real, pois não admite que haja vontade sem que haja antes sofrimento pela falta do objeto desejado. Ora, se assim for até a Vontade como Coisa-em-Si, tem um princípio anterior – o sofrimento.

Mas isso contraria Schopenhauer, que aparentemente precisa que a vontade, ou Vontade, seja o princípio não só do sofrimento como de qualquer coisa, movimento e ação que exista ou venha a existir, por isso propõe que o suposto fim da vontade seria o único meio

de salvação – o que demonstra que antes de qualquer argumentação, o juízo “a vontade é o problema”, que tem por consequência “a vontade deve ser exterminada”, é pressuposto como verdadeiro anteriormente a toda a sua teoria. Ora, a aniquilação da vontade, chamada de *negação da vontade*, é a solução que a teoria **justifica**, em vez de ser a teoria que **encontra** a solução, que por sua vez consistiria em um na lenta destruição de si, num processo de ascese autodestrutivo, que na prática é a aniquilação do indivíduo. Para piorar, Schopenhauer (2005, p. 510-513) bem sabia que poucos aceitariam essa proposta, por isso fala que seriam poucos de caráter tal capazes de ser afetados pelo seu *quietivo* da vontade. Assim, a proposta de beatitude pela negação da vontade como salvação dos males do mundo é de todo insuficiente e estéril.

Entretanto, é digno de consideração o fato de Schopenhauer não ter entendido o sofrimento como o problema central, pois poderia recomendar a sua atenuação ou evitação – como é recorrente –, no entanto parece que pensou que a primeira alternativa era impossível e que a segunda alternativa levaria ao suicídio, além do mais, parece que Schopenhauer é esteticamente atraído por estórias de ascetas e monges.

Porém, para evitar de fato que a felicidade envolva o suicídio, é preciso considerar que antes de querer ser feliz é necessário que o indivíduo saiba se quer viver ou não, uma vez garantidas as suas condições básicas de existência, pois como a boa vida poderia envolver a morte? Assim, volta-se a atenção para Epicuro e Nietzsche, pois parece que os dois consideram que o problema se resume ao como ser feliz enquanto o sofrimento é inevitável. Como visto anteriormente, para um o sofrimento é o princípio do movimento de todo indivíduo e para o outro é um elemento de transformação do caráter de cada um, além do fato de que um busca uma felicidade objetiva que se harmonize de uma maneira universal, tomando os conceitos de virtude e justiça como apoio, e o outro toma a felicidade como individual e subjetiva, é necessário concluir que são complementares.

Primeiramente, pelo fato de que não se pode pensar em nada mais que faça o ser humano levantar da cama se não fosse em virtude de algum incômodo, dor ou sofrimento. Pois imagine-se a seguinte situação: alguém acordou de seu sono, não sente fome ou sede, mas se levanta e faz, por exemplo, a leitura de um livro. Pode-se dizer acertadamente que essa pessoa agiu assim porque quis e que a leitura lhe causa prazer, mas antes disso algo acontece: a mera ideia de não fazer aquilo lhe causa repulsa, assim ela se sentiu coagida a agir daquela forma. Os motivos podem ser vários: a mera ideia de continuar ignorante sobre um tema era incômoda, ou o conteúdo do livro é muito útil e privar-se dele resulta em perdas, e, portanto, em sofrimento, etc. – em suma, tudo aquilo cuja privação causa algum sofrimento.

De igual maneira, as transformações do caráter dos indivíduos são reais, a mera possibilidade de serem apenas um mascaramento não nega a mudança de conduta, visto que se pode constatar concretamente diferenças qualitativas no comportamento dos indivíduos nas diferentes fases da vida, por exemplo, da infância à juventude. Tais transformações de caráter ocorrem pelo fato de que para cada um a permanência no estado anterior significa não só um sofrimento maior do que a mudança como até o próprio padecimento.

Dito isto, pode-se entender o sofrimento como o princípio de movimento e mudança da vida, tão necessário para a sua manutenção quanto o prazer e como este naturalmente finito. Por sua vez, o prazer, ao contrário do sofrimento é o princípio do repouso e da inércia, a anulação do sofrimento, pois se todos os prazeres da vida fossem obtidos de uma só vez e esse estado persistisse infinitamente não seria necessário agir de forma alguma nem ter qualquer objetivo, e, portanto, um indivíduo nessa situação hipotética não moveria um músculo sequer e até seus pensamentos cessariam – mas esta situação é impossível, pois não há prazer infinito. Prazer e sofrimento são próprios da vida, um é limitado pelo outro. É patente, pois, que a felicidade só pode estar no natural devir entre sofrimento e prazer, não pode consistir somente no prazer, pois ele possui limitações naturais, assim como a felicidade não consiste no não-sofrimento ou na ausência de necessidades, pois esse estado também é limitado. A felicidade só pode existir sobre e coexistindo com a alternância natural entre sofrer e ter prazer – algo que, se não está evidente em Epicuro, está em Nietzsche.

Por fim, a felicidade do não-sofrimento e da frugalidade de Epicuro não é discordante com a concepção de felicidade como sentimento de que a potência se intensifica, de Nietzsche. Pois como não considerar alguém que age como se sua saúde mental e física fosse o maior dos bens, buscando e fruindo os demais prazeres sem apego e expectativas, combatendo os males que se apresentam e que podem ser combatidos e suportando com coragem aqueles que não o podem, senão como forte e poderoso e que busca continuamente aumentar seu poder? Mas o conceito de Nietzsche, não parece abarcar apenas a felicidade epicurista – e inclusive Nietzsche (2016; 2017) critica Epicuro por achar sua teoria “quietante” demais –, pois para Nietzsche a felicidade é tão múltipla quanto a multiplicidade de caráter que existe em cada um, embora de fato também possua uma proposta geral para possibilitar que cada um encontre a sua e saiba lidar com a infelicidade, como visto na seção dedicada a sua filosofia, felicidade e infelicidade são ligadas uma à outra, são parte da vida e igualmente necessárias para a mesma.

Sobre esse assunto, Nietzsche (2017, p. 46-47) propõe, discordando de Epicuro, que felicidade e infelicidade aumentam e diminuem juntas e para não ser infeliz é necessário

também não ser feliz, deixando o indivíduo que quisesse não sofrer no tédio ou indiferença. Assim, não teria como a ausência de sofrimentos ser felicidade. Mas não ser infeliz é necessariamente ser feliz, pois o tédio nada mais é do que querer fazer algo e não poder fazê-lo, ou porque não se sabe o que se quer ou por qualquer outro impedimento. Logo, o tédio é nada mais que um sofrimento. Já a indiferença só existe em relação a querer ou não querer algo, nos casos em que fazer ou não fazer algo, não causa nem sofrimento nem prazer. Não obstante, foi dito que não sofrer é impossível, e que o sofrimento existe para o prazer e o prazer para o sofrimento – o fim de um é o começo do outro –, de forma que é preciso concluir que são de fato ligados, como diz Nietzsche, porém inversamente proporcionais. Ou, pode-se interpretar que Nietzsche quis dizer foi sobre como o sofrimento produz a felicidade como o seu princípio, e que o sofrimento extremo ensina sobre a felicidade e a impulsiona quando não destrói o indivíduo – se for esse o caso, então não se pode discordar do filósofo.

De resto, o impasse se resolve pelo seguinte fato: há necessidades compartilhadas por todos os seres humanos. Ora, parte dessas necessidades são justamente os desejos necessários e naturais, dos quais falam os epicuristas. Essas seriam de fato as mais urgentes das quais não se pode, de maneira alguma, negar e cuja satisfação, como foi evidenciado, é passageira. Mas considerar essas coisas desta maneira não permite que se negue em absoluto outros prazeres e necessidades, ou se diga que não há necessidades individuais. Pois, por exemplo, para o caráter do filósofo, filosofar é uma necessidade e um prazer, e não filosofar é uma dor – o mesmo ocorre com casos semelhantes.

Assim se encontra a felicidade que concilia o universal de Epicuro ao singular de Nietzsche: a primeira condição é o conhecimento de si, o que supõe o conhecimento do mundo em relação a si, a segunda é a satisfação das necessidades comuns a todos os seres humanos, as mais urgentes e essenciais, a terceira é a satisfação das necessidades individuais. Entre esses três elementos, no segundo se reconhece uma condição para todas as demais, enquanto condição para vida, mas não garante por si só a felicidade, logo, os três são fundamentais. A razão deste conceito de felicidade consiste no fato de que embora não se possa fugir absolutamente do sofrimento e apenas viver de prazer, pode-se buscar o mínimo de sofrimentos e o máximo de prazer, agindo conforme os resultados de uma profunda investigação prévia acerca da totalidade da existência, além do mais, encontra na mera saúde mental e física de Epicuro apenas o começo – o conhecimento do mundo e de si ainda é uma tarefa árdua, inquietante e talvez sem fim absoluto, mas o reconhecimento daquela necessidade interior e singular já é uma vitória, mesmo que possa ser passageira.

Para esclarecer esta teoria, basta conceituar a infelicidade. Da exposição acima, deduz-se que a felicidade não pode ser definida meramente como os prazeres ou as alegrias da vida, o que, por negação, permite dizer que a infelicidade não pode ser definida apenas como os sofrimento e dores da vida – seria uma simplificação forçada. A infelicidade precisa ser a ausência daquelas condições que produzem a vida feliz, como a ignorância sobre si e sobre o exterior a si, que leva à incapacidade de compreender e efetuar a própria necessidade individual, que produz um estado mental perturbado, e, acima de tudo, a carência de tudo o que é mais básico à própria vida.

De resto, deve-se levar em conta toda problemática discutida até aqui, porém só isso não basta. Pois não é possível dizer que a verdade foi encontrada objetivamente e universalmente, visto que a verdade das conclusões aqui expostas consiste na utilidade advinda da necessidade prática desse conhecimento – por isso a área da filosofia a qual pertencem os problemas aqui trabalhados chama-se filosofia prática ou ética. Ademais, em um texto tão curto é impossível que todas as dúvidas potenciais tenham sido respondidas e todas as brechas estejam claramente fechadas. No entanto, o que foi considerado mais importante e essencial foi debatido e solucionado aqui de forma breve, e a expansão deste trabalho, a fim de evitar qualquer sombra de hermetismo ou cripticismo, será feita posteriormente.

REFERÊNCIAS

EPICURO. **Carta sobre a felicidade**: (a Meneceu). São Paulo: Unesp, 2002.

_____. Máximas Principais. *In*: EPICURO. **Cartas & Máximas principais**: “Como um deus entre os homens”. 1ª ed. São Paulo: Penguin Companhia das Letras, 2020.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e como representação, Iº tomo**. São Paulo: Unesp, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. **A Gaia Ciência**. São Paulo: Lafonte, 2017.

_____. **O Anticristo**: Maldição ao cristianismo. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016.