UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

VILMAR DEBONA

A OUTRA FACE DO PESSIMISMO:
Entre radicalidade ascética e sabedoria de vida

[versão corrigida]

São Paulo
2013

VILMAR DEBONA

A OUTRA FACE DO PESSIMISMO:
Entre radicalidade ascética e sabedoria de vida

[versão corrigida]

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutor em Filosofia, sob a orientação da Profa. Dra. Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola.

São Paulo
2013

DEDICATÓRIA

Ao professor Valério Rohden (*in memoriam*), pela amizade mais jovial.

“O pessimista precisa inventar para si mesmo, a cada dia, novas razões para existir; é uma vítima do 'sentido' da vida”.

Emil Cioran
Silogismos da amargura

“Uma coisa é necessária. - 'Dar estilo' a seu caráter - uma arte grande e rara! É praticada por quem avista tudo o que sua natureza tem de forças e fraquezas e o ajusta a um plano artístico [...]”.

Friedrich Nietzsche
A Gaia Ciência

AGRADECIMENTOS

Muito especialmente a Cláudia Assunpção Dias, minha “atmosfera favorável”, por todo o amor, por toda a paciência e por ter proporcionado os melhores ares possíveis a fim de que cada linha desta tese fosse possível.

À minha orientadora, professora Maria Lúcia Cacciola, pelo gentil acompanhamento, pela paciência, pela honrosa companhia em terras salentinas, mas, sobretudo, pelas atitudes de antidogmatismo que sempre marcaram as suas intervenções.

Ao meu co-orientador, professor Domenico M. Fazio, pela inigualável gentileza com que me acolheu em Lecce (Itália), junto ao *Centro interdipartimentale di ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua scuola dell'Università del Salento*, onde tive a oportunidade de assistir a seus cursos, aprimorar minhas pesquisas e debater as hipóteses deste trabalho com seu grupo de estudos sobre a *Schopenhauer-Schule*.

Ao professor Jair Barboza, entusiasta da sabedoria de vida, que na graduação, iniciação científica e mestrado, incentivou e orientou os meus primeiros contatos com a obra de Schopenhauer.

Ao professor Eduardo Brandão, pelas relevantes sugestões ao prosseguimento desta pesquisa por ocasião do exame de qualificação. Ao professor Leandro Chevitarese, pela oportunidade do diálogo sobre o “ponto de vista eudemonológico” da filosofia schopenhaueriana.

A todos os professores e professoras dos tempos de graduação e mestrado na PUCPR, especialmente aos estimados professores Antonio Edmilson Paschoal, Daniel Omar Perez e Francisco Verardi Bocca, meus exemplos de dicação à pesquisa e à docência, que, de perto ou de longe, acompanharam este estudo.

À querida amiga Diana Chao Decock, pela confidência em mais essa etapa, pelo constante incentivo e por ter discutido comigo a temática do presente estudo.

À Chiara Porretta, pela singeleza de seus versos e por partilhar a nobreza de suas preocupações existenciais e político-sociais. À Evelin Raupp, pela convívio durante os primeiros anos deste estudo e por ter me inspirado com suas transgressões.

Aos meus pais, Antonio Debona e Irene Peretti, pelo zelo, pelas lutas e pelo incentivo aos estudos. Aos meus irmãos Gilmar, Gilberto e Fabiano e irmãs, Juliana e Fabiele. À minha cunhada Adelma Dias, pela cordialidade e por todo o incentivo, principalmente nos momentos de intempéries e de agruras. Aos meus sogros Ivo Assunção Dias e Maria Antonia Campos Dias, pelas orações e por entenderem a minha ausência.

Aos amigos, por partilharem expectativas: Márcio Jarek, Jorge Luiz Viesenteiner, Sérgio Silveira Santos, Léo Peruzzo, Rodrigo Francisco Barbosa, Felipe Durante, Guilherme M. Germer e Felipe Lima. À Ana Delmônico, pela atenção dispensada em seus excelentes trabalhos de revisão.

Aos caros amigos schopenhauerianos de Lecce: Fabio Ciracì, Maria Vitale, Alessandro Novembre e Mario Carparelli, por toda simpatia e cordialidade com que me apresentaram a cultura salentina; e por me inspirarem com suas virtudes intelectuais. À Maria Eugênia Verdaguer, pela abundância de seus risos e por ter nos visitado enquanto eu escrevia.

Ao pessoal da secretaria do Departamento de Filosofia da USP, especialmente à Maria Helena Barboza e à Marie Pedroso.

À CAPES e ao Governo Federal, pela bolsa de Doutorado-sanduíche, que me proporcionou a frutífera estadia de um ano na Itália.

RESUMO

DEBONA, Vilmar. **A outra face do pessimismo: entre radicalidade ascética e sabedoria de vida**. 2013. 270 f. Tese (Doutorado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

Esta tese consiste numa interpretação da relação da eudemonologia e da filosofia prática com a ética desinteressada, com o pessimismo metafísico e com o ascetismo em Schopenhauer. Para tanto, o presente estudo assume a ótica da "caracterologia" schopenhaueriana e apresenta uma tentativa de resposta para a questão de como seria possível "acomodar", por exemplo, uma "arte de ser feliz" diante de um pessimismo radical. Trata-se, sobretudo, de uma leitura da natureza da *ética* e do *pessimismo* quando estes são tomados sob o ponto de vista empírico-prático. Afinal, se Schopenhauer reconheceu na negação espontânea da vontade a única via de redenção do mundo intrinsecamente egoísta e doloroso, ele também se deteve numa teoria da felicidade em termos de sabedoria de vida e de prudência. Para tratar da questão, este trabalho i) empreende uma análise pormenorizada da noção de caráter (*Charakter*), tal como este se faz presente nas principais fases de produção do pensador - tanto a partir das obras publicadas, quanto dos manuscritos póstumos -, ii) enfatiza a preocupação do filósofo em estabelecer um "desvio da metafísica" para abordar sua eudemonologia frente à perspectiva superior de sua metafísica, e iii) defende que as esferas empírica e metafísica desta filosofia, apesar de apresentarem propósitos diversos, são suplementares. As distinções entre o que denomino de *grande ética* e de *pequena ética* e entre o que denomino de *pessimismo metafísico* e *pessimismo pragmático* - novidade propriamente dita deste estudo - permitiriam entender esta suplementaridade. Em ambas as diferenciações, a noção de caráter proporciona uma peculiar sutura entre as perspectivas metafísica (filosofia teorética) e empírica (filosofia prático-pragmática) deste pensamento: se os conceitos de caráter inteligível e de caráter empírico são centrais sob o viés metafísico da ética da compaixão e do ascetismo (tratados nos capítulos 1 e 2), a noção de caráter adquirido é fulcral na esfera da sabedoria de vida e da filosofia prática (tratada nos capítulos 3 e 4). Da mesma forma, se as ideias de negação imediata da vontade, de rompimento com a ilusão dos fenômenos e de supressão do caráter (*Aufhebung des Charakters*) compõem a esfera da metafísica da ética, as noções de "ética da melhoria" (*bessernde Ethik*), de motivações mediatas, de educação do intelecto (ativo), de ponderação (*Überlegung*) e de moral do "como se" (*Als-Ob*) configuram a dimensão empírica desta mesma ética. Pelo reconhecimento dessas duas perspectivas de consideração da ação e da existência humanas, o pensamento schopenhaueriano não se reduziria, ao contrário do que a doxografia e a historiografia geralmente apresentam, a um pessimismo metafísico e quietista; ou, no âmbito da ética, à radicalidade de uma "ordem de salvação" acessível a poucos. Isso, tão pouco, admitiria uma passagem do pessimismo a um "otimismo", mas permitiria a constatação de uma "face" do pessimismo que não se restringe aos extremos de afirmação ou de negação da vontade.

Palavras-chave: Schopenhauer, ética, metafísica, pessimismo, sabedoria de vida, caráter.

ABSTRACT

DEBONA, Vilmar. **The other side of pessimism: between ascetic radicalism and wisdom of life**. 2013. 270 p. Thesis (PhD) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

This thesis consists of an interpretation of the relationship between eudemonology and practical philosophy with uninterested ethics, with metaphysical pessimism and asceticism in Schopenhauer. Therefore, this study takes the Schopenhauerian perspective of "characterology" and presents a tentative answer to the question of how it could be possible to "accommodate", for example, an "art of being happy" before a radical pessimism. It's about, above all, a reading of the nature of ethics and pessimism when they are taken from the practical-empiric point of view. After all, if Schopenhauer recognized in spontaneous denial of the will the only way of redemption of the inherently selfish and hurtful world, he also stopped himself in a theory of happiness in terms of wisdom of life and prudence. To address the issue, this paper i) undertakes a detailed analysis of the notion of character (*Charakter*), as it is present in the main stage production of the thinker - both from published works, and the posthumous manuscripts -, ii) emphasizes the philosopher's concern in establishing a "metaphysics deviation" to address theireudemonology front their top perspective metaphysics, and iii) argues that the empirical and metaphysical spheres of this philosophy, despite having different purposes, are supplementary. The distinctions between what I call great ethics and small ethics and between metaphysical pessimism and pragmatic pessimism - novelty of this study itself - would permit understanding this supplementarity. In both differentiations, the notion of character provides a peculiar suture between the metaphysical perspective (theoretical philosophy) and empirical perspective (practical-pragmatic philosophy) this thought: if the concepts of intelligible character and empirical character are central under the ethics of compassion and asceticism metaphysical bias (covered in Chapters 1 and 2), the notion of acquired character is essential in the sphere of life wisdom and practical philosophy (addressed in Chapters 3 and 4). Likewise, if the ideas of immediate denial of the will, disruption of the illusion of phenomena and character suppression (*Aufhebung des Charakters*) make up the sphere of ethical metaphysics, the notions of "ethical improvement" (*bessernde Ethik*), mediate motivations, education of the intellect (active), deliberation (*Überlegung*) and the "as if" moral (*Als-Ob*) configure the empirical dimension of this same ethic. By recognizing these two perspectives of human action and existence consideration, the Schopenhauer thought wouldn't reduce, on the contrary to what the doxography and the historiography generally present, to a metaphysical and quietist pessimism; or, in the ethics scope, to the radical "order of salvation" accessible to few. That would barely admit a passage from pessimism to "optimism", but would allow the finding of a "side" of pessimism that is not restricted to the extremes of affirmation or denial of the will.

Keywords: Schopenhauer, ethics, metaphysics, pessimism, wisdom of life, character.

ZUSAMMENFASSUNG

DEBONA, Vilmar. **Das andere Gesicht des Pessimismus: zwischen asketischer Radikalität und Lebensweisheit**. 2013. 270 S. These (Doktorarbeit) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

Diese Thesis besteht aus einer Deutung der Relation der Eudämonologie und der praktischen Philosophie mit der uninteressierten Ethik, mit dem metaphysischen Pessimismus und mit der Askese in Schopenhauer. Dafür übernimmt diese Studie die Optik der schopenhauerschen „Charakterologie“ und stellt die Antwort auf die Frage danach, wie es z. B. möglich wäre, „die Kunst, glücklich zu sein“, mit einem radikalen Pessimismus übereinzustimmen. Es handelt sich vor allem um eine Lektüre der Natur der *Ethik* und des *Pessimismus*, indem beide unter dem empirisch-praktischen Gesichtspunkt betrachtet werden. Wenn Schopenhauer den einzigen Weg der Rettung der im Wesen egoistischen und schmerzhaften Welt in der spontanen Verneinung des Willens erkannte, hielt er sich auch an einer Theorie des Glücks der Lebensweisheit und der Klugheit gemäß. Um die Frage zu behandeln, i) unternimmt diese Arbeit eine ausführliche Analyse des Begriffs Charakter, so wie dieser in den wichtigsten Phasen der Produktion des Denkers vorkommt – und das sowohl in den veröffentlichten Werken als auch in dem Nachlass -, ii) sie betont die Mühen des Philosophen um einen „Abgang aus der Metaphysik“, um seine Eudämonologie unter der höheren Perspektive seiner Metaphysik zu erörtern, und iii) setzt sich dafür, dass der empirische und der metaphysische Standpunkt dieser Philosophie einander wechselseitig ergänzen, obwohl sie unterschiedliche Zwecke darstellen. Die Unterscheidungen zwischen dem, was ich, einerseits, *große Ethik* und *kleine Ethik* und, anderseits, *metaphysischen Pessimismus* und *pragmatischen Pessimismus* nenne - die tatsächliche Neuigkeit dieses Studiums -, erlauben das Verständnis dieser wechselseitigen Ergänzung. In den beiden Unterscheidungen bietet der Begriff Charakter eine einzigartige Verbindung der metaphysischen (theoretischen Philosophie) und der empirischen Perspektive (praktisch-pragmatischen Philosophie) dieses Denkens: wenn die Begriffe intelligibler Charakter und empirischer Charakter in der metaphysischen Tendenz der Mitleids- und Askeseethik (die in den Kapiteln 1 und 2 behandelt werde) wesentlich sind, ist der Begriff erworbener Charakter grundsätzlich in dem Standpunkt der Lebensweisheit und der praktischen Philosophie (die in den Kapiteln 3 und 4 behandelt werden). Wenn die Ideen der Verneinung des Willens, des Bruchs mit der Illusion der Phänomene und der Aufhebung des Charakters den Standpunkt der Metaphysik der Ethik bilden, gestalten in ähnlicher Weise die Begriffe der „bessernden Ethik“, der unmittelbaren Motivationen, der Bildung des (aktiven) Intellekts, der Überlegung und der Moral des „Als-Ob“ die empirische Dimension derselben Ethik. Durch die Anerkennung dieser beiden Perspektive der Betrachtung des menschlichen Handelns und der menschlichen Existenz wäre das Denken Schopenhauers nicht verringert, sondern es würde die Feststellung eines „Gesichts“ des Pessimismus erlauben, das sich nicht auf die Extreme der Behauptung oder der Verneinung des Willens beschränkt.

Stichwörter: Schopenhauer, Ethik, Methaphysik, Pessimismus, Lebensweisheit, Charakter.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....14

CAPÍTULO 1
1. **O HORIZONTE DA CONCEPÇÃO DE *CARÁTER* ANTES E DEPOIS DA FORMULAÇÃO DA *METAFÍSICA DA VONTADE***.....32

1.1 A CONCEPÇÃO DE CARÁTER NO CONTEXTO DA *PRIMEIRA EDIÇÃO* DE *SOBRE A QUÁDRUPLA RAIZ DO PRINCÍPIO DE RAZÃO SUFICIENTE* [1813].....36

1.1.1 O caráter como ato de vontade: a "primeira assimilação" das noções kantianas de caráter inteligível e empírico.....40

1.1.2 O caráter como ato de vontade: a leitura da noção schellinguiana de caráter inteligível.....52

1.2 A CONCEPÇÃO DE CARÁTER E A METAFÍSICA DA VONTADE.....58

1.2.1 A vida como visibilidade do "caráter pecaminoso" do homem e a "consciência melhor".....58

1.2.2 A *Vontade* como coisa-em-si, o *caráter inteligível* como Ideia e o *caráter empírico* como fenômeno.....63

1.2.3 Caráter da espécie e caráter individual.....73

CAPÍTULO 2
2. **A CONCEPÇÃO DE CARÁTER NO CONTEXTO DA FUNDAMENTAÇÃO DA ÉTICA E NA ESFERA DO ASCETISMO – PESSIMISMO METAFÍSICO E GRANDE ÉTICA**.....81

2.1 A CONCEPÇÃO DE CARÁTER NO CONTEXTO DA FUNDAMENTAÇÃO DA ÉTICA DA COMPAIXÃO.....82

2.1.1 Caráter, liberdade e razão prática: a "segunda assimilação" das noções kantianas de caráter inteligível e empírico – ou: Do caráter como liberdade e responsabilidade moral.....82

2.1.2 A "diferença ética dos caracteres", as motivações da ação e o fundamento empírico da *compaixão*.....96

2.1.3 A "identidade dos caracteres" e o fundamento metafísico da compaixão.....102

2.1.4 Caráter e pessimismo metafísico: o predomínio do egoísmo e o "grande mistério" da compaixão como pressupostos de uma grande ética.....106

2.2 SUPRESSÃO DO CARÁTER, QUIESTISMO E ASCETISMO
- OU: DOS "GRANDES CARACTERES" COMO ILUSTRADORES
DE UMA GRANDE ÉTICA.....113

2.2.1 Negação da vontade, conhecimento e quietismo: do *velle* ao *nolle*.....113

2.2.2 A supressão do caráter
e a raridade da grande ética.....117

CAPÍTULO 3
3. **EUDEMONOLOGIA COMO SABEDORIA DE VIDA:**
"DESVIO DA METAFÍSICA", CARÁTER ADQUIRIDO
E RAZÃO PRÁTICO PRAGMÁTICA.....128

3.1 O PONTO DE VISTA METAFÍSICO E O PONTO DE VISTA
EUDEMONOLÓGICO DA FILOSOFIA.....131

3.2 EUDEMONOLOGIA E CARÁTER: SOBRE A GÊNESE DAS
NOÇÕES DE CARÁTER ADQUIRIDO E DE SABEDORIA DE VIDA.....136

3.2.1 Sabedoria de vida e caráter adquirido nos *Manuscritos póstumos*
anteriores à publicação de *O mundo como vontade e como representação*.....136

3.2.2 A noção de caráter adquirido no Tomo I de *O mundo*:
um intervalo para a eudemonologia em plena metafísica -
atmosfera favorável e arrependimento.....140

3.2.3 O projeto de um pequeno tratado de Eudemonologia:
a *Arte de ser feliz*, de 1826-1829.....151

3.3 UMA RAZÃO PRÁTICO-PRAGMÁTICA: CARÁTER ADQUIRIDO
E USO DE MÁXIMAS NOS *AFORISMOS PARA A SABEDORIA DE VIDA*.....159

3.3.1 Três figuras da razão prático-pragmática.....162

3.3.2 O "sábio schopenhaueriano" e a *prudentia*.....168

3.3.3 Destino, fatalismo e sabedoria de vida.....177

3.3.4 Exercícios e sabedoria de vida.....182

CAPÍTULO 4
4. **A ÉTICA FRENTE AO HORIZONTE**
"EMPÍRICO-EUDEMONOLÓGICO-PRAGMÁTICO" DA FILOSOFIA.....188

4.1 DO PESSIMISMO METAFÍSICO AO PESSIMISMO PRAGMÁTICO,
DA GRANDE ÉTICA À PEQUENA ÉTICA.....195

4.2 A EUDEMONOLOGIA NEGATIVA E A EFETIVIDADE DA ÉTICA.....203

4.3 A ATUAÇÃO DO INTELECTO ENTRE "IMPERFEIÇÃO"

E “DISTORÇÃO” DO “MUNDO HUMANO”.....207

4.3.1 A *bessernde Ethik*.....207

4.3.2 A educação como *medium* entre o caráter e os motivos:
em vista da *legalidade* e não da *moralidade*.....213

4.3.3 Sobre uma suposta “liberdade” a partir das noções de
caráter adquirido, atmosfera favorável, “melhoria” e educação.....221

4.4 CARÁTER, EUDEMONOLOGIA E SOCIABILIDADE.....226

4.4.1 Caráter adquirido, *bessernde Ethik*
e “vida em sociedade” - um paradoxo?.....226

4.4.2 O campo da eudemonologia situado *entre*
o estoicismo e o maquiavelismo.....230

4.5 A COMPAIXÃO ATIVA E NÃO-QUIETISTA COMO
CARACTERÍSTICA DA PEQUENA ÉTICA.....233

4.6 A MORAL E A FILOSOFIA DO “COMO SE” [*ALS-OB*].....240

5. **CONCLUSÃO**.....249

6.**BIBLIOGRAFIA**.....262

ABREVIAÇÕES

SW	*Sämtliche Werke.* Edição hitórico-crítica de Paul Deussen. 16 Vol. München: Piper Verlag, 1911-1941. In: "*Schopenhauer im Kontext III"* - Werke, Vorlesungen, Nachlass und Briefwechsel auf CD-ROM (Release 1/2008). As referências a essa edição são indicadas pelas iniciais SW, seguidas do número do volume em algarismo romano, do capítulo ou do parágrafo, e do número da página em número arábico.
SG I	*Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde,* [Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente]. 1ª Edição, de 1813.
SG II	*Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde,* [Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente]. 2ª Edição, de 1847.
WWV I	*Die Welt als Wille und Vorstellung*, [O mundo como vontade e como representação] - Tomo I, de 1818/19. Tradução brasileira de Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005.
WWV II	*Die Welt als Wille und Vorstellung*: *Ergänzungen*, [O mundo como vontade e como representação: Suplementos] - Tomo II, de 1844.
Freiheit	*Über die Freiheit des Willens*, [Sobre a liberdade da vontade], de 1841.
Grundlage	*Über die Grundlage der Moral*, [Sobre o fundamento da moral], de 1841. Tradução brasileira de Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
Natur	*Über den Willen in der Natur*, [Sobre a vontade na natureza], de 1836.
Pererga I	*Parerga und Paralipomena*, [Parerga e paralipomena] - Tomo I, de 1851.
Parerga II	*Parerga und Paralipomena*, [Parerga e paralipomena] - Tomo II, de 1851. Tradução brasileira dos capítulos 1 a 7 (*Sobre a filosofia e seu método*) e dos capítulos 8 a 15 (*Sobre a ética*) de Flamarion Caldeira Ramos. São Paulo: Hedra, 2010.
Aphorismen	*Aphorismen zur Lebensweisheit*, [Aforismos para a sabedoria de vida (incluso nos *Parerga*)]. Tradução brasileira de Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
HN	*Der Handschriftliche Nachlass.* (In: *Sämtliche Werke*, Bd. XI). As referências aos *Nachlass* são indicadas pelas iniciais HN, seguidas do número do volume em algarismo romano (I-IV), do título no original e da paginação em número arábico.

Schop-Jb.	*Schopenhauer-Jahrbuch*. As referências aos Anuários da *Schopenhauer-Gesellschaft* são indicadas pela abreviação *Schop-Jb.*, seguida do número da edição e do ano de publicação entre parênteses.

A paginação das traduções brasileiras (supra mencionadas) das obras de Schopenhauer é indicada entre colchetes, logo após a menção da paginação da obra no original. O mesmo ocorre para as obras de outros autores estrangeiros que possuem traduções em língua portuguesa.

INTRODUÇÃO

1. *Colocação do problema e escopo*

Como sustentar alguma afinidade significativa entre um pensamento que considera a *ação humana* a partir de uma ontologia pessimista - segundo a qual a dor e o sofrimento são o conteúdo mais essencial do mundo, a busca pela felicidade é um "erro inato" e o caminho mais razoável seria o da supressão da vida - e uma filosofia dedicada à elaboração sistemática de uma eudemonologia para o homem alcançar a maior parcela possível de felicidade? Estas duas perspectivas filosóficas, aparentemente tão dissonantes, compõem uma mesma *Weltanschauung*, a visão de mundo schopenhaueriana. Com efeito, Arthur Schopenhauer, geralmente apresentado pela literatura, pela historiografia e pelos manuais de Filosofia como o grande metafísico pessimista de todos os tempos, que considerou ser este "o pior dos mundos possíveis"[1], no interior do qual "o maior erro do homem foi ter nascido"[2], elaborou também uma doutrina da sabedoria de vida, esboçou um manual de regras para a "arte de ser feliz"[3] e, com isso, uma espécie de filosofia da práxis.

O objetivo central do presente estudo é defender que estas duas esferas da filosofia schopenhaueriana não são discrepantes, mas podem ser consideradas como *suplementares*. Proponho justificar esta tese mediante uma análise da noção de *caráter* (*Charakter*) deste pensamento, ou seja, a partir da chamada "*caracterologia*" schopenhaueriana (teoria ou doutrina do caráter), pois se trata de uma das noções que mais possibilita a abordagem da existência e principalmente da ação humana *tanto* no horizonte metafísico *quanto* no horizonte empírico desta filosofia; uma noção que, por isso mesmo, pode ser tomada como critério para a consideração

---

[1] *WWV II*, SW, II, Kap. 46, p. 667: "Às demonstrações claramente sofísticas de Leibniz de que este mundo seja o melhor dos mundos possíveis, pode-se até mesmo contrapor séria e honestamente a demonstração de que se trata do *pior* dos mundos possíveis" (grifo do autor).

[2] *El delito mayor del hombre es haber nacido*, formulação de Calderón de la Barca (de *La vida es sueño*) que Schopenhauer cita variadas vezes em toda a sua obra. Cf., por exemplo, *WWV I*, SW, I, § 51, p. 300 [344]; *Idem*, § 63, p. 419 [453]; *WWV II*, SW, II, Kap. 48, p. 690.

[3] A ideia de apresentar sentenças para uma espécie de arte do bem-viver não é empregada apenas no cap. V dos *Aforismos para a sabedoria de vida* (1851), com suas cinquenta e três máximas. Já em 1822, Schopenhauer começa a reunir de forma sistemática máximas e conselhos em cadernos de notas com a intenção de elaborar uma espécie de manual de eudemonologia. O vade-mécum schopenhaueriano permaneceu inconcluso com cinquenta máximas (algumas delas utilizadas na composição do próprio cap. V dos *Aforismos*) espalhadas por vários volumes dos manuscritos póstumos. Franco Volpi selecionou estas sentenças e as editou pela primeira vez em italiano sob o título de *A arte de ser feliz* (*L'arte di essere felici - Esposta in 50 massime*. Milano: Adelphi, 1997). Posteriormente, o pequeno tratado foi publicado também em alemão (*Die Kunst, glücklich zu sein - Dargestellt in fünfzig Lebensregeln*. Hrsg. von Franco Volpi. München: C. H. Beck, 1999), em espanhol (*El arte de ser feliz - Explicado en cincuenta reglas para la vida*. Trad. Angela Ackermann Pilári. Barcelona: Herder, 2000), e em português (*A arte de ser feliz - Exposta em 50 máximas*. Trad. Marion Fleischer e Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001). É curioso notar que se dificilmente alguém frequentaria aulas sobre felicidade com um professor de pessimismo, assim como não procuraria entre os manuscritos de Schopenhauer um "manual de felicidade" (cf. VOLPI, Franco. *Introduzione*. In: *L'arte di essere felici*. 29ª ed. Milano: Adelphi, 2012), mesmo assim, os *Aforismos* foram responsáveis, em grande parte, por popularizar o seu pensamento; e a própria *Arte de ser feliz* recebeu, em janeiro de 2012, a sua 29ª edição italiana.

destas duas esferas *como suplementares*.

A questão basilar a que pretendo responder repousa justamente sobre a ideia de *como* seria possível conciliar as duas diferentes instâncias filosóficas acima referidas - que podem ser chamadas, respectivamente, de esfera ético-metafísica e de esfera empírico-eudemonológica, ou de aspectos metafísico-teórico e empírico-prático (ou empírico-pragmático) - cujos papéis são tão diversos quando tomados em vista da ação *ética* e do chamado *pessimismo* schopenhauerianos. Ou seja: *como entender uma teoria da felicidade enquanto sabedoria de vida, assim como uma filosofia da práxis elaborada a partir de noções como o uso prático da razão, o caráter adquirido e uma compaixão ativa e não quietista (conforme mostrarei) no pensamento do grande metafísico pessimista que certamente foi Schopenhauer?*

A problemática pode ser melhor apresentada nos seguintes termos: em vista de uma consideração das duas referidas perspectivas filosóficas, é preciso levar em conta (i) que Schopenhauer insiste na defesa de que nenhuma ética seriamente pensada poderia ser concebida sem a pressuposição de uma metafísica[4], mas também (ii) que o filósofo elabora um "desvio" do ponto de vista superior, ético-metafísico de sua filosofia[5], a fim de estruturar sua eudemonologia e abordar questões a ela relacionadas. Este "desvio", aliás, é destacado nos *Aforismos para a sabedoria de vida* (1851), mas já havia sido elaborado praticamente com os mesmos termos em um fragmento póstumo da década de 1820[6]. Ora, se um tal "desvio da metafísica" delimitasse e garantisse, *per se*, o horizonte da eudemonologia como campo definitivamente independente e autônomo em relação ao horizonte ético-metafísico, então haveria pouco a considerar. Porém, uma análise pormenorizada das duas esferas atesta que não é este o caso. "Desviando-se" de seu ponto de vista "superior e mais verdadeiro", Schopenhauer não elaborará simplesmente uma "teoria da felicidade", mas - sobretudo pelo fato de definir sua eudemonologia em termos de sabedoria de vida e de considerá-la no sentido negativo e eufemístico - possibilitará também o estabelecimento de uma filosofia empírico-prática, esta que está claramente relacionada com o aparato da sociabilidade e da legalidade, especialmente quando se mira a questão da ação humana em geral. Se a autêntica moralidade e a eudemonologia são campos que se excluem mutuamente nesta filosofia, isso não significa que não haja, conforme defenderei, elementos que atuem concomitantemente nos dois âmbitos; assim como não significa que o âmbito empírico-prático das ações seja alheio a toda e qualquer formulação ética. Afinal, mesmo sendo enfático quanto à precedência da metafísica para a

[4] Cf., por exemplo, *Natur*, SW, III, p. 421.

[5] *Aphorismen*, SW, IV, p. 347 [1-2]: "[...] para poder abordar o tema [da sabedoria de vida] tive de desviar-me totalmente do ponto de vista superior, ético-metafíscio […]. No original, "Um eine solche dennoch ausarbeiten zu können, habe ich daher *gänzlich abgehn* müssen von dem höheren, metaphysisch-ethischen Standpunkte".

[6] HN III, *Foliant II*, § 124, p. 268, nota: "Desvio-me, aqui, completamente do ponto de vista ético-metafísico, superior e mais verdadeiro […]". No original, "Ich sehe nämlich hier ganz ab von dem höheren und wahreren metaphysisch ethischen Standpunkt".

fundamentação da moral, Schopenhauer não hesitará em formular noções como a de "ética da melhoria" (*bessernde Ethik*)[7] e de moral do "como se" (*Als-Ob*), que, pela própria terminologia, sugerem que os campos da metafísica e da eudemonologia não necessariamente devem ser tratados como patamares absolutamente desvinculados em todos os sentidos.

Diante disso e das duas perspectivas filosóficas delineadas pelo próprio pensador, as possíveis respostas para a pergunta acima elaborada teriam de ser formuladas em dois horizontes principais: 1) na esfera do estatuto da ética do pensamento schopenhaueriano e 2) na esfera do estatuto do pessimismo schopenhaueriano. Mas, assim, a questão poderia ser desdobrada em duas perguntas mais específicas: a) em relação à ética, dado que Schopenhauer toma a sua "metafísica da Vontade" como pressuposto basilar no qual se assentam os elementos levados em conta por sua moral, *qual seria a natureza das considerações da ação humana elaboradas a partir da ideia de que o domínio ético-metafísico é deixado em segundo plano*? b) em relação ao pessimismo, caberia indagar se a passagem da esfera metafísica para a esfera empírica significaria uma passagem para alguma espécie de "otimismo" e, por conseguinte, se isso contradiria ou não o âmago de uma filosofia que constata um *mundus pessimus*. O "desvio da metafísica" representaria também um "desvio do pessimismo"? Ou, se não é assim, *qual seria a natureza do pessimismo schopenhaueriano do âmbito da sabedoria de vida, dado que por certo já não poderia se tratar mais de um pessimismo exclusivamente metafísico?*

A mola propulsora do presente estudo é fornecida, pois, na tensão entre metafísica, moralidade e eudemonologia. Por isso mesmo, a pertinência da pergunta sobre a relação entre a leitura empírico-eudemonológica e a leitura ético-metafísica do caráter e das ações humanas. Caberia responder, assim, se os pontos de contato dessas duas abordagens são meramente discrepantes, se são duas concepções absolutamente heterogêneas acerca do mesmo objeto de consideração (para o que bastaria pressupor o conhecido desquite entre ética e eudemonismo que Schopenhauer adota de Kant e radicaliza), ou então, em que medida e por que os dois âmbitos não seriam contraditórios.

Para responder a estas questões no que se refere ao estatuto da ética, proponho o que pode ser chamado de "valorização do aparato empírico" das considerações schopenhauerianas da ação humana (frente ao aparato metafísico) por meio de uma distinção entre o que passo a denominar de **grande ética** e de **pequena ética**[8], diferenciação que acredito ser possível a partir das entrelinhas dos textos do filósofo. Essa chave de leitura permitiria o entendimento do que restaria de "discurso ético" para além (ou para aquém) do horizonte metafísico da autêntica moralidade. Esta última, a

[7] *Idem*, p. 725 [199].

[8] O uso desta terminologia para uma diferenciação possível entre os âmbitos metafísico e empírico da ética schopenhaueriana foi-me sugerido pelo professor Domenico M. Fazio, por ocasião do exame de qualificação. Acatei a sugestão do professor e procurei justificá-la a partir dos textos de Schopenhauer.

conhecida ética da compaixão (*Mitleidsethik*), poderia ser definida como uma grande ética - a ética schopenhaueriana propriamente dita -, principalmente por ser conceituada pelo filósofo como um grande mistério (*groβe Misteryum*) e por *poder* se desdobrar, em um grau mais elevado, na *raridade* e na *radicalidade* do ascetismo. Já a pequena ética se definiria em consonância com alguns elementos da sabedoria de vida, encerraria o sentido de uma "ética sugestiva" para uma vida prudente "no mundo" e *não* dada aos *extremos* de negação ou de afirmação, nem às radicalidades que daí *podem* advir. Uma tal pequena ética poderia ser identificada também na medida em que, centrada na ideia de "melhoria" do intelecto e no reconhecimento de um certo papel da educação como *medium* entre os motivos e as ações, reconhecesse o lado ativo e "sugestionável" da própria com-paixão, ou seja, considerasse que esta não se dá apenas imediata, repentina e acidentalmente, mas que pode ser instigada. Além do mais, se por um lado esta pequena ética não se inseriria no âmbito das virtudes e da negação da vontade, por outro, será possível perceber como ela não deixaria de condenar o utilitarismo vulgar, o maquiavelismo interesseiro e - mesmo que restrita ao âmbito da *legalidade* (pois não pertenceria propriamente à esfera da *moralidade*) - reprovaria qualquer forma de injustiça social.

Em relação ao estatuto do pessimismo schopenhaueriano, minha interpretação procura sustentar a hipótese de que a questão referida acima pode ser analisada pela diferenciação entre o que passo a chamar de **pessimismo metafísico** e de **pessimismo pragmático**. Principalmente devido à especificidade de noções próprias da sabedoria de vida - tais como as de caráter adquirido, razão prática e prudência, que, no geral, indicam a possibilidade de uma vida "menos infeliz" - diante de noções metafísicas - como a de imutabilidade do caráter, negação do livre-arbítrio e supressão do caráter -, esta diferenciação auxiliaria em uma possível definição da genérica noção de pessimismo schopenhaueriano, mas também na análise sobre se ela permanece a mesma, é alterada ou se adquire outras semânticas quando considerada no patamar empírico-eudemonológico. Tratar-se-ia, assim, de outra chave de leitura a partir da qual acredito ser possível captar a perspectiva do "desvio da metafísica", empregada por Schopenhauer para considerar a existência e a ação humanas. Em termos gerais, o *pessimismo metafísico* responderia à ideia da impossibilidade de uma felicidade duradoura. Já o *pessimismo pragmático* corresponderia à ideia de que a aposta na sabedoria de vida, mesmo que delimite os horizontes de uma felicidade relativa, não equivale a promessas de grandes êxitos no plano prático ou a um otimismo em sentido estrito, mas sim ao pessimismo de uma eudemonologia eufemística, de uma vida "menos infeliz" pelo uso prudente da razão.

Em vista destes propósitos, adotarei como fio condutor o conceito de caráter (*Charakter*), sobretudo porque se trata de um tema que é um dos componentes centrais da metafísica da Vontade,

pois, como se sabe, segundo o filósofo, é no caráter inteligível (*intelligibler Charakter*) como Ideia que a Vontade macrocósmica se objetiva e passa a constituir cada microcosmo humano; por sua vez, o caráter empírico (*empirischer Charakter*) expressa a inteligibilidade de cada indivíduo por meio das ações e, assim, é uma das condições (juntamente com as motivações) a serem consideradas para que se possa estabelecer o critério da ação moral. Se, para a moral da compaixão, o caráter é primário, pois é inato e invariável (sendo o intelecto secundário), no âmbito do ascetismo ele também é central: é em torno da ideia de supressão do caráter (*Aufhebung des Charakters*) que se apoia este grau elevado de negação da vontade[9].

Mas se o âmbito metafísico da ética pode ser analisado pela consideração do caráter inteligível e do caráter empírico, o âmbito empírico-prático pode ser investigado sobremaneira mediante a interpretação de uma terceira formulação schopenhaueriana da noção de caráter, ou seja, do nevrálgico conceito de *caráter adquirido* (*erworbener Charakter*), definido como o "conhecimento mais acabado possível da própria individualidade"[10], uma consciência artificial do próprio caráter inteligível. O caráter adquirido não é abordado como um elemento da metafísica da ética, mas como sinônimo de autoconhecimento (*Selbstkenntniß*), ou seja, como elemento central da eudemonologia. Isso, porém, não eleva a questão do caráter adquirido para além de toda formulação ética, já que, conforme defenderei, a eudemonologia, definida em termos de sabedoria de vida, não pode ser considerada um campo absolutamente neutro em relação à moralidade, ou melhor, não seria uma instância necessariamente a-moral. Dessa forma, a concepção de caráter apresenta-se como um dos elementos que possibilita a determinante constatação de que o pensamento ético schopenhaueriano não pode ser tomado de forma homogênea, análise possível principalmente quando se considera tal noção sob seus três referidos aspectos: o *caráter inteligível*, o *caráter empírico* e o *caráter adquirido*.

---

[9] Gurisatti afirma: "A ideia de que a 'caracterologia' delineada no Livro IV de *O mundo* e na *Ética* - mas constantemente presente ao longo de toda a obra publicada e inédita - tenha 'um significado central para todo o sistema filosófico de Schopenhauer, e que por isso a 'experiência do caráter' como 'experiência individual da vontade no homem' possa ser definida como o 'pensamento de fundo' de sua filosofia, parece tão evidente que é de se admirar o quão pouco esta temática tenha atraído a atenção dos estudiosos (GURISATTI, Giovanni. *Inconscio e carattere: Schopenhauer precursore di Freud e di Klages,* In: *Schop-Jb*. 86 (2005), pp. 217-242, p. 229). Koβler observa que "o 'x' desconhecido da metafísica da força da natureza (*Naturkraft*) é, na ética, o caráter do indivíduo. A 'especificidade' dessa filosofia imanente não se reflete por si mesma, mas pelo *caráter* correspondente à força da natureza com uma medida constante e individual" (KOβLER, Matthias, *Empirische Ethik und christliche moral*, 1999, p. 470). Deste último autor, ver também *Die Philosophie Schopenhauers als Erfahrung des Charakters*. In: BIRNBACHER, Dieter; LORENZ, Andreas; MIODONSKI, Leon (Hrsg.). *Schopenhauer im Kontext. Deutsch-polnisches Schopenhauer-Symposion 2000*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2002, pp. 91-110; e também KOβLER, Matthias. *Empirischer und intelligibler Charakter: von Kant über Fries und Schelling zu Schopenhauer.* In: *Schop-Jb*. 76 (1995), pp. 195-201.

[10] *WWV I*, SW, I, § 55, p. 359 [394].

2. *Premissas schopenhauerianas e "estado da arte"*

As questões acima apresentadas podem ser melhor vislumbradas quando consideradas frente a alguns pressupostos e parâmetros gerais da *ética*, da metafísica da ética, do chamado *pessimismo* metafísico e radical de Schopenhauer, mas também de sua eudemonologia negativa.

Por um lado, a cosmologia da Vontade irracional, essência cega e incessante de todos os seres, faz prevalecer em todo indivíduo um egoísmo colossal, que "comanda o mundo" e desconhece qualquer identidade entre eu e não-eu. Pelo fato de uma tal essência carecer de fundamento e de fins últimos, as satisfações são sempre passageiras e as disputas, os conflitos e as guerras são eternos, do que decorre uma teodiceia (ou patodiceia) do mal radical, da dor e dos sofrimentos de todo tipo, assim como a impossibilidade de qualquer felicidade autêntica e duradoura. Nesse sentido, tudo orbita em torno da máxima *Alles Leben ist Leiden*, toda vida é sofrimento. As dores e os sofrimentos são positivos; os prazeres e as satisfações são negativos[11]. O egoísmo é a *Haupt und Grundtriebfeder*[12], motivação principal e fundamental das ações, que é instrumentalizada pela racionalidade humana. Paralelamente a isso, o pensador não reconhece qualquer possibilidade de melhoria moral do caráter humano e estabelece a *compaixão* desinteressada, espontânea e imediata, como a única motivação moral autêntica, critério que se vincula à sua doutrina da *negação da vontade* enquanto renúncia dos próprios interesses, negação esta que pode ser percebida de uma forma mais intensa nos caracteres de ascetas, santos e anacoretas, aos quais o filósofo tece encômios devido ao *quietismo* místico sugerido por suas abnegações. A natureza individual é invariável, e já que nenhuma religião, educação ou filosofia pode mudá-la, o mais plausível seria a tese da supressão do caráter.

Por outro lado, isso não impede a defesa de uma teoria da felicidade caracterizada pela elaboração e sistematização de máximas de sabedoria de vida em vista de uma certa "economia da dor" humana, pautada preponderantemente na ideia de ação prudente (sábia). O intento empírico-eudemonológico schopenhaueriano, que não é exclusividade dos conhecidos *Aforismos para a sabedoria de vida*, transcende as noções relacionadas à raridade da negação extrema da vontade e, a partir do mencionado "desvio da metafísica", pauta-se na defesa schopenhaueriana de uma "acomodação" (*Ackommodation*) do indivíduo frente ao mundo, portanto, frente ao egoísmo, ao princípio de razão, ao Véu de Maja. Isto se dá mediante funções atribuídas, sobretudo, às noções de intelecto, de caráter adquirido, de experiência e de prudência, o que permite a consideração de uma "vida menos infeliz", ao invés da mera constatação da impossibilidade de uma "vida feliz". Mas este é também o horizonte no qual se pode reconhecer a compaixão schopenhaueriana para além de

[11] Cf. *WWV I*, SW, I, § 58, pp. 376-378 [411-413].
[12] Cf. *Grundlage*, SW, III, p. 666 [120]; p. 722 [195].

sua natureza misteriosa, podendo-se tomá-la, então, como *compaixão ativa* ou como um resultado que não se restringiria a ser "refém" do encontro ocasional de um caráter inato (e imutável) com um motivo fatal.

Além disso, se Schopenhauer delimitou claramente os parâmetros e critérios de sua doutrina ética, ele não fez o mesmo em relação ao que se convencionou chamar de seu pessimismo, nem especificou em que medida esse pessimismo se relacionaria com noções da ética, da estética, do ascetismo e, menos ainda, da eudemonologia. É sabido que, em todos os seus escritos, o pensador empregou apenas três vezes o termo pessimismo (*Pessimismus*) para se remeter de forma direta à sua própria doutrina; nenhuma dessas ocasiões constam da obra publicada em vida[13]. Em grande medida, foram os membros da chamada *Schopenhauer-Schule* (Escola de Schopenhauer, formada por discípulos do filósofo em sentido *stricto* e *lato sensu*[14]) que se detiveram na natureza do pessimismo do mestre e se confrontaram sobre esta questão em um amplo debate filosófico que perpassou a segunda metade do século XIX na Alemanha[15]. No presente estudo, tomo a noção de pessimismo - e, por conseguinte, a noção de otimismo como seu oposto - no sentido ontológico dos termos, ou seja, como doutrinas cujos princípios cardinais consideram, respectivamente, o "não ser" como preferível ao "ser" e vice-versa[16]; mas, em termos específicos, tomo o pessimismo como a concepção de mundo que considera este "*o pior* dos mundos possíveis", conforme destaca

[13] Em 1828, no fragmento póstumo 66 dos *Adversaria* (cf. HN III, p. 464); em 1833, no fragmento póstumo 49 dos *Pandectae II* (cf. HN IV, p. 160); e, em 1855, na carta de 15 de julho a Julius Frauenstädt (cf. SCHOPENHAUER, A. SW, *Briefwechsel*, XV, p. 393).

[14] Cf. FAZIO, Domenico M. *La scuola di Schopenhauer: i contesti*. In: *La scuola di Schopenhauer: testi e contesti*. A cura del Centro interdipartimentale di ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua scuola dell'Università del Salento. Lecce: Pensa Multimedia (Schopenhaueriana, 2), 2009, pp. 13-212; Ver também FAZIO, Domenico M. *La "scuola" di Schopenhauer. Per la storia di un concetto*. In: CIRACÌ, F.; FAZIO, D. M.; PEDROCCHI, F. (a cura di). *Arthur Schopenhauer e la sua scuola*. Lecce: Pensa Multimedia (Schopenhaueriana, 1), 2007, pp. 35-76.

[15] Pelo fato de não ser minha intenção analisar a noção de pessimismo na escola de Schopenhauer, apenas menciono alguns dos autores dessa "escola" que propuseram um sentido para a questão. Ela pode ser tomada a partir de três grandes tentativas de interpretação, todas elas estabelecidas a partir de uma leitura, ou mesmo modificação, da metafísica schopenhaueriana da Vontade. Julius Bahnsen (1830-1881), em *A contradição no saber e na essência do mundo* (1880) e em outros escritos (como em seu *Breviário de pessimista*, anônimo de 1879), elaborou sua "dialética do real" (*Realdialektik*), ciência da contradição real, cujo fundamento é a contradição da vontade consigo mesma, e defendeu que o pessimismo schopenhaueriano deveria ser levado às últimas consequências, a uma forma de niilismo que não detém possibilidades de superação. Já Eduard von Hartmann (1842-1906), com sua filosofia do inconsciente, assim como Philipp Mainländer (1841-1876), com sua filosofia da redenção, propuseram formas e caminhos para a liberação ou redenção das "misérias da existência", redenções que se dariam em um sentido universal, e não individual como no caso do quietismo ascético de Schopenhauer. Principalmente em *A filosofia do inconsciente* (1869), mas também em *Para a história e o fundamento do pessimismo* (1880), von Hartmann defendeu o que denominou de "ato universal" como abandono ativo do processo do mundo. Mainländer, que em sua *Filosofia da redenção* (1876) transformou a "vontade de vida" de seu mestre em "vontade de morte", radicalizou a máxima basilar de todo pessimismo (segundo a qual o não ser é preferível ao ser) e propôs a via da redenção (*Erlösung*) como sinônimo de morte absoluta, esta que poderia ser cumprida pela abstenção sexual (interrompendo-se, assim, a geração de novos indivíduos) e pelo suicídio individual (com o que ele mesmo foi extremamente coerente, ao suicidar-se no dia em que recebeu em casa o primeiro exemplar de sua obra), mas que poderia ser acelerada pela implantação de um Estado socialista que instrumentalizasse um "socialismo utópico regressivo", baseado na ideia de que, pela satisfação dos desejos de todos, torna-se possível enfraquecer a vontade de vida geral.

[16] Do latim *pessimum*, o pior. Cf. GERHARDT, Volker. "Pessimismus". In: RITTER, Joachim; GRÜNDER, Karlfried (Hrsg.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 7. Basel: Schwabe & Co. Verlag, 1989, pp. 386-395; cf. STÄGLICH, Hans. *Zur Geschichte des Begriffs Pessimismus*. In: *Schop-Jb*., 34 (1951/1952), pp. 27-37.

amplamente o próprio Schopenhauer, pelo fato de tal mundo só poder ser definido a partir da dor e do sofrimento[17].

Nesse sentido, pressuporei a pertinência das definições que tomam a filosofia schopenhaueriana como uma doutrina pessimista, mas, sobretudo, procurarei situar ou circunscrever algumas facetas desse pessimismo a partir da letra do próprio filósofo e concomitantemente ao estudo - pretendido por esta pesquisa - da ética e da eudemonologia. Parto do pressuposto de que *se* o chamado pessimismo schopenhaueriano é ineludível, ele possui significativas variantes. E isso não somente devido às diferenças que se sobressaem quando ele é indicado, por um lado, no âmbito metafísico do querer insaciável e das ações egoístas e, por outro, na esfera da supressão do egoísmo e dos sofrimentos (na estética, na ética ou no ascetismo), mas principalmente devido às relevantes diferenças que podem ser indicadas na medida em que tal pessimismo é considerado no patamar eudemonológico, na esfera da sabedoria de vida. Sobretudo devido à consideração desta última esfera, o pessimismo schopenhaueriano revelaria uma "outra face"; "outra" ao menos em relação àquela "face" que tradicionalmente o toma apenas a partir da desaprovação metafísica da vida e do mundo, conforme veremos.

A natureza das relações entre a metafísica imanente, a eudemonologia e o pessimismo schopenhauerianos já rendeu debates significativos, mesmo que de forma periférica na recepção e na interpretação da obra do pensador[18]. Em geral, os posicionamentos sobre o assunto detêm-se, por um lado, em apresentar resistências e contestações ou, por outro lado, em indicar reconhecimentos da força, da autoridade e, até mesmo, da legitimidade da eudemonologia frente à metafísica. Mas, para tanto, grande parte das reflexões restringe-se em tomar como ponto de partida as declarações de Schopenhauer sobre a superioridade de sua metafísica (sua "filosofia propriamente dita"[19]) diante do caráter secundário atribuído por ele aos escritos sobre a felicidade. Em geral, limita-se a considerar a questão a partir do texto dos *Aforismos* em confronto quase exclusivo com teses de *O*

---

[17] Para a noção geral de pessimismo no pensamento de Schopenhauer, ver: KÖHLER, Friedrick. *Schopenhauer und das Wesen des Pessimismus und Optimismus*. Langensalza: H. Beyer, 1926; SCHWARZ, Theodor. *Der Pessimismus in der Philosophie Schopenhauers*. In: "Deutsche Zeitschrift für Philosophie", 12 (1964), pp. 1472-1487; INVERNIZZI, Giuseppe. *Il pessimismo tedesco dell'Ottocento: Schopenhauer, Hartmann, Bahnsen e Mainländer e i loro avversari*. Firenze: La Nuova Italia, 1994, pp. 19-43; DÖRPINGHAUS, Andreas. *Mundus pessimus: Untersuchungen zum philosophischen Pessimismus Arthur Schopenhauers*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1997.

[18] O anuário *Schopenhauer-Jahrbuch*, em seus mais de cem anos de existência, publicou oito artigos especificamente sobre o tema: WENDEL, Georg. *Schopenhauer als Optimist.* In: *Schop-Jb*., 1 (1912), pp. 87-94; CARTWRIGHT, David. *Schopenhauerian Optimism and an Alternative to Resignation?* In: *Schop-Jb*., 66 (1985), pp. 153-164; YOUNG, Julian. A Schopenhauerian Solution to Schopenhauerian Pessimism. In: *Schop-Jb*., 68 (1987), pp. 53-69; NEYMEYR, Barbara. *Pessimistische Eudaimonologie? Zu Schopenhauers Konzeptionen des Glücks*. In: *Schop-Jb*., 77 (1996), pp. 133-166.; INGENKAMP, Heinz Gerd. *Schopenhauer als Eudaimonologe*. In: *Schop-Jb*., 87 (2006), pp. 77-90; DAHL, Edgar. *Die Kunst, glücklich zu sein. Arthur Schopenhauer im Lichte der empirischen Glücksforschung*. In: *Schop-Jb*., 89 (2008), pp. 77-90; ZIMMER, Robert. *Philosophie der Lebenskunst aus dem Geist der Moralistik. Zu Schopenhauers Aphorismen zur Lebensweisheit*. In: *Schop-Jb*., 90 (2009), pp. 45-64; ARAMAYO, Roberto. *L'eudemonologia di Schopenhauer nel suo fondo kantiano*. In: *Schop-Jb*., 92 (2011), pp. 49-65.

[19] Cf. *Aphorismen*, SW, IV, p. 347 [2].

mundo, tomando o fato de o primeiro livro pertencer aos *Parerga e paralipomena*, "escritos filosóficos menores" (conforme reza o subtítulo da obra), como único critério para validar a atribuição de uma importância menor à filosofia prático-pragmática ali desenvolvida. Esta é também a tendência de comentadores que simplesmente não reconhecem a Eudemônica schopenhaueriana como campo relevante para o debate do pessimismo e da ação humana. Como exemplo deste último caso, pode-se tomar a leitura de Paul Deussen que, detendo-se ao âmbito teórico-metafísico, chega até mesmo a *lamentar* o fato de os *Parerga*, por desenvolverem (na maioria de seus textos) o ponto de vista "comum" e empírico da filosofia, ter sido a obra mais lida de Schopenhauer[20]. No horizonte doxográfico da literatura ocidental, Nietzsche pode ser considerado o grande influenciador da interpretação que toma o filósofo como um pensador que teria espalhado pela humanidade o seu "pessimismo encharcado de perfume fúnebre"[21], o que teria ocorrido não apenas devido à definição schopenhaueriana de existência como dor e sofrimento, mas sobretudo devido à concepção de negação da vontade pela contemplação estética, no sentido atribuído pelo autor de *Para a genealogia da moral* como um "ideal ascético"[22]. Desde estas perspectivas, tudo se passa como se para além do horizonte da negação da vontade, da desaprovação da vida, da ascese mística, do quietismo, Schopenhauer não tivesse oferecido nada de relevante para a consideração da vida e da ação humanas[23]. Tratam-se, em suma, de leituras - definidoras de uma imagem tradicional de Schopenhauer - que nada ou pouco reconhecem do

---

[20] Cf. DEUSSEN, Paul. *Bericht über Hegel und Schopenhauer.* Berlin: Reimer, 1980 (Archiv für Geschichte der Philosophie, 3), p. 159. Ver também INVERNIZZI, Giuseppe. *Nessun "accomodamento": Deussen e Hartmann contro l'eudemonologia di Schopenhauer.* In: *Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer*, Rio de Janeiro, Vol. 3, Números 1 e 2 - 1º e 2º semestres de 2012, pp. 61-74.

[21] Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo*. In:_____ *Sämtliche Werke*. 3ª Auflage, KSA, Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin/New York: de Gruyter, Bd. 6, 1993, p. 310 [59]. No entanto, vale ter presente a ironia nietzscheana sobre a autenticidade do "verdadeiro pessimista" que tocava flauta após as refeições: "Um pessimista, um negador de Deus e do mundo […], que diz 'sim' à moral e toca flauta, à moral do *laede neminem*: como? Este é verdadeiramente - um pessimista?" (NIETZSCHE, Friedrich. *Para além de Bem e Mal*. In: *Idem*, Bd. 5, Kap. 5, § 186, p. 107 [75]).

[22] Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Para a genealogia da moral: uma polêmica*. In: *Idem*, Bd. 5, III, § 6 e 7, pp. 346-351 [93-97]. No *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche afirma: "Schopenhauer ensinou o 'desvencilhar-se da vontade' como o propósito geral da arte, e venerou o 'inclinar à resignação' como a grande utilidade da tragédia. - Mas isso – já o dei a entender – é ótica de pessimista e 'mau olhado' [...]" (NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos*. In: *Idem*, Bd. 6, IX, § 24, p. 127 [78]; e ainda em: *Idem*, X, § 5, p. 160 [106]).

[23] Em termos gerais, esta foi também a perspectiva defendida por György Lukács, que, em *A destruição da razão* (1953), interrogando-se sobre o papel social que a filosofia schopenhaueriana cumpriria, inclui o filósofo da "compaixão universal" no rol dos autores que teriam viabilizado o caminho para o totalitarismo de Hitler. Lukács tece uma análise político-social do indivíduo schopenhaueriano, mas, para tanto, restringe-se à metafísica da carência de sentido da vida, da renúncia do mundo e, por conseguinte, da liberação do indivíduo de todos os afazeres sociais. Limitando-se ao "nada" como última palavra de *O mundo* e como único horizonte do pessimismo, o autor húngaro não vê o pensamento schopenhaueriano senão como uma filosofia mantenedora do *status quo* político e social, que se resume a elogiar e a promover uma vida contemplativa. Para ele, não haveria nenhum aspecto "ativo" na ética de Schopenhauer, assim como nenhuma "filosofia prática", mas apenas um sistema "que se levanta como um belo hotel moderno, dotado de todo confort, à beira do abismo, do nada, da falta de sentido. A contemplação diária do abismo, entre esplêndidas comidas prazeirosamente degustadas, ou entre obras de arte, poderia servir apenas para realizar ainda mais o desfrute deste conforto refinado" (LUKÁCS, György. *Die Zerstörung der Vernunft*. *Der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler.* Bd. I. 4ª Auflage. Berlin: Aufbau Verlag, 1988, p. 231).

aparato empírico-eudemonológico desta filosofia, encerram-se nas cercanias do pessimismo metafísico que se desdobra no grande *Nichts* de *O mundo*, e só conseguem tomar as considerações do filósofo sobre a felicidade, sobre o uso prático da razão e sobre a vida em sociedade como riscos de otimismo e, por conseguinte, de contradição interna.

Na contramão destas análises, Franco Volpi, sobretudo nas variadas apresentações de suas edições dos póstumos de Schopenhauer (a partir dos textos estabelecidos por Arthur Hübscher), vê as teses sobre o conhecimento de si e a sabedoria de vida como noções "compactas e unitárias" em relação àquelas da metafísica. Mesmo que não tenha se detido em questões e conceitos específicos, Volpi não trata os textos de eudemonologia - tanto os esboços de *Eudemonologia* dos *Manuscritos berlinenses* (1826-1829) quanto os *Aforismos* (1851) - como escritos menos dignos de atenção que os textos de metafísica. Considera-os, isso sim, como

> pontos de sutura por meio dos quais Schopenhauer *recompõe a metafísica* do pessimismo de *O mundo* com a sabedoria de vida dos *Parerga e paralipomena*, a filosofia teorética com a *filosofia prática*, a dimensão especulativa com a dimensão popular de seu sistema. Consolida-se, assim, a ideia de que a filosofia tem de ser entendida também - muito além da construção do edifício teórico da metafísica do pessimismo, que ensina que a vida não é bela - como sabedoria e arte de viver[24].

Nesta mesma linha interpretativa e inspirado na leitura de Max Horkheimer sobre a compaixão schopenhaueriana[25], o professor Lüdger Lütkehaus sustenta que o pessimismo schopenhaueriano não é um quietismo, mas pode ser visto como uma filosofia da "práxis do 'como se'", assim como a compaixão pode ser entendida em termos de "identificação ativa"[26]. Dessa forma, a eudemonologia negativa, que ensina a viver ponderada e racionalmente, e a compaixão como "mística prática" formariam uma mesma base argumentativa que aponta como Schopenhauer não se limitou à metafísica de uma "patodiceia ontológica", mas erigiu amplas reflexões e formulações no sentido de uma filosofia prática. Tanto Volpi quanto Lütkehaus consideram as investidas schopenhauerianas nos campos eudemonológico, empírico-prático e, até mesmo, na esfera político-social como determinantes confirmações ou consolidações do pessimismo e da ética

---

[24] VOLPI, Franco. *Presentazione*. In: SCHOPENHAUER, Arthur, *I manoscritti berlinesi (1818-1830)*. Vol. III, a cura di Giovanni Gurisatti. Milano: Adelphi, 2004, p. XI, grifos meus. Ver também VOLPI, Franco. *Apresentação.* In: SCHOPENHAUER, A. *A arte de ser feliz*. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. X.

[25] Cf. HORKHEIMER. Max, *Die Aktualität Schopenhauers*, In: *Schop-Jb*., 42 (1961), pp. 12-25.

[26] Cf. LÜTKEHAUS, Lüdger. *Schopenhauer, metaphysischer Pessimismus und "soziale Frage"*. Bonn: Bouvier Verlag, 1980, pp. 50-60. Do mesmo autor, ver também: 1) *Einleitung II: Pessimismus und Praxis. Umrisse einer kritischen Philosophie des Elends.* In: EBELING, Hans.; LÜTKEHAUS, Lüdger. (Hrsg.), *Schopenhauer und Marx. Philosophie des Elends - Elend der Philosophie?* Frankfurt a.M.: Syndikat, 1985, pp. 23-39; 2) *Pathodizee und Mitleidsethik*, In: *idem*, pp. 190-202; 3) *Ist der Pessimismus ein Quietismus? Überlegungen zu einer Praxisphilosophie des Als-Ob*. In: HÜHN, Lore (Hrsg.), *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling).* Würzburg: Ergon, 2006, pp. 225-238; 4) *Esiste una sinistra schopenhaueriana? Ovvero: il pessimismo è un quietismo?* In: CIRACÌ, F.; FAZIO, D. M.; PEDROCCHI, F. (a cura di). *Arthur Schopenhauer e la sua scuola*. Lecce: Pensa Multimedia, 2007 (Schopenhaueriana, 1), pp. 15-34.

metafísica, mas não como rupturas ou como noções dispensáveis em relação ao âmbito metafísico.

No entanto, estes comentadores não chegam a problematizar questões conceituais específicas que demonstrem esta ideia de continuidade. Lütkehaus o faz em parte, mas se restringe basicamente ao âmbito da *soziale Frage*. De forma geral, os comentadores não indicam também o teor e as vestimentas das noções envolvidas no debate ético quando este é tomado e estendido pelo próprio filósofo ao patamar de sua filosofia empírico-prática, assim como não se detém nos "diferenciais" das mesmas noções em relação a quando atuam no horizonte da metafísica ou da metafísica da ética.

No Brasil, o professor Jair Barboza tem defendido, em alguns trabalhos, a possibilidade de se pensar a filosofia schopenhaueriana como pendular entre pessimismo metafísico e otimismo prático, tomando este último como designação apropriada para a consideração das noções de razão prática e de prudência no âmbito da sabedoria de vida e ante aos resultados teóricos da metafísica[27]. Além da interpretação de Barboza, deve-se ao professor Leandro Chevitarese o primeiro estudo sistemático que, em terras tupiniquins, questiona em que medida a ética de Schopenhauer pode ser articulada com a eudemonologia empírica do pensador. Em sua tese de doutoramento, intitulada *A ética em Schopenhauer: que "liberdade nos resta" para a prática de vida?*[28], Chevitarese defende que as premissas da sabedoria de vida podem ser compreendidas como uma moral do "como se".

Nas páginas que se seguem, procuro tomar partido neste debate, que, como se percebe, é tanto europeu quanto brasileiro. Pelo caminho iniciado por Volpi, que indica como a elaboração de uma eudemonologia não faz com que Schopenhauer abandone seu pessimismo - pois, do contrário, não haveria necessidade para seleções e formulações de máximas em vista da conquista de uma vida "menos infeliz" -, argumento que em verdade há um intento empírico-eudemonológico que *acompanha* toda a formulação e exposição da visão ético-metafísica e é um *continuum* na obra do filósofo. Sustento esta tese pela consideração e análise não apenas das obras publicadas, mas da ampla produção dos póstumos, boa parte dos quais o pensador elaborou, mas não publicou imediatamente, o que permitiu que fosse revisada e reorganizada, caso do esboço de *Eudemonologia*. O enaltecimento da referida noção de "desvio da metafísica" permitirá a sustentação de que não se tratam de duas filosofias, mas de duas faces de uma única *Weltanschauung*. A diferença residiria principalmente no fato de o filósofo ter aguardado o

[27] Cf. BARBOZA, Jair. *Uma filosofia do consolo.* In: SCHOPENHAUER, Arthur. *Metafísica do amor, metafísica da morte.* Trad. Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2000, pp. VII-XXIII; de Barboza, ver também: *Em favor de uma boa qualidade de vida.* In: SCHOPENHAUER, Arthur. *Aforismos para a sabedoria de vida*. 2ª ed. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2006, pp. IX-XVIII; e ainda: *Sabedoria de vida e práxis em Schopenhauer, ou sobre uma possível "esquerda" schopenhaueriana*. In: FIGUEIREDO, Vinícius (Org.). Curitiba: *Cadernos do XV Encontro Nacional da ANPOF* (no prelo).

[28] Cf. CHEVITARESE, Leandro. *A ética em Schopenhauer: que "liberdade nos resta" para a prática de vida?* Tese de Doutorado. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.

momento mais adequado para apresentar cada uma das abordagens. Trabalho, portanto, com a ideia de *suplementaridade*, isto é, com o pressuposto de que as teses sobre sabedoria prática e felicidade suplementariam as teses da metafísica, com o que, em alguma medida, seria possível uma espécie de questionamento das leituras que tomam as noções e os escritos "extra-metafísicos" como menos importantes para a interpretação desse pensamento.

3. *A "caracterologia" como ótica de investigação*

Muito embora Schopenhauer não tenha empregado o termo *Charakterologie* em toda a sua obra, já em *Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente*, de 1813, ele se refere ao *estudo do caráter do homem* (no sentido de espécie humana) com os seguintes termos: "Em relação aos homens [diferentemente dos estudos sobre o caráter das espécies animais], uma semelhante observação[29] dá lugar ao que se chama de conhecimento do homem (ou seja, uma psicologia empírico-pragmática não sistemática), cujas regras, todavia, nunca demonstram certeza devido ao caráter individual que se sobressai claramente [...]"[30]. No § 28 de *O mundo*, lemos que o caráter do homem, que ali é tomado como algo sem-fundamento e, na perspectiva das forças da natureza que objetivam a Vontade, "tem de ser estudado […] por si mesmo"[31], isto é, de forma a não se restringir ao conhecimento do caráter da espécie humana, ao contrário do caso dos animais e de suas espécies. Enquanto "cada homem deve ser visto como um fenômeno particularmente determinado e característico da Vontade […], nos animais, ao contrário, o caráter individual falta por completo, posto que apenas a espécie possui significação própria"[32]. Diante disso, emprego aqui a noção schopenhaueriana de "caracterologia" no sentido de uma teoria geral do caráter humano, edificada (direta ou indiretamente) nos âmbitos psicológico, metafísico e ético desta filosofia, e não como uma ciência independente, positiva e desvinculada destas esferas[33].

---

[29] A observação do autor sobre o caráter das espécies animais é a seguinte: "O caráter empírico dos animais é muito mais fácil de ser descoberto porque cada espécie possui apenas um, que, por sua vez, se faz presente de forma clara e com mínimas exceções em cada indivíduo enquanto tipo de constituição exterior da espécie. Por isso mesmo, torna-se possível reconstruir bem o caráter empírico da espécie com base nas experiências feitas em diversos indivíduos" (*SG I*, SW, III, § 46, p. 81).

[30] *SG I*, SW, III, § 46, p. 82.

[31] *WWV I*, SW, I, § 28, p. 156 [193].

[32] *Idem*, *ibidem*.

[33] Julius Bahnsen, correspondente de Schopenhauer e um dos principais representantes da *Schopenhauer-Schule* (mesmo que no sentido *lato sensu* desta "escola", cf. FAZIO, Domenico M. In: *La scuola di Schopenhauer: testi e contesti*. op. cit., pp. 42-43), foi o primeiro a defender a Caracterologia enquanto ciência e a partir de pressupostos da metafísica schopenhaueriana. Logo na Introdução de suas *Beiträgen zur Charakterologie* (*Contribuições para a caracterologia*, de 1867), Bahnsen sublinha que as contribuições ali propostas "baseiam-se nos fundamentos estabelecidos por Arthur Schopenhauer, o que exige amplamente uma familiaridade com esta doutrina e com suas premissas" (BAHNSEN, Julius. *Beiträgen zur Charakterologie: mit besonderer Berücksichtigung pädagogischer Fragen*. Leipzig: Brockhaus, 1867, p. 1). O pai da *Realdialektik* estabelece sua Caracterologia no sentido de uma "fenomenologia da vontade" (*"Phänomenologie des Willens"*), ocupada em estudar a Vontade que se manifesta em cada individualidade, motivo pelo qual se trataria de uma ciência descritiva (*deskriptive Wiessenschaft*). Uma tal ciência que,

A iniciativa de partir da caracterologia tem uma de suas principais justificativas no fato de que - conforme defenderei ao longo desse estudo - com ela é possível constatar como a ética schopenhaueriana não se resume à conhecida moral da compaixão ou ao ascetismo místico, noções configuradoras da "ética propriamente dita", ou de uma *grande ética*, mas se estende também ao âmbito que o próprio pensador indicou como uma "ética da melhoria" (*bessernde Ethik*), amplamente ligada ao âmbito da sabedoria de vida (*Lebensweisheit*), noções que configurariam o que há de "empírico" na ética schopenhaueriana e que pode ser tomado pela performance de uma *pequena ética*, neste último caso, principalmente devido à noção de caráter adquirido.

Mas quando assumo a meta de indicar as variações das formulações da ética schopenhaueriana e, em alguma medida, "circunscrever" o pessimismo desta filosofia mediante a noção de *caráter*, é fundamental que se explore em que consiste esta noção, em que medida foi adotada e interpretada de outros pensamentos e em que medida ela é originariamente schopenhaueriana. Com efeito, é possível perceber que a tripla formulação da noção de caráter (inteligível, empírico e adquirido) não foi apenas adotada e interpretada, mas também concebida e reconsiderada pelo pensador nos mais diferentes momentos - da gestação até os últimos escritos - de sua filosofia, desempenhando nela papéis também diferenciados. E, por isso, a ideia de caracterologia não se fará presente neste estudo tão somente como uma ótica de investigação, mas, em grande parte, como o próprio tema central. À diferença do *caráter adquirido*, as noções de *caráter inteligível* e de *caráter empírico* não foram cunhadas originalmente pelo filósofo da Vontade, mas adotadas e interpretadas sobremaneira, e como ele mesmo indica, a partir de Kant e de Schelling[34]. Faz-se necessária, então, uma abordagem (que, aqui, não pretende ser de cunho

---

"enquanto ramo da antropologia restringir-se-ia à análise da *personalidade* e recairia em certos setores da chamada psicologia em sentido estrito" (*idem, ibidem*, grifo do autor), deveria ser entendida como estudo dos tipos fundamentais de caracteres individuais, cujos resultados poderiam ser aplicados no campo pedagógico. Sobre este assunto, ver FAZIO, Domenico M., *op. cit*., pp. 76-77; e também LEHMANN, Gerhard. *Julius Bahnsen als Willensmetaphysiker und Charakterologe.* In: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, nº 10 (1932), pp. 74-92. Mais tarde, Ludwig Klages (1872-1956), considerado o pai da Caracterologia como disciplina científica, incluirá Schopenhauer na lista dos precursores históricos da moderna caracterologia (cf. KLAGES, Ludwig. *Vorschule der Charakterkunde.* In:_____ *Sämtliche Werke.* Vol. IV (*Charakterkunde I*). Hrsg. von E. Frauchiger et. al. Bonn: Bouvier, 1976, pp. 488-495). Ao comentar esta influência, exposta pelo próprio Klages, Bernhard afirma até mesmo que na obra de Schopenhauer "são estabelecidos, *pela primeira vez*, os pressupostos teorético-científicos fundamentais e universalmente filosóficos que constituem as condições de possibilidade da moderna caracterologia científica" (BERNHARD, Wolfram. *Schopenhauer und die moderne Charakterologie.* In: *Schop-Jb*., 44 (1963), pp. 25-133, p. 25, grifos meus); e, ainda, que os referidos pressupostos fundamentais seriam "condições de possibilidade da moderna caracterologia enquanto disciplina científica da moderna psicologia" (*idem*, p. 37). Sobre isso, cf. CYSARZ, Herbert. *Schopenhauers intelligibler Charakter und die Individualitätsproblematik der Folgezeit*, In: *Schop-Jb*., 62 (1981), pp. 91-107; cf. GURISATTI, Giovanni. *Inconscio e carattere: Schopenhauer precursore di Freud e di Klages.* In: *Schop-Jb*. 86 (2005), pp. 217-242; cf. *Idem*, *Caratterologia, metafisica e saggezza: Lettura fisiognomica di Schopenhauer.* Padova: Il Poligrafo, 2002, pp. 31-37.

[34] Embora eu tenha presente que Fichte também exerceu influências sobre Schopenhauer quanto a essas noções, não me deterei neste assunto no decorrer do presente estudo. Para além das tantas divergências que Schopenhauer sempre colocou em relevo - principalmente contra o pós-kantismo deste pensador - indico, porém, as análises de alguns comentadores que reconhecem uma presença fichteana não circunscrita no pensamento schopenhaueriano. Assim, se é certo, por exemplo, que o filósofo da Vontade deve de forma significativa a sua noção de *corpo* a Fichte (Cf.

interpretativo, mas apenas analítico) dos principais aspectos da *recepção* desta (inicialmente) "dual concepção de caráter" da filosofia schopenhaueriana. Em relação a esta análise, entretanto, permaneceriam em suspenso a origem e o lugar sistemático da noção de *caráter adquirido*, o que faz nascer a problemática sobre se este conceito já estaria implícito na própria concepção de caráter inteligível ou se só teria sido valorizado posteriormente. Ou seja, o caráter adquirido - cuja principal característica, conforme veremos, é o *conhecimento* do próprio caráter - já estaria pressuposto até mesmo na gestação da metafísica da Vontade, ou só se torna significativo a partir do § 55 de *O mundo*, onde é especificamente definido, ou a partir da reelaboração e publicação do ponto de vista eudemonológico nos *Aforismos*?

Cabe insistir no fato de que a ótica da caracterologia desenvolvida nesta filosofia pode operar como fio condutor da presente investigação, sobretudo porque a noção de caráter integra o pano de fundo e a base de todo o pensamento schopenhaueriano. Com efeito, ela compõe aquilo que o filósofo, em um fragmento póstumo de 1826, chamou de seu "dogma principal" (*Hauptdogma*)[35] e, em uma carta ao discípulo Frauenstädt, de 06 de junho de 1856, definiu como "a mais importante de todas as verdades" (*die wichtigste aller Wahrheiten*)[36], a saber, o *primado da vontade* sobre o intelecto, ponto de partida e núcleo fundante de todo o seu sistema. A partir deste "dogma" (e somente a partir dele) é possível contar também com a *primazia do caráter* sobre o conhecimento. Esta é, antes de tudo, a própria definição da psicologia empírica e antirracionalista schopenhaueriana, que toma o "eu" como uma *polaridade* composta por vontade inconsciente e por intelecto consciente. Conforme detalharei, o caráter se define pela proporção natural destas duas esferas em cada ser (uma vontade cega e um intelecto que vigia). No entanto, para que tal caráter

---

SCHÖNDORF, Harold. *Der Leib im Denken Schopenhauers und Fichtes.* München: Berchmans, 1982), não se pode descartar que mesmo as noções de sujeito e de vontade - e, por conseguinte, a concepção de caráter - devam parte de suas formulações ao pensamento do filósofo da *Doutrina da ciência*. Chama a atenção, por exemplo, a forte familiaridade com Fichte da indicação schopenhaueriana, de 1813, segundo a qual "o sujeito é conhecido apenas enquanto sujeito que quer" (Cf. *SG I*, SW, III, § 42, p. 71). Em seu *System der Sittenlehre*, Fichte também havia chegado à tese de que "só posso encontrar-me a mim mesmo como um eu que quer" (FICHTE, Johann Gottlieb. *Il sistema di etica secondo i principi della dottrina della scienza*, trad. it., p. 19). Variadas facetas da presença fichteana em Schopenhauer são indicadas por recentes estudos, como por exemplo em: a) METZ, W. *Der Begriff des Willens bei Fichte und Schopenhauer.* In: HÜHN, L.; SCHWAB, P. (Hrsg.). *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom deutschen Idealismus (Fichte/Schelling).* Würzburg: Ergon, 2006; b) KOSSLER, M. *Die eine Anschaung – der eine Gedanke. Zur Systemfrage bei Fichte und Schopenhauer.* In: *idem*, pp. 349-64; c) ZÖLLER, G. *Kichtenhauer. Der Ursprung von Schopenhauers "Welt als Wille und Vorstellung" in Fichtes "Wissenschaftslehre 1812" und "System der Sittenlehre*. In: *idem*, pp. 365-86; d) DECHER, F. *Schopenhauer und Fichtes Schrift "Die Bestimmung des Menschen".* In: *Schop-Jb.*, 71, (1990), pp. 45-67; e) D'ALFONSO, M. V. *Schopenhauer als Schüler Fichtes.* In: *Fichte Studien. Spätwerk im Vergleich*, Amsterdam-NY, 2006, pp. 201-211; f) CACCIOLA, M. L. *O "eu" em Fichte e Schopenhauer*, In: *Revista Dois Pontos*, Curitiba-São Carlos, Vol. 4, Nº 1, Abril, 2007; g) D'ALFONSO, M. V. *Trascendental, cuerpo y voluntad en Fichte y Schopenhauer.* In: ONCINA, F. (ed.) *Schopenhauer en la historia de las ideas.* C. México: Plaza y Valdés Editores, 2011; h) NOVEMBRE, A. *Il giovane Schopenhauer e Fichte. La duplicità della coscienza* (Tesi di dottorato). Università del Salento / Centro interdipartimentale di ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua scuola, Lecce, 2011.

[35] "Ein Hauptdogma bei mir ist der *Primat des Willens über den Intellekt* im Menschen" (HN III, *Quartant*, § 134, p. 255, grifos do autor).

[36] SCHOPENHAUER, A. *Briefwechsel*, SW, XV, carta a Julius Frauenstädt, Frankfurt a. M., 6. Juni 1856, p. 491-492.

seja tomado como impulso irracional, pressupõe-se a "profundidade escura" da Vontade enquanto energia vital, instintiva, pulsional, na qual ele se enraíza. O outro polo característico de cada indivíduo, composto por sua consciência, por seu intelecto, por seus pensamentos claros, por suas cognições e por seus juízos distintos, representa apenas os ramos da árvore cujas raízes - a vontade -, é o originário, o perene, também tomado como "o núcleo do nosso ser"[37]. Desse modo, se a raiz representa a vontade e os ramos o intelecto, então o caule ou o rizoma (*rhizoma*, *le collet*), como "ponto de indiferença entre ambos, seria *o Eu*, que, na condição de terminal comum, pertence aos dois"[38]. Principalmente pelo fato de cada caráter estar enraizado na Vontade onipotente, a primazia da vontade sobre o intelecto é a própria condição do primado do caráter (inconsciente) sobre o conhecimento (consciente), assim como é a condição das ações espontâneas e inconscientes sobre as ações motivadas e conscientes. Este aparato metafísico e psicológico se traduzirá no âmbito da ética como a predominância do ser (*esse*) sobre as ações (*operari*); pois *operari sequitur esse*, isto é, as ações seguem-se do ser (como vontade individual, caráter), e não o contrário.

A partir da admissão dessa prioridade da Vontade, cujo sufrágio se dá pelos numerosos "argumentos" que Schopenhauer reuniu, principalmente entre os anos 1826-1840[39], o pensador reivindicará o epíteto de primeiro filósofo a proclamar a onipotência da Vontade e a natureza secundária e acidental do intelecto[40]. Com isso, formulará não somente um sistema metafísico, mas também - e paralelamente - um vasto campo de saber antropológico, caracterológico e psicológico, ou então, o que ele chamou também de "mera psicologia empírica" (*bloße empirische*

---

[37] "Como símbolo da consciência, podemos considerar também uma planta. Esta possui, como se sabe, dois polos, a raiz e os ramos: aquela tende ao escuro, ao úmido, ao frio; esta à luz, ao enxuto, ao calor. Além disso, como "ponto de indiferença" dos dois polos, há também o caule" (*WWV II*, SW, II, Kap. 19, p. 226).

[38] *Idem*, *ibidem*, grifo do autor.

[39] Se Schopenhauer designou o primado da vontade sobre o intelecto de seu "dogma principal", este esteve longe de receber uma justificativa arbitrária. Principalmente a partir de 1826, o filósofo começou a reunir sistematicamente o que chamou de "Argumentos" (*Argumente*), "confirmações empíricas" (*empirischen Bestätigungen*) ou "fatos" (*Thatsachen*) a favor de sua "mais importante verdade". Estas espécies de "comprovações" não se resumem ao conteúdo dos 12 parágrafos do capítulo 19 dos *Suplementos* de *O mundo* (1844), cujo título é justamente *Sobre o primado da vontade sobre a autoconsciência*, mas, conforme verificamos nos *Nachlass*, em 1840 já somavam 106 "Argumentos". O filósofo os teria reelaborado e sintetizado para serem publicados no Tomo II da obra magna, mas suas primeiras formulações encontram-se espalhadas por nove livros dos Volumes III e IV dos Manuscritos póstumos: cf. HN III, *Quartant*, § 134, pp. 255-258 [Argumentos 1-11]; *Foliant II*, § 204, pp. 332-335 [Argumentos 12-16]; *Adversaria*, § 37, pp. 427-436 [Argumentos 17 e 18]; *Adversaria*, § 83, pp. 505-511 [Argumentos 19-25]; *Adversaria*, § 228, pp. 506-513 [Argumentos 26-40]; cf. HN IV, *Cogitata I*, § 54, pp. 24-31 [Argumentos 41-49]; *Cogitata I*, § 114, pp. 68-71 [Argumentos 50-55]; *Cogitata II*, § 136, pp. 133-138 [Argumentos 56-66]; *Cholera-Buch*, § 2, pp. 72-75 [Argumentos 67 e 68]; *Cholera-Buch*, § 30, pp. 90-94 [Argumentos 69-75]; *Pandectae I*, § 4, pp. 112-118 [Argumentos 76-89]; *Pandectae II*, § 87, pp. 181-187 [Argumentos 89b-103]; e *Spicilegia*, § 53, pp. 260-261 [Argumentos 104-106]. A ideia basilar que perpassa todos estes "Argumentos" exprime o núcleo em torno do qual se move todo o sistema schopenhaueriano: a Vontade é a coisa-em-si, o elemento metafísico e primário; o intelecto, assim como o mundo fenomênico enquanto objeto dele, é mera aparência, cuja existência é secundária e derivada. Mas vontade e intelecto, substância e acidente, matéria e forma, constituem uma unidade. A prioridade essencial da vontade sobre o intelecto é, no entanto, o que os 106 Argumentos (cuja série Schopenhauer não considerava encerrada) apresentam por meio de "demonstrações" que mesclam fatos empírico-psicológicos com provas caracterológicas, literárias e eventos históricos.

[40] Cf., por exemplo, *WWV II*, SW, II, Kap. 19, pp. 227-229; cf. SCHOPENHAUER, A. *Briefwechsel*, SW, XV, carta a Julius Frauenstädt, Frankfurt a. M., 6. Juni 1856, p. 492.

Psychologie)[41]. Ora, esta última, segundo ele, não estaria pautada e nem deveria ser buscada na filosofia tradicional ou "nos compêndios de professores de filosofia sem espírito"[42], mas consistiria "no conhecimento das manifestações e particularidades morais e intelectuais do gênero humano que surge da observação (*Beobachtung*) e, nesse sentido, do conhecimento da diversidade das *individualidades*"[43]. Inspirando-se em muitos "espíritos privilegiados" (*bevorzugter Geister*) que teriam empreendido esta espécie de "observação" (No Vol. II dos *Parerga*, Schopenhauer cita Teofrasto, Montaigne, La Rochefoucauld, La Bruyère, Helvétius, Chamfort, Addison, Shaftsbury, Shenstone, Lichtenberg[44], mas também Sêneca, Cícero, Horácio, Epiteto, Gracián, Shakespeare, Jean Paul, Goethe, dentre outros), o pensador obtém significativas "confirmações literárias" de suas intuições; observa, então, como as variadas leituras destes autores pautam-se na centralidade do *caráter humano*. Das sutis observações psicológicas e antropológicas dos mesmos, feitas sob um viés caracterológico, colhe materiais não só para a sua psicologia, metafísica e ética, mas também para a sua filosofia prática e para a eudemonologia.

Sendo assim, além de funcionar como ponto de sutura entre os dois componentes do pensamento schopenhaueriano - ou seja, entre a metafísica da vontade (filosofia teorética) e a sabedoria de vida (filosofia prática) - a ótica "caracterológica" aqui adotada consiste em um critério conceitual a partir do qual se torna possível delinear parte do famigerado pessimismo schopenhaueriano, certas vezes interpretado pela doxografia moderna sem delimitações e critérios específicos. Se o chamado *pessimismo metafísico* pode ser justificado em grande medida pela dor e pelo sofrimento advindos da fixidez do caráter frente à inflexibilidade da natureza alheia e do mundo, mas também pela ideia de supressão do caráter (que é radical e rara), por sua vez, o que aqui denomino de *pessimismo pragmático* pode ser identificado, sobretudo, a partir da noção de caráter adquirido, este que possibilita, pelo uso pragmático da razão, o emprego da natureza individual e imutável em circunstâncias e esferas que rendam menos sofrimentos, sem que, com isso, passemos a ter condições de mirar o ilusório horizonte de uma felicidade inabalável.

***

Os dois primeiros capítulos desta tese são dedicados a noções da metafísica schopenhaueriana que formam a base de sustentação para a fundamentação da moral, assim como à própria ética da compaixão e ao ascetismo. Já os dois últimos capítulos versam sobre problemáticas e noções advindas das investidas de Schopenhauer no âmbito empírico-prático das ações humanas,

[41] Cf. *Parerga II*, SW, V, cap. 1, § 21, p. 24 [49].
[42] *Idem*, *ibidem*.
[43] *Idem*, *ibidem*, grifo meu.
[44] *Idem*, *ibidem*.

o que ele diferencia sob a ideia de um "desvio da metafísica" e desenvolve nas esferas da eudemonologia e de uma práxis de vida. Em outros termos, os capítulos 1 e 2 expõem questões relativas à *grande ética* e ao *pessimismo metafísico*, enquanto os capítulos 3 e 4 problematizam questões relativas à *pequena ética* e ao *pessimismo pragmático*. Esta divisão se justifica porque, assim como o capítulo 1 é uma espécie de contextualização e preparação necessárias para a *análise* teórico-metafísica da ética, apresentada no capítulo 2, assim também o capítulo 3 consiste numa preparação necessária para uma *interpretação* de elementos da ética no âmbito empírico-prático, apresentada no capítulo 4.

Capítulo 1 – consiste em uma análise do conceito de caráter no pensamento schopenhaueriano, que diferencia a presença desta noção nos períodos anterior e posterior à formulação da Metafísica da Vontade. São sublinhados os principais aspectos da recepção schopenhaueriana em relação às noções de caráter inteligível (como "ato de vontade") e empírico de Kant e de Schelling. Em relação a Kant, esta recepção é analisada aqui sob a rubrica de uma "primeira assimilação", que ainda não é crítica. A *primeira edição* da dissertação *Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente* (1813) é tomada como a obra (pré-metafísica) na qual se verifica a referida assimilação, com o que se torna possível marcar a variação do uso da noção de caráter neste escrito doutoral em relação ao uso dele feito nos Manuscritos póstumos de 1814 e no Tomo I de *O mundo como vontade e como representação* (escritos pós-metafísicos). Pela abordagem do mais significativo diferencial que as concepções de vontade e de caráter assumem nestes últimos escritos em relação àqueles, momento em que passam a ser expressos com uma linguagem originariamente schopenhaueriana - a Vontade como coisa-em-si, o caráter inteligível como Ideia e o caráter empírico como fenômeno -, indica-se em que medida a "caracterologia" é uma ineludível chave de leitura para percebermos por que a metafísica da Vontade é o aparato basilar a partir do qual o filósofo edificará a sua ética propriamente dita (a moral da compaixão) e chegará ao âmbito do ascetismo radical.

Capítulo 2 – versa sobre a metafísica da ética, a moral da compaixão, o ascetismo místico e o chamado pessimismo metafísico e quietista. A fundamentação da moral é tratada a partir do que denomino de "segunda assimilação" da noção de caráter (inteligível e empírico) de Kant, dado que agora está em questão a crítica schopenhaueriana à ética imperativa mediante a reprovação das noções de liberdade e de razão prática kantianas, assim como a recusa em tomar o caráter em termos de causalidade (nos moldes da terceira antinomia da *Crítica da razão pura*), o que ainda não ocorria na "primeira assimilação" deste conceito. São apresentados os argumentos que corroboram com a tese segundo a qual a ética metafísica pode ser entendida como uma *grande ética*. O chamado *pessimismo metafísico* schopenhaueriano é analisado como uma noção que pode ser

justificada a partir desta mesma visão metafísica da natureza (imutável) e da ação (egoísta, mas misteriosamente compassiva) humanas. A ótica "caracterológica" é tomada como meio para uma específica delimitação da ética propriamente dita, do pessimismo, mas também do ascetismo radical e raro, neste último caso, a partir da noção de supressão do caráter (*Aufhebung des Charakters*).

Capítulo 3 – consiste em uma análise de noções da natureza e da ação humanas tratadas pelo filósofo sob o ponto de vista eudemonológico e pragmático, a partir do que ele frisa em termos de um "desvio da metafísica". Uma gama de conceitos que compõe o perfil "suplementar" dos escritos sobre felicidade é analisada em relação àqueles sobre moral e metafísica. A eudemonologia schopenhaueriana, definida como *sabedoria de vida* (*Lebensweisheit*), recebe uma investigação pormenorizada a partir dos conceitos de razão prática (no sentido estrito do termo), de atmosfera favorável, de prudência e de *caráter adquirido*. Este último, como sinônimo de autoconhecimento, é tido como o nexo fundamental entre a metafísica e a filosofia prática; ele é analisado a partir de sua primeira formulação nos Manuscritos póstumos dos anos 1810-1816, nas seções 16 e 55 de *O mundo* (1818), nos esboços de Eudemonologia dos anos 20 e, finalmente, no texto dos *Aforismos para a sabedoria de vida* (1851). A partir deste último, o conceito é interpretado, juntamente com a noção de prudência, como o elemento fulcral para a definição da imagem do homem "sábio" e de suas ações ponderadas em termos propriamente schopenhauerianos.

Capítulo 4 – é dedicado à interpretação do que resta de discurso ético no patamar empírico-prático das ações humanas, assim como aos elementos em comum que as ações sábias e prudentes possuem com a efetividade da ética no domínio da legalidade e sob o reconhecimento do papel da educação e do intelecto como *medium* entre os motivos e as ações. Noções próprias do ponto de vista metafísico são agora consideradas em seus estratos menos definitivos, fixos ou determinados: como desdobramento do ponto de vista prático-eudemonológico, o fato de o caráter adquirido ser passível de contínuo "aperfeiçoamento" mediante experiência e cultura (contrariamente à rigidez imutável do caráter inteligível) é posto em paralelo à ideia de que a ação por compaixão nem sempre é acidental, imediata e espontânea. Isso permitirá uma sondagem dos principais elementos que podem ser "decididos" ou que são "sugestionáveis" no processo de produção da ação ética. Eles se dariam principalmente no sentido da "ética da melhoria", da moral do "como se" e de uma compaixão ativa, já que se definem a partir do influxo do intelecto e das experiências sobre as ações. Diante destas considerações do âmbito prático-eudemonológico das ações humanas, o principal passo do presente estudo é apresentado: a defesa do movimento (interpretativo) que vai da grande ética à pequena ética, mas também do pessimismo metafísico ao pessimismo pragmático, movimento este que consiste na minha tese propriamente dita.

CAPÍTULO 1

1. O HORIZONTE DA CONCEPÇÃO DE *CARÁTER* ANTES E DEPOIS DA FORMULAÇÃO DA *METAFÍSICA DA VONTADE*

A vida é só um espelho. Não porque este espelha, mas porque nele se reconhece e se vê 'o que' se espelha.

(A. Schopenhauer, *Der Handschriftliche Nachlaß*)[45]

No início do Livro IV de sua obra capital, momento da primeira consideração sistemática de seu pensamento ético, Schopenhauer afirma:

> Nossa tarefa filosófica só pode ir até a interpretação e a explanação do agir humano e de suas diversas (e até mesmo opostas) máximas […]. Nossa filosofia afirmará aqui a mesma *imanência* afirmada em tudo o que foi antes discutido. Não usará, e assim respeita a grande doutrina de Kant, as formas do fenômeno, cuja expressão geral é o princípio de razão, como uma vara de saltar para sobrevoar o fenômeno, único a lhes conferir significação, e depois pousar no vasto domínio das ficções vazias. Este mundo efetivo da cognoscibilidade, no qual estamos e que está em nós, permanece como matéria e limite de nossa consideração. Mundo tão rico em conteúdo que nem a mais profunda investigação da qual o espírito humano é capaz poderia esgotá-lo. Ora, visto que o *mundo efetivo e cognoscível* jamais recusará matéria e realidade (*Stoff und Realität*) também para nossas considerações éticas, tampouco quanto o recusou para as considerações anteriores, nada será menos necessário do que procurarmos refúgio em conceitos negativos e vazios de conteúdo […][46]

O trecho acima pode ser considerado, por um lado, como mais uma das típicas passagens nas quais Schopenhauer demonstra sua aversão aos sistemas de alguns de seus contemporâneos que fundamentavam a ética, segundo ele, em silogismos da razão ou em abstrações vazias, interpretação por ele feita da fundamentação da moral kantiana, assim como dos sistemas éticos de Schelling e de Fichte[47]. Por outro lado, a presença - no início de um livro de ética - de termos como "imanência",

[45] HN I, *Die Genesis des Systems*, § 159, p. 91.

[46] *WWV I*, SW, I, § 53, p. 321 [355], grifos do autor.

[47] Ao empregar expressões como "sobrevoar fenômenos" e "domínio das ficções vazias", Schopenhauer demonstra ter presente sua aversão ao método utilizado por Kant e por alguns de seus seguidores, principalmente por Fichte, para a fundação da ética. Conforme abordarei no próximo capítulo, Schopenhauer interpreta como um dos maiores erros de Kant o de ter pretendido passar da filosofia teórica para a prática aplicando os mesmos critérios e descobertas. Procedendo assim, este assemelhar-se-ia a um médico que, ao obter êxito com a adesão a um remédio, passaria a recomendá-lo a quase todas as doenças: a partir da exitosa distinção entre o *a priori* e o *a posteriori* no âmbito do conhecimento humano, também a ética deveria consistir numa parte pura e numa outra empírica. Já que esta última é inadmissível como fundamento da ética, tratar-se-ia de descobrir e expor aquela primeira, o que será a própria *lei moral* a repousar simplesmente em conceitos da razão pura como proposição sintética *a priori*. Ora, como se poderia admitir que uma tal lei seja meramente *formal*, à semelhança de tudo o que é conhecido *a priori*, tendo-se, portanto, tão somente a forma e não o conteúdo? (Cf. *Grundlage*, SW, III, p. 599 [34]). Schopenhauer justificará porque esse equivocado caminho tomado por Kant em vista da fundação da ética degenerará em sutilezas superficiais, complicadas combinações abstratas, sobrevoos conceituais, regras heurísticas etc. As investidas de Fichte nesta área teriam sido ainda mais graves, sendo sua ética um espelho de aumento dos erros preconizados pela ética kantiana.

“doutrina dos fenômenos de Kant”, “princípio de razão”, “mundo efetivo da cognoscibilidade”, “matéria”, “realidade”, além da pressuposição de “tudo o que foi antes discutido”[48], pode ser tomada como uma exigência do pensador para que o leitor esteja familiarizado com os principais elementos de sua teoria do conhecimento e de sua metafísica da natureza, caso vise à compreensão de seu pensamento ético.

A doutrina ética de Schopenhauer entrelaça-se e até mesmo pressupõe elementos de sua teoria do conhecimento. Sabemos disso quando consideramos, por exemplo, a sustentação de que a autêntica moralidade se dá na ocasião da identificação do sujeito com o sofrimento alheio, espelhada na fórmula sânscrita *tat twam asi*, uma sustentação que não apenas aponta para o fenômeno natural da compaixão (*Mit-leid*), mas que, com isso, traduz para o terreno da ética uma peculiar interpretação do dualismo transcendental kantiano. Tratam-se, no entanto, de “conhecimentos” diversos, já que, na esfera ética, o sujeito moral não estaria mais sob as formas do *principium individuationis*, mas, livre das barreiras do conhecimento abstrato e conceitual, reconheceria no outro a mesma essência que a sua. No § 66 de *O mundo*, o filósofo afirma que “mediante *moral* e *conhecimento abstrato* em geral nenhuma *virtude autêntica* pode fazer efeito, mas esta tem de brotar do *conhecimento intuitivo*, o qual reconhece no outro indivíduo a mesma essência que a própria”[49]. Logo após esta afirmação, Schopenhauer frisa que a moralidade não apenas pressupõe a mencionada forma de conhecimento intuitiva, mas até mesmo é dela proveniente: “Pois a virtude de fato provém do conhecimento, porém não do conhecimento abstrato, comunicável por palavras”[50]. A possibilidade de “ir para além” do *fenômeno*, tomando-o com o acento schopenhaueriano de *Erscheinung,* mera aparência, “ilusão de Maja”, permite o *reconhecimento* de uma essência comum a todos, que reside para além da empiricidade, a Vontade como *coisa-em-si*. Assim, o anúncio da utilização de uma terminologia oriunda do criticismo kantiano, assim como de outras noções do âmbito lógico (quanto a Kant) e gnosiológico (quanto ao próprio Schopenhauer), no terreno da ética, já sinaliza que, além de a fundamentação da moral censurar “sobrevoos conceituais” e restringir o seu campo de investigação às cercanias da *efetividade* das ações, a ciência da ética - de uma certa maneira - pressupõe aspectos da ciência do conhecimento. Podemos afirmar, então, que uma análise da fundação ou da presença da moralidade, conforme a concebe Schopenhauer, teria de levar em conta a concepção de conhecimento dessa filosofia em suas duas principais formas (intuitiva e abstrata), tendo, porém, uma relação diversa com cada uma delas. Uma relação de superação quanto ao conhecimento conceitual-abstrato, e uma relação de identificação e até mesmo operativa quanto ao conhecimento intuitivo.

[48] O autor refere-se, aqui, às discussões expostas nos três livros precedentes de *O mundo como vontade e como representação*, dedicados respectivamente à teoria do conhecimento, à metafísica da natureza e à metafísica do belo.
[49] *WWV I*, SW, I, § 66, p. 434 [468], grifos meus.
[50] *Idem*, *ibidem*.

Sob um olhar mais direcionado e específico, a noção de caráter (*Charakter*) permite percebermos o embricamento entre os âmbitos da *teoria do conhecimento* e da *ética* desse pensamento. O conceito pode ser tomado, por exemplo, como um dos "instrumentos" com o qual Schopenhauer faz a importante tentativa de *não* edificar sua concepção moral de mundo prescindindo-se de qualquer confirmação empírica. A autêntica moralidade jamais poderia ser identificada com o domínio científico. No entanto, as ciências naturais que vinham à luz em sua época estariam destinadas a ser a confirmação de sua doutrina[51]: a abordagem do *caráter* (do reino inorgânico, orgânico, vegetal, animal ou humano)[52] que o toma como um grau de objetidade da Vontade, torna-o um dos objetos que constitui a diversidade da natureza, no domínio do princípio de razão, e que é, por isso, objeto da ciência - sem deixar de ser objeto da metafísica, já que a inteligibilidade do caráter humano não é atingida pela determinação dos fenômenos. Assim, a noção de caráter, principalmente na medida em que é objeto para a ciência da ética, enquadrar-se-ia com justeza na ponderação acima citada, segundo a qual, para Schopenhauer, o "*mundo efetivo e cognoscível* jamais recusará matéria e realidade (*Stoff*[53] *und Realität*) para nossas considerações éticas"[54]. O caráter seria justamente um dos elementos do "mundo efetivo e cognoscível" a partir dos quais - e com os quais - a ética pode ser erigida sem que, para tanto, sejam necessários "sobrevoos conceituais" ou "refúgios em conceitos vazios".

No entanto, é importante que, em primeira instância, examinemos de que modo a caracterologia schopenhaueriana, entendida a partir das concepções de *caráter inteligível* e de *caráter empírico*, foi *adotada* principalmente dos pensamentos de Kant e de Schelling, para depois

---

[51] Na Introdução de 1835 ao seu ensaio *Sobre a vontade na natureza*, Schopenhauer afirma: "Interrompo um silêncio de dezessete anos para comunicar aos poucos que, ao passar do tempo, prestaram atenção em minha filosofia, algumas confirmações que esta recebeu de cientistas empíricos, aos quais ela era desconhecida e cujo caminho […] os fez descobrir, no essencial, exatamente aquilo que minha doutrina apresentou como elemento metafísico […]. Minha metafísica apresenta-se, assim, como a única que tem efetivamente um ponto em comum com as ciências físicas […]. E isso é cumprido, aqui, não de forma a forçar e constranger as ciências empíricas à metafísica […]; mas de modo que, por si mesmas e sem serem colocadas de acordo, ambas chegam, juntas, ao mesmo ponto" (*Natur*, SW, III, p. 271-272). Na *Apresentação* à sua tradução italiana deste mesmo ensaio, Giametta afirma: "Schopenhauer estava convencido, diante do grande desenvolvimento das ciências naturais em seu tempo, que um mergulho nas ciências empíricas fosse particularmente necessário à filosofia. Estava até mesmo convencido de que as ciências não poderiam não confirmar e ilustrar a sua filosofia. Mas esta era uma posição fortemente pessoal. Ou seja, dependia do caráter, dos gostos e das inclinações particulares de Schopenhauer, muito mais que de uma necessidade objetiva. De qualquer forma, a abertura da filosofia schopenhaueriana sobre as ciências existe e é um fato irrefutável […]" (GIAMETTA, Sossio. *Introduzione.* In: SCHOPENHAUER, A. *Sulla volontà nella natura.* Milano: BUR Rizzoli, 2010, p. 6-7). Cf. Também: MALTER, Rudolf. *Schopenhauer und die Biologie*. *Metaphysik der Lebenskraft auf empirischer Grundlage*. In: Berichte zur Wissenschaftgeschichte, VI, 1983, pp. 41-58; SEGALA, Marco. *Schopenhauer: la filosofia, le scienze.* Pisa: Scuola Normale Superiore, 2008, pp. 179-358.

[52] Neste estudo, entretanto, considerarei com afinco apenas a questão do caráter *humano*, ou seja, o caso das individualidades da espécie humana. Os caracteres de outras espécies serão tomados aqui apenas de passagem, muito embora Schopenhauer dispense uma atenção específica para uma diversidade de espécies e de forças da natureza. Estes tratamentos aparecem principalmente em *WWV I*, Livro I, parágrafos 26, 27 e 28, mas também em *Sobre a vontade na natureza*.

[53] Para a dupla acepção da noção de matéria em Schopenhauer (*Stoff* e *Materie*), ver BRANDÃO, Eduardo. *A concepção de matéria na obra de Schopenhauer.* São Paulo: Humanitas, 2009.

[54] *WWV I*, SW, I, § 53, p. 321 [355], grifos meus.

analisarmos como estas noções foram empregadas na originalidade da filosofia schopenhaueriana.

Ora, uma consideração que leve em conta a adoção do conceito de caráter, principalmente como empírico e inteligível dos pensamentos kantiano e schellinguiano por Schopenhauer, é impossível de ser feita sem uma referência direta, por um lado, a elementos cruciais do Idealismo transcendental, tais como as caras noções de liberdade, necessidade, causalidade etc., e, por outro lado, à noção schellinguiana de liberdade. Pelo fato de não ser minha intenção oferecer uma análise detida da presença de todas essas noções em Schopenhauer, restrinjo-me a assinalar como, no influxo de tais pensamentos sobre a filosofia schopenhaueriana - em alguns momentos mais decisivos que em outros -, a noção de caráter é captada e assimilada. Não deixo de considerar, entretanto, que as leituras empreendidas por nosso filósofo, principalmente da filosofia kantiana, não se deram de forma unívoca, sendo que esta doutrina desempenha nele funções de diferentes intensidades, a depender dos momentos conforme os quais seu pensamento foi se desenvolvendo[55]. Um desses momentos (que pode ser considerado o principal) é o do nascimento da chamada *Metafísica da Vontade*, principalmente com a publicação, em 1819, de sua obra magna, mas já presente em fragmentos póstumos de 1814, a partir dos quais vemos um substancial endosso das críticas e distanciamentos em relação a Schelling, Fichte e Hegel[56] e uma considerável oscilação nas críticas ao Idealismo kantiano. Divisoras de águas não apenas quanto à assimilação de Kant, mas, ao mesmo tempo, fundadoras do genuíno pensamento do filósofo do pessimismo, as primeiras elaborações da noção de Vontade, em sentido metafísico imanente, inauguram um emprego e um sentido especiais da noção de caráter, paralelamente a sutis modificações das concepções de liberdade e de necessidade. Além disso, este é o marco que origina ou *fornece as condições* para a elaboração da Ética desse pensamento, até então não tratada de forma específica.

---

[55] Pode-se saber como os procedimentos de Schopenhauer com a filosofia kantiana não se deram homogeneamente, por exemplo, pelas constantes revisões e reedições de suas próprias obras, mas também pelas anotações e cartas do pensador paralelas à elaboração de seu pensamento, como os *Cadernos manuscritos* dos anos 1814-1818, período que, segundo o próprio filósofo, representou o "processo de fermentação" de sua "inteira filosofia". Nesse sentido, é relevante mencionar o fato de Schopenhauer só ter lido a *primeira edição* da *Crítica da razão pura* após 1818, ou seja, ter tomado apenas a *segunda edição* da mais importante obra de seu "mestre" - portadora das determinantes alterações elaboradas por Kant entre 1781 e 1787 - durante toda a fase de gestação de seu pensamento. O posterior contato com a primeira edição dessa obra o faria recomendar ao leitor que ignorasse a segunda versão. Fatos como este justificam a observação dos períodos nos quais Schopenhauer assimilou, criticou ou se opôs ao pensamento kantiano, tal como as variações de leituras que se sucederam em tais fases, como é o caso da análise sobre como se deu a assimilação, mas também o posterior distanciamento, do idealismo transcendental, especificamente no que concerne às noções de caráter inteligível e de caráter empírico.

[56] Principalmente porque esses teriam, de alguma forma, "desconhecido" a grande descoberta de Kant - a distinção entre fenômeno e coisa-em-si - e, ignorando-a, aventuravam-se em especulações sobre o Eu, o Espírito, o Absoluto, uma verdadeira traição à doutrina kantiana. O idealismo crítico deveria valer somente como resposta a questões do âmbito gnosiológico e jamais tornar-se solução para problemas metafísicos. Essas críticas, feitas no contexto da elaboração de sua obra principal (1819), encontram-se ainda mais claras e elaboradas em 1851, nos primeiros textos dos *Parerga e paralipomena* (Cf. *Parerga I*, SW, IV, *Fragmente zur Geschichte der Philosophie*, p. 92-148 [114-185]).

1.1 A CONCEPÇÃO DE CARÁTER NO CONTEXTO DA *PRIMEIRA EDIÇÃO* DE *SOBRE A QUÁDRUPLA RAIZ DO PRINCÍPIO DE RAZÃO SUFICIENTE* [1813]

Em uma anotação de 1823, Schopenhauer afirma: "Se um dia se dissesse de mim que resolvi o enigma que Kant havia posto, esta seria a minha suprema glória".[57] Se tendemos a relativizar o valor desta declaração pelo fato de ela não se encontrar em uma das importantes obras do filósofo, nos deparamos, ao mesmo tempo, com a segunda das três exigências apresentadas ao leitor de *O mundo como vontade e como representação*, no *Prefácio* de 1818: "[…] a familiaridade[58] com o fenômeno mais importante que ocorreu ao longo dos últimos dois mil anos na filosofia, e que se deu tão perto de nós, a saber, os escritos capitais de Kant"[59]. Com efeito, a convicção de Schopenhauer de que seu mestre havia procedido com uma "operação de cataratas" naqueles espíritos cegos que se davam o direito a tal procedimento era veemente. Por isso, o próprio Schopenhauer se propôs a colocar um par de "óculos de cataratas" nas mãos dos que obtiveram sucesso na operação; para o uso, porém, a operação seria condição intrínseca[60]. A metáfora utilizada pelo filósofo para se referir ao seu pensamento frente àquele de Kant assenta-se na ideia de que a concepção de "o mundo como representação" seria a mais adequada expressão e, até mesmo, um *aperfeiçoamento* do fenomenismo kantiano; tratar-se-ia do único idealismo (pós-kantiano) coerente porque teria limitado o emprego dele à gnoseologia, sem estendê-lo ao domínio ontológico.

No entanto, tais convicções ainda não estavam completamente formadas quando o jovem filósofo, em 1813, apresentou sua tese de doutoramento, cujo título era *Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente: um ensaio filosófico*, o que não apenas estimula a refletirmos sobre o peso que as variações de leitura da filosofia crítica exerce no pensamento schopenhaueriano[61], mas também a considerarmos que, apresentando-se como único idealismo coerente após Kant, Schopenhauer não deixa de ser influenciado por outros intérpretes do idealismo crítico, principalmente por Fichte e por Schelling. Conforme destacarei, a noção de *caráter inteligível*, tal como concebida no contexto da *Dissertação* de 1813 e dos *Manuscritos Póstumos* dessa época, é também e em grande medida devedora de Schelling. Na primeira edição da *Dissertação* já encontramos, entretanto, uma crítica detida ao idealismo transcendental provinda do fato de o

[57] HN III, *Brieftasche*, § 23, p. 148-99.

[58] No parágrafo seguinte, Schopenhauer assevera esta exigência, afirmando ser necessário ao leitor não apenas uma familiaridade com a filosofia kantiana, mas uma "familiaridade íntima" (*eine gründliche Bekanntschaft*). No *Prefácio* à 2ª ed., de 1844, ele repetirá a exigência de 1819.

[59] *WWV I*, SW, I, *Vorrede* zur 1. Auflage, p. I-XII [22]. As outras duas exigências são as de ler o livro duas vezes e ler a Dissertação *Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente* (1813), tomando esta última como uma introdução à obra magna.

[60] Cf. *Idem*, *ibidem*.

[61] Para Segala, essa variável relação de Schopenhauer frente à filosofia kantiana pode ser tomada como "uma posição repleta de aproximações e de distanciamentos, de diálogo e de voluntário isolamento" (SEGALA, Marco. *Schopenhauer: la filosofia, le scienze.* Pisa: Scuola Normale Superiore, 2008, p. 101).

pensador acreditar que, nesse período, já teria refletido suficientemente sobre os principais pontos fracos da teoria kantiana do conhecimento. Trata-se de um autor que recentemente havia frequentado (em Göttingen, de 1809 a 1811) as lições de Schulze, de quem havia lido, no *Enesidemo* (1792), a crítica cética a Kant, mas que filtrara elementos de tal leitura e não deixara de pressupor que a filosofia transcendental era um ponto de partida ineludível. É também de Schulze que, além de acatar o conselho das leituras de Platão e de Kant, colhe a indicação sobre a "inadequada" Dedução transcendental das categorias, assim como sobre as dificuldades de se aceitar a fundamentação da lei de causalidade do exato modo como Kant a propunha.

É preciso notar, entretanto, que as críticas de Schulze à dedução da coisa-em-si como causa do fenômeno, levadas em conta pela *Weltanschauung* schopenhaueriana, inspiravam-se significativamente nas objeções que Jacobi já havia tecido à filosofia transcendental. Em verdade, o *Enesidemo* de Schulze retoma o dilema jacobiano segundo o qual, caso não se pressuponha a afecção dos objetos, é impossível penetrar no sistema kantiano, mas que com tal pressuposição não se pode permanecer nele. A partir disso, Schulze aponta para a contradição de Kant em ter admitido, na Dedução transcendental das categorias, que as categorias de causa e realidade podem ser aplicadas apenas a intuições empíricas, ao mesmo tempo em que o objeto que afeta a sensibilidade teria de ser diferente e independente dela, não podendo, por isso, aplicar as mencionadas categorias a tal objeto. Vale frisar, pois, que Schulze se detém na crítica da própria noção kantiana de causalidade[62]. Em outros termos, segundo ele, ao tratar da coisa-em-si, Kant contraria a própria ideia segundo a qual a categoria de causalidade vale somente no âmbito fenomênico[63]. Se o conhecimento é resultado de elaborações da esfera dos fenômenos, estes não poderiam ser *efeitos* de uma causa suprassensível (a coisa-em-si). Mas como Kant assim o pensa, teria incorrido em um uso impróprio da relação de causalidade, ou seja, a teria aplicado a algo não fenomênico que produz fenômenos.

Ao resolver posicionar-se nos debates filosóficos de sua época, Schopenhauer tem como

[62] "[...] É manifesto que o autor da *Crítica* somente elabora sua resposta ao problema geral 'como são possíveis os juízos sintéticos a priori?' aplicando o princípio de causalidade a certos juízos que existem em nós segundo a experiência, subsumindo esses juízos sob o conceito de *efeito de alguma coisa*, e depois, em conformidade com essa subsunção, admitindo e apresentando o espírito como a causa eficiente desses juízos […]. Hume exigiria então do autor da *Crítica* que ele explicasse com que direito aplicou o princípio de causalidade para fundar a filosofia crítica, e que ele prestasse contas da maneira pela qual esta filosofia chegou imediatamente, no começo da elaboração de seu sistema, a considerar um evento, a saber, a existência em nós de proposições sintéticas necessárias, como *efeito de uma causa diferente* desse evento (seja o que for aquilo em que esta causa consistir)" (SCHULZE, Gottlob Ernst. *Aenesidemus, oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten*. Hrsg. von Kantgesellschaft. Berlin: Reuther & Reichard, 1911, p. 102, grifos meus).

[63] Cf. BICCA, Luiz. *O ceticismo de Schulze como crítica do idealismo pós-kantiano.* In: *Revista O que nos faz pensar*, Rio de Janeiro, Nº 28 (Dezembro, 2010), pp. 118-122. Ver também BRANDÃO, Eduardo. *Schopenhauer, leitor de Schulze: a questão do dogmatismo*. In: *Dogmatismo e antidogmatismo: Ensaios em homenagem a Maria Lúcia Cacciola* (no prelo); e CACCIOLA, Maria Lúcia. *O "eu" em Fichte e Schopenhauer.* In: *Revista Dois Pontos*. Curitiba-São Carlos, Vol. 4, Nº 1, Abril, 2007, p. 138.

assunto que mais enaltece sua relação com Kant justamente o conceito de *causalidade*, desenvolvido, sobretudo, no § 24 da *Dissertação* de 1813, âmbito da primeira modalidade do princípio de razão, a do devir. O conceito de causalidade, além disso, é retomado enquanto *lei da motivação* na quarta modalidade de tal princípio, paralelamente à primeira consideração pormenorizada dos conceitos de *caráter empírico e inteligível*. Entretanto, o tema que, neste escrito, mais ostentará uma posição intrigante em relação à filosofia kantiana não será a dupla noção de caráter, apesar de esta aparecer até mesmo como título do § 46 (*Motivo, decisão, caráter empírico e inteligível*), mas especificamente a noção de causalidade. Nesta época, Schopenhauer *pressupunha* (e é isso que aqui interessa sobremaneira) o caráter inteligível e o caráter empírico tal como Kant e Schelling os haviam concebido, apesar de já oferecer uma interpretação de tais noções, tomando a ambos, mesmo assim, como elementos cuja apreensão poderia ser buscada, no caso de Kant, na exposição do terceiro conflito antinômico da Dialética transcendental e, no caso de Schelling, no escrito sobre a liberdade. Schopenhauer afirma:

> **Kant** o definiu - aquilo que está fora do tempo - como *caráter inteligível* [...] e, na *Crítica da razão pura*, forneceu uma discussão sobre a diferença entre este e aquele empírico, assim como sobre a complexa relação da liberdade com a natureza [...]. **Schelling** forneceu, no primeiro livro dos seus *Escritos*[64], uma apreciável exposição ilustrativa[65].

As variantes e as diversas perspectivas da leitura de Kant ainda não haviam permitido, conforme mostrarei, que Schopenhauer, nesse momento, tivesse recusado o essencial da noção kantiana de caráter inteligível enquanto fruto de uma dedução, o que será incluído na negação de todo o aparato da Analítica e da Dialética da razão pura, e se dará apenas com a *Metafísica da vontade*. Ou seja, nesta primeira versão de *Sobre a quádrupla raiz*, não encontramos a censura ao método que deduz (racionalmente) a inteligibilidade do caráter empírico, mas apenas certas indicações ainda pouco elaboradas de algumas diferenças em relação a Kant; somente um aceno àquilo que, na metafísica da ética, será central para a fundamentação da ação humana (conforme tratarei no próximo capítulo). O próprio filósofo, porém, ao elaborar sua tese de doutoramento

[64] Schopenhauer se refere, aqui, aos *Philosophische Schriften* (1809) de Schelling, no primeiro volume dos quais foram publicadas, pela primeira vez, as *Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana e das questões conexas* (*Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*). Portanto, Schopenhauer cita os *Escritos*, mas, neste caso, remete-se especificamente ao texto sobre a liberdade. Nos referidos *Philosophische Schriften*, Vol. I (Landschut, Krüll, 1809) foram publicados os seguintes textos: *Vom Ich als Prinzip der Philosophie*, *oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen* (1795), *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus* (1795), *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre* (1796), *Über das Verhältniss des bildenden Künste zu der Natur* (1807), e *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809).

[65] *SG I*, SW, III, § 46, p. 80, itálicos do autor, negritos meus.

enquanto "considerações filosóficas" sobre o princípio fundamental que rege todas as ciências[66], tem plena clareza de que esse não deve ser o espaço para uma fundamentação da ética, apesar de a quarta modalidade do princípio de razão tomar o *agir humano* em sua matriz de *necessidade*: "É minha intenção excluir desta dissertação filosófica todo elemento estranho e, em particular, toda *temática ética* ou estética que, não dando lugar a uma nova classe de objetos, não se enquadra (assim como muitas outras coisas) naquela nossa subdivisão, e cujo tratamento requereria um livro inteiro [...]"[67]. A presença das noções de caráter inteligível e empírico, assim como as de motivo e decisão, teria de ser tomada aqui, pois, muito mais sob o viés gnosiológico - a partir da consideração da necessidade que rege todos os fenômenos -, mas não propriamente como noções do âmbito *ético*. Entretanto, a exclusão de temas da ética e da estética da *Dissertação* não descarta a consideração da ação *moral* que, se não é prioridade das intenções do autor neste momento, não deixa de comparecer, conforme indiquei, na condição de um dos objetos do princípio de razão do agir.

Fica estabelecido, além disso, que a noção de caráter inteligível, cuja natureza situa-se fora do mundo da necessidade, tal como Kant e Schelling a conceberam, deve ser tratada como assunto relativo ao âmbito da autêntica moralidade. No rol do princípio de razão, percebe-se como o filósofo restringe-se à indicação de certas atribuições do caráter inteligível, ao passo que se detém no âmbito da causalidade em relação ao caráter empírico, principalmente na medida em que frisa o encontro de um caráter com determinadas motivações, de onde decorrem as ações[68]. Nesse período

---

[66] Conforme o pensador sublinha diversas vezes, a *Dissertação* se ocupa com "o fundamento de todas as ciências" na medida em que estas são entendidas como "um todo de conhecimentos conexos", contraposto a um mero agregado de conhecimentos. Já que todas as ciências procuram o "porquê" (este que é a "mãe" de todas as ciências), o escrito pretende esclarecer – com uma forte identidade com as intenções do idealismo transcendental – quando e em que sentido a pergunta do "porquê" pode ser posta; e, assim, o que vem a ser a própria ciência (cf. *SG I,* SW, III, § 4, p. 7). Para tanto, o princípio de razão suficiente poderia ser enunciando, de modo geral, pela fórmula de Wolff: *Nihil est sine ratione cur potius sit quam non sit*, nada é sem uma razão pela qual é.

[67] *SG I,* SW, III, § 46, p. 80. Não obstante esta textual exclusão de "toda temática ética ou estética" do âmbito deste seu primeiro trabalho sistemático, sabemos que Schopenhauer, nos manuscritos correspondentes ao período da elaboração da *Dissertação*, cunhou sua doutrina da "consciência melhor" (*besseres Bewusstsein*), que, de alguma forma, pode ser tomada como uma espécie de adendo a tal escrito. Isso porque a "consciência melhor", conforme abordarei a seguir, é uma concessão ético-estética não sistemática, ou seja, uma consideração justamente do tema que fora excluso da *Dissertação*; noção que, porém, não será levada adiante com o advento da "filosofia madura".

[68] Na primeira edição de *Sobre a quádrupla raiz*, ao contrário do que lemos na segunda versão desse escrito, Schopenhauer não diferencia a noção de *causalidade* em três formas diversas, ou seja, entre *causa*, *estímulo* e *motivo*. Esta modificação, referente ao *princípio de razão suficiente do devir*, é um importante exemplo a partir do qual se pode notar a natureza da variação dos posicionamentos do pensador frente à filosofia kantiana, já que, em 1813, Schopenhauer havia acatado de forma integral a doutrina kantiana das categorias, enquanto que, em 1847, tais categorias são reduzidas a apenas uma - a causalidade - conforme o filósofo já havia exposto detalhadamente na *Crítica da filosofia kantiana*. Mas a variação quanto a este conceito acontece também no intercurso e entre as produções do próprio Schopenhauer. Assim, se em 1813 o pensador havia adotado a linguagem kantiana quanto ao mencionado conceito, em 1818/19 (em *O mundo*), as noções de objetidade da Vontade e de corpo não mais permitem uma relação causal entre sujeito do querer e ação; e, em 1847 (mas também em 1839, em *Sobre a liberdade da vontade*), Schopenhauer particulariza suas três formas de causalidade. Essa tardia especificação é, no entanto, apenas um detalhamento da ideia já presente em *O mundo* (§ 26) segundo a qual cada força da natureza expõe-se com uma certa intensidade enquanto grau de objetivação da Vontade, como o caráter do homem ou cada espécie dos reinos inorgânico,

da elaboração do pensamento schopenhaueriano, no entanto, o caráter inteligível ainda não recebe um tratamento totalmente diferenciado (isso seria repetição) em relação àquele já fornecido, sobretudo na Dialética transcendental kantiana, sendo que aquela "apreciável" - apesar de apenas ilustrativa - exposição de Schelling, de seus *Escritos* (no escrito sobre a liberdade), também pode ser considerada: "Remetendo-me a tais obras, tanto aqui como no todo deste ensaio, não tenho a intenção de oferecer uma *repetição* de assuntos já expostos em outros momentos"[69].

Diante disso, duas considerações são particularmente relevantes: (1ª) neste escrito de juventude, reconhecemos, de um lado, as adoções por parte de Schopenhauer não apenas da dupla noção de caráter empírico e inteligível, mas também da cara noção de liberdade tal como Kant e Schelling as concebem; (2ª) de outro lado, a crítica elaborada neste período, apesar de restrita ao âmbito da causalidade, tanto no que respeita à *lei de causalidade* quanto à *lei da motivação*, não deixa de ser um prelúdio da censura imediatamente posterior aos poderes da razão kantiana e da paralela abertura à proposta de uma Vontade una que, mesmo sendo metafísica posteriormente ao idealismo crítico, não o teria violado. Assim, ao passo que não desconsidero o imenso espectro de análises e interpretações em torno da ampla relação do pensamento schopenhaueriano em geral com Kant e Schelling, é importante restringir-me, aqui, (i) àquela dupla noção de caráter exposta na Dialética da primeira *Crítica*, mas somente *na medida em que* esta foi considerada por Schopenhauer no momento em que elaborava o que podemos denominar de escritos "pré-metafísicos" (em relação à Vontade una). Além disso, também é importante (ii) uma consideração sobre a influência de Schelling especificamente em relação a esta mesma noção de caráter.

1.1.1 **O caráter como ato de vontade: a "primeira assimilação" das noções kantianas de caráter inteligível e empírico**

Na primeira edição de *Sobre a quádrupla raiz*, por ter presente o contexto e as definições dadas na terceira antinomia da primeira *Crítica* kantiana, Schopenhauer toma o *caráter empírico* como "o modo de agir enquanto pode ser observado"[70], cujas manifestações fragmentárias não

orgânico e animal. É na ocasião específica da objetidade de cada um desses fenômenos imediatos da Vontade que a *causalidade* faz efeito: para o caso da natureza destituída de conhecimento, ela atua como *causa* ou *excitação*, para o caso dos animais e do homem, como *motivo*. Entretanto, na segunda edição da *Dissertação* e em *Sobre a liberdade da vontade*, Schopenhauer frisa dois aspectos: (i) principalmente no caso do homem, no encontro de um caráter com um motivo, cujo resultado é a ação, atua o intelecto ou o conhecimento; (ii) a diferença entre causa, estímulo e motivo é apenas a consequência do *grau de receptividade* de cada ser. "Quanto maior esta for, tanto mais ligeiro pode ser o influxo; a pedra tem de ser arremessada, o homem obedece a um gesto. Mas ambos são movidos por uma causa suficiente, ou seja, com a mesma necessidade. Já que a motivação é simplesmente a causalidade que atravessa o conhecimento, o intelecto é o *medium* dos motivos porque representa o grau mais alto de receptividade" (*SG II,* SW, III, § 20, p. 156; Cf. também *Freiheit*, SW, III, pp. 499-505).

[69] *SG I,* SW, III, § 46, p. 80, grifo meu.

[70] *Idem*, *ibidem*.

deixam de acenar para uma unidade e imutabilidade, motivo pelo qual aquele conceito tem de ser pensado como a "aparição de um estado por assim dizer (*gleichsam*) permanente do sujeito do querer, absolutamente incognoscível, posto fora do tempo"[71]. Este último seria o *caráter inteligível*. O filósofo explica, em seguida, que usa a expressão "por assim dizer" porque os termos *estado* (*Zustand*) e *permanente* (*permanent*) são atribuições admitidas apenas no tempo, não havendo expressão possível para indicar aquilo que está fora dele. Observa que seria possível explicar este algo não-temporal com uma imagem caso se o definisse como "*um* ***ato de vontade*** *universal posto fora do tempo*, do qual todos os atos que se dão no tempo seriam apenas o emergir, a aparição"[72]. E, diante de tal dificuldade, indica como melhor exposição aquela realizada por Kant, que o chamou de *caráter inteligível*, algo digno da máxima admiração do espírito humano, ao lado da relação, elaborada no mesmo contexto, entre *liberdade e natureza*. Um dos registros peculiares deste período é o de que Schopenhauer insiste no fato de que o caráter inteligível, além de imutável - pois é tomado como um estado permanente (*permanent Zustand*) -, jamais pode ser conhecido. O filósofo chega a sugerir que Kant, para designá-lo, pudesse ter usado o termo *ininteligível*: "teria feito melhor se o tivesse chamado de ininteligível (*inintelligible*)"[73]. Ou seja, até este momento Schopenhauer acredita encontrar-se em plena sintonia com a definição kantiana de caráter, e, se chega a sugerir um maior rigor terminológico, é apenas em vista do zelo.

Schopenhauer está considerando, neste ínterim, que para Kant "o homem é um dos *fenômenos* do mundo sensível e, por conseguinte, é também uma das causas da natureza cuja causalidade deve estar submetida a leis empíricas. [...] Em contrapartida, do ponto de vista de certas faculdades, é também um objeto meramente *inteligível*"[74]. O importante, então, não é apenas que o homem, enquanto fenômeno do mundo sensível, *"possui" um caráter,* mas que seu caráter empírico, por estar submetido à lei das motivações e à necessidade, expressa o caráter inteligível, que é livre (ao menos em relação às condições sensíveis). Kant havia escrito:

> Num *sujeito do mundo dos sentidos* teríamos então, em primeiro lugar, um *caráter empírico*, mediante o qual os seus atos, enquanto fenômenos, estariam absolutamente encadeados com outros fenômenos e segundo leis constantes da natureza, destas se podendo derivar como de suas condições, e constituindo, portanto, ligados a elas, os termos de uma série única da ordem natural. Em segundo lugar, teria de lhe ser atribuído ainda um *caráter inteligível*, pelo qual, embora seja a causa dos seus atos, como fenômenos, ele próprio não se encontra subordinado a quaisquer condições da sensibilidade e não é, mesmo, fenômeno. Poder-se-ia chamar ao primeiro caráter, o caráter da coisa no fenômeno, e ao

[71] *Idem*, *ibidem*.
[72] *Idem*, *ibidem*, grifos meus.
[73] *Idem*, *ibidem*.
[74] KANT, I. *KrV*, A 546/ B 574 [471], grifos meus.

segundo o caráter da coisa em si mesma[75].

O contexto no qual Kant elabora este importante passo, em meio ao estado conflituoso da razão consigo mesma, denominado *Anti-thetik*[76], é o de propiciar uma solução às ideias cosmológicas que dizem respeito à totalidade da derivação dos acontecimentos do mundo a partir de suas causas (terceiro tópico da *Nona seção* do capítulo intitulado *A antinomia da razão pura*); a "saída da razão" será justamente a dedução da possibilidade da causalidade pela liberdade que não estaria em desacordo com a lei universal da necessidade universal da natureza.

Ora, afirmar que Schopenhauer, ao assumir a dupla noção de caráter nos moldes indicados na *Dissertação* de 1813, assume também as noções de *natureza* e de *liberdade* de Kant, significa afirmar que ele assume, juntamente com a Estética transcendental, o primordial da terceira antinomia, em relação à qual Kant trabalha a partir da consideração de que uma "solução" só poderia ser encontrada pelo Idealismo Transcendental[77]. A ideia transcendental da liberdade seria o autêntico fundamento das ações e o arbítrio humano é denominado *arbitrium liberum*, dado que a sensibilidade, em certa medida, não tornaria sua ação necessária, já que o homem possui a capacidade de determinar-se por si[78]. Na esfera desta antinomia, o pensador supõe, por conseguinte, que todo o campo da experiência seja transformado em um conjunto da mera natureza. Apesar de não ser possível a obtenção de uma totalidade absoluta das condições na relação causal, a razão dispõe da ideia de uma *espontaneidade* que pode, por si mesma, iniciar uma ação sem a necessidade de antepor-lhe uma causa e, a partir disso, seria possível afirmar que o conceito prático de liberdade se funda sobre a ideia transcendental dela mesma, conforme exposto na nona seção da *Antinomia da*

---

[75] *Idem*, A 539/ B 567 [466-467], grifos meus.

[76] Kant toma a antitética (*Antithetik*) - oposta à tética (*Thetik*) enquanto um conjunto de doutrinas dogmáticas - como um conflito de conhecimentos segundo a aparência dogmática (*thesis cum anthitesi*), sem que se atribua a um, mais do que a outro, um direito especial à aprovação. A antitética não consiste, por isso, em afirmações dogmáticas contrárias à tética, mas, enquanto transcendental, é uma investigação sobre a antinomia da razão pura, assim como de suas causas e resultados (Cf. *Idem*, A 421/ B 448 [388-89]).

[77] A "solução" kantiana pode ser assim resumida: quando um sujeito é tomado desde o ponto de vista de seu caráter inteligível, tal sujeito teria de ser neutralizado em relação ao influxo da sensibilidade e da determinação dos fenômenos. Assim, se no seu aspecto numênico o sujeito não encontra nenhuma conexão com fenômenos enquanto causas, então este "seria independente e livre, em suas ações, de toda a necessidade natural [...] e iniciaria *por si mesmo* os seus efeitos no mundo dos sentidos, sem que a ação comece *nele* mesmo" (KANT, I. *KrV*, A 541/ B 569 [468]). Isso não é válido para os efeitos do mundo dos sentidos, já que estes estão sempre predeterminados por condições empíricas e só são possíveis como uma continuação da série de causas naturais. Dessa forma, Kant conclui: "Assim, pois, liberdade e natureza, cada qual em seu significado pleno, seriam encontradas, ao mesmo tempo e sem qualquer conflito, exatamente nas mesmas ações, conformemente as comparamos com sua causa inteligível ou sensível" (*idem, ibidem*).

[78] Cf. KANT, I., *KrV*, A 533-534/ B 561-562 [463]. O sujeito porta um caráter empírico e está submetido à causalidade dos fenômenos, mas também tem um caráter inteligível e, por isso, não está subordinado às condições da sensibilidade. É importante notar que o terceiro conflito antinômico da razão não é um conflito de tipo lógico, já que um interesse lógico seria um interesse apenas da razão teórica, e esta não teria o aparato conceitual suficiente para resolvê-lo. Seria a razão prática que teria um interesse na antinomia e o motivo pelo qual Kant colocou tese e antítese lado a lado, sem se autoexcluírem, tinha por propósito defender uma causalidade na natureza e, por outro lado, uma causalidade por liberdade.

razão pura[79], isto é, a liberdade transcendental teria de ser pensada para que a liberdade prática também fosse[80]. Se os fenômenos tornam todas as ações necessárias, a supressão da liberdade transcendental aniquilaria, concomitantemente, toda a liberdade prática. O fato de haver uma forte *determinação causal* no fenômeno não anularia, pois, a causalidade do arbítrio que, independentemente das causas naturais, é capaz de produzir algo determinado na ordem temporal[81]. Nesse sentido, "não há que se esperar da *relação causal dos fenômenos* uma *ação originária*, pela qual aconteça algo que anteriormente não era"[82]. O fundamento da ação, assim como o fundamento de quaisquer fenômenos, tem sempre de ser dado, segundo Kant, no pensamento, portanto no âmbito transcendental, embora nada se saiba daquilo que ele é em si. De forma muito resumida, são estes os principais elementos kantianos que Schopenhauer pressupõe paralelamente à adoção da concepção de caráter, neste momento.

Destaco, no entanto, que um "sujeito agente", tal como definido por Kant, não estaria submetido a quaisquer condições de tempo quando tomado por seu caráter inteligível. Já em relação ao seu caráter empírico,

> […] este sujeito estaria submetido, enquanto fenômeno, a todas as leis da determinação segundo o encadeamento causal e, sendo assim, nada mais seria do que uma parte do mundo sensível, cujos efeitos, como qualquer outro fenômeno, decorreriam inevitavelmente da natureza […]. Pelo seu caráter inteligível, porém (embora na verdade dele só possamos ter o conceito geral), teria esse mesmo sujeito de estar liberto de qualquer influência da sensibilidade e de toda a determinação por fenômenos.[83]

Não obstante esta ser uma das passagens determinantes a partir da qual, posteriormente,

---

[79] "É sobremaneira digno de nota que o conceito prático de liberdade se funde sobre a ideia transcendental da mesma e que esta última constitua naquela o momento próprio das dificuldades que desde sempre envolveram a questão sobre a sua possibilidade" (*idem*, A 533/ B 561 [463]).

[80] Este tema será retomado no próximo capítulo, no âmbito da crítica à razão prática kantiana.

[81] Schopenhauer está considerando, então, que em vista da resolução da terceira antinomia, Kant distingue a esfera numênica da esfera fenomênica dos objetos. A chamada liberdade das ações humanas poderia ser encontrada apenas no mundo inteligível, uma esfera desprovida de espaço e de tempo. Por meio dessa distinção de esferas, surgiria a possibilidade de o agente utilizar a sua razão prática de forma atemporal e, consequentemente, ele teria o poder de fazer outra coisa diversa do que fez na esfera fenomênica. Desse modo, segundo Kant, a liberdade consistiria na aplicação de uma causa inteligível, independente de causas naturais, tendo seu fundamento apenas nos pressupostos da razão prática. Com isso, estaria salvaguardada a liberdade de ação e de escolha do ser humano em um mundo fenomênico regido por leis naturais causais. É o que se percebe nos *Prolegômenos,* nos quais, ao explicar a terceira antinomia, Kant afirma: "A liberdade não tolhe, portanto, a lei natural dos fenômenos, tampouco esta lei impede a liberdade do uso prático da razão, que está relacionado às coisas em si mesmas, como princípios determinantes. Com isto é salva a liberdade prática, a saber, aquela na qual a razão tem causalidade segundo fundamentos objetivamente determinantes, sem que a necessidade da natureza em relação aos mesmos efeitos, como fenômenos, seja prejudicada" (KANT, I. *Prolegômenos*. Trad. Tania Maria Bernkopf. São Paulo: Abril Cultural, 1980, § 53 (Os Pensadores), p. 73). Cf. também o Prefácio à 2ª ed. da *KrV*, B XXVII-XXX [25-27].

[82] KANT, I. *KrV*, A 544/ B 572 [469].

[83] *Idem*, A 540-41/ B 568-69 [467-468].

Schopenhauer se voltará contra seu mestre quanto ao papel dedutivo da razão, neste momento o pensador parece atentar apenas para uma parte do discurso kantiano, a saber, para a indicação do status de não-determinação do caráter inteligível em relação ao empírico. No entanto, caberia a pergunta: como se poderia admitir que o caráter inteligível, definido por Kant enquanto "causa dos atos dados no fenômeno", signifique o mesmo que o caráter inteligível enquanto "ato livre da vontade posto fora do tempo", tal como expressa a primeira edição de *Sobre a quádrupla raiz*? Esta questão se tornará mais clara quando for tomada em paralelo com a definição de caráter inteligível elaborada por Schelling, conforme tratarei no próximo tópico. Entretanto, por meio de uma insistência quanto à proximidade ou ao distanciamento em relação à definição kantiana, torna-se possível captar boa parcela do motivo pelo qual Schopenhauer toma o caráter inteligível enquanto "ato da vontade" *no mesmo sentido* do caráter inteligível da terceira antinomia, caso se considere o seguinte: o filósofo, ao adotar a dupla noção de caráter de Kant, frisa nela a questão da conciliação kantiana entre liberdade e necessidade. Ora, Schopenhauer também, ao conceber o caráter inteligível, visava conciliar, ao seu modo, liberdade e necessidade: para ele, porém, a liberdade diria respeito ao *ato originário* da vontade, o próprio caráter inteligível, e a necessidade faria parte da aparição no tempo (o caráter empírico) de *todos os atos* daquele "ato não-temporal". Na ordem da exposição da quádrupla raiz, no entanto, a lei que vigora no mundo da necessidade em relação ao caráter não é mais a da causalidade, como era para Kant (enquanto causalidade por liberdade e por natureza), mas a da *motivação*: "O motivo é assim, para o caráter empírico, a razão suficiente do agir"[84], sendo que, no entanto, a ação não resulta propriamente de motivos, mas sim do caráter empírico solicitado por estes. Uma diversidade de caracteres empíricos não seleciona os mesmos motivos diante das mesmas circunstâncias e, por isso, não se pode conhecer imediatamente o caráter empírico, mas só parcialmente na ocasião (*Anlass*) do encontro dele com cada motivo. Sendo assim - apesar de um mesmo caráter empírico do homem se comportar sempre da mesma forma quando posto sob a mesma influência -, nesta forma do princípio de razão suficiente (do agir), a regularidade cessa, já que, "enquanto lá [nas outras três formas do princípio de razão] permanecíamos no mundo da legalidade, aqui nos deparamos com um mundo completamente diferente, no solo da liberdade"[85]. Aqui, já não é mais possível que, pelo conhecimento do fundamento (*Grund*) nos seja dado o fundado (*Begründete*), pois mesmo sabendo os motivos, não saberemos qual ação do sujeito se seguirá deles.

Se, pois, o caráter inteligível é um ato de vontade que não está no tempo, já que é um "ato livre", e se "do sujeito do querer só se pode perceber o querer mesmo, não o estado que precede tal

[84] *SG I,* SW, III, § 46, p. 82.
[85] *Idem*, p. 83.

querer"[86], então a lei de causalidade não pode valer para a vontade, já que essa lei pressupõe sempre um estado anterior do qual decorre *necessariamente* o posterior. O sujeito do querer - embora seja tomado aqui apenas como um objeto ao qual ainda não se atribui um estatuto metafísico - não pode pertencer às representações que são compreendidas pela lei de causalidade, pois é "objeto imediato do sentido interno"[87]. Assim, a *decisão* depende tão somente de tal sujeito e não também daquele estado anterior. Este último só é condição do *desejo*; e não da decisão. Mas isso não significa que o sujeito do querer, como único objeto de uma representação imediata, não esteja submetido ao princípio de razão. Neste caso, o que passa a valer é o princípio de razão do agir, a *lei da motivação.* Esta seria uma espécie de "causalidade interna", vista "por dentro", já que somente por uma experiência interna se pode saber que os atos (particulares) - que constituem o próprio caráter empírico emergido do caráter inteligível - são provocados por determinados motivos cujos efeitos não podem ser apreendidos externa e mediatamente. Portanto, a lei da motivação, mesmo sendo constituída apenas pela forma do tempo puro, seria a ferramenta com a qual captaríamos a necessidade das ações que, em última instância, aduzem a algo dado fora do tempo. Nesse sentido, Schopenhauer toma as representações imediatas como "representações do sentido interno no tempo puro"; e a condição para esta espécie de representação é que ela afete causalmente o *corpo*. Ora, o *querer* afeta o corpo enquanto objeto imediato, o que faz com que tal objeto (imediato) seja afetado por uma ação causal interna, sem deixar de estar exposto, como objeto entre objetos, à causalidade externa. Assim, apesar de o filósofo destacar, na *Dissertação* de 1813, que o sujeito só pode ser conhecido como um *sujeito que quer*, mesmo assim esse querer é tomado como algo empírico, pois é uma representação do sujeito que afeta o sentido interno.

No fragmento 66 dos *Manuscritos juvenis* (escrito no mesmo ano da primeira versão de *Sobre a quádrupla raiz*), Schopenhauer toma a liberdade como "a capacidade do único e mesmo *eu* tornar-se consciente de si (de pôr-se) como temporal e espacial, *ou também* como não-temporal e não-espacial"[88]. Assim, se o caráter inteligível consiste em um "ato da vontade universal" e é livre, este "ato livre" assume a dimensão de um, por assim dizer, instante não-determinado, no qual tal caráter (não-temporal e não-espacial) se tornaria consciente de si mesmo. Se este raciocínio parece reprovável pela simples razão de que seria contraditório conceber algo *não-determinado* como propriedade de *instante*, ao mesmo tempo é possível perceber como, na sequência do referido fragmento, o próprio Schopenhauer se posiciona: "Note-se que o *eu*, na última relação mencionada, pode ser designado *somente de modo negativo*: não-temporal, não-espacial; e isso se deve ao fato que a própria linguagem pertence ao temporal e ao espacial (como também o intelecto, cujos

[86] *Idem*, § 45, p. 77.
[87] *Idem*, § 44, p. 76.
[88] HN I, *Die Genesis des Systems*, § 66, p. 35.

conceitos só têm significado no tempo e no espaço)"[89]. Mas, se mesmo assim a admissão de que tal "ato da vontade" enquanto caráter inteligível possa conhecer-se a si mesmo apresenta-se como contraditória, já que se trata de algo que o próprio autor havia condenado, então seria possível admitir que Schopenhauer se contradiz, mas somente enquanto mantém a tese de que sua concepção de caráter inteligível é exatamente a mesma daquela de Kant. Com efeito, no mesmo § 46 da *Dissertação* de 1813, o filósofo afirma: "Mas que seja possível lançar olhares profundos sob a esfera cromática dos caracteres empíricos de um homem; que estes, subtraídos a qualquer explicação, acenem para uma *compreensão imediata* do caráter inteligível, percebemos nos grandes poetas, principalmente em Shakespeare"[90]. Entretanto, o pensador não recairia em contradição pelo fato de, na primeira edição da *Dissertação*, deduzir - de modo semelhante a Kant - o caráter inteligível (se não como fundamento, ao menos como "estado permanente") a partir do caráter empírico. Isso só teria ocorrido se Schopenhauer não tivesse tomado tal caráter inteligível (kantiano) *como* "ato de vontade". Mas, trata-se, sim, de uma assimilação ou de uma interpretação; e a dedução do mencionado "estado permanente" não é operada pela mesma lei de causalidade kantiana, mas, conforme expus acima, pela *lei da motivação*.

No contexto de *Sobre a quádrupla raiz* de 1813, no qual tal doutrina aparece de um modo mais enfático, isto é, na indicação do sujeito do querer e da lei da motivação, sobressaem-se algumas dimensões tanto de proximidade quanto de distanciamento em relação à doutrina kantiana: "[...] a admissão de um estado permanente do *sujeito da vontade*, do qual as suas decisões seguem-se de modo necessário"[91], ou então um "*sujeito do querer* cuja vontade não é determinada a partir de nada […] e que se trata apenas de um querer, em sua natureza *livre* ao máximo grau, que constitui a *essência mais íntima do homem*, independente de tudo o resto"[92]. Dessa forma, este é o modo pelo qual Schopenhauer acredita deduzir o caráter inteligível: admite-se um tal "sujeito do querer" que, antes de tudo, "é conhecido somente enquanto um *sujeito que quer* (em cada ato de vontade), não em um estado que preceda o próprio querer"[93]. O conhecimento do "sujeito que quer" estaria submetido a esse "estado precedente", e o fato de que tal sujeito deseje isto ou aquilo, ou é simplesmente casual, ou então segue uma regra. Ora, se, conforme mostrei acima, a observação dos efeitos do querer que se tornam causais (o próprio agir) atesta que, diante dos mesmos motivos, um indivíduo comporta-se de um modo e um outro de outro modo, mas que a mesma pessoa, em condições idênticas, tem os mesmos comportamentos, então é preciso admitir que existe uma

[89] *Idem*, *ibidem*.
[90] *SG I,* SW, III, § 46, p. 83.
[91] *Idem*, p. 80, grifo meu.
[92] *Idem*, *ibidem*, grifos meus.
[93] *Idem*, p. 79, grifo do autor.

"regra" no sentido de "um estado permanente do sujeito do querer"[94]. Já que este "estado", o próprio sujeito do querer, só pode ser conhecido pelo sujeito cognoscente "em cada ato de vontade" e não em um estado precedente, então ele também não pode ser percebido pelo sentido interno (cuja forma é o tempo), mas tem de ser "posto fora do tempo". Quanto ao caso de o referido "ato de vontade" ser também *livre* e, por conseguinte, toda a responsabilidade de cada sujeito já residir nele, Schopenhauer deduz do fato de que cada um, ao passo que age da mesma forma sob iguais circunstâncias, tem, "todavia, a viva consciência de que poderia ter agido de maneira completamente diversa, desde que tivesse *querido*; ou seja, que a sua vontade não é determinada por nada de estranho e que aqui não se trata de um *poder*, mas apenas de um querer, em sua natureza livre ao máximo grau [...]"[95]. É importante observar que, nesta primeira versão da *Dissertação*, o pensador toma os atos de vontade, por meio dos quais o sujeito do querer é conhecido e que se seguem do mencionado "ato livre", numa relação de causalidade com as ações do corpo, pois "agir não é querer, mas sim um efeito do querer tornado causal"[96]. Diferentemente disso, na primeira edição de *O mundo como vontade e como representação* e na segunda edição de *Sobre a quádrupla raiz*, ações corporais e vontade são idênticas e, assim, agir e querer também são uma mesma coisa[97].

Vale notar, então, como Schopenhauer já interpreta à sua maneira a antinomia kantiana da liberdade. Kant cunha sua liberdade transcendental pela defesa de que um sujeito (transcendental) seria capaz de começar *por si* mesmo, por uma "*espontaneidade absoluta* das causas" e por sua capacidade de agir por liberdade, uma série de fenômenos[98]. Schopenhauer admite uma "viva consciência" (por parte do sujeito do querer) de que poderia ter agido de maneira completamente diversa *desde que* tivesse querido. Mas aqui o pensador ainda não polemiza contra a "tese" do terceiro conflito antinômico de seu mestre, como acontecerá em outros momentos mediante uma censura à aplicação da causalidade para além do âmbito fenomênico. Isso significa que, na *Dissertação* de 1813, mesmo já conhecendo a mencionada crítica cética de seu professor Schulze, Schopenhauer não critica diretamente a causalidade por liberdade, muito embora o tema da necessidade com que ocorrem todas as nossas representações seja o alvo da *Dissertação*, e que, nesse sentido, o autor cobre um maior rigor de Kant quanto à lei de causalidade. Pelas considerações que destaquei acima, é possível afirmar que se trataria, ao menos em alguma medida,

[94] *Idem*, p. 80.
[95] *Idem*, *ibidem*, grifos do autor.
[96] *Idem*, § 44, p. 76.
[97] Conforme já indiquei, é importante frisar que esta tese é uma das que será substancialmente modificada na edição da *Dissertação* de 1847. Nesta segunda edição de *Sobre a quádrupla raiz*, baseado na total identificação entre corpo e vontade, que já havia sido desenvolvida em sua obra magna, Schopenhauer não falará mais de uma causalidade do querer sobre o agir. Nesta versão do escrito sobre o princípio de razão, as ações ou os movimentos do corpo significarão o mesmo que um grau de vontade objetivada.
[98] Cf. KANT, I. *KrV*, A 446/ B 474 [408].

da indicação schopenhaueriana de certas diferenças entre o "sujeito do querer" e o "caráter inteligível" (este nos moldes kantianos). É curioso, no entanto, que, se na *Dissertação* de 1813, essas diferenças não foram especificadas textualmente pelo pensador, no conhecido escrito do ano anterior, intitulado *Zu Kant* (de março de 1812), Schopenhauer já havia se posicionado de forma polêmica nesse assunto contra o filósofo do idealismo crítico. Neste escrito, a crítica (que será amplificada nos *Cadernos de estudos* de 1817 e principalmente no *Apêndice* de *O mundo*, em 1818) já é endereçada ao fato de Kant ter igualado sob o mesmo nome de "razão" a determinação das condições da experiência e a faculdade de tirar conclusões com o "fundamento de nosso ser", que está acima da experiência e da natureza sensível (razão teórica e razão prática)[99]. Assim, o alvo da crítica de 1812 é a possibilidade de se estabelecer *a priori* uma regra para as ações humanas, mas com isso tal crítica se estende também à concepção kantiana de caráter inteligível, pois é a esta que, em última instância, o dever incondicionado se remete, no âmbito da causalidade da razão. Mesmo assim, não é difícil notar como, neste período, esta distância em relação à doutrina kantiana ainda não está bem delimitada, ou melhor, como vontade e caráter inteligível são, aqui, tomados a partir dos mesmos critérios ou até mesmo como idênticos: em um fragmento póstumo dessa época, o filósofo afirma que "o corpo humano nada mais é do que vontade tornada visível. A forma de todo objeto é o tempo. *A própria vontade, o caráter inteligível* permanece; caso contrário, ele seria apenas visibilidade (*Sichtbarkeit*) e não o que se torna visível"[100]. Diante disso, podemos afirmar que a vontade que, aqui, aparece em seu acento humano, é identificada com o caráter inteligível porque o hiato entre ela e o conhecimento ainda não havia surgido em definitivo[101].

A vontade, neste momento, é tomada às custas do sujeito do querer no âmbito da lei da motivação, no qual também ainda não se admite com muita clareza a possibilidade de uma *identidade* entre conhecedor e conhecido. O "eu quero" é uma proposição sintética *a posteriori* dada por uma experiência interna (somente no tempo), "provavelmente a mais antiga entre todas as proposições de experiência presentes em cada consciência, com a qual inicia-se o conhecimento"[102], mas tal "Eu" ainda não ecoa em um universo cosmológico. Nesse sentido, uma passagem do § 43 da primeira edição de *Sobre a quádrupla raiz* chama particularmente a atenção quando se percebe que, em sua segunda versão (§ 42), é reformulada com um acréscimo, a meu ver, determinante.

[99] "*A priori* manifesta-se para mim, e não de uma vez por todas, mas em cada caso, que eu deva agir dessa forma e não de outra. A isso Kant chama de razão prática […]. Ora, ao nome razão teria de pertencer tanto o sentido teorético quanto o sentido prático. A linguagem alemã, no entanto, concede a ele apenas a acepção teórica; e, assim, designa-o com maior clareza e habilidade de entendimento" (HN II, *Zu Kant*, pp. 302-304).
[100] HN I, *Die Genesis des Systems*, § 191, p. 106, grifos meus. Sobre este tópico, Cacciola também afirma: "Esta vontade, como ser próprio, ainda não se distingue completamente do caráter inteligível de Kant, cuja manifestação fenomênica é o caráter empírico […] (CACCIOLA, Maria Lúcia. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: Edusp, 1994, p. 103).
[101] Cf. CACCIOLA, Maria Lúcia. *op. cit*., p. 102.
[102] *SG I,* SW, III, § 43*,* p. 76.

Pouco antes de admitir a possibilidade, embora ainda de forma pouco elaborada, da *identidade* entre quem conhece e quem é conhecido, Schopenhauer, em 1813, afirma: "Mas a identidade do sujeito do querer com o sujeito cognoscente, graças à qual (isto é, necessariamente) a palavra "Eu" inclui e designa a ambos, *é absolutamente inconcebível*"[103], já que só se pode conceber relações entre objetos. Esta mesma passagem, em sua segunda versão, é elaborada da seguinte forma: "Mas a identidade do sujeito do querer com o sujeito cognoscente, em virtude da qual (e necessariamente) a palavra "Eu" inclui e designa a ambos, *é o nó cósmico e por isso inexplicável*"[104]. Quando o autor, em seguida, considera o fato de que, para tal identidade, não valem mais as regras para o conhecimento dos objetos e, por isso, uma efetiva união entre sujeito e objeto é *imediatamente dada*, diz - em 1813 - que aquele que tenha bem presente a impossibilidade de conceber (*Unbegreifliche*), e - em 1847 - a impossibilidade de explicar (*Unerklärliche*) tal identidade, poderá denominá-la - tanto em 1813 quanto em 1847 - de κατ' εξοχην, "o milagre". Ou seja, nos dois momentos de sua filosofia, o pensador apresenta o mesmo princípio segundo o qual a lei de causalidade não pode valer para o caso da experiência interna; aquela é apenas a forma do princípio de razão na primeira classe de objetos, ou seja, no mundo material dado na intuição externa, no qual uma ação é impensável sem a influência de um motivo. Já o caso do âmbito interno dos processos de decisão permanece, quando tomado deste ponto de vista (da intuição externa), um mistério. Tanto em 1813 quanto em 1847 o autor admite, porém, que isso não se aplica às experiências internas, a partir das quais o *corpo* é objeto imediato do querer, âmbito em que, ao indagarmos o "porquê" das decisões, temos a "viva consciência" de que elas não podem resultar de nenhum dos estados de representações das três classes anteriores, mas que dependem imediatamente somente do sujeito do querer, de quem só se pode perceber o querer mesmo. No entanto, a significativa diferença se dá quando esta consideração, para além do plano da causalidade, é, contudo, imaginada ao menos sob uma regra e, em 1813 se diz - caso se tome o ponto de vista da lei de causalidade - que isso seria *absolutamente impossível*, enquanto que em 1847, quando a Vontade cósmica há muito já foi definida como o princípio irracional do mundo e, com isso, não mais se confunde com o conhecimento causal, tal questão não é mais *inconcebível*, mas, no máximo, seria *inexplicável*, um *nó cósmico* do mundo que não pode ser decifrado pela lei de causalidade.

Ademais, o tema da adoção (parcial ou integral) da linguagem kantiana quanto ao caráter inteligível salta aos olhos quando se considera que Schopenhauer, na segunda versão de *Sobre a quádrupla raiz*, abole completamente o § 46, cujo título era justamente *Motivo, decisão, caráter empírico e caráter inteligível*. Se em 1813 o filósofo filia-se bastante estreitamente a Kant (assim

[103] *Idem*, *ibidem*, grifos meus.
[104] *Idem*, *ibidem*.

como a Schelling, conforme indicarei a seguir) quanto a este tema, contrariamente a isso, em 1847, após abordar a lei da motivação e a vontade percebida em nós mesmos como pedra de toque de toda a sua metafísica, Schopenhauer remete o leitor ao seu escrito premiado, de 1839, *Sobre a liberdade da vontade*, "onde - escreve o filósofo - tudo isso é tratado em pormenores"[105]. É importante frisar, então, como esse direcionamento exemplifica o método com o qual o filósofo, em 1847, reelabora seu escrito sobre o princípio de razão sob a luz de tudo o que havia produzido até então, ou seja, de praticamente todo o seu sistema. Ao remeter o leitor a tal escrito, o pensador também indica, de forma discreta, - principalmente mediante a expressão que considera "a capacidade de conhecimento dos indivíduos" - que a sua concepção de caráter (no percurso filosófico entre 1813 e 1847) havia sido reconsiderada, o que se percebe pela retomada, no escrito sobre a liberdade, da tese de 1818 (exposta na obra capital), a saber, o *caráter adquirido* como uma espécie de *terceira forma* da noção de caráter. Em *Sobre a liberdade da vontade*, ao contrário do que afirmara nos escritos posteriores à gestação de *O mundo*, o filósofo admite até mesmo a possibilidade de um "conhecimento exato" do caráter empírico: "Somente o conhecimento exato do seu caráter empírico (*die genaue Kenntniß seines empirischen Charakters*) atribui ao homem aquilo que se denomina o *caráter adquirido*; e é realmente homem de caráter aquele que conhece com exatidão as suas próprias qualidades [...][106]". Ao remeter o leitor da segunda versão de *Sobre a quádrupla raiz* ao escrito *Sobre a liberdade da vontade*, indicando que neste último o tema se encontra em seus pormenores, Schopenhauer está considerando que, ali, havia frisado o caráter não apenas como imutável, não-temporal (enquanto inteligível) e fragmentário (enquanto empírico), mas um caráter que, no homem, é *individual*, empírico, invariável e inato[107]. Isto é, a adoção kantiana teria continuado presente, mas particularmente reconsiderada, não somente pelo destaque dado ao caráter adquirido, mas pela própria ideia de que, como frisa na conclusão, "o caráter é a essência empiricamente reconhecida (*empirisch erkannte*), constante e imutável de uma vontade individual"[108].

Entretanto, mesmo que somente mais tarde a presença da linguagem kantiana se retraia e novamente se fortifique em uma espécie de rejuvenescimento[109] no interior dessa filosofia, em 1813, Schopenhauer já se posiciona, como era sua intenção inicial, com uma considerável "leitura

[105] "Quanto ao modo e a necessidade do efeito dos motivos, o seu ser condicionado pelo caráter empírico, individual, assim como pela capacidade de conhecimento dos indivíduos etc, remeto à minha obra premiada sobre a liberdade da vontade [...]" (*SG II,* SW, III, § 43*,* p. 253).
[106] *Freiheit*, SW, III, p. 520, grifos meus.
[107] Cf. *Freiheit*, SW, III, pp. 518-526.
[108] *Freiheit*, SW, III, p. 565.
[109] Essa variação é confirmada pelo próprio filósofo, em sua *Crítica da filosofia kantiana*, quando explica que durante o "processo de fermentação" de seu pensamento e elaboração da primeira versão de *O mundo*, a sua leitura de Kant era diferente daquela exposta a partir da segunda edição da obra magna, o que se deve principalmente à "descoberta" da primeira edição da *Crítica da razão pura*.

própria" frente ao criticismo kantiano, e isso é operado principalmente pelo "sujeito do querer" e pelas atribuições a ele conferidas nesta época. Com a noção da *lei da motivação* como forma de uma classe especial de objetos, mas ainda como elemento do mundo da necessidade, Schopenhauer não apenas indica em que medida Kant havia generalizado a aplicação de sua lei de causalidade, mas também já nega ao intelecto puro uma função quase irrestrita, que teria chegado a intelectualizar a sensibilidade[110]. Assim, é como se as noções de "objeto imediato" e de "motivação" tomassem para si um pouco do papel que, em Kant, cabia apenas à lei de causalidade[111]. Como mostra o extenso § 24 da primeira versão da *Dissertação*, Schopenhauer concorda com o filósofo de Königsberg sobre o fato de a lei de causalidade ser dada *a priori*, limitar-se à experiência e tornar possível o conjunto do conhecimento objetivo (chamado experiência), mas discorda da *demonstração* da aprioridade de tal lei. Seu mestre teria se equivocado ao considerar o princípio de razão suficiente como idêntico à lei de causalidade, enquanto esta deveria ser tomada apenas como uma das quatro formas daquele princípio (a lei do devir). A reprovação de Schopenhauer faz sentido quando tomamos o que Kant afirma, por exemplo, um pouco antes de cunhar as noções de caráter inteligível e empírico: "toda *causa eficiente*, porém, tem de ter um *caráter*, isto é, uma *lei da sua causalidade*, sem a qual não seria uma causa"[112]. Ora, segundo Schopenhauer, conceber que *tudo* o que é necessário - tal como é o caráter empírico enquanto decorrente do inteligível - está sob o princípio de razão como lei de causalidade, implicaria em admitir que todas as relações necessárias se deem sob a mesma forma, ou seja, sempre como sucessão.

O princípio de razão suficiente em geral é a expressão da necessidade de uma conexão de todos os nossos objetos, ou seja, de todas as nossas representações, mas a lei de causalidade não pode explicar todos esses objetos, já que, se assim fosse, "reconheceríamos a realidade da sucessão mediante sua simples necessidade"[113]. Isso, porém, "pressuporia um intelecto capaz de abraçar todas as séries de causas e efeitos, ou seja, onisciente. Kant impôs ao intelecto o impossível apenas para depender menos da sensibilidade"[114]. Schopenhauer, mesmo confessando um "grande temor" em lançar objeções sobre essa doutrina fundamental (conforme declara ao final do § 24), ousa dizer que, dessa forma, todo o pensamento de Kant estaria apoiado em um falso dilema: "se as representações acontecem, isso se dá ou segundo o meu arbítrio, ou segundo uma regra. Isso é falso, já que podem também se dar segundo uma necessidade totalmente privada de regra, como aquela

[110] "Kant, explicando a sucessão objetiva dos fenômenos como algo possível de se conhecer somente pelo fio condutor da causalidade, cai no mesmo erro que havia acusado em Leibniz, o qual 'intelectualizou as formas da sensibilidade'" (*SG I,* SW, III, § 24, p. 39).
[111] Isso, no entanto, só será completado com a Vontade de *O mundo*, que fomentará, principalmente na *Crítica da filosofia kantiana* e no ensaio *Sobre o fundamento da moral*, a recusa à razão do direito à fundamentação da moralidade.
[112] KANT, I. *KrV*, A 544/ B 572 [469], grifos meus.
[113] *SG I,* SW, III, § 24, p. 40.
[114] *Idem*, *ibidem.*

com base na qual inumeráveis objetos […] agem sucessivamente sob o meu *corpo* […]"[115]. Com isso, Schopenhauer não se opõe ao "brilhante pensamento" segundo o qual as representações completas, que constituem o todo da experiência, estão unidas mediante um nexo causal, mas cobra de Kant um maior rigor na consideração da causalidade, não aceitando que a objetividade da sucessão de tais representações seja conhecida somente por meio de tal nexo causal e sob a forma do tempo[116]. Se assim fosse, as *representações imediatas* que têm o sujeito do querer como objeto (imediato) não poderiam compor o espectro do mundo objetivo, o que, aos olhos de Schopenhauer, excluiria também a *lei da motivação* e deixaria em suspenso a rígida necessidade das ações de tal sujeito.

1.1.2 **O caráter como ato de vontade: a leitura da noção schellinguiana de caráter inteligível**

Embora com diferentes intenções e perspectivas, Schopenhauer leu e releu atentamente as obras de Schelling em praticamente todos os períodos de sua produção filosófica, desde os anos universitários até a publicação (em 1851) dos *Parerga e paralipomena*[117]. Se tais leituras foram retomadas durante o percurso em que sua filosofia se solidificou, antes de 1818 o pensador já detinha um conhecimento quase completo da doutrina schellinguiana, cuja presença ou afinidade é identificada nos primeiros escritos do pensador, mas de modo bastante enfático na caracterização da noção de vontade. Em geral, é possível afirmar que a relação do filósofo com Schelling foi primeiramente construtiva e somente em um segundo momento polêmica. No entanto, diante das posteriores inumeráveis inventivas de Schopenhauer contra este seu mestre - principalmente pela inclusão de seu nome na classe dos "filosofastros" - muitos olhares sobre as relações entre essas duas filosofias não tendem a tomar o tom schellinguiano da filosofia schopenhaueriana como uma importante contribuição, mas antes como um erro a ser esquecido[118]. Para além da tendência desses

[115] *Idem*, p. 41, grifo meu.
[116] Cf. *SG I,* SW, III, § 24, p. 44-45.
[117] A cronologia das leituras das obras schellinguianas por Schopenhauer foi reconstruída por Arthur Hübscher. A primeira obra considerada a partir de uma significativa cultura filosófica foi o diálogo *Bruno*. Em seguida, o mencionado volume dos *Escritos filosóficos* (lidos provavelmente em 1809, enquanto assistia às lições de Schulze), no qual consta o escrito sobre a liberdade. Em 1812, Schopenhauer relê os livros dedicados à filosofia da natureza: *Ideias para uma filosofia da natureza* (na segunda edição de 1803) e *Alma do mundo* (1798). Logo após, lê o *Sistema do idealismo transcendental* (1800), não sendo certa a data em que lê outros contributos de Schelling sobre a filosofia da natureza, como *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie* e *Aphorismen über die Naturphilosophie* (ambos de 1806), apesar de a grafia das notas nas margens indicar para os anos juvenis. Nos idos de 1842, uma glossa à *Darstellung meines Systems der Philosophie* (artigo de 1801), com uma referência às lições schellinguianas deste ano, demonstra uma renovada atenção ou reconsideração de Schopenhauer em relação à *Naturphilosophie*. Mas as leituras e considerações também foram retomadas por ocasião da publicação da segunda edição de *O mundo* (1844) e dos *Parerga* (1851). (HN II, pp. XXIX e 304-340); cf. também SEGALA, Marco. *Schopenhauer: la filosofia, le scienze*, op. cit., p. 63-64).
[118] Importantes estudos recentes não consideram esta avaliação e reconhecem a ampla e não circunscrita presença de Schelling no pensamento schopenhaueriano. Dentre tais estudos, podemos citar: a) VECCHIOTTI, I. *Zum Problem der*

olhares, assim como para além da trivial noção de "influência", permanecem as similaridades diante (de muitas) das quais é difícil não conceder o primado a Schelling: a ideia da *Stufenfolge*, segundo a qual a natureza estaria organizada, para ambos, em uma sucessão ascendente de formas cada vez mais complexas; e a própria concepção de "filosofia da natureza" como uma espécie de síntese entre conhecimento científico e verdade metafísica em Schopenhauer, guardam um estreito parentesco com a *Naturphilosophie* schellinguiana.

Sem a pretensão de aprofundar o mérito e as nuances de tais relações, é determinante que, em vista da temática deste estudo, seja destacado o inegável fato de Schopenhauer ter considerado, às expensas do idealismo kantiano, a noção de *caráter* (*inteligível*) tal como elaborada por Schelling. Assim, somando-se às duas questões mencionadas acima enquanto presença schellinguiana em Schopenhauer, o querer como "ser originário", indicado por Schelling no escrito sobre a liberdade (1809), não comparece apenas na caracterização geral e oscilante da noção schopenhaueriana de vontade, mas também e mais especificamente na aqui tratada noção de caráter. Na já citada passagem da primeira edição de *Sobre a quádrupla raiz*, Schopenhauer não diferencia o caráter inteligível, definido por Schelling, em relação àquele da filosofia kantiana. A "apreciável exposição" schellinguiana, apesar de ser tomada apenas como "ilustrativa" em relação à de Kant[119], é acatada *paralelamente* à adoção do caráter inteligível do âmbito da Dialética transcendental.

Schopenhauer não teria, com isso, faltado com a justiça em relação a Schelling se considerarmos a advertência deste último, nas *Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana*: "Não reproduzimos o conceito kantiano [de caráter inteligível] com as suas próprias palavras, mas tal como achamos que ele haveria de exprimi-lo na tentativa de torná-lo compreensível"[120]. Schelling está convicto de que sua concepção de caráter inteligível só não é a mesma em relação àquela de Kant no que se refere ao emprego das palavras, o que se revela uma

---

Beziehungen zwischen den Theorien von Schopenhauer und Schelling. In: SCHIRMACHER, W. (Hrsg.). *Zeit der Ernte: Studien zum Stand der Schopenhauer-Forschung*. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1983, pp. 211-227; b) VECCHIOTTI, I. *Schopenhauer e Schelling: problemi metodologici e problemi di contenuto.* In: *Schop-Jb*. 68 (1987), pp. 82-108; c) VECCHIOTTI, I. *Sviluppo e senso delle annotazioni schopenhaueriane a Schelling.* In: *Schop-Jb*. 69, (1988), pp. 425-437; d) KOSSLER, M. *Empirischer und intelligibler Charakter. Von Kant über Fries und Schelling zu Schopenhauer.* In: *Schop-Jb*. 76 (1995), pp. 195-201; e) HÜHN, L. *Die intelligible Tat. Zu einer Gemeinsamkeit Schellings und Schopenhauers.* In: IBER, C.; POCAI, R. (Hrsg.). *Selbstbesinnung der philosophischen Moderne. Beiträge zur kritischen Hemeneutik ihrer Grundbegriffe*, 1998, pp. 55- 94; f) BERG, R. J. *Objektiver Idealismus und Voluntarismus in der Metaphysik Schellings und Schopenhauers*, 2003, pp. 105-109; g) BARBOZA, J. *Infinitude subjetiva e estética: natureza e arte em Schelling e Schopenhauer.* São Paulo: Unesp, 2005; h) KAMATA, Y. *Der Einfluss von G. E. Schulze und Schelling auf Schopenhauers Theorie der Willensverneinung. Zur Standortbestimmung der Schopenhauerschen Philosophie*. In: HÜHN, L. (Hrsg.). *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling).* Würzburg: Ergon, 2006, pp. 203-212; i) BARBERA, S. *Schopenhauer und Schelling. Aufzeichnungen über den Begriff der Entzweiung des Willens.* In: CIRACÌ, F.; FAZIO, D. M.; KOSSLER, M. (Hrsg.). *Schopenhauer und die Schopenhauer-Schule.* Würzburg: Königshausen & Neumann, 2009, pp. 73-88.

[119] *SG I,* SW, III, § 46, p. 80.

[120] SCHELLING, Friedrich W. Joseph. *A essência da liberdade humana: Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana e das questões conexas*. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1991, p. 60.

confissão de fidelidade ao idealismo transcendental com o fito de expressá-lo mais claramente[121]. Nesse sentido, a noção de caráter acaba sendo uma espécie de critério mediante o qual se torna possível perceber como tanto o pensamento schopenhaueriano quanto o schellinguiano estão cravados no idealismo crítico e diferenciam-se dele só na medida em que empreendem "duas variantes" de exposição da mesma doutrina da liberdade. No caso de Schelling (que considera o idealismo kantiano como a única corrente "que foi capaz de elevar a doutrina da liberdade à única região em que ela se faz compreensível […], por ter considerado que a essência inteligível de cada coisa, e sobretudo do homem, encontra-se tanto fora de qualquer nexo causal como fora e acima do tempo"[122]), uma tal variante pode ser identificada na afirmação de que uma "essência inteligível" do homem, "agindo de forma pura e simplesmente livre e absoluta, […] é essencialmente *seu próprio ato*"[123]. Nesta concepção, liberdade e necessidade permanecem entrelaçadas como uma única essência que só pode aparecer como divergente (como uma ou outra) quando observada por diferentes lados[124]. Quando se admite que o eu é o seu próprio ato, a sua consciência é a "autoposição", o colocar-se a si mesmo (*Selbstsetzen*), conforme o pensador explica:

> Mas o eu não difere da consciência, sendo o próprio colocar-se a si mesmo (*Selbstsetzen*). Essa consciência, porém, na medida em que é pensada meramente como apreensão de si mesma ou conhecimento do eu não é o primeiro termo e já pressupõe, como todo simples conhecimento, o ser em sentido próprio. Esse ser suposto antes do conhecimento não é, todavia, nenhum ser se ao mesmo tempo não é conhecimento. É um real colocar-se a si mesmo, *uma vontade primordial e originária* que constitui a si mesmo como algo e que consiste no fundamento e na base de toda essencialidade […] Por mais inapreensível que essa ideia possa se apresentar para o senso comum, todo ser humano carrega consigo um sentimento com ela compatível de que, desde sempre, ele é o que é e não algo que se tornou no tempo[125].

Nesta passagem encontram-se os elementos com os quais Schelling acredita poder conciliar liberdade e necessidade. Essa conciliação seria possibilitada pela admissão de que o ser que precede a consciência é um "querer originário", sendo que a mencionada *Selbstsetzen*, a "autoposição" da consciência seria uma "decisão posta fora do tempo". O homem "decidiria", pois, por uma essência mediante um "ato de autoposição", um colocar-se a si mesmo que se tornaria o próprio "eu", "pois

[121] Diante desta admissão e reconhecimento de Schelling em relação a Kant, é difícil não lembrar da conhecida passagem do ensaio não premiado *Sobre o fundamento da moral*, no qual Schopenhauer acusa Schelling de desonestidade por este ter se apropriado dos resultados do idealismo kantiano sem citar a fonte. Neste último caso, diferentemente do que se tem na *Dissertação* de 1813, uma injustiça teria sido cometida (Cf. *Grundlage*, SW, III, p. 646 [95]).
[122] SCHELLING, Friedrich W. Joseph. *A essência da liberdade humana,* op. cit., p. 59-60.
[123] *Idem*, p. 60-61, grifos do autor.
[124] Na sequência da exposição desta tese, Schelling traz uma referência direta à concepção fichteana de "eu": "O eu, diz Fichte, é o seu próprio ato. A consciência é o colocar-se de si mesmo" (*idem*, p. 61).
[125] *Idem*, p. 61 [trad. modificada], grifos meus.

esse ato antecede a consciência e a essência (o ser) na medida em que os *faz*"[126]. Assim, a fórmula seria (embora somente neste sentido) *esse sequitur operari*, uma vez que, observando-se as palavras do próprio autor, "essa necessidade interior é justamente a liberdade"[127]. O *esse* seguiria o *operari* porque se "autoporia" livremente: "O ato pelo qual sua vida [do homem] se determina no tempo não pertence ao tempo, mas à eternidade"[128]. Mas *os atos* que se seguem a esse *ato originário* são necessários, já que se remetem a uma essência (inteligível); e, neste sentido, *operari sequitur esse*. Em verdade, com este raciocínio, Schelling explica que pretende visar o sentimento que todo ser humano carrega segundo o qual ninguém torna-se algo no tempo, mas "se é o que se é", o que leva à defesa de que ninguém é bom ou mau de forma contingente ou arbitrária.

As semelhanças com Schopenhauer residiriam, então, na própria doutrina do caráter inteligível enquanto este é tomado como ato originário da vontade, livre porque é um "ato de vontade posto fora do tempo". Com efeito, em um fragmento póstumo de 1814 (escrito em Dresden), Schopenhauer afirma: "Chamei de *caráter inteligível* um ato de vontade que está fora do tempo, cujo desenvolvimento é a vida no tempo ou *caráter empírico*"[129]. Pelas mesmas sendas schellinguianas, Schopenhauer reconhece (como já mencionei) a liberdade em tal ato originário e a necessidade naquilo que dele se segue. Os motivos determinam necessariamente o querer em relação ao caráter inteligível exposto no caráter empírico. Por esta via, chega-se à consideração da necessidade das ações que, na composição da *Dissertação* de 1813, tem como diretriz a quarta modalidade do princípio de razão suficiente. Mas, se a necessidade exaure todo o campo das *ações* decorrente do "ato primordial", *este* permanece livre. Promove-se, então, um encontro entre liberdade e necessidade na consciência de um mesmo sujeito que, nesse sentido, toma para si toda a responsabilidade de seus atos, já que - tanto em Schelling quanto em Schopenhauer - alguém é como é por culpa própria e, na ocasião de uma ação injusta, teria consciência de que seria impossível agir de outra forma[130]. Segundo Schelling, "o fato de Judas ter traído Cristo não poderia ter sido alterado nem por ele mesmo e nem por qualquer outro […]. Ele não traiu Cristo sob pressão, mas por sua vontade e com plena liberdade"[131]. É que a visão schellinguiana reconhece que

[126] *Idem*, p. 62, grifo do autor.
[127] *Idem*, p. 61.
[128] *Idem*, *ibidem.*
[129] HN I, *Die Genesis des Systems*, § 241, p. 142.
[130] Importantes referências sobre o tratamento do tema da liberdade em Schelling e Schopenhauer são: a) HÜHN, L. *Die intelligible Tat*. *Zu einer Gemeinsamkeit Schellings und Schopenhauers.* In: IBER, C.; POCAI, R. (Hrsg.). *Selbstbesinnung der philosophischen Moderne*. *Beiträge zur kritischen Hemeneutik ihrer Grundbegriffe.* Cuxhaven und Dartford: Junghaus, 1998, pp. 55- 94; b) HÜHN, L. *Der Willle*, *der Nichts will*. *Zum Paradox negativer Freiheit bei Schelling und Schopenhauer.* In: HÜHN, L. (Hrsg.). *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom deutschen Idealismus (Fichte/Schelling).* Würzburg: Ergon, 2006, pp. 149-60; c) HENNIGFELD, J. *Metaphysik und Anthropologie des Willens. Methodische Anmerkungen zur Freiheitsschrift und zur "Welt als Wille und Vortellung"*. In: *Idem*, pp. 459-72; d) BARBARIC, D. *Wille und Zeit bei Schopenhauer und Schelling*. In: *Idem*, pp. 473-92; e) PEETZ, S. *Kraft der Freiheit. Überlegungen zu Schellings Konzept der Willensfreiheit*. In: *Idem*, pp. 505-22.
[131] SCHELLING, Friedrich W. Joseph. *Sobre a essência da liberdade humana*, op. cit., p. 62.

na consciência de cada homem permanecem traços daquele ato originário, o que se pode verificar quando alguém, "para se desculpar com relação a uma má ação, diz: 'é assim que eu sou' […], sabendo que lhe teria sido impossível agir de outro modo"[132]. De forma semelhante, Schopenhauer defende, como já considerei, que alguém teria "a viva consciência de que poderia ter agido de modo completamente diferente, desde que tivesse *querido*"[133], mas como a "essência mais íntima do homem" - o querer como fruto de um ato de vontade - foi assim definido, aquela possibilidade está descartada.

Assim, da convergência destes dois pensamentos pode-se colher não somente a questão do reconhecimento da regência da necessidade, no âmbito das ações, e da localização da moralidade na esfera da liberdade, mas também a indicação (intrínseca) de um tema que nos é caro e está no núcleo do presente estudo: *o alcance da educação em relação ao caráter.* Em certo sentido, este tópico não deixa de ser mais um critério que une Schelling e Schopenhauer como herdeiros da mesma fortuna kantiana da imutabilidade do caráter. Ao menos em relação à época da produção schopenhaueriana que estou considerando[134], a educação pode ser tomada, tal como em Schelling, como infrutífera frente à invariabilidade do caráter. Nas *Investigações sobre a essência da liberdade humana* está dito: "Como é comum que um ser humano evidencie, desde a infância e do tempo em que empiricamente não saberíamos atribuir-lhe liberdade ou reflexão, um pendor para o mal a ponto de se prever que *nenhuma educação ou ensinamento* [o] fará retroceder [...]"[135]. Em *Sobre a quádrupla raiz*, embora Schopenhauer não empregue os termos "educação" e "ensinamento", observamos a presença da mesma tese schellinguiana na própria admissão de um "estado permanente", já que as ações (o caráter empírico) remetem-se sempre a uma unidade e a uma *imutabilidade* do sujeito do querer[136].

Contudo, se os ensinamentos são pressupostos como infrutíferos frente à rígida imutabilidade do caráter, do qual se seguem ações necessárias, a primeira versão da *Dissertação* já contém a ideia, embora apenas potencialmente, da possibilidade de se "direcionar" a exposição do caráter imutável frente aos motivos na medida em que se admite a possibilidade de um *conhecimento* parcial e fragmentário do caráter empírico. Embora Schopenhauer considere "impossível um conhecimento completo tanto do caráter empírico quanto das correções que a ele se podem aplicar, porque em ambos os casos não existem dados como objetos, mas os reconstruímos

---

[132] *Idem*, *ibidem*.
[133] *SG I*, SW, III, § 46, p. 79.
[134] No âmbito do *caráter adquirido* e da sabedoria de vida (tanto em *O mundo como vontade e como representação* quanto nos *Parerga e paralipomena*), Schopenhauer não descarta totalmente a influência dos ensinamentos frente ao caráter empírico, conforme veremos principalmente no terceiro capítulo.
[135] SCHELLING, Friedrich W. Joseph. *Sobre a essência da liberdade humana*, op. cit., p. 62.
[136] Cf. *SG I*, SW, III, § 46, p. 79-80.

apenas a partir de um número de casos sempre limitados"[137], mesmo assim - assegura o filósofo - "até certo ponto […] um conhecimento do gênero é possível, ou mesmo *efetivo* e de *grande utilidade* para os homens do mundo"[138]. A dificuldade da consideração dos "homens em geral" não eliminaria a efetividade e a utilidade que se podem ter com o possível conhecimento de um caráter específico. A principal utilidade seria, então, aquela de não mais ser preciso esperar - e, por isso, ser possível *antecipar* ou *evitar* - que um motivo encontre um caráter para, somente após tal ocasião (*Anlass*), ser possível conhecer determinado indivíduo mediante cada ação. Ora, este reconhecimento próprio do âmbito pragmático da filosofia é um meio pelo qual se pode considerar que a filiação de Schopenhauer, tanto a Kant quanto a Schelling, em 1813, estaria longe de se reduzir a uma mera *adoção* quanto ao conceito de caráter: a tese do *caráter adquirido* - que será empregada (principalmente no § 55 de *O mundo* e nos *Aforismos*) justamente a partir da admissão de um *amplo conhecimento* do caráter empírico - de alguma forma já estaria pressuposta nesta época (embora não de forma conceitual) como elemento que não consta naqueles escritos de Kant e de Schelling considerados por nosso filósofo em seu tratamento da causalidade e do caráter no rol do princípio de razão[139]. Com efeito, em 1813, o pensador ainda não havia cunhado a noção de caráter adquirido (*erworbener Charakter*); este figurará pela primeira vez no fragmento póstumo 595, de 1816[140]. Contudo, a ideia presente na referida passagem de *Sobre a quádrupla raiz*, segundo a qual um conhecimento do próprio caráter é algo fundamental para ser "utilizado" pelos "homens do mundo", aproxima-se significativamente das noções de máximas de sabedoria (*Weisheitssprüche*) e de regras de prudência (*Klugheitsregeln*), estas que já aparecem até mesmo em um fragmento de 1810[141], e que, a partir de 1814, corresponderão à ideia geral de sabedoria de vida (*Lebensweisheit*)[142].

Destaco, porém, que na primeira versão de *Sobre a quádrupla raiz*, essas indicações são elaboradas apenas em vista de não se descartar qualquer possibilidade de um conhecimento parcial do caráter empírico e, por antecederem a elaboração propriamente dita da visão metafísica desse pensamento, não poderiam ter o mesmo propósito que têm quando são concebidas como uma espécie de "alternativa viável" para o indivíduo ser menos infeliz em um mundo cuja natureza

[137] *SG I*, SW, III, § 46, p. 81. O filósofo complementa que é impossível um conhecimento completo dos dois casos mencionados também porque "nunca poderemos saber todas as impressões antecedentes e contemporâneas que o homem recebe e que, no momento da decisão, modificam a sua inclinação – ou que no momento da reflexão, modificam o seu juízo" (*idem*, *ibidem*).
[138] *Idem*, *ibidem*.
[139] Como já indiquei, tais escritos são basicamente, de Kant, a *Crítica da razão pura* e, de Schelling, as *Investigações sobre a essência da liberdade humana*. É importante assinalar, no entanto, que Kant fornece um pormenorizado exame destas questões, porém no âmbito de sua antropologia pragmática, conforme considerarei no capítulo 3.
[140] Cf. HN I, *Die Genesis des Systems*, § 595, p. 400.
[141] Cf. *Idem*, § 18, p. 13-14.
[142] Estas noções do âmbito da sabedoria de vida que surgem já em 1810, 1814 e 1816, serão retomadas no capítulo 3.

volitiva é insaciável e constitui-se de dores e de sofrimentos, análise que fará pleno sentido apenas após a formulação da metafísica da Vontade.

1.2 A CONCEPÇÃO DE CARÁTER E A METAFÍSICA DA VONTADE

1.2.1 **A vida como visibilidade do "caráter pecaminoso" do homem e a "consciência melhor"**

Antes de conceber a Vontade como coisa-em-si nos *Manuscritos póstumos* de 1814 e em sua obra principal, Schopenhauer já a tinha tomado enquanto "vontade de viver", principalmente entre 1812 e 1814 (nos mesmos *Manuscritos*)[143]. Neste período, essa "vontade de viver" é elaborada em relação à concepção de *caráter inteligível* como "ato de vontade universal posto fora do tempo", conforme tratei acima, mas é analisada também - como mostra o fragmento 34, intitulado *Um pequeno sistema* - na medida em que "a natureza quer vida e bem-estar e o homem pertence a tal natureza"[144]. Assim, no afã de responder por que a vontade como "objeto do sentido interno" é "vontade de viver", o filósofo já acaba por tomá-la em sua duplicidade (o que será canonizado com a tese da *Objektität des Willens*, em *O mundo*), pois "a vida é querer e querer incessantemente a existência temporal"[145]. Ora, sem abandonar a ideia daquele ato não-temporal de vontade (em suas raízes schellinguianas), Schopenhauer concebe uma "vontade de viver" presente na natureza e especialmente no homem que, dessa forma, existe no tempo. Vida significaria, então, existência no tempo.

Mas esta "vida temporal" esgotaria o sentido da "vontade de viver"? A resposta é evidentemente negativa se considerarmos que (neste período) Schopenhauer contrapõe a esta última uma "vontade melhor" (*bessre Wille*) e uma "consciência melhor" (*bessre Bewußtseyn*). Nesses fragmentos, a "vontade de viver" é referida ao homem como "ilusória", "tenebrosa" e "impulso raivoso". O fragmento 158 apresenta dois caminhos: o da "vontade de viver", em relação à qual "somente afundamos cada vez mais em vício e pecado, em morte e nulidade"[146], ou o da "vontade melhor", que se destacaria espontaneamente daquela na medida em que "repudiamos voluntariamente o mundo, destruímos com nossa força a ilusão e […] somos redimidos"[147]. Ainda segundo esta concepção moral de mundo, "pouco a pouco o tormento da vida se volta contra si

[143] O recente estudo (já citado) de Alessandro Novembre, *Il giovane Schopenhauer e Fichte. La duplicità della coscienza*, (Lecce, 2011), apresenta os pormenores do percurso traçado pelo filósofo quanto ao conceito de vontade nos *Manuscritos* anteriores à primeira edição da obra principal. Cf. também KAMATA, Yasuo. *Der junge Schopenhauer. Genese des Grundgedankens der 'Welt als Wille und Vorstellung'.* Freiburg (Breisgau)/München: Alber, 1988.
[144] HN I, *Die Genesis des Systems*, § 34, p. 21.
[145] *Idem, ibidem.*
[146] *Idem*, § 158, p. 91. É neste fragmento que o termo "vontade de viver" aparece pela primeira vez nos *Manuscritos*.
[147] *Idem*, *ibidem*.

mesmo […] até que, por meio de terror e horror, conduzimo-nos a nós mesmos, entramos em nós, e a partir da dor nasce a 'consciência melhor'"[148]. Assim, esta última só pode se dar a partir da admissão de que o homem *quis* o mundo, embora de modo algum a "consciência empírica" possa ser tomada como causa da "consciência melhor". No entanto, para nos abrirmos à "consciência melhor", a condição é a de sabermos "qual é o caminho que escolhemos, qual é o mundo que *quisemos*"[149]. Dessa forma, é evidente que o filósofo considera a "duplicidade" da vontade na medida em que a "vontade de viver", em uma espécie de "ato pecaminoso", *quis* o mundo, enquanto que, ao contrário, a "vontade melhor" *não o quis* e nem o quer, mas representa a "remissão" frente a ele. Com isso, duas questões fundamentais se apresentam: a) o que significa afirmar que "o homem quis o mundo" e b) como isso se articula com a duplicidade da consciência aqui estabelecida.

No fragmento 159, ao partir mais uma vez do pressuposto de que o *caráter moral* do homem permanece sempre o mesmo durante toda a vida, Schopenhauer afirma que, portanto, "nem experiência, nem filosofia e nem religião podem melhorá-lo"[150]. Diante dessa imutabilidade do caráter e da impossibilidade de seu "melhoramento" provir da experiência, ou seja, do âmbito da "vontade de viver", o filósofo indaga e responde sobre o *sentido da vida*, indicando que o caráter inteligível só pode "mudar" *fora* da vida, apesar de só poder realizar isso como consequência do conhecimento de si dado *na* vida:

> Para que serve a vida? […] Para que o homem se conheça, para que ele seja aquilo que quer ser (*was es sei das er seyn will*), que quis ser (*gewollt hat*), então quer e por isso é (*also will und darum ist*): *este conhecimento tem de lhe ser dado como conhecimento externo*. […] A vida é somente o tornar-se visível do *caráter inteligível*: este não muda na vida, mas sim fora da vida e fora do tempo (*außer dem Leben, und außer der Zeit*), em consequência do conhecimento de si (*Selbsterkenntniß*) dado a partir da vida[151].

Nesta intrigante e significativa passagem dos *Manuscritos* de 1814, estão presentes tanto a ideia de que (i) o caráter inteligível "foi querido" quanto a noção de que (ii) o "conhecimento externo" representa a "consciência melhor" e a "vontade melhor", pois estas estão para além da vida temporal, ou seja, para além da "vontade de viver". Na ideia de que o caráter inteligível só pode mudar "fora da vida" está implícita a própria noção de negação do caráter. Dessa forma, nesses *Manuscritos* também já se fazem presentes de uma forma relativamente bem elaborada aspectos da

[148] *Idem*, *ibidem*. Sobre o tema da "consciência melhor", cf. DECHER, F. *Das "bessere Bewußtsein": Zur Funktion eines Begriffs in der Genese der Schopenhauerschen Philosophie.* In: *Schop-Jb.*, 77 (1996), pp. 65-83.
[149] HN I, *Die Genesis des Systems*, § 158, p. 91.
[150] *Idem*, § 159, p. 91.
[151] *Idem*, *ibidem*.

"metafísica da ética" schopenhaueriana (cujo papel, em *O mundo*, será desempenhado principalmente pelo puro sujeito do conhecimento e pelo raro acontecimento da supressão da vontade), pois se indica que diante da vontade, maldosa e pecaminosa por natureza, só uma *redenção* pode fazer efeito. Aqui, então, nenhum "melhoramento" é plausível, mas tão somente uma "destruição da ilusão" pecaminosa da vida, conforme sublinha o fragmento 158. Mas vejamos como essas questões se articulam.

O conteúdo da afirmação de que o homem "quer ser, quis ser, então quer e por isso é" pode ser tomado com o próprio nome de *caráter inteligível*. Isto pode ser afirmado a partir da ideia segundo a qual, para Schopenhauer, a serventia da vida consiste tanto em permitir que o homem veja que "quis ser, então quer e por isso é" quanto em um "tornar-se visível do caráter inteligível". Mais uma vez sob uma inegável linguagem schellinguiana, o próprio ato de "querer ser" - e de vontade universal tal como exposto na *Dissertação* de 1813 - significa aquilo que o homem, em sua essência, é, assim como só poderia *ter sido* porque *quis ser.* Ou seja, o caráter inteligível "*foi* querido" tal como *é*. Mas, nos fragmentos deste período, há ao menos dois determinantes acréscimos em relação à primeira versão da *Sobre a quádrupla raiz.* (1) Pela união de corpo e vontade, aquilo que o homem é (no tempo e no espaço, portanto, como corpo) significa tão somente a visibilidade ou o *desprendimento* do caráter inteligível como ato originário e atemporal de vontade. Com efeito, "o corpo (o homem corpóreo) não é outra coisa senão a vontade tornada visível. […] A vida do homem é somente o desenvolvimento no tempo, o por assim dizer desprendimento da vontade"[152]. Além disso, (2) todo caráter inteligível é naturalmente maldoso e se dá em uma condição de pecaminosidade: "Em *todos os males* que os outros nos infligem, sofremos somente aquilo que nós mesmos, em outras circunstâncias, seríamos capazes de fazer, os frutos da nossa própria pecaminosidade, posta com o corpo"[153]. Sendo assim, o corpo, na medida em que é a visibilidade da vontade, também o é em relação ao caráter inteligível.

Mas a vida que espelha o caráter inteligível é a vida corpórea (física) do homem, que se sucede no tempo e que "foi querida" por ele. Por isso, o ato de vontade posto fora do tempo já seria ele mesmo "pecaminoso" porque já comportaria necessariamente a temporal "vontade de viver"[154].

[152] HN I, *Die Genesis des Systems*, § 158, p. 106.
[153] *Idem*, *ibidem*, grifos meus.
[154] Segundo Novembre, o fato de Schopenhauer não ter justificado o salto da invisibilidade à visibilidade do caráter inteligível no tempo pode ser compreendido pelo fato de o filósofo ter pressuposto que o ato de vontade no qual consiste o caráter inteligível comporta necessariamente a vida, a existência no tempo: "Então Schopenhauer, de certa forma, 'deduz' o ser vontade uma vontade *de viver* (isto é, vontade de existir no tempo) da união da premissa segundo a qual o homem é essencialmente um existir no tempo (uma 'natureza temporal', como é dito no fragmento 72), com a premissa (de origem schellinguiana) segunda a qual o homem é o resultado de um ato de vontade (o homem é aquilo que 'quer ser, que quis ser, então quer e *por isso* [cursivo meu] é'). Assim, o próprio existir no tempo é resultado de um ato de vontade. Se aquilo por meio do qual o homem é determinado como existente no tempo e no espaço (ou então, é determinado *simpliciter*) é um ato de vontade, então esta última é evidentemente vontade de existir no tempo, ou seja, vontade de viver" (NOVEMBRE, Alessandro. *Il giovane Schopenhauer e Fichte.* op. cit., p. 398).

O homem não se torna maldoso ou pecador no tempo, já que, às expensas de Schelling, pelo caráter inteligível, ele é responsável por ser aquilo que é e à vida caberá apenas espelhar seu *esse*. Assim, Schopenhauer chama a vontade - aqui tomada como "origem do mundo"[155] - de *pecado original*, conforme mostra o fragmento 79. Em verdade, este mundo da "nossa consciência empírica, sensível, intelectual no espaço e no tempo[156]" - em cujo palco a vitória é sempre do erro e da loucura sobre a sabedoria - é um mundo que surgiu "daquilo que não deveria ser"[157], isto é, da vontade, cujo retorno só poderia se dar a partir de uma "consciência melhor". A vida seria "o rascunho de impressão onde se tornam manifestos os erros de composição"[158]. Mas os "erros" são sempre próprios da "composição" e não da "impressão"[159]. Nos *Manuscritos juvenis*, pois, a essência humana é tomada como *intrinsecamente má*, sendo que a fonte de toda a maldade do mundo chama-se vontade. Esta "antropologia do mal originário" considera o caráter inteligível como ímpeto pecaminoso (*sündiger Drang*) da moralidade da vontade; e o caráter empírico, a própria sucessão da vida enquanto "vida corpórea", como mero veículo de sua visibilidade.

Ora, o caráter inteligível e o caráter empírico representariam "a verdadeira teodiceia" (*die wahre Theodicee*) como justificação da maldade do mundo: eles desenvolvem no tempo e no espaço todos os males da natureza (caráter empírico) provindos da vontade (caráter inteligível). Com efeito, em uma nota a um fragmento póstumo, Schopenhauer havia escrito:

> E aqui reside *a verdadeira teodiceia*: os males que sofremos a partir da natureza são, também esses, apenas o desenvolvimento da vontade, cuja visibilidade é o corpo. Com esta vontade são necessariamente postos os objetos e a lei de causalidade, dos quais seguem necessariamente todos os males naturais. Dessa forma, aqui também há uma teodiceia[160].

De certo modo, é a força dessa teodiceia, ao lado do destaque dado por Schopenhauer à pecaminosidade de todo e qualquer indivíduo, que dificulta o reconhecimento de algum papel pragmático significativo que provenha de um *conhecimento empírico* do próprio caráter. No entanto, o papel de um tal conhecimento - que, então, poderia desempenhar uma função pragmática no decurso da exposição de cada caráter - ainda poderia ser reconhecido na própria afirmação

[155] Cf. HN I, *Die Genesis des Systems*, § 242, p. 145.
[156] *Idem*, § 79, p. 41.
[157] *Idem*, *ibidem.*
[158] *Idem*, § 159, p. 91.
[159] Schopenhauer frisa a ideia de que é indiferente o modo pelo qual o caráter pecaminoso do homem se desenvolve no mundo. Conforme o fragmento 159, jamais é essencial o modo pelo qual os erros de composição "tornam-se manifestos e o quanto os caracteres são grandes ou pequenos. Por isso se torna clara toda a insignificância da aparência externa da vida [...]" (*Idem*, *ibidem*).
[160] HN I, *Die Genesis des Systems*, § 191, p. 106, grifos do autor.

segundo a qual a vida serve "*para que o homem se conheça*". Neste caso, o espelhamento do imutável caráter inteligível na vida permitiria a indicação de um *autoconhecimento* enquanto "consciência empírica". Aqui, porém, esse "conhecimento de si (*Selbstkenntniß*) dado a partir da vida" não desempenharia um papel de cunho eudemonológico, como no caso de quando ele é empregado em outros escritos, mas, como o próprio filósofo frisa, teria como consequência a "mudança", na qual está implícita a própria *negação* do caráter inteligível.

Nesse sentido, o conhecimento de si seria um instrumento possibilitador de algo que poderia resultar na própria *supressão* do indivíduo. Ou seja, aquilo que Schopenhauer, ao perguntar pelo "sentido da vida", chama de "conhecimento externo". Essa espécie de "conhecimento" pode ser esclarecida quando identificada com a própria "*consciência* melhor", já que esta última também, ao menos segundo o fragmento 158 dos *Manuscritos juvenis*, é *oposta* ao "conhecimento de si dado a partir da vida", ou seja, à "consciência empírica". Ter-se-ia, então, uma espécie de conhecimento (externo), assim como uma *consciência superior* que, ao contrário da consciência empírica, não seriam temporais ou espaciais e que, por isso mesmo, sinalizariam para a *salvação* no eterno, ao invés de ser para uma certa "conservação" do próprio indivíduo. Aqui reside, acima de tudo, a *duplicidade da consciência* de si estabelecida nos *Manuscritos* de 1813. E um bom critério para esta distinção, conforme indica o próprio autor, é o modo com que agimos frente à *morte*. Conforme o fragmento 99, nos instantes em que pensamos na morte como aniquilação ou como algo terrível, estamos sob a égide da consciência fenomênica, empírica, mas nos momentos em que pensamos nela com tranquilidade e até mesmo com desejo, é a consciência melhor que se alegra pelo seu desprender-se da temporalidade e das aparências da consciência empírica[161].

A consciência melhor pode espontaneamente desprender-se da consciência empírica, mas só pode surgir tendo esta última como condição - que é uma condição de dor, padecimento e destruição. A vida é um misto de tormento, terror e horror, e seria justamente diante disso que teríamos a possibilidade de "entrarmos em nós mesmos" com uma outra e "melhor" consciência. Portanto, é *a partir* do espelhamento do caráter inteligível pelo caráter empírico na vida corpórea que a consciência (moral) volta-se contra a própria vida, pois no âmbito da consciência empírica não há salvação[162], mas a consciência melhor representa a própria "libertação" - que pode se dar pela contemplação estética ou pelo ascetismo, conforme o filósofo explicita:

---

[161] *Idem*, § 99, p. 68-69.

[162] Frente à natureza maldosa que cada caráter traz consigo, o conhecimento de si mesmo (a consciência empírica) jamais renderia a "salvação", mas no máximo um espanto de cada indivíduo consigo mesmo, conforme mostra o fragmento 242, de 1814: "A vida é o desenvolvimento dessa vontade no tempo, o seu conhecimento de si, a exposição histórica de si mesma, variações do tema extra-temporal que é o seu caráter inteligível, o espelho no qual precisa ver-se a si mesma e *espantar-se*" (*Idem*, § 242, p. 144, grifo meu).

> Tão logo consideramos *objetivamente*, ou seja, *contemplamos* as coisas do mundo, por um momento […] a fonte de *todo padecimento* desaparece. Estamos livres […], deixamos de estar envolvidos com a consideração do nexo de espaço, de tempo e de causalidade [...] Essa libertação da consciência temporal deixa atrás de si a consciência eterna melhor[163].

Mas se a contemplação do mundo por parte do gênio artístico faz com que o padecimento do mundo desapareça apenas por um momento, o ascetismo, cuja atitude seria supostamente própria do santo, e cujo primeiro degrau seria a castidade[164], pode levar até mesmo à *negação total* da consciência melhor, que seria a *morte voluntária por fome*[165]. Se esse tipo de negação ascética é extremamente rara, Schopenhauer não deixa de considerar que a consciência melhor é ela mesma uma espécie de negação, não apenas em relação à consciência empírica, mas também no que tange ao próprio caráter inteligível. Isso porque ela seria também uma crença (*Glaube*) moral que negaria a pecaminosidade da vontade enquanto caráter inteligível. E, então, o mesmo teor metafísico ético-moral que terá lugar privilegiado ao final do Livro IV de *O mundo* - enquanto negação do caráter - presentifica-se nesses *Manuscritos juvenis* com uma outra roupagem. Aqui, a moralidade é identificada numa forma especial de "consciência" que *nega* o que a consciência empírica *afirma*, ou seja, a vontade. Mas se o homem não pode deixar de ser ele mesmo vontade e caráter inteligível, estes que, em um ato originário, "quiseram ser"; e se a vida não faz mais do que espelhar a imutabilidade de tal caráter, então o "caminho moral" - cuja formulação não mais será indicada na obra magna - seria aquele de ir para além de si mesmo por meio da *crença* de sua própria negação.

1.2.2 A *Vontade* como coisa-em-si, o *caráter inteligível* como Ideia e o *caráter empírico* como fenômeno

A Vontade que, de acordo com o fragmento 242 dos *Manuscritos juvenis*, é "origem da maldade e do mal" e, por isso, "origem do mundo", opera a "verdadeira teodiceia" na medida em que o caráter inteligível é um "único ato" e o caráter empírico é "uma série de ações", tanto nos homens quanto nos animais[166]. Nesse sentido, porém, a vontade ainda não é tomada como uma

[163] HN I, *Die Genesis des Systems*, § 99, p. 68-69.

[164] "O ascetismo é a negação da consciência temporal e o hedonismo a sua afirmação. O foco desta afirmação é a satisfação do impulso sexual; por isso, a castidade é o primeiro degrau do ascetismo e constitui a passagem da virtude para ela" (HN I, *Die Genesis des Systems*, § 99, p. 69).

[165] No fragmento 99, Schopenhauer afirma que, até então (1813), só se tinha conhecimento de dois exemplos desse tipo de morte: "um eu anotei do *Nürnberger Korrespondent von und für Deutschland*, de 29 de julho de 1813, o outro está nos meus cadernos sobre as aulas de fisiologia de Blumenbach" (HN I, *Die Genesis des Systems*, § 99, p. 69).

[166] Cf. HN I, *Die Genesis des Systems*, § 242, pp. 143-146: "No homem e no animal o caráter empírico é apenas aparência do caráter inteligível, este um único ato extra-temporal de vontade do qual o empírico é o desenvolvimento no tempo. Caráter inteligível e empírico são aqui, portanto, distintos: o primeiro é um único ato, o segundo é uma série de ações [...]. Sabemos, no entanto, que todo nosso tormento provém apenas da vontade (cf. § 220), somente com esta somos infelizes, enquanto que com o puro conhecer, libertos da vontade, somos beatos. - A vontade é, por isso mesmo, a *origem da maldade* e do *mal*, que só existem em vista de sua aparência; esta mesma vontade é, além disso, a *origem do mundo*" (*idem*, *ibidem*, grifos do autor).

“Vontade que não sabe o que quer”, assim como o caráter inteligível ainda é considerado simplesmente como “ato extra-temporal de vontade”. Deste modo, a vontade ainda se confunde com um “ato originário” e até mesmo se identifica com o caráter inteligível (cf. fragmento 191), dado que, dentre outros motivos, o hiato entre ela e o conhecimento ainda era tênue. O “ato de vontade posto fora do tempo” (com o mencionado tom schellinguiano) já pressupõe necessariamente a vida temporal, pois em alguma medida se trataria de uma “vontade de viver” *no* tempo. Dessa forma, a total independência dessa vontade em relação a seu próprio conhecimento dado *na* vida, o seu caráter empírico, ainda não estava claramente indicada.

Uma maior nitidez tanto das *identificações* quanto das *diferenciações* entre vontade, caráter inteligível e caráter empírico só foi possível a partir do momento em que Schopenhauer passou a tomar a *Vontade como coisa-em-si*, no fragmento 278, de 1814: “*O mundo como coisa-em-si* é uma grande Vontade que não sabe o que quer, mesmo porque se trata apenas de uma vontade e nada mais”[167]. Esta elaboração - que será sistematizada em *O mundo* (1818) e alcançará a sua máxima exposição no ensaio *Sobre a vontade na natureza* (1836) e no Tomo II da obra magna (1844) - pode ser considerada o momento fundador da originalidade metafísica schopenhaueriana, pois inaugura uma visão de mundo que admite a total ausência de fundamento da Vontade em-si mesma (*Grundlosigkeit des Willens*), que desconhece a necessidade, mas que se objetiva nos fenômenos como representação[168]. A partir de então, a distância entre vontade e intelecto, ou entre vontade e conhecimento, se alargará sempre mais significativamente. A anunciada “grande Vontade” passa a ser tomada como um “fundo escuro” que subjaz fora do tempo, um X incognoscível; e o que continuará sendo objeto para o conhecimento (causal) serão os graus de *objetidade da Vontade* (*Objektität des Willens*). Ora, a própria tese de que tal Vontade é “sem-fundamento” e “não sabe o que quer” fará com que ela não continue sendo tomada apenas como um “ato originário” - este que, a partir disso, será tomado no sentido de Ideia -, já que nem uma “*ação* posta fora do tempo” e nem uma espécie de teleologia que a pudesse tomar simplesmente como “vontade *de* algo” tocariam o seu “núcleo metafísico”. Se assim fosse, ainda não teríamos penetrado completamente no sentido da visão metafísica schopenhaueriana e estaríamos confundindo a coisa-em-si com o fenômeno[169].

Mas, diante dessa Vontade enquanto essência, como o caráter inteligível passará a ser considerado? Em que medida a inauguração da metafísica da Vontade alterará a concepção da

---

[167] HN I, *Die Genesis des Systems*, § 278, p. 169, grifos do autor.

[168] No mesmo fragmento 278 Schopenhauer já anuncia, também, “o mundo como representação”: “*o mundo como aparência* é o conhecimento de si mesma fornecido à vontade, no qual ela conhece que quer […]. A partir do momento que eu mesmo sou aquela identidade [entre sujeito do conhecer e sujeito do querer], posso dizer com igual verdade tanto que 'o mundo é minha representação' quanto que 'o mundo não é outra coisa senão vontade'” (HN I, *Die Genesis des Systems*, § 278, p. 169-70, grifos do autor).

[169] Cf. *WWV I,* SW, I, § 29, p. 194 [229].

caracterologia schopenhaueriana? E ainda: como estes elementos serão tomados na fundação da "autêntica moralidade", na sustentação da ética da compaixão e do ascetismo? Considero aqui, brevemente, as duas primeiras questões, deixando a última como tema do próximo capítulo.

Após a fundação da metafísica da Vontade, o caráter inteligível continuará sendo tomado, em alguma medida, como ato de vontade, mas será enfatizado muito mais enquanto "uma *Ideia* particular, correspondendo a um ato especial de *objetivação da Vontade*"[170]. É a partir desta tese que se torna possível identificar de forma mais precisa a perspectiva caracterológica da metafísica schopenhaueriana, pois é à própria noção de *Vontade genérica*, enquanto essência irracional, inconsciente e a-intencional, que a noção de *caráter* passa a ser equivalente. No entanto, é preciso notar que se trata de uma "equivalência" e não de uma "identidade". Vontade geral não é idêntica a caráter, pois, conforme citei, este último é "um ato de objetivação da Vontade", e, conforme lemos em *O mundo*, é também um "fenômeno imediato da Vontade". Nas palavras do próprio autor, o referido "ato", ou "fenômeno imediato", "seria o seu [de cada homem isolado] *caráter inteligível*, enquanto seu *caráter empírico* seria o fenômeno dele"[171]. De qualquer forma, pois, *aquilo que cada homem é*, o que ele possui de mais original, a base de seu ser, diz respeito à Vontade, ou melhor, ao caráter que essa Vontade objetiva[172].

Quais seriam, então, os "componentes materiais" desta essência caracterológica humana? Em *Sobre a liberdade da vontade*, lemos:

> Cada um de nós, por pouco que observe a própria consciência, não tardará a perceber que o objeto dessa faculdade é invariavelmente a sua vontade pessoal; mas por isso [por vontade individual] não se pode entender *somente as volições* que imediatamente se traduzem em atos […]. Quem souber identificar o essencial das coisas […], não hesitará em reconhecer que cada *desejo, aspiração, esperança, amor, alegria etc*, assim como os *sentimentos* opostos, ou seja, *a repulsão, o medo, a cólera, o ódio, a tristeza, a dor*, numa palavra, todos os *afetos e paixões*, deveriam ser considerados manifestações da vontade; estes afetos e paixões não são mais do que movimentos mais ou menos brandos e fortes, ora violentos e tumultuosos, ora calmos e regulares, da vontade individual[173].

[170] *WWV I,* SW, I, § 28, p. 189 [224].
[171] *Idem*, *ibidem,* grifos meus.
[172] Assim como o caráter, cada intelecto também seria determinado e se constituiria de uma só vez na específica ocasião da manifestação do referido "ato" imediato e livre da vontade. Ao retomar sua exposição deste assunto, no § 116 do Vol. II dos *Parerga e paralipomena*, Schopenhauer alude a três antigas doutrinas: a Platão, que defende a individualidade de cada um como seu ato livre mediante a metempsicose, em consequência de seu coração e de seu caráter; aos brâmanes, que miticamente expressam a determinação e a invariabilidade do caráter inato pelo princípio de que Brama, quando criou cada homem, gravou nas suas testas o agir e o sofrer de cada indivíduo - o formato das suturas dos ossos cranianos comprovariam essa escrita; e mesmo ao cristianismo, que ilustraria a sua concepção "caracterológica" mediante a fundamentação do dogma da eleição da graça (Cf. *Parerga II*, SW, V, Kap. VIII, p. 249-250 [70-71]).
[173] *Freiheit*, SW, III, p. 481, grifos meus.

Em primeiro lugar, pois, o conteúdo do caráter como vontade individualizada consistiria em impulsos elementares, desejos e necessidades vitais, instintos primordiais. Em segundo lugar, em sentimentos, afetos e paixões. E, ainda, diria respeito à complexa composição do que geralmente se chama de personalidade individual, ou seja, respeitaria ao fato de um indivíduo ser calmo, sincero, generoso, ponderado, enquanto outro é impaciente, falso, avarento, egoísta, maldoso. Nas palavras de Gurisatti, "o caráter individual [tal como definido por Schopenhauer] pode ser considerado o resultante de uma estratificação complexa e dinâmica, mas também contraditória, de elementos psíquicos heterogêneos, que vão desde o mais elementar e instintivo até o mais complexo e volitivo [...]"[174]. Em geral, Schopenhauer sustentará que cada caráter é composto por determinadas *parcelas* de tendências impulsivas elementares, que variam das mais compassivas e bondosas às mais egoístas e maldosas (retornaremos a esta questão adiante).

Essa nevrálgica tese do caráter tem de ser analisada a partir do contexto e do amplo aparato conceitual com o qual Schopenhauer está trabalhando quando formula sua visão metafísica de mundo. O contexto é a própria formulação do mundo *como* vontade e *como* representação. E uma parte significativa de seu aparato conceitual consiste nas problematizações advindas da leitura da *coisa-em-si kantiana* enquanto *Vontade* universal, assim da *Ideia platônica* enquanto graus variados de *objetidade* de tal Vontade, sendo o mais perfeito o homem. Sem a pretensão de me deter na vastidão de argumentos advindos das relações entre estas noções, limito-me a considerar como o conceito de caráter é significativamente reconsiderado e até mesmo reelaborado após essas lapidares formulações da metafísica schopenhaueriana.

De forma geral, é possível afirmar que, assim como seu conceito de Vontade, Schopenhauer concebeu *definitivamente* as noções de caráter inteligível e empírico em sua obra principal. Um dos aspectos fundamentais dessas concepções é o de que a Vontade não é simples e absolutamente a coisa-em-si kantiana, mas o é apenas relativamente ao mundo como representação. O fato de a Vontade ser *em-si mesma* significa que ela é independente do fato de aparecer ou ser conhecida. Se ela fosse plenamente identificada com a coisa-em-si de Kant, simplesmente não poderia ser conhecida. Mas a modificação em relação à doutrina kantiana reside justamente na admissão de que, quando um *ato de vontade* emerge "do fundo escuro do nosso íntimo na consciência cognoscente, dá-se uma passagem (*Übergang*) da coisa-em-si, que jaz fora do tempo, para o fenômeno"[175]. A pergunta sobre o que seja a Vontade em si mesma fica sem resposta, embora ainda

[174] GURISATTI, Giovanni. *Caratterologia, metafisica e saggezza: lettura fisiognomica di Schopenhauer.* Padova: Il Poligrafo, 2002, p. 91.

[175] *WWV II,* SW, II, Kap. 19, p. 255. No Tomo II de *O mundo*, Schopenhauer se expressa claramente quanto à sua modificação da doutrina kantiana: "[...] mantenho a teoria de que a essência íntima de todas as coisas é *vontade* e a chamo de coisa-em-si. Desta forma, a teoria de Kant da incognoscibilidade da coisa-em-si é modificada no sentido de que esta última apenas não pode ser conhecida a fundo, mas nos é representada porque aquele que é, de longe, o mais

tenhamos acesso a um *fenômeno imediato* dela, que é sua mais clara e próxima aparição (*Erscheinung*), a saber, o ato de vontade, como a *vontade humana.* Schopenhauer insiste na tese de que, apesar de se diferenciarem por graus, tanto o caráter do homem quanto as forças mais universais da natureza, como a gravidade e a impenetrabilidade, são em si *fenômenos imediatos* da Vontade[176]. No homem, porém, presentifica-se o grau mais alto de objetidade da Vontade. Desde o momento que o pensador privilegia este fenômeno como o mais *imediato* e claro possível, ele se contrapõe a Kant sem deixar de ser idealista, já que a vontade ainda estaria do lado do sujeito que, enquanto sujeito do querer, conhece sua própria essência na medida em que conhece a si mesmo *como* vontade; e esta não é mais do que o próprio corpo ou as próprias atividades corporais de tal sujeito.

Assim, após ter apresentado, no § 19 de *O mundo*, a conhecida *dedução analógica* (*Analogieschluss*) da *Vontade una*[177], Schopenhauer passa à tarefa de explicitar os graus e a pluralidade da objetidade de tal princípio. Para tanto, as *Ideias*, que "não são outra coisa senão as Ideias de Platão"[178], são emprestadas como uma espécie de "ponto de contato" entre a Vontade como coisa-em-si (portanto, alheia à pluralidade) e os frutos da própria pluralidade de sua objetidade, que são as "coisas particulares" dadas como *principium individuationis* no tempo e no espaço, como as ações humanas. Mas as ideias mesmas são "cada grau *fixo* e *determinado* de objetidade da Vontade"[179] e, portanto, são as formas eternas ou *protótipos* de cada fenômeno particular.

Ora, este é outro passo decisivo que posteriormente será utilizado na fundamentação da moral schopenhaueriana: a ele se deve, em boa parte, a conciliação da liberdade com a necessidade

---

imediato de seus fenômenos e que, devido a esta sua imediatez, diferencia-se *toto genere* de todos os demais […]" (*idem*, p. 221, grifo do autor).

[176] Cf. *WWV I,* SW, I, § 26, p. 154-155 [192].

[177] Importa observar brevemente que esta noção do pensamento schopenhaueriano, aurida a partir do sujeito que, enquanto *corpo*, conhece a si mesmo como vontade, diz respeito ao reconhecimento (por parte de cada sujeito) da presença de uma mesma essência em todas as coisas. A *dedução analógica* é considerada pelo filósofo como o próprio critério mediante o qual ele se distancia de toda espécie de leitura antropocêntrica do mundo. O caráter de cada indivíduo humano passa a representar, então, apenas um grau da cosmológica manifestação da Vontade que, nesse sentido, constitui também o caráter de todas as espécies animais e vegetais, assim como o caráter de todas as forças orgânicas e inorgânicas da natureza. Em poucas palavras, tal dedução é elaborada na medida em que se concebe que cada sujeito da vontade, enquanto objetidade da Vontade em seu corpo, vislumbra um acesso aos outros corpos do mundo quando apreende que o seu querer interior é a mola propulsora de seus movimentos (corporais). Essa apreensão da natureza volitiva a partir de dentro, ou seja, pela lei da motivação, permite e conduz o sujeito a deduzir analogicamente que *todos os corpos* também são objetidade da Vontade, isto é, permite estender esta conclusão ao resto do mundo, chegando-se à Vontade universal como coisa-em-si, mas admitindo-se também que cada natureza ou cada caráter da natureza representa um microcosmo que compõe a multifacetada manifestação de uma única essência.

[178] "Ela [a Ideia] deve ser entendida, em minha obra, na sua significação autêntica e originária, estabelecida por Platão […]. A expressão mais breve e sucinta desse famoso dogma platônico foi dada por Diógenes Laércio: '*Plato ideas in natura velut exemplaria dixit subsistere; cetera his esse similia, ad istarum similitudinem consistentia* (Platão ensina que as Ideias da natureza existem como protótipos, já as demais coisas apenas se assemelham a elas e são suas cópias)'" (*WWV I,* SW, I, § 25, p. 154 [191]).

[179] *Idem*, *ibidem*, grifos meus.

das ações do homem em uma linguagem *propriamente schopenhaueriana* - já que é elaborada a partir da metafísica da Vontade. Enquanto Ideia, o caráter (inteligível) do homem participa do mundo da Vontade e, portanto, deve ser tomado como algo sem-fundamento, mas esse mesmo caráter não deixa de estar submetido ao princípio de razão a partir do momento em que é tomado por meio das ações (o caráter empírico). Aqui também reside o motivo de o pensador, após a fundação de sua metafísica, não mais considerar o caráter inteligível simplesmente como vontade ou como "ato de vontade posto fora do tempo". Em certa medida, a noção de Ideia passa a assumir este papel (mesmo que o conceito de Ideia também seja frequentemente tomado como "ato de vontade"), já que, a partir de então, a Vontade, por ser *una*, não mais poderá se resumir a um "ato inteligível" que, de alguma forma, se "sobrepõe" a si mesmo (à maneira do *Selbstsetzen* de Schelling). No entanto, algumas atribuições fundamentais do caráter inteligível continuarão as mesmas: ao passar a ser tomado como Ideia, ele continua sendo um caráter *livre* e *imutável*, sendo afetado pela determinação dos motivos apenas enquanto fenômeno, que são suas próprias atitudes.

Com isso, Schopenhauer não deixa de se enredar em uma tensão conceitual: como evitar a evidente contradição advinda da proposta de que a Ideia participa do mundo da Vontade, mas também é um *grau* de objetidade *fixo* e *determinado* de tal Vontade? Ou então: como justificar a defesa de que o caráter inteligível, como algo sem-fundamento, seja também uma tal Ideia? O filósofo explica esta questão ao final do Livro II da obra magna, quando considera as Ideias como "atos isolados, e em si simples, da Vontade, nos quais a sua essência se exprime mais ou menos. Os indivíduos, por sua vez, são fenômenos das Ideias […], aqueles atos no tempo, no espaço e na pluralidade"[180]. Mas, ao início do Livro III, a questão fica mais clara:

> A Ideia platônica é necessariamente objeto, algo conhecido, uma representação e justamente por isso, e apenas por isso, diferente da coisa-em-si. A Ideia simplesmente se despiu das formas subordinadas do fenômeno concebidas como o princípio de razão; ou, antes, ainda não entrou em tais formas. Porém, a forma primeira e mais universal ela conservou, a da representação em geral, a do ser-objeto para um sujeito [...]. Por conseguinte, só a Ideia é a mais *adequada objetidade* possível da Vontade ou coisa-em-si; é a própria coisa-em-si, apenas sob a forma da representação: aí residindo o fundamento para a grande concordância entre Platão e Kant, embora, em sentido estrito e rigoroso, aquilo de que ambos falam não seja o mesmo[181].

Dessa forma, não obstante as problemáticas oriundas do fato de a Ideia ser forçada a servir concomitantemente aos "dois lados" do mundo - já que o caráter inteligível (como Ideia) é, assim

[180] *WWV I*, SW, I, § 28, p. 184 [220].
[181] *Idem*, § 32, p. 206 [242], grifos do autor.

como a Vontade, sem-fundamento, mas também é um grau objetivado e determinado de tal Vontade na representação em geral - o ponto crucial a ser retido dessa formulação é o de que a natureza não é composta apenas por uma grande multiplicidade de coisas ou eventos individuais, mas por formas ou protótipos imutáveis aos quais essa multiplicidade se remete. Se no caso do homem (diferentemente das espécies animais, cujos indivíduos possuem um mesmo caráter) o caráter imutável é diferente de um indivíduo para o outro, então cada caráter inteligível como Ideia se apresenta como detentor de uma *originalidade da Vontade* em relação à variedade de atitudes (do caráter empírico) que podem ser levadas a cabo por um mesmo indivíduo.

A Vontade *como* caráter seria, assim, um determinante critério que atesta a simbiose com a qual se relacionam a metafísica schopenhaueriana do macrocosmo mundano e a caracterologia do microcosmo humano.

Mas haveria atribuições específicas nas quais se fundaria *cada* caráter individual? Esta pergunta pode ser considerada - sempre no âmbito da objetidade da Vontade (portanto, posterior à formulação da metafísica da Vontade) - a partir de outra determinante formulação em relação à noção de caráter (que também será tomada como condição para a fundamentação da moralidade): a insistência de Schopenhauer em distinguir *em que medida* o caráter está exposto à determinação dos fenômenos e em que medida não está. A questão é frisada sobretudo nos parágrafos 26, 27 e 28 do Livro II de *O mundo*, mas também retomada no Livro IV da mesma obra, principalmente no conhecido § 55. Ela é tratada ao lado da consideração de que a natureza apenas oferece a oportunidade ou a ocasião (*Anlass*) para que cada fenômeno da Vontade indivisível se manifeste. Tais ocasiões são chamadas *causas* ou *excitações* para o caso da natureza destituída de conhecimento (mundo inorgânico e orgânico) e *motivos* para o caso dos animais e do homem[182]. Assim, "os motivos não determinam o caráter do homem, mas tão somente o fenômeno desse caráter, logo as ações e atitudes, a feição exterior de seu decurso de vida, não sua significação íntima e conteúdo […]; nesse sentido, *o caráter é algo absolutamente inexplicável*"[183] e a pergunta sobre a existência de uma atribuição de fundo para cada caráter só pode obter uma resposta negativa. Conforme Schopenhauer salienta em suas *Vorlesungen*, de 1820[184], o caráter inteligível de

[182] Cf. nota 68. Podemos afirmar que nessa tese reside um dos aspectos da natureza não dogmática do pensamento schopenhaueriano, já que nela está implícita a ideia de que "coisa alguma no mundo possui uma causa absoluta e geral de sua existência" (*WWV I,* SW, I, § 26, p. 164 [200]). Todas as causas na natureza são "causas ocasionais", ou seja, oferecem a ocasião não para a totalidade do fenômeno ou para a sua essência, mas para o grau específico de objetidade da Vontade que entra em cena e torna-se visível "neste lugar, neste tempo […]; causas a partir das quais [cada coisa] existe exatamente aqui, exatamente agora (*idem*, p. 164 [200-201]). É nesse sentido que, a partir de causas e ações externas, podemos dizer, por exemplo, que uma pedra mostra agora gravidade, outra vez rigidez, agora eletricidade, outra vez propriedades químicas, já que estas exteriorizações dependem de tais causas. Mas o fato de suas "propriedades mesmas" serem tais como são, o seu "existir em geral" não possui qualquer fundamento; "é o tornar-se visível da Vontade sem-fundamento" (*idem*, *ibidem*).
[183] *WWV I*, SW, I, § 26, p. 164-165 [201], grifos meus.
[184] Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Metaphysik der Natur. Philosophische Vorlesungen II*, SW, X.

cada homem é a sua "essência íntima", o princípio diretivo de toda a sua conduta, o "que" inteligível do seu "como" empírico. Ou seja, *como* eu (ou cada caráter individual) *queira* aqui, agora e em cada ocasião específica, é determinado necessariamente pelos motivos e pelas circunstâncias. Mas *que* eu (ou cada indivíduo) queira em geral, exatamente isso e não qualquer outra coisa, fica sem uma determinação e explicação racional ou empírica; é o próprio mistério da minha individualidade: "Que o homem tenha justamente este caráter, que em geral queira, que, entre tantos motivos, este e nenhum outro mova a sua vontade […], de tudo isso não se pode deduzir qualquer razão (*Grund*)"[185]. Cada individualidade inteligível, pois, é essencial, originária, numênica, não dedutível e, por isso mesmo, misteriosa, abissal, *grundlos*.[186]

O que se pode assegurar, então, é apenas que o essencial ao caráter, como, por exemplo, se ele é bom ou mau (algo inexplicável), manisfestar-se-á em todas as circunstâncias, mas que o não-essencial, ou seja, os motivos exteriores, variarão de acordo com cada circunstância. É a esta altura que o feito kantiano da conciliação entre liberdade e necessidade na terceira antinomia é, mais uma vez, explicitamente adotado, embora, desta vez, traduzido para a linguagem da metafísica da Vontade. O que é conhecido no tempo e nas ações isoladas como *caráter empírico*, nada mais é que o *caráter inteligível*, no qual a forma temporal do fenômeno é abstraída, tal como expressa Kant. Teria sido por isso que, segundo Schopenhauer, este pensador "mostrou brilhantemente seu mérito imortal, especialmente quando demonstra e expõe a diferença entre liberdade e necessidade, isto é, a diferença propriamente dita entre Vontade como coisa-em-si e seu fenômeno no tempo"[187]. Sendo assim, a determinação pertence apenas ao caráter empírico que, em todo o seu decurso de vida, "tem de fornecer […] a imagem-cópia do caráter inteligível, e não pode tomar outra direção a não ser aquele que permite a essência deste último"[188]. Portanto, Schopenhauer defende, neste momento - tal como defendera na *Dissertação* de 1813 - que, por mais variado e agudo que sejam os influxos externos sobre o caráter empírico, este terá de se reportar sempre à inteligibilidade de sua natureza. Porém, desta vez, o filósofo está munido de uma concepção de caráter cuja natureza é algo irracional, volitivo, e não mais algo racional, deduzido pela razão, como nos moldes kantianos (tópico que será retomado no próximo capítulo).

---

[185] *Idem*, X, p. 47.

[186] De acordo com Gurisatti, "'porquê' cada homem seja, desde o início, assim como é, o seu *So-Sein*, permanece privado de *Grund* - privado de razão, causa, fundamento -, é um porquê 'absolutamente inexplicável'. Tal *Ab-Grund* indica em termos originários e sistemáticos os limites da explicação do caráter inteligível, ou seja, de uma sua redução determinística a algo já existente, como uma razão, causa, fundamento" (GURISATTI, Giovanni. *Inconscio e carattere: Schopenhauer precursore di Freud e di Klages.* In: *Schop-Jb*., 86 (2005), p. 233).

[187] *WWV I,* SW, I, § 28, p. 185 [221]. Logo após esta afirmação, Schopenhauer escreve uma nota aconselhando o leitor a comparar a doutrina kantiana com o § 46 de seu escrito *Sobre a quádrupla raiz* (2ª ed). As passagens das obras de Kant aqui citadas pelo filósofo referem-se à: "*Crítica da razão pura*, "Solução das ideias cosmológicas sobre a totalidade da dedução dos eventos do mundo", p. 560-86 da quinta edição, e p. 532 ss. da primeira edição, e ainda *Crítica da razão prática*, quarta edição, p. 169-79, edição Rosenkranz, p. 224 ss." (*idem, ibidem*).

[188] *Idem*, p. 189 [224].

Dessa forma, a dupla acepção de cada individualidade "não repousa em uma unidade que subsista por si", já que na tentativa de irmos para dentro de nós mesmos, "perdemo-nos num vazio sem fundamento"[189], ou seja, na própria inexplicabilidade do caráter inteligível. Assim, a essência de cada indivíduo só pode ser tomada na medida em que se refere à afirmação da Vontade. Eis, então, como a doutrina do caráter inteligível e empírico, haurida na indicação de que não existe um "eu fundamental", confirma a fidelidade de Schopenhauer à demolição do velho dogmatismo empreendida por Kant. Fiel ao legado dos "dois diamantes da coroa da glória kantiana" (à Estética transcendental, a partir da qual não há mais verdades eternas no conhecimento dos fenômenos, e à doutrina da coexistência entre liberdade e necessidade, pela qual a liberdade passa a residir no *esse* e não mais no *operari*)[190], Schopenhauer toma o idealismo transcendental como introdutor de sua filosofia na modernidade, desde que substitui a tendência da razão ao Incondicionado por uma Vontade que, frente ao nascer e ao perecer de cada indivíduo, permanece intocada como princípio *não absoluto* de todos os fenômenos. É somente em relação à Vontade como ponto de vista complementar ao da representação que *cada individualidade* participa do em-si e está livre da multiplicidade e das aparências. Estas últimas podem explicar, portanto, apenas o indivíduo fenomênico que age de forma determinada, pela lei da motivação. Já a indicação do aspecto não-determinado de tal indivíduo, o terreno da autêntica moralidade, não é mais operada por uma capacidade transcendental da razão que tende à dialética (já que a razão nada pode produzir, mas apenas combinar representações intuitivas), mas por um grau de objetidade imediata daquela Vontade que "não sabe o que quer". Por isso, a essência individual de cada caráter tem como referência a afirmação da Vontade e, ao passo que esta não pode ser explicada, tal caráter também permanece sem um porquê, restringindo-se à tarefa de tornar visível a parcela que lhe coube de tal princípio irracional[191].

O "vazio sem fundamento", no qual nos perdemos quando tentamos identificar uma unidade substancial em nós mesmos, é apenas uma amostragem em forma humana do total despropósito da Vontade de vida que, ao se objetivar em toda a natureza, revela-se assim também no caráter de cada

[189] *Idem*, § 54, p. 328 [361], nota.

[190] "Considero esta doutrina de Kant da coexistência da liberdade com a necessidade como a maior das realizações da profundeza humana. Ela e a Estética Transcendental são os dois diamantes na coroa da fama kantiana que nunca esmaecerá" (*Grundlage*, SW, III, p. 646 [95]).

[191] Esta visão da individualidade como *afirmação da Vontade* será considerada, no âmbito da ética, como contraposta à individualidade enquanto *negação da Vontade* e, por isso mesmo, pode ser tomada, de certa forma, como "condição" para a presença do ascetismo na ética schopenhaueriana. No Livro IV, o filósofo afirma: "A Vontade afirma a si mesma significa: quando em sua objetidade, ou seja, no mundo da vida, a própria essência lhe é dada plena e distintamente como representação, semelhante conhecimento não obsta de modo algum do querer, mas exatamente esta vida assim conhecida é também enquanto tal deseja; se até então sem conhecimento, como ímpeto cego, doravante com conhecimento, consciente e deliberadamente. O oposto disso, a *negação da vontade de vida*, mostra-se quando aquele conhecimento leva o querer a findar, visto que, agora, os fenômenos particulares conhecidos não mais fazem efeito como *motivos* do querer, mas o conhecimento inteiro da essência do mundo, que espelha a Vontade, e provém da apreensão das *ideias*, torna-se um *quietivo* da Vontade" […] (*WWV I,* SW, I, § 54, p. 336 [369-370], grifos do autor).

indivíduo. Nesse sentido, vale o argumento exposto tanto na obra magna quanto em *Sobre a vontade na natureza*, segundo o qual a Vontade se objetiva originariamente na cristalização ou como *generatio aequivoca*, depois por assimilação no gérmen, seiva orgânica, planta, animal e homem. Mas não significa que, no caso do caráter humano, tal Vontade se manifeste com algum propósito pelo fato de este representar o grau mais elevado de sua objetidade. Trata-se apenas de uma manifestação mais intensa, mas também desprovida de uma finalidade. Muito embora a vontade imponha sempre "um novo fim à inércia [da matéria], despertando-a sempre novamente de seu sono para iniciar outra vez um novo jogo como forças mecânicas, físicas, químicas, orgânicas"[192], isso não dotam de quaisquer finalidades a unidade e a indivisibilidade originária de cada ato de vontade (Ideia). Toda espécie de finalismo só é introduzida na natureza pela atuação do intelecto, portanto, do ponto de vista da representação e de forma secundária[193]. Se, conforme enfatiza o Tomo II de *O mundo*, os movimentos do corpo são a única ocasião em que podemos conhecer mais próxima e imediatamente *o que* vem a ser aquilo que se manifesta em cada indivíduo, esse reconhecimento não pode receber outro nome senão *vontade*[194]. Em última instância, pois, o despropósito de cada individualidade subsiste frente a toda tentativa de explicação, dado que é partícipe da indivisível Vontade que, sem poder ser explicada, fornece a explicação a tudo. Enquanto indivíduos, podemos nos tomar seguramente como condição complementar da possibilidade de todo o mundo objetivo, ou seja, como sujeitos do conhecer, mas quando nos tomamos enquanto fenômenos singulares da Vontade, com o fito de nos conhecermos de uma só vez, "nada obtemos senão, assustados, um fantasma instável"[195].

A ausência de objetivos da vontade concretizada na figura de cada indivíduo é a própria falta de sentido e fundamento, ou o próprio mistério em que reside cada caráter[196]; este é insignificante quando visto do exterior, vazio de sentido quando visto do interior, e decorre de forma tosca e irrefletida durante toda a vida. Na particularidade de cada indivíduo, a vontade não passa, pois, de "um anseio e tormento obscuro, um vaguear sonolento pelas quatro idades da vida em direção à morte. Assemelha-se a relógios aos quais se deu corda e funcionam sem saber por quê. Todas as vezes que um homem é gerado e nasce, o relógio da vida novamente recebe corda [...]"[197]. Isso, no entanto, é pago com "toda a Vontade de vida", mediante variadas e profundas dores, e selada com uma "amarga morte", que fora longamente temida.

---

[192] *Natur*, SW, III, p. 345.
[193] Cf. *Idem*, p. 346.
[194] "Trata-se de perceber que aquilo que na natureza opera e germina, assim como se apresenta sob fenômenos sempre mais perfeitos […], não se pode explicar a partir de nenhuma outra coisa. Trata-se de algo que, ao contrário, fornece a explicação a todas as outras coisas" (*WWV II,* SW, II, Kap. 23, p. 333).
[195] *WWV I,* SW, I, § 54, p. 328 [361] - nota.
[196] Tese apresentada por Schopenhauer também no § 20 de *Sobre o fundamento da moral*.
[197] *WWV,* SW, I, § 58, p. 427 [414].

Ademais, uma tal concepção demonstra também como são próprios da Vontade um conflito interno e uma autodiscórdia que se exteriorizam na multiplicidade de indivíduos e na luta geral entre as forças da natureza. Nesta condição, cada indivíduo não passaria de um artifício da autoconservação da Vontade. Sua tarefa fundamental - conservar a vontade da espécie - não poderia ser executada a não ser de forma conflituosa e sofredora.

1.2.3 **Caráter da espécie e caráter individual**

É da perspectiva da objetidade da Vontade que Schopenhauer poderá marcar mais especificamente as diferenciações entre uma Vontade genérica e uma vontade característico-personalística, o *Wille-Charakter*, diferenciação esta que não apenas define mais precisamente sua psicologia humana, mas ajuda a compor a base da moralidade desse pensamento. Para o caso do homem, trata-se da diferença - detalhada em *O mundo*, mas recorrente em muitos fragmentos póstumos - entre caráter da espécie e caráter individual, ou entre *genus* e *individuum*[198]; um polo elementar da vontade como *animalidade humana* e um polo particular e complexo como *personalidade individual*. O homem em geral pode ser tomado em termos de caráter biológico, já o indivíduo (conforme veremos adiante), em termos de caráter psicológico (individual). Em verdade, o filósofo não hesita em assumir a ideia de uma contradição intrínseca à própria natureza, pois esta, ao mesmo tempo em que considera cada indivíduo como insignificante ou quase nada, não deixa de implantar em cada um deles o seu centro, pois necessita dos mesmos como estratagema para seus fins[199].

Com efeito, Schopenhauer indica diversas formas de diferenciações entre caráter da espécie e caráter individual. Uma dessas formas considera o fato de o caráter possuir estratos elementares, genéricos, biológicos e etológicos - portanto, que pertencem ao animal-homem e são comuns em relação a outros animais e a outros animais-homens -; e, ao mesmo tempo, estratos complexos, individuais, psicológicos e morais. Neste último caso, tratar-se-iam de características de cada individualidade única e não repetível. Isto permite afirmar que quanto mais o caráter for in-destacável das características da espécie, tanto mais será "animal", "comum" e privado de individualidade. Ou seja, quanto mais o caráter estiver reduzido a satisfazer as exigências elementares da espécie, como nutrimento, conservação e reprodução, menos individualidade ostentará, com o que o caráter da espécie prepondera largamente sobre o caráter individual.

[198] Conforme Gurisatti, "esta polaridade antropológica entre *genus* e *individuum* subentende (não de modo a-problemático) toda a metafísica de Schopenhauer" (GURISATTI, Giovanni. *Inconscio e carattere: Schopenhauer precursore di Freud e di Klages.* In: *Schop-Jb*. 86 (2005), p. 221).
[199] Cf. *WWV II*, SW, II, Kap. 42, p. 588; cf. *Idem*, Kap. 44, p. 612.

Conforme afirma o pensador, a individualidade da *vida animal* "é tão limitada que coincide com o caráter da espécie"[200]. No caso do *homem*, que, além do caráter da espécie, detém um irredutível caráter individual, uma significativa indistinção (que ele também pode apresentar em relação à espécie) poderia ser tomada pela ideia de "homem comum":

> Quem possui apenas as características da espécie humana é *um homem comum* […]. Tal como o seu semblante, o seu querer e o seu pensar é o da espécie, ou seja, é banal, comum, cotidiano, disponível *em milhares de exemplares*, previsível, privado de uma impronta característica: os homens são fabricados em série. Assim como sua essência, a sua existência é concebida na espécie: eis a maldição do "ser comum"[201].

Este homem comum, que se identifica preponderantemente com o caráter da espécie, é o animal-homem (o que lhe torna "comum" é justamente o que ele tem "em comum" com outros indivíduos da espécie humana), que é o objeto de consideração da antropologia schopenhaueriana. Ora, o que há de mais comum, "disponível em milhares de exemplares" entre os animais-homens, são impulsos elementares (como o desejar, o aspirar, o tender etc.), instintos primordiais (como o nutrimento, a conservação e a reprodução da espécie), e emoções elementares (como a ira, a hostilidade, a alegria, a dor, o medo etc.).

No entanto, Schopenhauer detecta um impulso ou instinto capaz de indicar o que há de *menos individual* e de *mais genérico* em cada homem, o próprio núcleo ou primeiro motor do caráter da espécie, a saber, o *impulso sexual* (*Geschlechtstrieb*), com seu correspondente físico, os genitais[202]. Este "surdo impulso ao viver, é o mais veemente dos nossos anseios, o desejo dos desejos, o ponto focal do querer, ou melhor, o nosso inteiro querer *in nuce*"[203]. E é justamente em vista da realização (em forma de reprodução e de conservação da espécie) desse incontrolável instinto que o pensador tomará o caráter individual como subalterno ao da espécie: "A natureza visa não ao indivíduo, mas à espécie […]. O indivíduo, ao contrário, não possui nenhum valor para a natureza […], esta está sempre pronta a sacrificá-lo"[204]. Tal indivíduo não passa de uma marionete,

[200] HN III, *Adversaria*, § 220, p. 602.
[201] *Idem*, *Foliant I*, § 10, p. 73, grifos do autor.
[202] Vale mencionar a tentativa do filósofo vienense Otto Weininger de fundamentar uma diferenciação de chave caracterológica entre homem e mulher. Embora a partir de pressupostos filosóficos-metafísicos opostos aos de Schopenhauer, o autor de *Sexo e caráter* (1903) propôs o que chamou de uma "simbólica universal", um estudo morfológico e fisionômico da natureza, assim como elaborou uma metafísica ancorada na *lei da atração sexual* e na distinção entre tipos ideais de Homem e de Mulher. Para justificar suas classificações de "polos naturais" em tais tipos humanos, Weininger recorreu tanto a fontes biológicas e físicas, médicas e psicológicas, quanto a fontes filosóficas e literárias (cf. WEININGER, Otto. *Geschlecht und Charakter.* 19ª Auflage. Wien/Leipzig: Wilhelm Braumüller Universitäts-Verlagsbuchhandlung Gesellschaft M. B. H., 1920, principalmente partes I e II). Cf. também CIRACÌ, Fabio. *Il pessimismo Mitteleuropeo: Otto Weininger.* In: *Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer.* Rio de Janeiro, 1º semestre 2011, Vol. 2, Nº 1, pp. 95-107.
[203] HN III, *Adversaria*, § 21, p. 410.
[204] *WWV I*, SW, I, § 27, p. 173 [211].

sempre a se embrenhar em ilusórias satisfações, estas que se dão como um mero "joguete" da espécie. Conforme lemos no capítulo 44 do Tomo II de *O mundo* (intitulado *Metafísica do amor sexual*), Schopenhauer reconhece, inclusive, a atuação de um "gênio da espécie": "O amor é um deus tanto hostil quanto cruel, pois se apodera do indivíduo para sacrificá-lo em favor da espécie […]. O gênio da espécie (*Genius der Gattung*) protagoniza uma guerra constante contra o gênio do indivíduo (*Genius des Individuums*), é o seu algoz e o seu inimigo na busca por satisfação"[205].

Esta tese que toma o indivíduo como mero mecanismo da espécie será uma das principais "condições" do chamado pessimismo metafísico no patamar da ética schopenhaueriana. No geral, trata-se da ênfase dada ao fato de que há uma *única* e mesma Vontade a objetivar-se em todos os graus (Ideias); uma unidade volitiva que, "ao esforçar-se pela objetivação mais elevada possível, renuncia aos graus mais baixos de seu fenômeno, *após um conflito* entre eles, para assim aparecer num grau mais elevado e tanto mais poderoso. Não há vitória sem luta"[206]. Assim, a condição intrínseca para que a Ideia mais elevada entre em cena é a *dominação* dos graus mais baixos de objetivação, donde deriva a resistência destes, dado que são objetivações que também lutam por exteriorizar completamente as suas essências. Mas tal resistência pertence apenas à vontade enquanto objetivada em um dado grau, já que a Vontade em si é condição do conflito, mas não chega a ser afetada por ele. De certa forma, ela sai vitoriosa às custas das lutas entre seus fenômenos mais baixos, que sempre acabam sendo dominados pelos mais fortes, e cuja dominação é justificada pela efetivação do esforço de todos por parte de quem vence: "[...] do conflito entre os fenômenos mais baixos resultam os mais elevados, que *devoram a todos*, porém efetivando o esforço de todos em grau mais elevado. - Por isso, vale aqui a lei: *serpens, nisi serpentem comederit, non fit draco* [a serpente precisa devorar outra serpente para se tornar dragão]"[207]. Trata-se de um conflito, de uma luta e de uma alternância de vitória eternos, observáveis em toda a natureza, donde se colhe "a discórdia essencial da Vontade consigo mesma", já que ela "crava continuamente os dentes em sua própria carne e em diferentes figuras é seu próprio alimento"[208]. Mas o arremate final se dá com a atuação do gênero humano: este, ao passo que manifesta em si

[205] HN IV, *Cogitata I*, § 89, pp. 57-58; cf. *WWV II*, SW, II, Kap. 44, p. 629.
[206] *WWV I*, SW, I, § 27, p. 173 [210], grifos meus.
[207] *Idem*, p. 173 [209], grifos meus. Schopenhauer baseia esta tese na observação do mundo mineral, no qual, por exemplo, o ímã atrai um ferro e trava com ele uma luta constante contra a gravidade que, por ser uma objetivação mais elementar, tem um direito originário à matéria do ferro, mas que, em tal luta, o ímã se fortalece. O pensador baseia-se também na observação dos organismos animal e humano frente às forças inorgânicas: "do mesmo modo, cada fenômeno da Vontade, inclusive os que se expõem no organismo humano, travam uma luta duradoura contra as diversas forças físicas e químicas que, como Ideias mais elementares, têm um direito prévio à matéria. Por isso o braço levantado, após um instante de dominação da gravidade, volta a cair. Daí que o confortável sentimento de saúde que acompanha a vitória da Ideia do organismo consciente de si sobre as leis físicas e químicas […], seja tão frequentemente interrompido [...]" (*idem*, p. 174 [210]). Mas o pensador está certo de que a visibilidade mais nítida dessa luta universal se dá no mundo animal, onde cada animal devora o mundo vegetal, mas também é presa de outros.
[208] *Idem*, p. 175 [211].

próprio - portanto na figura de cada caráter individual - a referida autodiscórdia da maneira mais clara e terrível, domina todas as espécies e toma a natureza como seu instrumento de uso. Então, o combate entre indivíduos, em vista de matéria, espaço e tempo (*Materie, Raum und Zeit*), tem sua mais autêntica expressão no *homo homini lupus*[209]. Mas, no fundo, "tudo isso se assenta no fato de a Vontade ter de devorar a si mesma, já que nada existe de exterior a ela, e ela é uma *Vontade faminta*. Daí a caça, a angústia, o *sofrimento*"[210]. Na objetidade da Vontade está implícita, pois, uma tendência não somente ao conflito, mas, com isso, à dor e ao sofrimento individuais, pois a própria Vontade é autodiscordante, sendo os seus fenômenos apenas o espelho que refletem mais ou menos a sua "maldade originária".

Portanto, a mencionada *teodiceia* como justificação de todos os males do mundo torna-se mais contundente após o desenvolvimento da *metafísica da Vontade*, pois agora a disputa, a maldade e a dor são consideradas como *intrínsecas* aos próprios graus de objetivação da vontade, todos reveladores da eterna discórdia da Vontade. Isso somado à perspectiva da labuta e do sacrifício do indivíduo em favor da espécie (sempre triunfante), horizonte no qual se dão as peripécies da "maldição do ser comum", delimitam, pois, o *horizonte antropológico* schopenhaueriano.

Contudo, é impossível negarmos, também, a existência de um *horizonte caracterológico*, já que, conforme mencionei, "o caráter de cada homem isolado, em virtude de ser *por completo individual* e não estar *totalmente* contido na *espécie*, pode ser visto como uma Ideia particular"[211]. Cada indivíduo humano participa, de modos diversos, das características comuns da espécie, tal como movimentos, formas, desejos, instintos etc. No entanto, estas atribuições referem-se apenas ao *homem em geral*, e não necessariamente ao *indivíduo* detentor de determinados impulsos ou desejos: "Nos mais altos graus de objetidade da Vontade, especialmente no homem, vemos aparecer significativamente a individualidade em grande *diversidade de caracteres individuais*, noutros termos, *como personalidade completa* (*als vollständige Persönlichkeit*), expressa já exteriormente por fisionomia individual fortemente acentuada que abarca toda a corporização"[212].

Os conteúdos - de natureza psicológica e não biológica - desses caracteres individuais consistiriam, basicamente: (i) em sentimentos, desejos e paixões complexas; (ii) em temperamentos diversos, que dizem respeito ao gosto e ao humor (*Laune*); (iii) em qualidades do caráter moral; (iv) em energias espirituais e forças cognitivas; e (v) em aspectos fisionômicos e de expressões motoras. Em seu pormenorizado estudo sobre a "caracterologia schopenhaueriana", Gurisatti especifica estes

[209] Cf. *Idem*, p. 175 [211-212].
[210] *Idem*, § 28, p. 183 [219], grifos meus.
[211] *Idem*, p. 189 [224], grifos meus.
[212] *Idem*, § 26, p. 155-156 [193], grifos meus.

componentes na medida em que cita, para o caso dos sentimentos, o ódio, o amor, a esperança, a alegria, a tristeza, o rancor, o luto, a inveja, o ciúme etc.; e, para o caso das qualidades morais, a honestidade, a sinceridade, a generosidade, a maldade, a crueldade, o egoísmo, a desonestidade, a ambição etc.[213]. No que concerne especificamente aos temperamentos, Schopenhauer não estabelece uma classificação detalhada e nem cita fontes diretas, mas parece se basear na antiga doutrina dos quatro humores - sanguíneo, melancólico, colérico e fleumático -, pois menciona tanto a melancolia (em geral associada ao caráter do gênio[214]), o delírio e o furor, quanto a fleuma e a "violência de caráter"[215]. São estes estados de humores que, por serem alteráveis, fazem com que - segundo o pensador - "nem sempre o caráter seja expresso da mesma forma"[216]. Todos estes componentes (sentimentos, temperamentos, qualidades morais, energias espirituais e cognitivas e aspectos fisionômicos), nos quais não nos deteremos aqui, encontram-se espalhados pelo *corpus schopenhaueriano*, em seus mais diversos contextos, e, de forma geral, permitem atestar a primazia do caráter individual, com suas tonalidades particulares, em relação ao caráter genérico da espécie.

São estas tonalidades que, mesmo submetidas como um todo à espécie, constituem a superioridade do "homem de caráter" em relação ao "homem comum"[217]. Com efeito, o destaque do caráter individual não contradiz a tese da submissão do indivíduo à natureza (em relação à qual ele

---

[213] Cf. GURISATTI, Giovanni. *Caratterologia, metafisica e saggezza: lettura fisiognomica di Schopenhauer*. Padova: Il Poligrafo, 2002, p. 96.

[214] Cf. *WWV II*, SW, II, Kap. 31, p. 444.

[215] Cf. HN IV, *Pandectae I*, § 4, p. 116; cf. também HN III, *Adversaria*, § 215, p. 599 e *Vorlesung über die gesammte Philosophie*, SW, IX, p. 375. Schopenhauer não apresentou uma teoria própria e nem se deteve na antiga doutrina dos humores. Kant, na segunda parte de sua *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, analisou a questão dos temperamentos como um importante elemento para se "conhecer o interior do homem pelo exterior". Para tanto, o filósofo pressupôs a referida teoria humoral (que reconhece quatro temperamentos simples: o sanguíneo, o melancólico, o colérico e o fleumático) e partiu da seguinte premissa: "[...] a expressão da *constituição sanguínea* não serve para indicar […] as *causas* dos fenômenos do homem afetado sensivelmente, mas serve apenas para classificá-las segundo os efeitos observados, pois não se deseja, antes de mais nada, saber que composição química do sangue autorizaria a denominação de uma certa qualidade do temperamento, mas que sentimentos e inclinações se coletam ao observar um ser humano e que permitem colocá-lo convenientemente sob a rubrica de uma classe particular" (KANT, I. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Trad. Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2009, p. 183, grifos do autor). Em seguida, Kant detalhou a questão dividindo os quatro temperamentos em "temperamentos do sentimento" (sanguíneo e melancólico) e em "temperamentos da atividade" (colérico e fleumático) (cf. *Idem*, pp. 183-187). Se, por um lado, não encontramos na obra de Schopenhauer algo semelhante a esta parte da antropologia kantiana (nem mesmo uma referência à classificação kantiana dos humores) - o que seria de se esperar devido à parcela antropológico-caracterológica de seu tratamento da vontade objetivada -, por outro lado, esta "lacuna" parece ser reconhecida pelo próprio filósofo. Em um fragmento póstumo de 1825, ele elogia Cabanis pelo fato de este, na obra *Rapports du physique et du moral de l'homme*, ter defendido que o sistema nervoso não possui apenas uma extremidade, mas duas: a externa (terminações nervosas dos órgãos sensoriais) e a interna (nervos que se propagam nas vísceras, em todos os tipos de vasos, onde recebem estímulos do sangue, do nutrimento ingerido etc.). Ora, Schopenhauer entende que estes assuntos "deveriam constituir uma parte fundamental de uma *antropologia* autêntica, parte que até agora não foi elaborada" (HN III, *Quartant*, § 95, p. 228, grifo do autor). É que, ao menos nesta época, o pensador entende que dos estímulos destas terminações nervosas internas "derivam - segundo ele - todas as pulsões instintivas: mal humor, sensação de bem-estar, humores de todos os gêneros e privados de motivações externas, assim como manifestações camufladas pelo impulso sexual na fase da puberdade, que se apresentam como melancolia, tristeza, impetuosidade, estados de ânimo excêntricos e muito diversos [...]" (*idem*, p. 229).

[216] SCHOPENHAUER, A. *Vorlesung über die gesammte Philosophie*, SW, X, Kap. 16, p. 339.

[217] Cf. *Parerga II*, SW, V, Kap. XXVI, § 335, p. 658-659.

seria insignificante), pois, conforme assevera Schopenhauer, a identidade de cada pessoa funda-se "na da identidade da vontade, do caráter, única coisa imutável, indestrutível, e que não é física, mas metafísica"[218]. E, mais importante, quando está em questão o caráter moral, "não se trata - afirma o pensador - da natureza, mas daquilo que está para além dela, o metafísico, que se presentifica em cada indivíduo e com o qual o individual é tudo"[219]. Ora, o encaminhamento e o desfecho desta abertura à moral a partir da metafísica imanente e da primazia do caráter se orientarão pela dupla noção - nascida nos manuscritos de 1813-1814, empregada na primeira versão de *Sobre a quádrupla raiz*, e sistematizada na obra magna e em outros escritos - de *caráter inteligível* e de *caráter empírico*.

Dessa forma, vale observar que é justamente por ter identificado a realidade de toda existência, assim como a raiz da inteira natureza, *na Vontade*, reconhecendo a teodiceia de fundo maléfico que disso decorre, que Schopenhauer se sente motivado, ao final de *Sobre a vontade na natureza*, a elaborar um breve *Chamado à ética* (*Hinweisung auf die Ethik* - título do último capítulo do referido escrito)[220]. Esse "chamado" schopenhaueriano acaba por justificar a intenção principal do presente capítulo na medida em que indico como a presença da concepção de *caráter*, em suas acepções anteriores e posteriores à metafísica da vontade, serve de baliza, tanto para a indicação de como as principais condições ou pressupostos dessa filosofia ainda não poderiam "suportar" uma visão propriamente ética do mundo antes dessa sua visão metafísica imanente, quanto para a indicação de como a metafísica da vontade opera este papel de uma forma muito peculiar: anunciando (definitivamente, em *Sobre a vontade na natureza*) que "a força que na natureza move e opera, e que apresenta ao nosso intelecto este mundo intuitivo, é idêntica à vontade que há em nós"[221]. Assim, "só *a* metafísica é efetivamente a base da ética, sendo que ela mesma já é originariamente ética e construída com o material da ética, a vontade"[222]. Essa vontade, porém, não é o material da ética somente de forma geral, mas ao individualizar-se em toda a natureza pelo caráter de cada espécie e - o que interessa sobremaneira para o presente estudo - no caráter individual de cada ser humano.

De forma mais específica, pois, é a *individualização da Vontade* que representa um dos aspectos primordiais das condições para quaisquer tratamentos e interpretações que se queira oferecer da ética schopenhaueriana, pois são as individualidades humanas que, em última instância,

---

[218] HN IV, *Cogitata II*, § 136, p. 138.
[219] HN III, *Adversaria*, § 68, p. 471.
[220] "As confirmações das demais partes da minha doutrina permanecem, pelas razões especificadas no início, esclusas do presente tratamento. Porém, concedo-me o direito, à guisa de conclusão, de um chamado geral à ética" (*Natur,* SW, III, p. 420).
[221] *Natur,* SW, III, p. 421.
[222] *Idem*, *ibidem*.

são o objeto da ética. Essa individualização traduz a preocupação de Schopenhauer com a *efetividade* de sua filosofia. E isso fica evidente quando se considera, por exemplo, as duas principais "vantagens" (conteúdo principal do mencionado *Chamado à ética*) que, segundo o pensador, estão presentes na sua concepção de "o mundo como vontade" em relação a outras tentativas de fundamentação da ética[223]. A primeira dessas "vantagens" consiste na indicação do elemento primordial da ética "por um *caminho direto* e simples […], o que os outros procuram fazer com giros tortuosos e sempre improváveis"[224]. A segunda consiste no fato de não ser preciso um esforço para justificar a inevitável ideia do *mal* (*Böse*), preocupação que todo sistema ético enfrenta, pois seu pensamento já identifica a existência do mal com a existência do próprio mundo. Esta última "vantagem" encontra-se "[...] no caso [de] quando a liberdade é recolocada, ao invés de ser no *operari*, no *esse*, e na medida em que a partir dela exteriorizam-se a malícia, o mal e o mundo"[225]. Diante desses e de outros motivos, ao visar o tratamento da ética, Schopenhauer afirma: "falo somente de coisas que conheço *efetivamente* […]. Se eu digo 'Vontade, vontade de viver', isto não é um *ens rationis* […]; ao contrário, em grandeza colossal, é como um verdadeiro *ens realissimum*"[226]. Ora, a noção de caráter como individualidade da Vontade una participa das duas "vantagens" supra indicadas e, por isso mesmo, integra este pressuposto para o tratamento da ética - a *efetividade* do mundo - na condição de "veículo" de tal efetividade; ou então, conforme frisamos no início do presente capítulo, como uma espécie de "fornecedor" de matéria e realidade (*Stoff und Realität*) para as formulações da ética. É assim que a ciência da ética, em seus variados enfoques, dispõe de "material" suficiente para seus "empreendimentos".

Em verdade, a noção de caráter de forma específica e isolada não pode representar, sozinha, a principal condição para a fundação da ética schopenhaueriana, mas pode desempenhar este papel na medida em que se articula com os elementos e os aspectos, acima destacados, desse pensamento. Da mesma forma, esses elementos - tais como a vontade, a liberdade, a causalidade, a necessidade, a Ideia, o fenômeno etc. - articulam-se estreitamente com a concepção de caráter e têm nela um critério a partir do qual podem ser considerados: o próprio *percurso* schopenhaueriano do emprego do conceito de caráter, cuja mais significativa variação se dá, conforme vimos, com a cunhagem da metafísica da Vontade. Por isso a importância em se destacar os principais aspectos das adoções e assimilações da noção de caráter *antes* e *depois* da fundação da metafísica dessa filosofia. Na primeira fase (que vai da primeira edição de *Sobre a quádrupla raiz* até os *Manuscritos póstumos*

[223] Schopenhauer refere-se, aqui: a Spinoza, que teria aplicado, mediante sofismas, uma doutrina da virtude a seu panteísmo; a Kant, que faz comparecer à razão teorética o seu imperativo categórico como um *deus ex machina* e com um absoluto "tu deves"; e a Fichte, que manifesta claramente o erro de Kant com uma prolixidade e uma monotonia "digna de Christian-Wolff" por meio de um completo sistema de *fatalismo moral* (cf. *idem*, *ibidem*, grifos do autor).
[224] *Natur,* SW, III, p. 421.
[225] *Idem*, p. 423.
[226] *Idem*, p. 424.

de 1814), a filosofia schopenhaueriana manifestava uma forte - apesar de não total - identidade com as distinções *kantiana* e *schellinguiana* do caráter empírico e inteligível. O caráter como "ato de vontade posto fora do tempo", por exemplo, ainda não poderia, neste período, assegurar a originalidade schopenhaueriana de tal conceito. Uma definição mais própria só foi possível quando a Vontade surgiu como unidade não absoluta do mundo (fase que passa a contar a partir dos *Manuscritos* de 1814 e, principalmente, da primeira edição de *O mundo*), e, então, o caráter inteligível passou a ser a *Ideia*, enquanto o caráter empírico, o *fenômeno* particular.

Os elementos e os aspectos indicados até aqui podem ser considerados como pressupostos estabelecidos pelo próprio Schopenhauer em vista da fundamentação de sua visão moral de mundo[227].

O destaque de tais pressupostos ou "condições filosóficas", assim como de suas variações, será fundamental - como uma espécie de terreno no qual a ética será assentada - *tanto* para o estabelecimento do que Schopenhauer denominou de autêntica moralidade (metafísica) *quanto* para a admissão e interpretação daquilo que neste estudo denomino de pequena ética (da esfera empírica da ação, da práxis e da sabedoria de vida). Em ambos os patamares da ética schopenhaueriana os aspectos da noção de caráter (assim como os elementos implícitos em tais aspectos) destacados até aqui desempenharão papéis fundamentais (apesar de diferenciados).

Além disso, a consideração de como o conceito de caráter pode ser tomado como um reflexo da estrutura da filosofia schopenhaueriana, *antes* e *depois* da fundação de sua metafísica, permite notar, também, a direção ulterior que esta filosofia toma - principalmente frente à tese da necessidade das ações, da falta de fundamento do caráter inteligível e do sofrimento intrínseco à vida[228]. Estes elementos, ao invés de levarem a algum "novo dogmatismo" (cujo erro, segundo Schopenhauer, seria de alguns pós-kantianos, como o fatalismo moral fichteano), teriam de valer como indicadores da fundamentação metafísica da *ética*.

---

[227] Eles podem ser pontuados da seguinte forma: 1. A autêntica moralidade reside no âmbito da liberdade e não na esfera do princípio de razão suficiente, que atua com suas quatro modalidades no mundo da necessidade ou dos fenômenos; 2. A liberdade é identificada com o *esse* e não com o *operari*; 3. O caráter humano está submetido à necessidade dos fenômenos apenas enquanto caráter empírico, mas é livre enquanto caráter inteligível; 4. A Vontade una (como coisa-em-si) não pode ser apreendida em sua totalidade, mas pode ser conhecida na ocasião de sua manifestação, como Ideia - a exemplo de cada caráter inteligível; 5. As Ideias enquanto graus de objetidade da Vontade são *determinadas* e *imutáveis* (fixas). Por isso, cada caráter inteligível também é *imutável*, o que faz com que cada indivíduo, se posto frente aos mesmos motivos, produza necessariamente as mesmas ações; 6. O caráter (inteligível) não possui um fundamento ou uma razão (*Grund*) e só pode ser conhecido nas ocasiões de suas ações frente a motivos e circunstâncias; 7. Diferentemente dos outros animais, que possuem somente o caráter da espécie, cada homem - além do caráter da espécie como um estrato em comum - possui um caráter individual; 8. A objetivação da Vontade una em todo e qualquer fenômeno é intrinsecamente *conflituosa*, o que leva à disputa, à *dor* e, por isso, ao *sofrimento*; este que pode ser implementado pela ação planejada do homem.

[228] Conforme indicarei no próximo capítulo.

CAPÍTULO 2

2. A CONCEPÇÃO DE CARÁTER NO CONTEXTO DA FUNDAMENTAÇÃO DA ÉTICA E NA ESFERA DO ASCETISMO – PESSIMISMO METAFÍSICO E GRANDE ÉTICA

Se Prometeu tivesse perguntado às suas criaturas se estas se davam conta do que faziam, elas responderiam com toda razão: 'nós poderíamos ter agido tão somente a partir do que éramos, pois o agir deriva do ser. Se a nossa ação foi má, ela dependeu de nossa natureza: esta é tua obra; puna-te a ti mesmo'.

(A. Schopenhauer, *Sobre a vontade na natureza*)[229]

Se conduzíssemos o mais obstinado otimista através dos hospitais, enfermarias, mesas cirúrgicas, prisões, câmaras de tortura e senzalas, pelos campos de batalha e praças de execução, e depois lhe abríssemos todas as moradas sombrias onde a miséria se esconde do olhar frio do curioso; se, ao fim, lhe fosse permitida uma mirada na torre da fome de Ungolino, ele certamente também veria de que tipo é este "meilleur des mondes possibles".

(A. Schopenhauer, *O mundo como vontade e como representação*)[230]

De que forma a concepção de caráter se faz presente no contexto da fundamentação apresentada por Schopenhauer à ética? E como esta mesma noção se relaciona com o pessimismo schopenhaueriano quando este é tomado no âmbito da moralidade compassiva e na esfera do ascetismo? A análise destas duas questões representa o intento principal do presente capítulo. Ela permitirá a consideração da hipótese denominada, neste estudo, de **grande ética** como chave de leitura a partir da qual se pode considerar "o grande mistério" (*das großen Mysterium*) da ação compassiva, assim como a *raridade* e a radicalidade próprias do ascetismo e do quietismo, elementos que, em geral, participam do chamado pessimismo metafísico schopenhaueriano[231]. A hipótese dessa grande ética pauta-se (direta ou indiretamente) na noção de caráter tal como considerada até aqui, mas também em um *pessimismo* cuja definição, apesar de não ser precisamente circunscrita pelo pensador, pode ser vislumbrada nas teses centrais dessa filosofia. Se

[229] *Natur*, SW, III, p. 422.
[230] *WWV I*, SW, I, § 59, p. 383 [418].
[231] Uma melhor compreensão dessa grande ética que, conforme indicarei, pode ser tomada justamente como própria do ponto de vista "metafísico-pessimista", só será possível no último capítulo do presente estudo, já que somente lá ela será diferenciada em relação a uma *pequena ética*. Esta última será tomada como um parâmetro de análise do modo pelo qual Schopenhauer considera e analisa as ações humanas do ponto de vista de um "desvio da metafísica", do caráter adquirido e de uma "melhoria" possível no encaminhamento das ações, teses apresentadas principalmente no § 55 de *O mundo*, no texto dos *Aforismos*, mas também em outros escritos.

esta última questão puder ser referendada, ela permitirá também a identificação de uma espécie de "justificação sistematizada" do pessimismo schopenhaueriano na esfera da metafísica da ética.

Além de reconhecer o egoísmo e a maldade como motivações intrínsecas ao agir humano, próprias de todos os caracteres enquanto *afirmadores da vontade*, Schopenhauer entende a moralidade como inata, constante e impossível de ser ensinada, intensificada ou melhorada. Mas é a própria concepção metafísica de caráter que permite essa defesa: o caráter individual e inato já contém em si mesmo *todo vício* e *toda virtude*, ou seja, ele já traz consigo toda moralidade. E como nas ações humanas predominam o egoísmo e a maldade, a compaixão só pode ser tomada como uma espécie de milagre, embora não deixe der ser cotidiana. A única via que representaria um rompimento duradouro com o egoísmo interesseiro e intrínseco à natureza humana seria a do *ascetismo* ou quietismo, uma passagem da virtude à ascese pela teoria da *supressão do caráter*, na qual os caracteres são tomados enquanto *negadores da vontade*. Este é um passo que, conforme indicarei, diferencia também o pessimismo da esfera do ascetismo radical, que não deixa de ser signo de uma esperança de *redenção* pela negação da vontade, em relação a um pessimismo metafísico de base, que acompanha e até mesmo inspira a fundamentação da moral[232].

2.1 A CONCEPÇÃO DE CARÁTER NO CONTEXTO DA FUNDAMENTAÇÃO DA ÉTICA DA COMPAIXÃO

2.1.1 **Caráter, liberdade e razão prática: a "segunda assimilação" das noções kantianas de caráter inteligível e empírico – ou: Do caráter como liberdade e responsabilidade moral**

Para que os objetivos acima enunciados possam ser analisados é preciso elucidar, antes, sobretudo no âmbito da fundamentação da moral, como a noção de caráter é "reconsiderada" por Schopenhauer em relação à assimilação que ela havia recebido, principalmente de Kant, nos escritos de juventude do filósofo de Dantzig. A essa "re-consideração", não delimitada conceitualmente pelo pensador, mas notável nas entrelinhas, denomino de "segunda assimilação" das noções kantianas de caráter inteligível e empírico. Principalmente por se situar no contexto das objeções ao primado da razão kantiana, essa "nova assimilação" contribui para entendermos como Schopenhauer propôs a sua fundamentação das ações dotadas de valor moral, uma moralidade que não é mais fundamentada em termos de legalidade da razão pura ou de aprioridade, mas a partir da

[232] Seja notado que, mesmo ao considerar neste capítulo as críticas de Schopenhauer à moral kantiana - temática que terei presente de forma descritiva e contextual -, não pretendo me deter em uma problematização pormenorizada dessas críticas. Da mesma forma, não é minha intenção ater-me aos meandros e problemáticas que certamente a própria fundamentação da moral schopenhaueriana engendra. A consideração de ambas as questões visa principalmente o destaque do papel capital que a noção de caráter desempenha na fundamentação empírica e metafísica da *Mitleidsethik* e no ascetismo, o que permitirá a defesa da hipótese da referida grande ética como distintivo do patamar ético-metafísico dessa filosofia. Trata-se, aqui, de uma delimitação configuradora da "caracterologia schopenhaueriana" no exclusivo horizonte ético-ascético desse pensamento.

descrição do que cada vontade particularizada, ou seja, do que cada *Wille-Charakter* é capaz de realizar efetivamente.

Mesmo que prossiga com o reconhecimento de muitos méritos gerais de Kant, o momento em que Schopenhauer se propõe à sua fundamentação da moral representa a ocasião em que ele tece suas mais relevantes e pontuais críticas à doutrina de seu mestre. Além das objeções à faculdade de razão ou à razão pura prática, mesmo noções como as de caráter inteligível e empírico recebem dele uma assimilação mais depurada, ao menos em relação às assimilações apresentadas em *Sobre a quádrupla raiz* (de 1813) e nos manuscritos juvenis em geral, fato notável quando se compara esses últimos escritos com a *Crítica da filosofia kantiana* e com os *Dois problemas fundamentais da ética*. Principalmente no *Apêndice* à obra magna e na dissertação *Sobre o fundamento da moral*, o destaque oferecido pelo discípulo de Kant recai mais sobre a, segundo ele, equivocada dedução da coisa-em-si do que sobre a própria coisa-em-si, ou seja, o filósofo enfatiza mais o modo com o qual seu mestre chegou ao caráter inteligível do que a revolucionária conciliação entre liberdade e necessidade, enaltecida e elogiada por ele em outros momentos. Para considerar criticamente a moral kantiana, Schopenhauer já dispõe, como espécie de acessório, da Vontade como coisa-em-si, livre essência do mundo, portanto, já pressupõe o *querer* como primário e a *razão* como secundária. O autor já predispõe também da noção de *caráter inteligível* como vontade particularizada ou como Ideia imutável, na qual reside a *responsabilidade moral* de cada indivíduo, e do *caráter empírico* como fenômeno determinado por motivos. O que o pensador empreenderá a partir dessas conquistas de sua filosofia será a definição dos papéis de cada um desses elementos no campo da fundamentação da ação humana. Ao realizar este intento, o filósofo da compaixão faz com que a maioria dos mencionados conceitos tenha seus papéis redefinidos em relação à função que desempenhava no palco da ética kantiana, ou, até mesmo, que alguns deles percam suas funções que lá exerciam de forma tão determinante. Esta redefinição, conforme mostrarei, acompanha a assimilação crítica das noções kantianas de *liberdade* e de *razão prática*.

Os dois principais méritos que Schopenhauer reconhece em Kant, no âmbito da ética, são: i) a libertação da ética de todo eudemonismo e ii) a formulação da doutrina da coexistência da liberdade com a necessidade (já frisada no capítulo 1) mediante a distinção entre caráter inteligível e caráter empírico.

No início da dissertação *Sobre o fundamento da moral*, o reconhecimento do primeiro mérito leva apenas algumas linhas para sucumbir às críticas do pensador da negação da vontade. A louvada libertação kantiana da ética de toda e qualquer doutrina da felicidade (que, enquanto tal, estaria em vantagem em relação a uma tradição que, com exceção de Platão, passaria pelos modernos e remontaria aos antigos como defensores da virtude enquanto meio para o alcance da

felicidade) seria muito mais aparente do que efetiva. Kant teria mantido uma conexão oculta entre virtude e felicidade por meio de sua doutrina do Soberano Bem. Mas a origem dessa crítica repousa no não reconhecimento por parte de Schopenhauer da autoridade do imperativo categórico e do dever absoluto kantianos: "no conceito de *deve* - argumenta o filósofo - existe absoluta e essencialmente, como condição necessária, a referência à punição ameaçadora, ou à recompensa prometida, das quais aquela noção não pode ser separada sem que seja também suprimida e sem que perda toda a sua significação. Eis por que um *deve incondicionado* seria uma *contradictio in adjecto*"[233]. Se consideramos a observação schopenhaueriana de que cada deve ou dever é sempre condicionado pelo castigo ou pela recompensa, então o imperativo sobre o qual Kant havia erigido a ação moral não pode ser *categórico*, mas, no máximo, *hipotético*. Se, de fato, "é impossível pensar uma voz que comanda, venha ela de dentro ou de fora, a não ser ameaçando ou prometendo"[234], então fica fácil admitir que a obediência a uma tal voz se dê muito provavelmente em proveito próprio e, portanto, seja sem valor moral[235]. Schopenhauer não apenas defende que isso ocorre no caso do dever absoluto kantiano, mas também está certo de que aquele dever incondicionado postula ainda uma *recompensa*: "Esta recompensa que é postulada em seguida para a virtude, que só trabalhou de graça aparentemente, mostra-se decentemente velada sob o nome de *Soberano Bem* (*höchsten Guts*), que é a unificação da virtude e da felicidade"[236]. Não é preciso admitir que a felicidade seja o motivo da virtude para que ela se faça presente como uma "mercadoria contrabandeada", "que transforma todo o resto num mero contrato fictício: não é propriamente a recompensa da virtude, mas um dom voluntário ao qual a virtude, após o trabalho concluído, estende furtivamente as mãos"[237]. É assim que, aos olhos de Schopenhauer, na ética kantiana, o eudemonismo é solenemente expulso como heterônomo pela porta de entrada, mas se esgueira novamente sob o nome de Soberano Bem pela porta dos fundos[238].

No rol do outro mérito da ética kantiana, o da conciliação entre liberdade e necessidade, a crítica é mais esparsa e atinge uma esfera conceitual mais ampla. Trata-se, no entanto, do horizonte no qual se situam as mais relevantes objeções ao Idealismo transcendental a serem destacadas em vista do presente estudo, pois é a partir delas que se pode captar grande parte da concepção propriamente schopenhaueriana do papel da noção de *caráter* em sua atuação diretamente na ética. Mediante essas refutações, Schopenhauer não apenas apresenta a sua tese da liberdade e da responsabilidade frente àquelas de Kant, mas também formula uma nova concepção de razão

[233] *WWV I*, SW, I, *Crítica da filosofia kantiana*, p. 620 [650], grifos do autor.
[234] *Grundlage*, SW, III, p. 593 [27].
[235] Cf. *Idem, ibidem*.
[236] *Idem*, p. 594; [27], grifo do autor.
[237] *WWV I*, SW, I, *Crítica da filosofia kantiana*, p. 621 [651]. Para esta crítica, Schopenhauer refere-se à *KpV*, edição de Rosenkranz, pp. 264-295.
[238] Cf. *Grundlage*, SW, III, p. 595 [28].

prática. Tudo isso não ocorria na "primeira assimilação" da noção kantiana de caráter, paralela à recepção de Schelling, no período da primeira edição de *Sobre a quádrupla raiz*, de 1813 (conforme demonstrei no capítulo 1), muito embora no mencionado manuscrito *Zu Kant*, de 1812, já encontremos os pilares mestres de toda a crítica que, posteriormente, será dirigida ao apriorismo e à causalidade da razão no âmbito prático.

Como se sabe, as referidas críticas, mescladas com elogios apologéticos, são endereçadas, sobretudo, aos empreendimentos e aos resultados que Kant executa e colhe da *terceira antinomia* da razão pura. Para o problema da conciliação das ações livres com a estrita necessidade da causalidade natural, questão herdada diretamente da tradição racionalista moderna com seu conflito entre liberdade e razão suficiente, Kant contou com aquele que, para Schopenhauer, é o seu maior mérito na filosofia, a distinção entre fenômeno e coisa-em-si[239]. Com essa diferenciação, o domínio da necessidade restringe-se à natureza como lei do caráter empírico e pode coexistir com a liberdade transcendental enquanto esta é uma propriedade do caráter inteligível. Conforme já considerei no capítulo anterior, a causalidade por natureza, reivindicada pela antítese, vale do ponto de vista fenomênico, diz respeito ao caráter empírico, portanto, a toda a cadeia de fenômenos da conduta humana, e não entra em contradição com a espontaneidade do sujeito enquanto coisa-em-si ou caráter inteligível, a partir do que o homem ainda pode ser considerado livre. No entanto, lembremos qual é a definição de *liberdade transcendental* estipulada na terceira antinomia: "uma espécie particular de causalidade, segundo a qual pudessem ser produzidos os acontecimentos do mundo, ou seja, uma faculdade que iniciasse, em absoluto, um estado e, portanto, também uma série de consequências dele decorrentes"[240]. Sem a pretensão de me deter em uma exegese desse conflito antinômico, é preciso considerar que, segundo Schopenhauer, uma tal definição da liberdade transcendental, *em termos de causalidade*, e a admissão de que por essa causalidade algo aconteça "sem que a sua causa seja determinada por uma outra causa anterior, segundo leis necessárias, isto é, uma *espontaneidade absoluta* das causas"[241], não podem passar sem serem notadas como uma "inacreditável inconsequência"[242] que Kant cometera contra a sua própria doutrina, a mesma inconsequência que ele teria cometido quando deduziu a coisa-em-si, ou seja, a aplicação de categorias para além da experiência possível. Além disso, uma causa que, por sua vez, não é efeito, estaria em plena contradição com a lei de causalidade.

Com a queixa de que Kant jamais dedicou um exame crítico à coisa-em-si, Schopenhauer lamenta também o fato de que toda vez que o pensador precisou dela, foi buscá-la pela conclusão de que o fenômeno deve ter um fundamento inteligível, que não seja fenômeno e não pertença a

[239] Cf. KANT, I. *KrV*, A 538/B 566-A 541/B 569 [466-468].
[240] *Idem*, A 445/B 473 [407].
[241] *Idem*, A 446/B 474 [408].
[242] *WWV I*, SW, I, *Crítica da filosofia kantiana*, p. 596 [625].

nenhuma experiência possível, não obstante ter insistido na defesa de que a causalidade e todas as categorias têm de ter um uso absolutamente restrito à experiência possível. A demonstração da coisa-em-si por Kant faria parte (juntamente com a demonstração da aprioridade da lei de causalidade) das conclusões corretas a partir de premissas falsas, diante do que, como se sabe, Schopenhauer indica uma via alternativa: "pelo caminho da representação, jamais se pode ir além da representação"[243] e se o objetivo é acessar o em-si das coisas, isso só pode ser alcançado por um fio condutor *toto genere* diferente das leis do conhecimento, que ele define como a *experiência interna* do nosso próprio corpo, pela qual se revela a identidade do sujeito que conhece com o sujeito que quer, e a vontade é *imediatamente* acessada como o em-si de *nosso* fenômeno. Paralelamente a isso, também a fonte verdadeira do conceito de liberdade jamais poderia ser, como havia pensado Kant, "uma inferência da ideia especulativa de uma causa incondicionada ou de um imperativo categórico que a pressupunha"[244], hipostasiando, assim, a liberdade (tanto a transcendente quanto a prática) do incondicionado[245]. Ao invés disso, o conceito schopenhaueriano de liberdade surge na consciência humana por meio daquele mesmo *conhecimento imediato* da própria vontade, já que "certamente a vontade, como criadora do mundo, coisa-em-si, é livre do princípio de razão e, dessa forma, de toda necessidade"[246]. Com este raciocínio, Schopenhauer levará às últimas consequências o conflito racionalista entre liberdade e razão suficiente, proclamará o caráter estritamente necessário do agir humano e reservará uma outra instância e uma outra consideração para a liberdade. Para tanto, sua postura diante da proposta kantiana da liberdade humana: (a) parte da censura da tese de uma "espontaneidade absoluta das causas", isto é, reprova a ideia de uma "causa incausada" que, enquanto liberdade prática, seria a própria espontaneidade do sujeito em começar por si mesmo uma cadeia de ações; (b) passa pela proposta de uma forma específica de causalidade para o caso das ações humanas, a lei da motivação, que não é uma causa mecânica ou um estímulo, mas uma representação cuja necessidade com que opera nem por isso é diminuída, já que assim como nos fenômenos naturais as causas agem de acordo com a natureza peculiar dos corpos, os motivos também atuam de acordo com o caráter especial do homem; e (c) chega à formulação da liberdade moral em um sentido puramente negativo, ou seja, como ausência de necessidade ou como aquilo que não depende de nenhuma razão, conforme lemos em *Sobre a*

[243] *Idem*, *ibidem*.
[244] *WWV I*, SW, I, *Crítica da filosofia kantiana*, p. 598 [627-628].
[245] Segundo Schopenhauer, isso é evidente enquanto ideia especulativa e primeira fonte do conceito de liberdade, conforme exposto na primeira Crítica (cf. KANT, I. *KrV*, A 447/B 475 [407-408]). Mas, segundo o filósofo, a noção recebe significado e aplicação na medida em que é novamente inferida na *KpV*, § 6: "[Pergunto, aqui], onde começa o nosso conhecimento do incondicionalmente prático, se pela liberdade ou pela lei prática. Pela liberdade ele não pode começar; pois nem podemos tornar-nos imediatamente conscientes dela […]. Logo é a lei moral, da qual nos tornamos imediatamente conscientes dela […], que se oferece primeiramente a nós e que, na medida em que a razão a apresenta como um fundamento determinante sem nenhuma condição sensível preponderante, antes, totalmente independente delas, conduz diretamente ao conceito de liberdade" (KANT, I. *KpV*, p. 52-53 [49-50]).
[246] *WWV I*, SW, I. *Crítica da filosofia kantiana*, p. 597 [626-627].

liberdade da vontade: "o vocábulo livre (*Freie*) significa o que não é necessário sob relação alguma, o que independe de toda razão suficiente"[247], ou, em *O mundo*: "o conceito de liberdade é, propriamente dizendo, negativo, pois seu conteúdo é tão somente a negação da necessidade, isto é, da relação de consequência a seu fundamento, em conformidade com o princípio de razão"[248].

De forma geral, pode-se afirmar que, em certa medida, Kant demonstra estar consciente do caráter problemático de seu conceito de liberdade transcendental, pois declara, na própria *Observação sobre a terceira antinomia*, que tal ideia é "verdadeira pedra de escândalo para a filosofia, que encontra insuperáveis dificuldades para aceitar tal espécie de causalidade incondicionada"[249]. Mesmo assim, a admissão dela seria, segundo ele, requisito indispensável no qual teria de ser assentada nada menos do que a *responsabilidade* das ações humanas: "a ideia transcendental da liberdade […] apenas constitui o conceito da absoluta espontaneidade da ação, entendido como fundamento autêntico da *imputabilidade* dessa ação"[250]. Schopenhauer, que desde seus primeiros escritos exaltou o significado moral do mundo e, por conseguinte, a inegável *responsabilidade moral* das ações humanas, não poderia conceder a última palavra ao determinismo que governa todos os fenômenos. Ele também reconheceu que o único âmbito no qual a responsabilidade moral poderia residir seria o inteligível. A imputabilidade moral, com a qual, mesmo que estejamos convencidos da natureza necessária de nossas ações, nos sentimos plenamente responsáveis por elas, atribuindo a nós e aos outros a culpa ou o mérito correspondentes a cada ato, só pode ser identificada no *esse*, na própria condição daquilo que somos, em relação à qual as ações particulares são apenas uma amostra.

Ora, por sua diferenciação em relação a Kant quanto ao modo de localização da responsabilidade das ações humanas na esfera inteligível, Schopenhauer reconsidera seu próprio conceito de *caráter inteligível* - tal como é assimilado de Kant -, agora ao lado da reprovação da liberdade kantiana em termos de causalidade, isto é, pela reprovação do caráter inteligível kantiano na medida em que este é tomado como "uma causalidade que não é fenômeno, embora o seu efeito se encontre, mesmo assim, no fenômeno"[251]. Diferentemente daquelas características dessa noção destacadas - e simplesmente acatadas de forma quase acrítica - na época da elaboração de *Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente* (1813), o caráter inteligível é frisado, e por isso criticado, principalmente a partir da *Crítica da filosofia kantiana* (1819), pelo fato de o filósofo de Königsberg tê-lo definido *como causalidade* fora da série das condições empíricas, cujos efeitos, porém, se encontrariam em tal série. Portanto, além da leitura que, partindo da definição kantiana,

[247] *Freiheit*, SW, III, p. 478.
[248] *WWV I*, SW, I, § 55, p. 338 [372].
[249] KANT, I. *KrV*, A 448/B 476 [408].
[250] *Idem*, *ibidem*, grifo meu.
[251] *Idem*, A 539/B 567 [466].

transformou o caráter em um ato extratemporal da Vontade, que passou a entendê-lo como Ideia estereotipada e imutável, mas principalmente como *caráter sem-fundamento*, o filósofo da vontade passa a defender também que, para poder ser designado como a morada da *responsabilidade*, esse mesmo caráter (inteligível) tem de ser sempre entendido como um *esse* cuja liberdade não é a liberdade de uma causa, mas simplesmente de um *ser* como uma espécie de microcosmo da grande Vontade macrocósmica, o que não é frisado apenas no *Apêndice* à obra magna, mas também nas duas dissertações concorrentes a prêmio, no ensaio *Sobre a vontade na natureza*, no Vol. II dos *Parerga* etc.

Schopenhauer concorda com seu mestre quando este infere que a liberdade pertence apenas à inteligibilidade do caráter (assim como consente que o caráter é inato e imutável), mas, por divergir quanto ao que seja uma tal liberdade, diverge também quanto ao caráter inteligível. Conforme notei anteriormente, essa divergência não ocorria nos escritos juvenis. No entanto, na medida em que o filósofo pessimista se nega a reconhecer a natureza da liberdade e, principalmente, o fundamento dado à moral por Kant (portanto, durante a fundação de seu próprio sistema ético), por mais que tenha declarado sua total adesão à definição de caráter deste último, ele incorpora variações a essa noção de caráter, mesmo que isso seja notado apenas nas entrelinhas. Um dos aspectos dessas variações se dá no seguinte sentido: uma vez definida a liberdade como ausência de razão suficiente, está irredutivelmente descartada qualquer possibilidade de a noção de causa ser associada à de liberdade. Em outros termos, diferentemente da liberdade transcendental kantiana, a liberdade que respeita ao caráter inteligível schopenhaueriano não pode ser a liberdade de uma causa. O *esse* do qual decorre o *operari* não é o início de nenhuma série, mas - dado que o homem não é mais do que vontade - tão somente a vontade em-si mesma, uma essência particular que é suposta para as ações espelhadas pelo caráter empírico, não como causa, mas como mera essência.

> […] a condição e a base do caráter fenomênico, reveladas independentemente pela experiência como coisas-em-si e, por conseguinte, não submetidas a nenhuma distinção temporal, resultando constantes e imutáveis, recebem o nome de *caráter inteligível*, a saber, a vontade como coisa-em-si. Considerada sob este aspecto, a ela corresponde também uma liberdade absoluta, isto é, resulta *independente da lei de causalidade* (esta como mera forma dos fenômenos). Mas esta liberdade é *transcendental*, ou seja, *não irrompe no fenômeno*, mas se faz presente apenas na medida em que fazemos abstração do fenômeno e de todas as suas formas a fim de nos elevarmos até aquela liberdade misteriosa que, fora do tempo, tem de ser pensada como a *essência* interna do homem em si mesmo[252].

Este é, pois, um aspecto da "segunda assimilação" das noções kantianas de caráter inteligível e empírico por Schopenhauer: ao invés de um *caráter como lei de causalidade* que tem

[252] *Freiheit*, SW, III, p. 566, grifos segundo e quarto meus.

de possuir uma causa eficiente sem a qual não seria causa[253], tal como defendia Kant, Schopenhauer defende que "quando se fala de causa e efeito, jamais é permitido recorrer à relação da vontade com seu fenômeno (ou do caráter inteligível com o empírico)"[254], como acontecia, por exemplo, na terceira antinomia. Em lugar de se recorrer a essa relação causal, apenas admite-se um caráter como *essência* de cada indivíduo, mas uma essência que é *independente da lei de causalidade*, conforme notei na passagem supra citada de *Sobre a liberdade da vontade*.

Mas, em que termos Schopenhauer define a liberdade desse caráter essencial de cada indivíduo? Eis uma significativa dificuldade que o filósofo enfrenta para a sua fundamentação da moral. Afinal, como poderia o homem, mesmo convencido de não poder agir diferentemente[255], sentir-se responsável pelas próprias ações? Da resposta dada a essa questão depende, pois, a própria justificativa de atribuição de imputabilidade e responsabilidade moral a cada indivíduo. O tratamento do problema é ensaiado pela consideração da liberdade do *esse* como uma *aseidade* (*Aseität*), noção emprestada da Escolástica juntamente com a máxima *operari sequitur esse*. Schopenhauer toma o conceito de aseidade no mesmo sentido que os escolásticos entendiam a "aseidade de Deus", enquanto autor de si mesmo. Muito embora a noção remonte a Agostinho de Hipona, foi Francisco Suárez, em suas *Disputationes metaphysicae*, de 1597, que, discutindo com Duns Escoto, fixou a aseidade como propriedade negativa do ente, ou seja, que tem seu ser definido independentemente da obra de outro ser, um ser por si (*a se*) e infinito, o que seria próprio apenas de Deus. Em oposição a essa condição estaria o ser por outro (*ab alio*) e finito[256]. Em diversos momentos, o filósofo alemão emprega a referida noção como sinônimo de *originalidade* (*Ursprünglichkeit*) de cada caráter[257], e, por conseguinte, no mesmo sentido daquela independência concebida pelos escolásticos, embora referida a outra espécie de ser, conforme lemos no Vol. II dos *Parerga*:

> O ser *livre* tem que ser também o ser *original*. Se nossa vontade é *livre*, também o é enquanto o *ser originário*, e vice-versa […]. A própria doutrina da necessidade dos

[253] Cf. KANT, I. *KrV*, A 539/B 567 [466].
[254] *WWV I*, SW, I, *Crítica da filosofia kantiana*, p. 601 [630].
[255] Cf., por exemplo, *Grundlage*, SW, III, p. 647 [96]: "O *operari* de um homem dado é determinado, necessariamente, a partir do exterior pelos motivos e a partir do interior pelo seu caráter. Por isso, tudo o que ele faz acontece necessariamente".
[256] Cf. SUÁREZ, Francisco. *Disputationes Metaphysicae*, Vol. IV, Disputatio 28, Sectio I, § 6 e 7, cujo subtítulo é justamente *Divisio entis in ens a se et ens ab alio*, disponível em http://homepage.ruhr-uni-bochum.de/Michael.Renemann/suarez/index.html, projeto de digitalização coordenado pelo Prof. Salvador Castellote e por Michael Renemann (última atualização em 12.5.2008). Para esta edição digital, os organizadores basearam-se na edição espanhola *Disputaciones metafísicas*. 7 vol. Trad. y ed. de S. Rabade, S. Caballero y A. Puigcerver. Madrid: Gredos, 1960-1966 (Biblioteca Hispanica de Filosofía).
[257] Chama a atenção, no entanto, o fato de Schopenhauer não ter empregado o termo *Aseität* nos contextos em que os temas da liberdade, da responsabilidade e da fundamentação da ética eram centrais, como no Livro IV de *O mundo*, na *Crítica da filosofia kantiana* e nas duas dissertações que comporiam os *Dois problemas fundamentais da ética*. Nesta última obra, o conceito aparece somente na sua 2ª edição, de agosto de 1860, no capítulo IV (intitulado *Vorgänger*) do texto *Sobre a liberdade da vontade* (*Freiheit*, SW, III, p. 542-43), capítulo que não constava na 1ª edição, de 1840.

> atos de vontade exige que a essência e a existência do homem sejam obra de sua própria liberdade, portanto de sua vontade, que então possui asseidade (*Aseität*). Sob a hipótese contrária, desapareceria toda responsabilidade, e o mundo moral, assim como o mundo físico, seria apenas uma mera máquina, posta em movimento pelo seu construtor situado de fora [...][258].

Assim, o conceito de *liberdade moral* só é admitido na medida em que não se desvincula da noção de originalidade: "Que um ser seja obra de um outro, mas que seu querer e seu agir sejam livres, constitui algo que pode ser dito em palavras, mas não percebido em pensamentos"[259]. Em *Sobre a vontade na natureza*, de 1835, ao sustentar que a liberdade e a responsabilidade não podem ser pensadas sem que, para tanto, se pressuponha a "aseidade da vontade", o filósofo afirma: "A *responsabilidade* tem por condição a *liberdade*, mas esta tem por condição a *originalidade* […]. Assim, a aseidade da vontade é a primeira condição de uma ética seriamente pensada"[260]. No entanto, três anos antes, em um fragmento póstumo de 1832, a aseidade já havia sido definida claramente como ausência de razão: "O que os escolásticos chamaram de *aseidade* de Deus, é, no fundo, o mesmo que eu atribuo à vontade e que denominei de carência de razão"[261]. O sentido negativo da liberdade atribuída ao *esse*, como ausência de necessidade, só estaria em condições de ser parâmetro para atribuição de responsabilidade a cada indivíduo quando associado à aseidade, com a qual cada ser seria *obra de si mesmo*. Somente a admissão de uma originalidade no seu modo de ser faria o homem autor não apenas dos próprios atos, mas "de si mesmo". A "aseidade de Deus", proposta pelos escolásticos, é, então, transposta como "aseidade dos homens". E é por estas sendas que Schopenhauer sustenta que, mesmo sendo o caráter obra da Vontade, ele não deixaria de ser obra do próprio homem, algo que poderíamos chamar de "autocriação" do próprio caráter, pela qual o ser humano pode ser dito moralmente responsável por si mesmo.

Por um lado, esta operação responde a uma exigência ontológica a partir da qual o pensador confere coerência a seu sistema moral, diferenciando-o, por exemplo, em relação à moral kantiana (pois a referida "autocriação" é posta no lugar da liberdade inteligível de seu mestre) e erigindo um dos principais sustentáculos de sua *fundação laica* da ética. Por outro lado, uma certa contradição transpareceria pela defesa, sempre posta em relevo pelo pensador, de sua própria teoria fixista do caráter, ou seja, de que este é inato e imutável, assim como inexoravelmente determinado pela influência dos motivos na medida em que é caráter empírico. Sem me deter na questão, cabe

[258] *Parerga II*, SW, V, Kap. VIII, § 118, p. 259 [81], grifos do autor.
[259] *Idem*, p. 258 [80].
[260] *Natur*, SW, III, p. 422, grifos meus. Neste mesmo sentido, lemos a única formulação sobre o conceito presente em *Sobre a liberdade da vontade*: "Confesso francamente que pensar a responsabilidade moral da vontade humana sem a *aseidade* da mesma supera a minha capacidade de compreensão […]. Portanto, só no caso em que ele mesmo [o ser humano] seja sua própria obra, isto é, possua aseidade, pode ele ser responsável por suas ações" (*Freiheit*, SW, III, p. 542-43).
[261] HN IV, *Cholera-Buch*, § 48, p. 102. Como nota a este fragmento póstumo, Schopenhauer cita a máxima escolástica: *Deus est "a se", habet igitur aseitatem.*

observar que esse é um debate já consolidado no âmbito da *Schopenhauer-Forschung* internacional, problematizado, por exemplo, por Bryan Magee: mesmo com a admissão da independência em relação a um arbítrio ou vontade exterior que determine o *esse*, seria insustentável, segundo o autor, atribuirmos responsabilidade a cada homem, justamente pelo fato de este já ser o que é[262].

Na esteira da discordância quanto à liberdade e, com isso, quanto a certas formulações do caráter inteligível de Kant, Schopenhauer tece suas ríspidas objeções às noções de *razão prática*, de *lei moral* e de *imperativo categórico*, considerando tais críticas como "ocasião para pesquisar e expor a maior parte [de seus próprios] conceitos éticos fundamentais"[263], dentre os quais podemos localizar novamente o de caráter. Em *Sobre o fundamento da moral*, o pressuposto do qual parte o pensador é o de que "há mais de meio século [a ética] repousa no confortável encosto que Kant ajeitou sob ela: no imperativo categórico da razão prática. Em nossos dias ele é, porém, introduzido sob um título menos pomposo, embora mais fácil e corrente, o de 'lei moral' […]"[264]. O propósito era mesmo o de "retirar da moral o seu amplo encosto [e] demonstrar que a Razão Prática e o imperativo categórico de Kant são suposições injustificadas"[265]. Só assim a moral seria novamente "entregue à sua total perplexidade"[266], na qual deveria permanecer até que o filósofo da compaixão expusesse o "princípio moral verdadeiro" da natureza humana[267].

---

[262] Cf. MAGEE, Bryan. *The Philosophy of Schopenhauer.* Oxford: Oxford University Press, 1983, pp. 207-208.
[263] *Grundlage*, SW, III, p. 585 [15].
[264] *Idem*, *ibidem* [15-16].
[265] *Idem*, p. 586 [16].
[266] *Idem*, *ibidem*.
[267] Alguns dos elementos da ética kantiana que foram objetados por Schopenhauer a fim de remover o referido "encosto" da moral, para só então poder oferecer um outro fundamento a ela, são os seguintes: **1**) *O proton pseudós* (primeiro passo em falso) de Kant residiria na definição de sua própria ética como doutrina que apresenta leis daquilo que deve acontecer, mesmo que nunca aconteça, ao invés de fundamentar aquilo que acontece. A passagem citada por Schopenhauer, da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, é a seguinte: "Numa filosofia prática, não temos de determinar os princípios do que *acontece*, mas sim as leis do que *deve acontecer*, mesmo que nunca aconteça [...]" (KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2005, p. 66, grifos do autor). Ao defender que tanto o ético quanto o filósofo tem de se contentar com o dado, com o que é e acontece realmente, Schopenhauer indaga: "Quem vos diz que deve acontecer o que nunca acontece? O que vos dá o direito de antecipá-lo e logo impor uma ética na forma legislativo-imperativa como a única para nós possível?" (*Grundlage*, SW, III, p. 590 [23], grifos do autor). **2**) A admissão por parte de Kant da existência de leis morais puras participaria deste mesmo equívoco, já que ele não reconheceu a única lei da vontade humana que seria demonstrável, irrevogável, sem exceções e que traz consigo uma necessidade efetiva - a mencionada lei da motivação como causalidade mediada pelo conhecimento - e, ao invés disso, admitiu uma lei cuja necessidade é apenas *vel quasi* (de uma certa maneira), o imperativo categórico, motivo pelo qual teve de acrescentar que uma *lei moral* deve trazer consigo uma necessidade absoluta. Mas do conceito de "lei", Schopenhauer reconhece como significado próprio e originário apenas o que se limita ao âmbito da legalidade, à lei civil (*lex*, *nomos*), e, como significado secundário e metafórico, o que se remete às chamadas leis da natureza para os modos de proceder do ser humano. Por isso mesmo, declara que não pode admitir "nenhuma outra origem para a introdução *na ética* dos conceitos de lei, prescrição e dever a não ser o Decálogo Mosaico" (*Grundlage*, SW, III, p. 592 [25]): leis morais independentes de regulamentação humana, de instituição estatal ou de doutrina religiosa, não podem ser admitidas sem provas, justamente o que não acontece na ética kantiana, que simplesmente "aceita o conceito de lei moral como dado, indubitável e existente" (*idem*, *ibidem*, grifo do autor). **3**) Este mesmo caso (de ter se originado da moral teológica) aplicar-se-ia também à noção de *dever incondicionado* ou absoluto que, além de engendrar uma *contradictio in adjecto* (indicada no início deste tópico devido à relação direta que esta noção conservaria com uma condição e com uma recompensa), teria entrado na ética sem prova posterior. Kant, pela definição de dever como necessidade de uma ação por respeito diante da lei, teria feito o *necessário* tomar o lugar do *dever* só porque este último expressa a linguagem do Decálogo, assim como confundiu respeito com obediência. Sobre

O processo que levaria ao reconhecimento de uma ação dotada de valor moral seria, para Kant, operado pela faculdade racional, que, enquanto realiza um raciocínio em vista deste propósito, recebe o nome de *razão prática*. Esta é a noção que representa a instância mais discrepante no rol da fundamentação da moral schopenhaueriana diante daquela kantiana, pois é a partir dos papéis atribuídos a ela por seu mestre que Schopenhauer identificará como uma operação meramente intelectual não pode ser suficiente para ser o móbil da moral. E esta operação seria meramente intelectual porque, de acordo com a leitura do pensador, a razão kantiana só é chamada de "prática" quando realiza o *raciocínio* que estabelece uma lei para a vontade, sendo o imperativo categórico a lei resultante desse processo de pensamento[268]. Esta seria a única origem, o *punctum saliens* (ponto de destaque) da moralidade kantiana, um fundamento que, por ser meramente racional, carece de realidade e não é efetivo[269]: um tal fundamento "paira no ar como uma teia de aranha de conceitos, os mais sutis e ocos de conteúdo, não se baseia em nada e não pode, por isso, nada suportar e nada mover"[270].

Além de ter falseado o conceito de *razão teórica*, tomando-a como faculdade das ideias do incondicionado e não apenas como faculdade de representações abstratas e conceitos, Kant teria buscado para ela, segundo Schopenhauer, um *pendant* no campo da ação humana, a razão pura

---

isto, Schopenhauer cita e rebate a seguinte passagem da *Fundamentação*: "'Aquilo que eu reconheço imediatamente como lei para mim, reconheço-o com um sentimento de respeito (*Achtung*) que não significa senão a consciência da *subordinação* da minha vontade a uma lei' [cf. KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, op. cit., p. 32, nota]. Em que língua? O que está dito aqui quer dizer, em alemão, obediência (*Gehorsam*)" (*Grundlage*, SW, III, p. 605 [42], grifos do autor). Aos olhos de Schopenhauer, a expressão "o dever é a necessidade de uma ação por respeito diante da lei" quer dizer, numa linguagem sem rodeios, "o dever significa uma ação que deve acontecer por obediência em relação a uma lei. Este é o nó da questão" (*idem*, p. 606 [42], grifos primeiro e segundo do autor). **4**) Diante disso, ao indagar sobre qual seria o teor da pretensa "lei" da moral kantiana, Schopenhauer adverte que seu mestre teria confundido o princípio com o fundamento da ética, o *hó, ti* (que) com o *dióti* (porque): sua primeira exigência foi a de que o princípio moral deve ser *a priori* e puramente formal, sem nenhum conteúdo material e nenhum apoio empírico. Então só lhe restou como matéria (*Stoff*) daquela lei a sua própria *forma*, que não é mais do que a sua *legalidade*, esta que consiste em ter de valer para todos. O rigorismo de sua aplicação, definidora de uma "moral de escravos", seria o grande responsável por ter substituído a intenção da ação pelo penoso dever como critério de ações dotadas de valor moral, tornando esta ética vazia de conteúdo e ineficaz.

[268] Cf. KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, op. cit., p. 59: "O imperativo categórico é portanto só um, que é precisamente este: *Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal* [...]. Mas, uma vez que a universalidade da lei, segundo a qual certos efeitos se produzem, constitui aquilo a que se chama propriamente *natureza* no sentido mais lato da palavra (quanto à forma), quer dizer a realidade das coisas, enquanto é determinada por leis universais, o imperativo universal do dever poderia também exprimir-se assim: *Age como se a máxima da tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza"* (grifos do autor).

[269] "A censura que se coloca, em primeiro lugar e diretamente, à fundamentação da moral dada por Kant é que esta origem da lei moral é impossível em nós porque pressupõe que o homem chegue, por si só, à ideia de procurar e de informar a respeito de uma lei para sua vontade, de ter de submeter-se a ela e conformar-se com ela. Isto, porém, não poderia ter vindo sozinho à sua cabeça, mas, quando muito, só depois que uma outra instigante motivação moral, positiva e real […], tenha dado o primeiro empurrão […]. O segundo erro é a falta de realidade e, por isso, de efetividade possível" (*Grundlage*, SW, III, p. 612-613 [50-52]). Mesmo diante dessa espécie de fundamentação apresentada à moralidade na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Schopenhauer indaga sobre o motivo pelo qual Kant teria, na *Crítica da razão prática*, (re)definido a mesma, tomando "'a lei moral como um fato da razão pura'. O que se deve pensar diante desta estranha expressão? O fático é, antes, aquilo que se opõe sempre ao que se conhece por razão pura" (*idem*, p. 614 [54]).

[270] *Grundlage*, SW, III, p. 613 [52].

prática como proporcionadora do fundamento de determinação da ação ética[271]. Para o filósofo da Vontade irracional, admitir uma razão que seja capaz de fundamentar a moralidade significaria identificar o agir racional com o agir virtuoso e, por outro lado, reduzir a maldade moral ao agir irracional. Ao invés de poderem ser equiparados, estes termos são até mesmo contraditórios, já que em muitos casos o agir bondoso é acompanhado por irracionalidade, enquanto o agir maldoso une-se à racionalidade. A conclusão equivocada teria se originado do fato de Kant pensar que a ação moral também é um *principium a priori* a partir das premissas de que, por um lado, o conhecimento de princípios *a priori* é uma característica da razão e, por outro lado, o conhecimento do significado ético da conduta *não é* de origem empírica. A crítica schopenhaueriana descredencia ainda mais aquela conclusão quando leva em conta que, para chegar até ela, Kant não atentou para a significativa diferença que há entre o "*tem de*" [*müssen*] *incondicional*, como forma necessária de todo objeto que se apresenta ao sujeito no âmbito da razão pura, e o *deve* [*sollen*] da moralidade. Dessa forma, o racionalismo e o apriorismo da ética kantiana derivariam de uma extrapolação injustificada da distinção entre o *a priori* e o *a posteriori* da filosofia teórica para a filosofia prática.

De forma sucinta, a razão prática define-se, em Kant, pela *autonomia* do sujeito em autodeterminar-se e submeter-se a leis, tendo em vista o seu próprio agir. Esta é a marca registrada do imperativo categórico, que teria a capacidade de delimitar uma imagem ideal da humanidade, uma "imagem" que não determinaria apenas a ação particular de um sujeito, mas, enquanto lei universal, estaria em condições de motivar o agir de *todo* ser racional. Seria assim que a primazia da razão kantiana sobre o querer secundário faria com que este chegasse a confundir-se com a própria determinação da razão em agir por leis ou princípios.

Já para Schopenhauer, o *uso prático da razão* restringe-se ao fato de os motivos suficientes que originam ações poderem ser conceitos abstratos e não apenas representações intuitivas, sem que ambas as classes de motivos deixem de poder ser aplicáveis tanto para o bem quanto para o mal. Por isso mesmo, a razão prática jamais estaria em condições de estabelecer uma doutrina da virtude, mas poderia, no máximo, ser gestora do agir prudente no sentido da sabedoria estoica, de uma doutrina da felicidade; ou então, de ser atuante na esfera da legalidade - mas não naquela da moralidade. Estas possibilidades de atuação da razão prática serão abordadas nos próximos dois capítulos do presente estudo. Porém, é relevante sublinhar, desde já, que Schopenhauer reconhece a mais legítima exteriorização da razão de forma prática, conforme destaca, sobretudo nas seções 16 e

[271] Como se sabe, sob a ótica de Schopenhauer, Kant teria vacilado justamente ao vincular seus pressupostos lógicos (transcendentais), do âmbito da Analítica e da Dialética, à ética. Seu mestre teria realizado um feito sem precedentes mediante a "revolucionária descoberta" do Idealismo transcendental, como doutrina das formas e princípios apriorísticos da razão pura. Jamais teria podido, porém - como um médico que aplica as mesmas fórmulas medicinais a toda e qualquer doença - estender essas mesmas descobertas ao âmbito moral e, com elas, mirar a apreensão do enigma e do significado das ações humanas, uma vez que estes últimos gravitariam em torno da vontade e não da razão.

55 de *O mundo*, na medida em que o homem, com ela, faz valer sua diferença em relação aos animais destituídos de pensamento, podendo empregá-la tanto para a grande bondade quanto para a grande maldade: "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*"[272]. No § 55, esta diferença entre o agir do homem e o do animal é pautada no argumento segundo o qual, diferentemente do animal que possui apenas representações intuitivas, o homem "tem a vantagem de uma *decisão eletiva* […], que é a possibilidade de um conflito duradouro entre vários motivos, até que o mais forte determine com necessidade a vontade"[273], portanto, uma capacidade de deliberação a partir da avaliação de fundamentos opostos para o agir.

Somando-se a esta redefinição dos papéis da razão prática, a oposição schopenhaueriana à ética prescritiva kantiana pode ser melhor captada quando se considera o próprio conceito-chave da metafísica deste pensamento, a Vontade com sua primazia sobre a razão. Esta inversão de poderes (da razão à vontade) é o instrumento mais eficaz, o "dogma filosófico" do qual Schopenhauer se mune para remover o referido "encosto" no qual a moral kantiana estaria confortavelmente apoiada. Isso porque, como se sabe, diferentemente de Kant, que chegou a identificar sua noção de vontade com a de razão prática[274], a Vontade em Schopenhauer é alheia a leis e a razões, mas é a coisa-em-si que subjaz de forma irracional aos fenômenos, diante da qual a razão é incapaz de ditar leis, e, pelo contrário, passa a ser uma serviçal, pois é reduzida a um instrumento que, enquanto razão prática, oferece motivos ao querer.

Ora, é por este caminho que se pode retomar a *caracterologia* schopenhaueriana no âmbito de uma ética descritiva que, em grande medida, opõe-se frontalmente à moral de Kant: ao contrário do que pretende este último, Schopenhauer não reconhece a mínima possibilidade de a *razão* poder se impor autonomamente sobre a vontade particular e individualizada em cada *caráter*, dominando esta última e mudando a direção de seu querer. Somente uma mudança radical no direcionamento da vontade (e até mesmo a supressão desta última) pode ocorrer, como abordarei adiante, mas isto não seria fruto da razão ou do conhecimento racional, e sim de um conhecimento intuitivo, despido do princípio de razão. Ao adotar reiteradamente a linguagem do estoico Sêneca, uma das máximas que estará sempre presente na fundamentação de sua *Mitleidsethik* será justamente a de que *velle non*

[272] *WWV I*, SW, I, § 16, p. 102 [141], grifo do autor.
[273] *Idem*, § 55, p. 351 [385], grifo do autor.
[274] Antes mesmo que tivesse dado uma resposta positiva, em sua segunda Crítica, à questão de saber se a determinação da vontade pode se dar *a priori* e alheia à sensibilidade (isto é, a própria admissão de uma razão pura prática), Kant já havia indicado claramente, na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, a identidade entre razão prática e vontade: "Só um ser racional tem a capacidade de agir segundo a representação das leis, isto é, segundo princípios, ou: só ele tem uma *vontade*. Como para derivar as ações das leis é necessária a *razão*, a vontade não é outra coisa senão razão prática" (KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, op. cit., p. 47, grifos do autor).

discitur, isto é, a autonomia passa a pertencer ao querer (*velle*) que não pode ser ensinado (*non discitur*). O querer não pode ser determinado, mas passa a ser o que determina.

> Vê-se na ética kantiana, principalmente na *Crítica da razão prática*, pairar sempre, por detrás, o pensamento de que o ser íntimo e eterno do homem consistiria na *razão*. Tenho aqui de contentar-me com a mera asserção do contrário, a saber, que tanto a razão como a faculdade de conhecimento são de fato algo secundário, algo pertencente ao fenômeno, condicionado pelo organismo, ao passo que o núcleo próprio, o único metafísico e por isso indestrutível no ser humano, é sua vontade[275].

Com esta inversão na atribuição de poderes, a partir da qual o protagonismo passa a ser do irracional e do infundado, a noção de *caráter* passará a ter uma outra relação com a fundamentação da ação moral, diferentemente daquela que mantinha na filosofia kantiana. Na ética prescritiva deste pensamento, o critério da ação dotada de valor moral considerava a generalidade e a universalidade dos caracteres na medida em que se dirigia a "todo ser racional". Independentemente da constituição de cada natureza humana em particular, Kant engenhou uma fórmula universal para a moralidade diante da qual todo e qualquer caráter estaria submetido, ou antes, *deveria* submeter-se. É justamente diante dessa pretensão da razão pura no campo prático que Schopenhauer objeta não apenas a lei moral kantiana, mas também o destinatário de uma lei fundada tão somente em conceitos abstratos puros *a priori*: ela seria endereçada não apenas para *os homens*, mas para *todos os seres racionais* como tais. Para o filósofo da vontade, puros conceitos abstratos, privados de conteúdo real e de fundamentação empírica, "nunca poderiam pôr em movimento pelo menos *os homens*: de outros seres racionais não posso falar"[276]. Diferentemente disso, na ética descritiva schopenhaueriana, justamente por não se reconhecer esta capacidade de universalização das leis imperativas da razão, a relevância da "diferença ética dos caracteres" passa a ser central, conforme indicarei.

Este é, pois, o outro aspecto que compõe a "segunda assimilação" das noções kantianas por seu seguidor, no âmbito da fundação da moral. Isto é, a crítica ao estabelecimento de um princípio moral universal, como se fosse uma receita universal para a produção de virtudes, é acompanhada por um distanciamento, expresso por Schopenhauer nas entrelinhas, em relação ao papel que a noção de caráter exerce na ética kantiana, distanciamento que se desdobrará na atribuição de outras funções a esta noção. Com a mencionada inversão de poderes, com a qual a razão é destituída de sua soberania pela Vontade sem-fundamento, a ação moral será reconhecida em casos específicos (conforme mostrarei), mas de qualquer forma sempre a partir daquilo que *cada* caráter particular expressa na empiricidade, pelo seu *operari*, e não mais a partir da capacidade de submissão de *todo*

[275] *Grundlage*, SW, III, p. 602 [38], grifo do autor.
[276] *Idem*, p. 613 [52], grifo do autor.

ser racional (portanto, de todo caráter) às leis da razão.

Sendo assim, afirmar que a razão tem poderes limitados frente ao querer, conforme o filósofo expõe detalhadamente nos "Argumentos" do capítulo 19 dos *Suplementos* à obra magna, significaria conceber que tal razão é limitada frente a cada *Wille-Charakter*, este que decide a direção a seguir sem dar satisfação àquela. A hipótese dessa "segunda assimilação" das noções kantianas de caráter por Schopenhauer pode ser notada, então, na própria abertura para a justificação de uma ética descritiva, pois com ela, e contra o formalismo e o apriorismo da moral kantiana, tratar-se-á apenas de descrever o que cada caráter é capaz de realizar a partir de sua constituição própria e em confronto com seus motivos.

Além disso, os "novos parâmetros" propostos por Schopenhauer para a identificação de ações morais receberão dele uma dupla fundamentação que pode ser entendida por duas abordagens distintas da própria noção de caráter: a fundamentação empírica, com a qual se observa como age a "diversidade ética" e imutável dos caracteres, em cujas ações natural e preponderantemente egoístas encontra-se, mesmo assim, a misteriosa compaixão como atitude motivada imediatamente pela dor alheia; e uma fundamentação metafísica, com a qual esta mesma espécie de ação misteriosa e desinteressada representaria um rompimento com a multiplicidade aparente que separa o "eu" do "não-eu", uma "identificação" com todo ser que padece e um reconhecimento da essência em comum de todos os seres viventes.

2.1.2 **A "diferença ética dos caracteres", as motivações da ação e o fundamento empírico da *compaixão***

A ética descritiva que Schopenhauer elabora em contraposição à moral prescritivo-legislativa de Kant baseia-se na observação daquilo que os caracteres efetivamente *realizam* e não naquilo que estes *podem* ou *devem* realizar[277]. No entanto, para a consideração desta premissa na fundamentação de sua moral, o pensador não abandona o seu reconhecimento das conquistas de Kant na ética, sendo que a conciliação entre necessidade e liberdade pela perspicaz distinção entre fenômeno e coisa-em-si, que atribui a liberdade ao ser e a necessidade ao agir, é a maior delas. O autor repetirá isso novamente tanto em *Sobre a liberdade da vontade* (1839) quanto em *Sobre o fundamento da moral* (1840), mas, nestas duas dissertações, que comporiam os *Dois problemas fundamentais da ética* (1841), acabará por retomar as principais características e atribuições da distinção entre caráter inteligível e caráter empírico, o que, agora, pode ser considerado uma espécie

[277] Nesse sentido, J. Atwell destaca que na filosofia schopenhaueriana a questão geral da ética, em face àquela sustentada por Kant, tem de ser reconhecida não em termos de obediência a regras morais ou em vista da realização de certos tipos de ações, mas em termos de certas "pessoas" ou de determinados indivíduos, o que significa dizer que ela tem de se pautar em determinados caracteres. (Cf. ATWELL, John. *Schopenhauer. The Human Character.* Philadelphia: Temple University Press, 1990, p. 7).

de "saldo final" de suas assimilações da doutrina kantiana, ao mesmo tempo que passam a ser suas próprias convicções quanto a tais noções.

No § 10 da *Dissertação* não premiada, o caráter do indivíduo enquanto fenômeno é adjetivado como imutável, inflexível, "determinado rigorosamente" pela lei de causalidade (esta enquanto lei da motivação) e expressão do *em-si* do caráter no tempo e na sucessão dos atos. Já o próprio caráter inteligível é tomado como inato, fundamento imutável e que determina o caráter empírico, livre em relação ao tempo, à sucessão e à multiplicidade dos atos, natureza fixa que, todavia, é individual, instância na qual mora a responsabilidade e, com ela, a liberdade. Mas para tornar mais compreensível esta doutrina, afirma o pensador, pode-se tomá-la a partir de "uma verdade universal, cuja expressão mais legítima eu reconheço numa das proposições frequentemente expressas pelos escolásticos: *operari sequitur esse* [o que se faz segue-se do que se é]"[278].

Vale considerar que, nas duas dissertações, o filósofo enaltece a tese de que um tal caráter imutável e detentor das atribuições supra elencadas "é, todavia, bem *individual* e, em cada um, é outro", a partir do que "o conjunto dos atos [de cada um], de acordo com suas manifestações exteriores, determinadas pelos motivos, nunca poderia acontecer de outro modo"[279]; por isso, para um indivíduo dado, e frente a um caso dado, é possível tão somente uma única e necessária ação. Na quádrupla adjetivação do caráter, que o toma como individual, empírico, invariável e inato, e que é apresentada no ensaio *Sobre a liberdade da vontade*, a *diversidade moral* dos caracteres, perceptível pela observação de que a ação de um mesmo motivo é tão diversa de um homem para outro (muito embora existam linhas gerais que formam uma base em comum de todos) é ilustrada pela metáfora de que "a luz do sol embranquece a película e enegrece o cloreto de prata; e o calor amolece a cera e endurece a argila"[280]. Porém, a questão sobre *o que* vem a ser cada um dos caracteres, mesmo quando estes são considerados como objetidade da Vontade impessoal em uma vontade personalística, fica sem uma resposta *a priori*: "só aprendemos a nos conhecer empiricamente e não temos qualquer conhecimento *a priori* do nosso caráter"[281]. Somente o autoconhecimento, que é desenvolvido pelo pensador com a noção de caráter adquirido (conforme

[278] *Grundlage*, SW, III, p. 646 [95]. Nesta passagem de *Sobre o fundamento da moral*, Schopenhauer cita como fonte desta máxima o pensador renascentista italiano Pietro Pomponazzi (ou Pomponatius, 1462-1525), em sua obra *De animi immortalitate*. Entretanto, na maioria das ocasiões em que o filósofo se remete à formulação *operari sequitur esse*, toma-a como um tópico comum da Escolástica em geral. Com efeito, encontramo-la em Tomás de Aquino (cf. *Summa theologiae*, I, 75 e 83), mas de uma forma mais explícita e acurada na obra do escolástico francês Eustache de Saint-Paul (1573-1640), intitulada *Summa philosophiae quadripartita*, parte III, tratado IV, p. 2: "*Talis est cuiusque rei natura qualis est eius operatio; namque operari sequitur esse*". A referência à edição original desta obra é: SAINT-PAUL, Eustache de. *Summa philosophiae quadripartita, de rebus dialecticis, moralibus et metaphysicis*. Paris: BNF, 1609.
[279] *Grundlage*, SW, III, p. 647 [96]), grifo meu.
[280] *Freiheit*, SW, III, p. 518.
[281] *Grundlage*, SW, III, p. 648 [97].

analisarei nos próximos capítulos), pode garantir a consciência do que somos, ou seja, permite a apreensão do que vem a ser cada microcosmos enquanto parte da infundada Vontade macrocósmica. Afora isso, o caráter só pode ser explicado enquanto *afirmação da Vontade*[282], e, conforme já destaquei no capítulo 1, se essa Vontade é *grundlos*, sem-fundamento e "não sabe o que quer", então o caráter específico de cada indivíduo também é privado de razão, pois é parte integrante daquela essência em comum. Que um indivíduo queira em geral, ou seja, que tenha este caráter e não outro, é impossível de ser explicado, restando ao alcance do entendimento apenas o que ele queira aqui, agora e em determinada ocasião.

Por meio desta tese, Schopenhauer retoma, agora no § 55 de *O mundo*, o tema que já havia abordado, principalmente no § 28 da mesma obra, da diferenciação entre o caráter da espécie e o caráter do indivíduo. Desta feita, o argumento pauta-se na consideração de que o *caráter individual* do homem só poder ser identificado com mais nitidez após as tomadas de *decisões*, que, por sua vez, só se verificam com os *atos*: "[...] exclusivamente no homem é a decisão, e não o mero desejo, uma indicação válida de seu caráter, para si mesmo e para os outros […]. Só o ato é a expressão das máximas inteligíveis de sua conduta"[283]. O mero desejo seria indicativo apenas do caráter do *homem em geral* e, assim, do que este seria capaz de fazer, mas não de cada individualidade.

Dessa forma, o *caráter*, na medida em que se expressa e se faz conhecer na empiricidade, é tomado em sua relação a mais estreita possível com a *fundamentação empírica* da autêntica moralidade. Em vista dessa relação, é importante que se considere os seguintes elementos: (i) a partir da observação do que cada caráter é capaz de realizar, a finalidade da ética seria a de "esclarecer, explicar e reconduzir à sua razão última os modos muito diferentes de agir dos homens no aspecto moral"[284]; (ii) o único caminho que restaria para "a descoberta do fundamento da ética […], a saber, o de investigar se há em geral ações às quais temos de atribuir *autêntico valor moral* - que seriam as ações de justiça espontânea, pura caridade e generosidade efetiva [e cuja base seria a compaixão]"[285], seria o caminho empírico. Além disso, (iii) para complementar a definição de sua ética "descritiva", o filósofo considera que a motivação moral tem de ser positivamente agente, portanto, real; e, "como para o homem só o empírico […] tem realidade pressuposta, a motivação moral tem de ser empírica e, como tal, chegar até nós sem ser chamada"[286]. Por fim, (iv) pelo fato de o caráter ser inato e a ação dos motivos fatais, sempre que se apresentarem as mesmas motivações ao mesmo caráter, este produzirá sempre as mesmas ações de forma necessária e imediata: "[frente

[282] Cf. *WWV I*, SW, I, § 54, p. 369-370 [336].
[283] *Idem*, § 55, p. 354 [388].
[284] *Grundlage*, SW, III, p. 665 [119].
[285] *Idem, ibidem*.
[286] *Idem*, p. 613 [51].

aos mesmos motivos] cada caráter sempre reage do mesmo modo, regular e necessariamente"[287], ou seja, é constante.

Para todos estes pressupostos, a consideração da grande "diferença ética dos caracteres", que consiste na própria *caracterologia empírica* schopenhaueriana, é a matéria (*Stoff*) da ética: mesmo que seja inexplicável quando tomada *em si* mesma, tão somente mediante sua *observação*, por meio da descrição do que cada indivíduo realiza, a moralidade poderia contar com um *fundamento empírico*, somente com o qual ela seria eficaz, efetiva e, por conseguinte, não se restringiria a um "palavrório vazio", a "bolhas de sabão apriorísticas"[288] ou a "castelos de cartas apriorísticas"[289]. O fundamento das ações de valor moral não teria de ser buscado em nenhuma espécie de faculdade pura e em nenhum argumento apriorístico, mas na própria experiência real de vida e das ações humanas.

No entanto, só se tem notícia das diferenças éticas de caracteres pelo contato de cada individualidade com motivações, estas que, como se sabe, são definidas pelo pensador como "motivações originárias" sob três principais classes, o egoísmo, a maldade e a compaixão, às quais corresponderiam a três classes de motivos mais específicos: 1) o bem próprio; 2) o sofrimento alheio; 3) o bem alheio. Sem me deter em uma análise do critério e do conteúdo (portanto, da derivação das virtudes) da moralidade schopenhaueriana, cabe considerar que tal critério define-se como "a ausência de toda motivação egoísta"[290], ou desinteresse, cujas ações teriam por máxima (ou como princípio fundamental da ética) a regra *Neminem laede, imo omnes, quantum potes, iuva!* (Não prejudiques a ninguém, mas ajuda a todos quanto puderes), que, por conseguinte, toma a terceira classe como a *autêntica motivação moral*, sendo as outras "motivações antimorais". Schopenhauer parte do pressuposto de que o egoísmo é a motivação principal e fundamental no homem. Ele se liga o mais estreitamente possível com o ser mais íntimo tanto do homem quanto do animal. "'Tudo para mim e nada para o outro é a sua palavra de ordem'. O egoísmo é colossal, ele

[287] *WWV I*, SW, I, § 55, p. 354 [388]. Nesse sentido, Schopenhauer defende a possibilidade de conhecermos a admirável diferença entre uma pessoa e outra, assim como o caráter de cada uma delas, mediante o acesso a uma única e quimérica ação que as corresponda. No Vol. II dos *Parerga*, por exemplo, o filósofo argumenta que "um botânico conhece a planta inteira por uma folha, e Cuvier construiu o animal inteiro por um osso [...]. Se alguém mostra em tais situações, por seu comportamento absolutamente inescrupuloso e egoísta, que a disposição para a justiça é estranha ao seu coração, não lhe confiemos, sem grande precaução, nenhum centavo" (*Parerga II*, SW, V, Kap. VIII, § 118, p 252 [74]). Neste ínterim, o pensador considera também a questão sobre o que fariam dois homens que, crescidos na selva e inteiramente sós, se encontrassem pela primeira vez, e cita resumidamente a posição de três outros pensadores: "Pufendorf acreditava que viriam de encontro um ao outro amistosamente; Hobbes, por sua vez, com inimizade; Rousseau, com silenciosa indiferença" (*idem*, § 117, p. 251). E expõe a sua posição: "justamente ali se revelaria a *imensurável diferença da disposição moral inata dos indivíduos* com tal clareza que aqui também se localizaria a referência e a medida da mesma" (*idem*, *ibidem*).
[288] Cf. *Grundlage*, SW, III, p. 665 [120].
[289] Cf. *idem*, p. 613 [52].
[290] *Grundlage*, SW, III, p. 674 [131].

comanda o mundo"[291]. Portanto, independentemente de qual seja a razão última de uma ação, "a [sua] motivação é o próprio *bem-estar* e *mal-estar* do agente e, assim, a ação é *egoísta* e, consequentemente, *sem valor moral*"[292]. O único caso em que isso não ocorre, é, no entanto, no "*grande mistério* da ética (*das große Mysterium der Ethik*)"[293], e pode ser resumido da seguinte forma, de acordo com as palavras do filósofo:

> [Quando] a razão última de uma ação ou omissão está direta e exclusivamente vinculada ao bem-estar de alguma *outra* pessoa que dela participa passivamente […]. *Somente esta finalidade* imprime numa ação o selo do *valor moral* […] e, então, *o seu bem-estar e o seu mal-estar* têm de ser *imediatamente o meu motivo* […]. Isto exprime nosso problema mais estritamente, a saber: como é de algum modo possível que o bem-estar ou o mal-estar *de um outro* mova imediatamente a minha vontade [...]? Manifestamente, só por meio do fato de que o outro se torne de tal modo *o fim último* de minha vontade como eu próprio o sou [...]. Isto exige, porém, que eu me *identifique com ele*, quer dizer, que aquela *diferença* total entre mim e o outro, sobre a qual repousa justamente meu egoísmo, seja suprimida pelo menos num certo grau [...]. O processo aqui analisado não é sonhado ou apanhado no ar, mas algo bem real e de nenhum modo raro: é o fenômeno diário da *compaixão* [...]. Esta compaixão sozinha é a base efetiva de toda a justiça *livre* e de toda a caridade *genuína*. Somente quando uma ação dela surgiu é que tem valor moral, e toda ação que se produz por quaisquer outros motivos não tem nenhum[294].

O exemplo tomado por Schopenhauer para confirmar este processo como fundamentação de sua *Mitleidsethik* pela experiência, o seu *experimentum crucis* (prova decisiva), é o de dois jovens, Caio e Tito, que estavam prestes a assassinar seus respectivos rivais em relação às moças pelas quais eram apaixonados, mas que acabam por desistir do plano na iminência de sua prática. As razões que fizeram com que Caio abandonasse o plano poderiam ser de ordem religiosa, devido ao castigo e ao juízo futuros, ou à impossibilidade de a máxima de sua ação valer como lei universal para todos os seres racionais etc. Já Tito poderia ter justificado sua decisão assim: "'quando chegou a hora dos preparativos […], tornou-se-me claro pela primeira vez o que se passaria com ele. Fui tomado pela compaixão e pela misericórdia, tive dó dele e não tive coragem; eu não poderia fazê-lo'"[295]. Qual dos dois, indaga o filósofo, teria desistido pelo motivo mais puro? A compaixão por todos os seres vivos[296] seria seguramente, de acordo com *exemplos cotidianos*, "o mais firme e

[291] *Idem*, p. 667; [p. 121]. "O egoísmo, de acordo com sua natureza, é sem limites: o homem quer conservar incondicionalmente sua existência, a quer incondicionalmente livre da dor à qual também pertence toda penúria e privação, quer a maior soma possível de bem-estar, quer todo o gozo de que é capaz e procura, ainda, desenvolver em si outras aptidões de gozo. Tudo o que se opõe ao esforço de seu egoísmo excita sua má vontade, ira e ódio; procurará aniquilá-la como a seu inimigo. Quer, o quanto possível, desfrutar tudo, ter tudo. Porém, como isto é impossível, quer, ao menos, dominar tudo" (*idem*, p. 666 [121]).
[292] *Idem*, p. 677 [134], grifos do autor.
[293] *Idem*, p. 679 [136].
[294] *Idem*, p. 677-678 [134-136], grifos do autor.
[295] *Idem*, p. 678 [136].
[296] "A motivação moral por mim estabelecida confirma-se […] como genuína pelo fato de que ela toma sob a sua

seguro fiador para o bom comportamento moral e não precisa de nenhuma casuística"[297], ela se dá imediatamente de acordo com a disposição de caráter, que é constante frente a motivos que o afetam de forma necessária.

A "última pergunta" posta na esfera da fundamentação empírica da moral, tal como elaborada no § 20 de *Sobre o fundamento da moral*, remete-se novamente à inexplicável diferença ética dos caracteres: por que uma pessoa e não outra é movida pela compaixão desinteressada? Ou então: "Pode a ética, já que descobre a motivação moral, fazê-la atuar? Pode ela transformar um homem de coração duro num compassivo e, daí, num justo e caridoso?"[298]. A resposta é decididamente negativa: "*por certo não*; a diferença dos caracteres é inata e indelével"[299]. Acreditar numa tal espécie de mudança e, com isso, numa ética que pudesse melhorar os homens moralmente, que pressupõe o progresso na virtude, ou que aposta no *liberum arbitrium indifferentiae*, é tido pelo pensador como ilusões e promessas da "infância da filosofia", contra as quais a experiência e a realidade já provaram suficientemente que, assim como o caráter, a virtude é inata e não resulta de pregação. A caracterologia empírica é, então, evocada específica e detalhadamente por suas receptividades ou capacidades de estímulo próprias:

> As três motivações morais dos homens, o egoísmo, a maldade e a compaixão, estão presentes em *cada um* numa relação incrivelmente diferente. Conforme esta for, os motivos agirão sobre ele e as ações acontecerão. Sobre *um caráter egoísta* só terão força os motivos egoístas, e tanto os referentes à compaixão como os referentes à maldade não lhe serão superiores […]. Algum *outro* fortemente sensível a motivos maldosos não receará, para prejudicar a outrem, grandes prejuízos próprios [...]. Coisas assim a experiência mostrou muitas vezes. Em contrapartida, a *bondade do coração* consiste numa compaixão profundamente sentida e universal por tudo o que tem vida […]. E também aqui pode-se ir tão longe, em direção contrária, como no caso da maldade, a saber, até o ponto em que *os caracteres de rara bondade* levem mais a peito o sofrimento alheio do que o próprio e, por isso, façam sacrifícios pelo outro […]. De acordo com essa inacreditavelmente grande diferença inata e originária, cada qual *só* será estimulado predominantemente pelos motivos para os quais *tem uma sensibilidade preponderante*, do mesmo modo que um corpo só reage aos ácidos, outros só aos álcalis; e, da mesma forma que este, também aquele não muda[300].

É assim, pois, que a grande variedade de caracteres se faz presente na base da fundamentação empírica da moral descritiva schopenhaueriana. Os atos se originam da constância e da imutabilidade do caráter frente à fatalidade dos motivos. As ações morais não podem ser

proteção também os *animais*, que são tão irresponsavelmente malcuidados nos outros sistemas morais europeus" (*idem*, p. 708 [174], grifo do autor).

[297] *Idem*, p. 678 [137].

[298] *Idem*, p. 719 [190].

[299] *Idem*, *ibidem*, grifos meus.

[300] *Idem*, p. 722-24 [195-197], com exceção do grifo quarto, todos os outros são meus.

ensinadas, assim como não provêm de nenhum conhecimento ou dogma abstrato, mas podem simplesmente ser constatadas nos atos e no decurso de vida de cada indivíduo, para o que, portanto, a própria *experiência* de cada caráter é decisiva.

2.1.3 **A "identidade dos caracteres" e o fundamento metafísico da compaixão**

Contra os argumentos do italiano Cassina, que em seu *Saggio analitico sulla compassione*, de 1788[301], defendera a possibilidade de a *compaixão* ser explicada como originária de uma ilusão momentânea da fantasia, pelo fato de podermos "julgar pela imaginação" que estaríamos sofrendo no lugar de outrem, Schopenhauer contesta que a explicação deste fenômeno "não é tão fácil" para ser alcançada apenas pela via psicológica: "só metafisicamente é que ela pode dar bom resultado"[302].

Para tanto, o filósofo fará uso de outra expressão escolástica, a de *principium individuationis*, para designar o modo pelo qual reconhecemos, egoística e empiricamente, a multiplicidade e as diferenças numéricas e fenomênicas (portanto, apenas aparentes) de todos os seres, no espaço e no tempo: "É porque o múltiplo de tal espécie são os *indivíduos* que eu chamo espaço e tempo de *principium individuationis*, porque eles tornam possível a *multiplicidade*, sem importar-me muito se este é exatamente o sentido em que os escolásticos tomaram esta expressão"[303]. Com este mesmo intento, o pensador traduzirá o que, segundo ele, foi o "triunfo de Kant" (e que é de natureza epistemológica) em uma linguagem própria da ética: a idealidade do tempo e do espaço fixada pela Estética Transcendental converte-se, nas mãos de Schopenhauer, em

[301] Trata-se do filósofo Ubaldo Cassina (1736-1824). Em sua *Dissertação*, Schopenhauer menciona que o referido ensaio do autor seria de 1788. Talvez o pensador tenha se referido a uma das edições alemã ou francesa da obra, já que a referência para a edição original dela é: *Saggio analitico sulla compassione*. Parma: Stamperia Reale, 1772. Além de receber uma edição em francês, o livro de Cassina foi traduzido para o alemão, por Pockels. O próprio autor admite que o Ensaio se baseia no *Emílio*, de Rousseau, assim como no *Essai analytique sur les facultés de l'âme*, de Bonnet. De forma geral, a obra propõe uma teoria mecânica do sentimento da compaixão, esta que não seria provocada por nenhum outro motivo senão pelo amor-próprio.
[302] *Grundlage*, SW, III, p. 682 [140].
[303] *Idem*, p. 737 [213-214], grifos do autor.

uma ferramenta utilizada para distinguir dois tipos de conhecimento ou duas formas de experiência: o conhecimento puramente fenomênico, sob o domínio do qual identificamos, presos ao Véu de Maja, a *diferença* que separa todos os indivíduos; e o conhecimento ou a "experiência" intuitivos, livre do *principium individuationis* e dado *através* (*Durchschauung*) do "Véu da ilusão", que reconhece uma unidade ou uma *essência* única em todos os seres. "O espaço e o tempo são […] estranhos à coisa-em-si, quer dizer, à verdadeira essência do mundo; a *multiplicidade* também o é necessariamente"[304]. Por isso, o que se apresenta como múltiplo só pode pertencer ao *fenômeno*, sendo, no domínio da coisa-em-si, "uma e a mesma essência que se apresenta em todos os viventes"[305]. Entretanto, Schopenhauer constata que esta doutrina, segundo a qual a multiplicidade é apenas aparente, seria bem anterior a Kant, pois "é a doutrina principal e fundamental dos mais velhos livros do mundo, os sagrados Vedas"[306], cuja parte dogmática se encontra nas *Upanishads*: "encontramos [a doutrina da multiplicidade e da separabilidade] indicada pelos indus com o nome de *Maja*, quer dizer, ilusão, engano, fantasma"[307]. O oposto disso, ou seja, a *supressão da diferença* entre o eu e o não-eu, "é o que encontramos como sendo aquilo que está no *fundamento do fenômeno da compaixão* e mesmo como a expressão real dele. Seria, portanto, a *base metafísica da ética* e consistiria no fato de que *um* indivíduo se reconhece a si próprio, a sua essência verdadeira, imediatamente no *outro*"[308].

Mas em que consistiriam aqueles dois tipos de conhecimento acima aludidos? Seriam duas maneiras opostas, o que também pode ser tomado como duas "experiências" diversas, nas quais o *principium individuationis* atua de forma variada, uma contrária e outra correspondente à moral da compaixão. No primeiro caso, a individuação é vista como real, sendo que cada indivíduo vê-se como fundamentalmente diferente de todos os outros, tomando a estes como um não-eu. "Este é o conhecimento de cuja verdade carne e ossos são testemunho, que está no fundamento de todo o egoísmo e cuja real expressão é toda a ação sem amor, injusta ou maldosa"[309]. No segundo caso, a individuação é mero fenômeno nascido no espaço e no tempo, estes que não passam de formas condicionadas pela faculdade cerebral do indivíduo conhecedor. Neste caso, tal indivíduo sente que

[304] *Idem*, *ibidem*, grifo do autor.
[305] *Idem*, p. 740 [217]. Com isso, Schopenhauer faz comparecer na sua fundamentação da ética um aparente "paradoxo da individualidade". Nas palavras de Cacciola, o "estatuto paradoxal do indivíduo" é assim formulado: "Só o ato individual é que importa para a moral, mas, por outro lado, o próprio fundamento da moral é a superação do *principium individuationis*, ou seja, o reconhecimento da essência como uma e a mesma para todos os seres" (CACCIOLA, Maria Lúcia. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo.* São Paulo: Edusp, 1994, p. 142). Mas este paradoxo se desfaz pela própria adoção e aplicação estratégica da Estética Transcendental como parâmetro de identificação da multiplicidade e da aparência (*Schein*) com a esfera do fenômeno, e da essência ou da unidade com o domínio da coisa-em-si. Ou seja, é a idealidade da multiplicidade proclamada pelo filósofo que permite a superação daquele aparente paradoxo, pois, então, tratam-se de dois planos diferentes dos quais um mesmo caráter participa.
[306] *Grundlage*, SW, III, p. 738 [215].
[307] *Idem*, p. 740 [217].
[308] *Idem*, p. 740 [217-18], os grifos primeiro e segundo são meus.
[309] *Idem*, p. 741 [218].

a "essência interna verdadeira" (*wahres, inneres Wesen*) de cada ser vivo anuncia-se *imediatamente* para ele em sua autoconsciência. "Este conhecimento, para o qual, em sânscrito, a expressão corrente é *tat-twam-asi*, quer dizer, *isto és tu*, é aquilo que irrompe como *compaixão*, sobre a qual repousa toda a virtude genuína, isto é, altruísta, e cuja expressão real é toda ação boa"[310]. A depender de qual for o tipo desses conhecimentos a se impor, "surge entre um ser e outro a *philia* (amor) ou o *neikos* (ódio) de Empédocles. Mas quem, animado pelo *neikos*, penetrasse hostilmente no seu odiado opositor e chegasse até o seu íntimo mais profundo, neste descobriria, para seu espanto, a si próprio"[311].

Sublinho, entretanto, que a preponderância de uma ou de outra dessas formas de conhecimento revelaria não apenas um tipo específico de ação, mas uma disposição (*Stimmung*) de caráter: "[O caráter mau] sente, em toda a parte, uma barreira entre si e tudo o que está fora de si. O mundo é para ele um *não-eu* absoluto […]. O bom caráter, ao contrário, vive num mundo exterior homogêneo a seu ser: os outros não são para ele nenhum não-eu, mas '*eu mais uma vez*'"[312]. É isto o que mais importa observar aqui: assim como no caso do fundamento empírico, Schopenhauer pauta em grande medida o que chama de "fundamento metafísico" da misteriosa ação compassiva na sua *caracterologia*, mas, desta vez, esta última é frisada a partir de uma linguagem e de um parâmetro específicos: há caracteres que reconhecem uma grande diferença entre si e os outros, entre o *eu* e o *não-eu*, e há caracteres para os quais tal diferença é muito pequena, a ponto de chegar a ser totalmente superada:

> Esta *diferença* é muito grande aos olhos *do caráter malvado*, para quem o sofrimento alheio é um prazer imediato e que por isso o procura, mesmo sem maior vantagem própria. A mesma *diferença* é suficientemente grande aos olhos *do egoísta*, pois ele, para conseguir uma pequena vantagem para si, utiliza a si mesmo como meio de grandes prejuízos a outrem. Para esses dois há portanto entre o *eu*, que se limita à sua própria pessoa, e o *não-eu*, que encerra o mundo restante, um abismo imenso, uma diferença potente […]. Em contrapartida, para *o homem bom* esta diferença não é de nenhum modo tão grande, e, mesmo nas ações generosas, ela aparece como suprimida, uma vez que se favorece o bem alheio às custas do próprio e que, portanto, o eu alheio é equiparado ao próprio […][313].

Assim, se a diferença ética dos caracteres carece de fundamento, a dimensão da diferença que cada individualidade oporá ou desconhecerá em relação ao "eu alheio" depende quase totalmente apenas do próprio caráter dado, radicado na Vontade, e apenas ocasionalmente dos

[310] *Idem*, p. 741 [219], grifos do autor.
[311] *Idem*, *ibidem*.
[312] *Idem*, p. 742 [220], grifos do autor.
[313] *Idem*, p. 735-36 [211-212], os grifos segundo, quarto e sétimo são meus.

padecimentos de outrem enquanto motivações. Nesse sentido, o que denomino aqui de "identidade dos caracteres" é, pois, a própria condição, descrita por Schopenhauer, e possibilitada pelo (re)conhecimento da essência em comum que une a todos, vislumbrada toda vez que um caráter rompe com o *principium individuationis* e com o "véu ilusório" dos fenômenos, algo que ocorre imprevisível e imediatamente. Note-se, entretanto, que essa imprevisibilidade e esse imediatismo são de tal modo inóspitos que nem mesmo aquela espécie de regularidade - e, por isso, previsibilidade - quanto ao que cada caráter pode realizar, frisada pelo próprio Schopenhauer (mas já admitida por Kant), serviria como previsão razoável. Isto é, nem sequer a imutabilidade e a constância de cada *esse*, observadas pela regularidade do *operari*, como, por exemplo, o que um caráter mau ou um caráter bom geralmente realiza, podem servir como metro para prever ações morais. Isso leva à admissão de que mesmo um caráter maldoso e sanguinário pode chegar, inesperadamente e por um conhecimento imediato e intuitivo, a uma ação caridosa, compassiva, ou até mesmo a uma conversão que, misteriosamente, inaugura em tal indivíduo um novo modo de agir. Um dos exemplos fornecidos pelo filósofo toma o caso de um caçador que, ao matar a tiros um macaco, "não pôde esquecer o olhar que o animal lançou-lhe ao morrer e, desde então, nunca mais atirou em macacos"[314]. A constatação da imprevisibilidade e da misteriosidade na qual a ação moral estaria envolta seria uma interessante forma de se entender a escolha feita pelo pensador dos motes de suas duas dissertações concorrentes a prêmio, que, como expressa o próprio título da obra que posteriormente as reuniu, tratar-se-iam dos *Dois problemas fundamentais da ética*. Em *Sobre o fundamento da moral*, "pregar a moral é fácil, fundamentar a moral é difícil"[315], em *Sobre a liberdade da vontade*, a máxima de Malebranche: *La liberté est un mystère*.

Diante disso, cabe destacar como a relevância da noção de *caráter* no contexto da fundamentação (empírica e metafísica) da *Mitleidsethik* schopenhaueriana pode ser notada pelo papel que este conceito desempenha, independentemente se o caminho que leva ao fundamento último de tal moralidade é o *sintético* ou o *analítico*. Pelo primeiro (sintético), partir-se-ia "de uma *metafísica dada* e admitida como verdadeira […], com o que a ética apresentar-se-ia apoiada firmemente"[316]. Apesar de não ser este o caminho trilhado por Schopenhauer em *Sobre o fundamento da moral*, mesmo que tivesse sido, a noção de caráter não deixaria de ser central, pois o

[314] *Idem*, p. 712 [179]. Outro caso relatado pelo filósofo é o seguinte: "Assim também Wilhelm Harris, um verdadeiro "Nembrod" […], em sua viagem [pela África a fim de gozar o prazer da caça], publicada em Bombaim, em 1838, conta ele que, depois de haver matado seu primeiro elefante, que era fêmea, e procurado o animal morto na manhã seguinte, todos os outros elefantes tinham fugido do lugar, e só o filhote do animal tinha passado a noite ao lado da mãe morta; esquecendo todo o medo, este veio então de encontro ao caçador, com a mais viva e clara demonstração de sua dor inconsolável, e enlaçou-o com a sua pequena tromba para pedir socorro. Nisto, diz Harris, ele foi tomado de verdadeiro remorso por sua ação e sentiu-se como se tivesse cometido um assassinato" (*idem*, *ibidem*).
[315] "*Moral predigen ist leicht, Moral begründen schwer*", mote retirado do ensaio *Sobre a vontade na natureza* (Cf. *Natur*, SW, III, p. 420).
[316] *Grundlage*, SW, III, p. 579 [8].

caráter inteligível seria a própria garantia da presença de uma tal "metafísica dada": a "metafísica da Vontade" na medida em que aquele objetiva esta última como microcosmo, e em cujas ações, espelhadas pelo caráter empírico, constata-se a compaixão. Este, no entanto, é o caminho seguido no Livro IV da obra magna, no qual se considera o "fenômeno ético originário" a partir de um "sistema completo de filosofia", pois naquele contexto, sobretudo quando comparado com o da Dissertação, o filósofo não teve de se preocupar, como ele mesmo admite, em não "ultrapassar demais os limites da questão proposta" pela Sociedade Real Dinamarquesa[317]. Pelo segundo caminho (analítico), que (conforme lemos no início do escrito não premiado[318]) teria sido "imposto" pela Sociedade Real por meio da exigência da separação entre ética e metafísica, "parte-se dos fatos, quer da experiência externa, quer da consciência", fatos estes que não deixariam de reconduzir, posteriormente, "à última raiz na mente do ser humano […] como fenômeno originário"[319]. Ou seja, também neste caso o caráter é central: a partir da ideia de uma diferença ética de caracteres, observa-se *o que* cada individualidade realiza e, posteriormente, infere-se um fundamento metafísico para isto, este que, segundo o filósofo, não poderia ser nada mais do que o reconhecimento, até então ignorado pelo agente ético, da unidade e da essencialidade caracterológica, ilustradas pelo *tat-twam-asi*, das quais todos os seres comungam e a partir das quais agem. Esta unidade é, nesse sentido, uma "identidade de todos os caracteres", constatada por ocasião do misterioso compadecimento frente às dores e aos sofrimentos alheios.

2.1.4 **Caráter e pessimismo metafísico: o predomínio do egoísmo e o "grande mistério" da compaixão como pressupostos de uma grande ética**

Os procedimentos adotados por Schopenhauer para fundamentar a moralidade, particularmente quando considerados a partir da sua doutrina do caráter, podem servir, em grande medida, como parâmetro para um delineamento de seu *pessimismo*. É a esta alcunha pouco precisa

---

[317] Conforme observa Alain Roger, "a questão da Sociedade Real incomodou Schopenhauer menos por seu tamanho e por sua complexidade do que por impor, segundo ele, um procedimento analítico [...]. No caso, é particularmente penoso ter de se privar de princípios metafísicos declarados, dos quais se deduziria com facilidade o fundamento buscado; é até mesmo (e Schopenhauer voltará a isso na última parte da sua memória) uma 'dura necessidade' (*harte Notwendigkeit*), um verdadeiro *tour de force*, que a Sociedade Real não soube apreciar em seu justo valor, pois criticou o autor por seu método (*forma disserendi*) e, cúmulo da ironia, por ter relegado ao apêndice 'a parte de sua dissertação em que expõe o nexo dos princípios da ética, por ele estabelecidos, com a sua metafísica […] embora fosse exigida, de todo modo, a discussão do tema em que o nexo da metafísica e da ética seria o principal assunto a ser considerado'" (ROGER, Alain. *Atualidade de Schopenhauer.* Trad. Eduardo Brandão. In: SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*. 2ª ed. Trad. Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. LIII-LIV).

[318] A formulação completa é esta: "A partir de uma metafísica dada e admitida como verdadeira atingir-se-ia o fundamento da ética pelo caminho *sintético*; assim, este seria construído a partir de baixo, e, consequentemente, a ética apresentar-se-ia apoiada firmemente. Em contrapartida, com a separação, posta nesta tarefa como necessária, entre a ética e a metafísica, nada mais resta senão o procedimento *analítico*, que parte dos fatos, quer da experiência externa, quer da consciência" (*Grundlage*, SW, III, p. 580 [8], grifos do autor).

[319] *Grundlage*, SW, III, p. 580 [8].

e circunscrita que, no entanto, o pensamento schopenhaueriano responde na maioria das apresentações histórico-filosóficas. Com efeito, se não considerássemos (ao menos momentaneamente) as interpretações dos discípulos que partiram desse pessimismo, filiaram-se a ele e dele se fizeram porta-vozes, principalmente no final do século XIX, restar-nos-ia apenas as poucas passagens em que, ao longo de toda a sua obra, o próprio Schopenhauer define seu pensamento como um pessimismo[320]. Mesmo que a presente análise não ignore as diferentes tratativas que Eduard von Hartmann, Julius Bahnsen e Philipp Mainländer, por exemplo, dedicaram a esta doutrina na medida em que se propuseram a redimensioná-la, a confrontá-la com outras visões de mundo, a radicalizá-la, ou simplesmente a opor-se a ela (temáticas cujas análises não cabem ao presente estudo[321]), mesmo assim penso ser plausível considerar que a "fundação" dada pelo próprio Schopenhauer ao que se convencionou chamar de seu pessimismo metafísico acompanha, no geral, os pressupostos por ele tomados para fundamentar a moralidade. Isto pode ser afirmado nos seguintes termos: a identificação da autêntica ação moral (ou de seu fundamento metafísico) com o rompimento do princípio de individuação enquanto princípio que é sinônimo de ilusória multiplicidade e de pecaminosidade já pressupõe um pessimismo metafísico referente aos ditames da individuação, esta que, no entanto, é condição de todos os seres como afirmadores da vontade e, ao menos enquanto estes estiverem submetidos a ela, determinará inevitavelmente as suas ações. A finitude de todos os fenômenos encerra a própria condição do indivíduo como prisioneiro de si mesmo e refém do egoísmo natural alheio, domínio no qual *Alles Leben ist Leiden* (toda vida é sofrimento)[322] e do qual só se pode libertar pela renúncia da Vontade de vida mediante uma renúncia de si mesmo. Nesse sentido, a princípio, o pessimismo se referiria apenas ao lado da afirmação de cada individualidade no tempo e no espaço, em cuja esfera tudo o que se faz remete-se, direta ou indiretamente, ao egoísmo e ao interesse próprios. A ultrapassagem desse domínio já representaria uma superação do pessimismo. Mas esta hipótese será retomada ao final do presente

[320] Conforme já sublinhei, excetuando-se as passagens em que o pensador emprega o termo *Pessimismus* para com ele elogiar algumas doutrinas que assim se caracterizariam, em oposição a outras otimistas, Schopenhauer só faz uso do termo para adjetivar diretamente a sua própria filosofia em três ocasiões que não se encontram em seus escritos capitais.

[321] Cf. *La scuola di Schopenhauer: Testi e contesti*, a cura del Centro interdipartimentale di ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua scuola. Lecce: Pensa Multimedia, 2009 (Schopenhaueriana, 2). Esta obra, além de trazer uma pormenorizada contextualização, classificação e, por isso, uma insólita definição da categoria historiográfica denominada *Escola de Schopenhauer*, de autoria do fundador do Centro de estudos "Schopenhauer e la sua scuola", professor Domenico M. Fazio, apresenta também uma monumental compilação de textos (traduzidos do alemão para o italiano por membros do referido Centro) dos chamados "apóstolos" e "discípulos" (*stricto* e *lato sensu*) do pensador. Dentre esses discípulos, a obra trata dos casos de Friedrich Dorguth, Julius Frauenstädt, Ernst Otto Lindner, David Asher, Wilhelm Gwinner, Julius Bahnsen, Eduard von Hartmann, Philipp Mainländer, Friedrich Nietzsche, Paul Rée, Georg Simmel, Max Horkheimer, Paul Deussen, Arthur Hübscher e Rudolf Malter. Com isso, o livro contribui para uma significativa especificação dos diferentes aportes de cada um desses seguidores de Schopenhauer acerca da *Pessimismus-Frage* enquanto um horizonte em comum. Sobre esta ampla temática, ver também INVERNIZZI, Giuseppe. *Il pessimismo tedesco dell'Ottocento: Schopenhauer, Hartmann, Bahnsen e Mainländer e i loro avversari*. Firenze: La nuova Italia, 1994.

[322] Cf. *WWV I*, SW, I, § 56, p. 366 [400].

capítulo. De qualquer forma, no entanto, a validação de um tal pessimismo pressupõe o ponto de vista metafísico. E, por conseguinte, isto implicaria em ter de se relevar que um "*desvio* do ponto de vista metafísico", operação realizada textualmente por Schopenhauer em duas ocasiões de seus escritos, representaria uma (ao menos relativa) redefinição dos parâmetros de consideração dessa doutrina enquanto teoria da ação humana, vetando que se atribua a esta última um tratamento unívoco, conforme tratarei nos próximos dois capítulos.

Por ora, se levamos em conta que a premissa segundo a qual o viés traçado em vista da fundamentação da moral não se separa de uma "fundamentação" do pessimismo, e vice-versa[323], e se a ética, conforme considerei, recebe tanto um fundamento empírico quanto um metafísico, então esse pessimismo também pode ser denominado, com razão, de "pessimismo metafísico". Para a justificação desse pressuposto, bastaria, a princípio, a consideração de uma das teses centrais dessa filosofia (já considerada de passagem no capítulo 1), a saber, a reprovação do próprio mundo devido à constatação de sua dinâmica volitiva e do predomínio da dor nele implícito, o que significa o mesmo que a constatação de uma cosmologia como um complexo de desejos eternamente insaciáveis, motivadores de disputas, de dores, de sofrimentos e signos de corrupção e morte. Do ponto de vista objetivo, e na medida em que a Vontade é tida como Vontade de vida, a natureza não passa de um contínuo tender (*Streben*) à manutenção dessa vida, o que se dá por uma incessante satisfação de desejos. Do ponto de vista subjetivo, uma eventual satisfação de desejos traduz-se como sentimentos de prazer. Cada desejo ou falta é identificado como dor e sofrimento, "a base de todo querer é desejo, ou seja, dor, à qual o homem é vinculado desde sua origem e por natureza"[324]. O prazer é, então, sempre negativo; ele só pode se dar após a admissão da realidade de um desejo ou de um sofrimento: "Toda satisfação, ou aquilo que comumente se chama felicidade, é própria e essencialmente falando apenas *negativa*, jamais positiva"[325]. De acordo com isso, o mundo, tal como é, não deveria existir; ele seria, antes, um erro ou um equívoco, já que seu caráter geral não consente à vontade satisfações duradouras; isto é, o seu "não ser" seria mais positivo do que o seu existir[326]. Por isso o apreço de Schopenhauer pela formulação de Calderón, segundo a qual *el mayor delito del hombre es haber nacido*. Que cada existência seja um erro que deveria ser evitado é algo atestado, do ponto de vista formal, por ela mesma: "[A existência] é uma queda contínua do presente no passado morto, um morrer constante"[327]. Do ponto de vista físico, da mesma forma que

[323] Nesse sentido, Invernizzi afirma que "[...] o pessimismo schopenhaueriano tem, no mínimo, uma estreita ligação com a moral desta filosofia e, com efeito, Schopenhauer insiste, em muitas ocasiões, na necessidade de se considerar a realidade em seu complexo do ponto de vista do seu significado moral" (INVERNIZZI, Giuseppe. *Il pessimismo tedesco dell'Ottocento.* op. cit., p. 32-33).
[324] *WWV I*, SW, I, § 57, p. 367 [401].
[325] *Idem*, p. 376 [411], grifo do autor.
[326] Cf. *WWV II*, SW, II, Kap. 41, p. 531.
[327] *WWV I*, SW, I, § 57, p. 367 [401].

o andar é uma queda continuamente evitada, e o respirar, o alimentar-se, o aquecer-se, o dormir etc. é um sucumbir continuamente adiado, assim também a vida corpórea é um morrer continuamente evitado[328]. Eis uma concepção ineludível enquanto ponto de partida para a consideração do problema da fundação desse pessimismo, ou para o reconhecimento de um *mundus pessimus* em sua oposição frontal, constatada empiricamente, em relação às doutrinas defensoras do "melhor dos mundos possíveis".

Contudo, este pessimismo metafísico pode ser delimitado a partir de um critério mais específico na medida em que se reconhece como seu pano de fundo a própria *caracterologia schopenhaueriana* enquanto doutrina tratada no âmbito da produção da ação moral. A partir deste parâmetro, tal pessimismo poderia ser identificado sob três principais pressupostos metafísico-morais explicitados pelo próprio filósofo, que consistiriam na própria base a partir da qual se pode reconhecer uma primeira justificativa para a classificação da moralidade metafísica schopenhaueriana como uma *grande ética*. Os três referidos pressupostos seriam:

1. O reconhecimento do *egoísmo e da maldade como tendências intrínsecas* ou como instintos e impulsos fundamentais (*Grundtriebfedern*) ao caráter do homem: "A motivação principal e fundamental, tanto no homem quanto no animal, é o egoísmo, ou seja, o ímpeto para a existência e o bem-estar"[329]. Não se trata, então, de um "pessimismo antropológico", pois apesar de o egoísmo animal não consistir em um "interesse próprio" (*Eigennutz*) e planejado, ele ainda seria um "amor-próprio" (*Selbstsucht*). Na natureza humana, porém, o egoísmo interesseiro não conhece limites: "Cada um traz em si o único mundo que conhece e de que sabe como sua representação, e por isso esse mundo é o seu centro […]. É assim que este egoísmo, que está entre um homem e outro como uma larga cova, cresce sempre mais"[330]. Ao sublinhar essa "grandeza do egoísmo" (*die Größe des Egoismus*), Schopenhauer chega à nefasta consideração de que "alguns homens seriam capazes de assassinar um outro só para engraxar suas botas com a gordura dele"[331]. E, por mais que os elementos céticos em relação à existência de um fundamento natural para a ética[332] e a constatação

[328] Cf. *idem, ibidem*.
[329] *Grundlage*, SW, III, p. 666 [120].
[330] *Idem*, p. 667-668 [122].
[331] *Idem*, p. 668 [124].
[332] No parágrafo intitulado *Visão cética* (§ 13), de sua *Preisschrift* sobre o fundamento da moral, Schopenhauer concebe o que chama de um conjunto de escrúpulos céticos (*sämmtlichen skeptischen Bedenklichkeiten*). Um desses escrúpulos é a constatação de que, por exemplo, muito raramente vê-se alguém respeitar a propriedade alheia por puros impulsos morais, algo que geralmente acontece apenas em vista do direito positivo ou de uma possível punição provinda da ordem legal. "A partir deste ponto de vista, entrou na sociedade civil o direito dos mais espertos no lugar dos mais fortes […]. O *pobre* que se vende por pouco e que se vê condenado, por causa da desigualdade de posses, à penúria e ao trabalho pesado, enquanto outros vivem diante de seus olhos em abundância e em ociosidade, muito dificilmente reconhecerá que no fundamento desta desigualdade esteja uma desigualdade correspondente a méritos e a ganhos honestos. Quando porém ele *não* o reconhece, de onde deve tirar o puro impulso ético para a honestidade que o impede de estender a mão para a abundância alheia [...]? Dogmas religiosos? Raramente a fé é tão firme. Um puro motivo moral para a justiça?" (*Idem*, p. 659-60 [112-13], grifos do autor).

da corrupção moral do mundo não sejam suficientes para se negar qualquer possibilidade de algum recanto para a moralidade genuína, o são "para moderar nossa expectativa sobre a disposição moral do ser humano […] e considerar que a motivação para o bem não pode ser tão poderosa"[333]. Esta desconfiança pessimística é ainda maior quando se considera que a manifestação da tendência de antimoralidade intrínseca em cada caráter é sempre ocultada pela ordem legal, pela necessidade da honra, pela cordialidade, ou mesmo pela educação, esta que é preponderantemente díspare em relação à realidade e que as crianças recebem logo cedo. Não fossem estes "disfarces" legais e civis, a *maldade* e a crueldade estariam na ordem do dia. Daí ser preciso "ler histórias criminais e descrições de situações anárquicas […], e ver os milhares que se acotovelam uns aos outros num transitar pacífico […], como se fossem tigres e lobos cujas mandíbulas estivessem seguras por forte focinheira"[334], para se saber o que é propriamente o ser humano no aspecto moral.

2. A *impossibilidade de melhoria do caráter*, somada ao determinismo como regente das motivações, o que faz com que a *compaixão* enquanto motivação casual e sem poder ser promovida, fique à mercê de seu encontro com um caráter (inato) que seja receptivo a *esta* classe de motivos. O pessimismo delineado nesses termos se deixaria identificar, então, pelo não reconhecimento de êxito por parte de experiência, cultura, religião ou qualquer doutrinamento, caso estes visem a imutável e constante individualidade. Esta tese se faz presente em todas as fases da produção filosófica do pensador: ela é formulada ainda no (já mencionado) fragmento póstumo 159, de 1814[335]; é pressuposta, conforme indiquei, durante a formulação da metafísica da Vontade e a fundação da ética; e novamente repetida no Vol. II dos *Parerga*: "a característica [da vontade individual] é inata e incapaz de qualquer melhoramento (*Verbesserung*) mediante a formação"[336]. A insistência nesta perspectiva não deixa de se reportar diretamente à noção metafísica de caráter e pode ser notada também quando se considera a defesa de que o autêntico critério de distinção fundamental entre uma *religião* e outra, enaltecido pelo pensador em diversos momentos - como nos capítulos 17 e 48 do Tomo II de *O mundo* e no capítulo XV do Vol. II dos *Parerga* (§§ 179 e 181) -, não consiste "no fato de serem elas [as religiões] monoteístas, politeístas, panteístas ou ateias, mas somente no fato de serem *otimistas* ou *pessimistas*, ou seja, de conceberem a existência deste mundo como justificada em si mesma, e por isso a louvarem e a exaltarem, ou ao contrário, de considerarem tal existência como algo que só pode ser compreendido como fruto de nossa culpa e que, então, não deveria existir na medida em que se reconhece que dor e morte não podem residir na

[333] *Grundlage*, SW, III, p. 663 [117].
[334] *Idem*, p. 664 [118].
[335] Cf. HN I, *Die Genesis des Systems*, § 159, p. 91: "O caráter moral [do homem] permanece sempre o mesmo durante toda a vida […]. Portanto, nem experiência, nem filosofia e nem religião podem melhorá-lo".
[336] *Parerga II*, SW, V, Kap. VIII, § 117, p. 251 [73].

eterna, original e imutável ordem das coisas [...]"[337]. O *cristianismo*, com sua doutrina da "queda do homem", do pecado original, da perversidade e da perdição natural humanas, juntamente com a doutrina da expiação dessa condição por obra do Redentor, apresenta-se como autêntico *pessimismo*[338]. Justamente por isso a visão pessimista schopenhaueriana se oporia ao *otimismo* notado no *hebraísmo* e no *islamismo*[339], mas coincidiria com o *brahmanismo* e com o *budismo*[340]. Se aqui não convém considerar as críticas de Schopenhauer às religiões que se pautam no otimismo, assim como suas apologias daquelas que se baseiam no pessimismo, é importante considerar ao menos que, quanto ao cristianismo, o filósofo frisa, sobretudo, a doutrina do pecado original (única doutrina coerente do Antigo Testamento) como condição à natureza humana e a doutrina da redenção como negação desta mesma condição (esta última representada pela morte do Salvador e pelas figuras de mártires e de santos). É neste horizonte que lemos, no § 60 de *O mundo*: "cada indivíduo é, de um lado, idêntico a Adão, o representante da *afirmação da vida* e, nesse sentido, entregue ao pecado (original), ao sofrimento e à morte; de outro, o conhecimento da Ideia mostra cada indivíduo como idêntico ao redentor, ao representante da *negação da Vontade de vida* […], por mérito do qual este mesmo indivíduo é salvo das amarras do pecado e da morte, isto é, do mundo (Romanos 5, 12-21)"[341]. Ou seja, o filósofo não destaca no cristianismo uma preocupação doutrinária em vista de uma melhoria moral das criaturas, à qual ele se oporia tenazmente, mas enaltece, sobretudo, a doutrina do "ingresso no mundo" por parte de cada indivíduo como um ato em si mesmo pecaminoso e a doutrina da "redenção" deste mesmo pecado pela renúncia de algo que é imutável e não melhorável. Em vista da presente tese e sob a ótica da caracterologia schopenhaueriana, podemos afirmar, então, que a diferença entre uma religião e outra não residiria apenas no geral, ou seja, no fato de serem elas otimistas ou pessimistas em suas visões de mundo, mas, de forma mais específica - e em relação ao caráter humano - no fato de pregarem ou não uma concepção naturalmente boa ou naturalmente má dos indivíduos, assim como no fato de admitirem

[337] *WWV II*, SW, II, Kap. 17, p. 188, grifos meus.
[338] Cf. *Parerga II*, SW, V, Kap. XV, § 181, p. 421-422 [269].
[339] Principalmente por estas terem seus dogmas fundamentais assentados no realismo e no otimismo. Estes são estreitamente aparentados na medida em que assumem os traços verdadeiros e próprios do teísmo: "[O teísmo] apresenta o mundo material como absolutamente real e a vida como um agradável regalo feito para nós" (*Parerga II*, SW, V, Kap. XV, § 179, p. 411 [257]). Contrariamente a isso, o brahmanismo e o budismo têm como dogmas fundamentais o pessimismo, já que reconhecem no mundo uma mera existência semelhante ao sono, assim como consideram a vida uma consequência da culpa (Cf. *idem, ibidem*).
[340] De forma geral, a convergência do cristianismo com o brahmanismo e com o budismo é defendida principalmente pela concepção de mundo narrada no Novo Testamento. Diferentemente do que se tem no Antigo Testamento, no N. T. o mundo é tido como algo ao qual não se pertence, que não se ama e cujo denominador é, antes, a figura do diabo. Nesse sentido, numa nota, no cap. 48 dos *Suplementos* à obra magna, Schopenhauer cita como exemplos de passagens bíblicas, João 12, 25 e 31. - 14, 30. - 15, 18, 19. - 16, 33; Colossenses, 2; 20; Efésios, 2, 1-3; e João 15-17, e 4,4,5. Afirma o filósofo: "Isto corresponde ao espírito ascético da negação do próprio Eu e da superação do mundo, que, assim como no caso do amor ilimitado ao próximo (incluindo o inimigo), é o caráter fundamental que o cristianismo tem em comum com o brahmanismo e com o budismo, e que atesta as suas familiaridades (*WWV II*, SW, II, Kap. 48, p. 718).
[341] *WWV I*, SW, I, § 60, p. 388 [422-423].

ou não a possibilidade de melhoria da natureza desses mesmos indivíduos.

3. A delimitação da autêntica ação moral como *ação misteriosa*: "*Este processo* é, eu repito, *misterioso*, pois é algo de que a razão não pode dar conta diretamente e cujos fundamentos não podem ser descobertos pelo caminho da experiência. E, no entanto, é algo cotidiano"[342]. Também neste sentido, muito embora a superação do Véu de Maja possa representar a superação do próprio pessimismo empiricamente constatado, tratar-se-ia de um pessimismo legitimado por sua oposição ao otimismo referente à *produção* da ação moral: se a *imediatez* das ações altruístas pudesse ser ensinada e disseminada com uma quantidade e intensidade cada vez maiores, então, argumenta o pensador, "se as muitas instituições religiosas e os esforços moralizantes não tivessem errado o alvo, a metade mais velha da humanidade teria de ser significativamente melhor do que a mais jovem, pelo menos na média. Há, porém, tão poucos traços disto que, inversamente, esperamos antes algo bom dos jovens do que dos velhos, que ficaram piores com a experiência"[343]. É nesse sentido que se torna possível considerar o diferencial que Schopenhauer atribui à sua própria Ética em relação ao "otimismo de todos os sistemas filosóficos", tal como destaca ao final de *Sobre a vontade na natureza*[344]; a mesma perspectiva é notada no Vol. II dos *Parerga*, no qual o filósofo volta a sublinhar o aspecto inaudito de sua moral, tomando-a, nesta ocasião, como "o início da mística". Seria nesses moldes que o pessimismo aqui indicado associar-se-ia diretamente à misteriosidade da realização da ação moral, ou antes, não se desvincularia dela:

> De fato, pode-se considerar as ações que ocorrem de acordo com ela [com a moralidade], como por exemplo, a beneficência [ou caridade], como o começo da mística. Toda benfeitoria realizada como motivação pura revela que aquele que a efetua, em *clara contradição* com o mundo fenomênico, no qual o indivíduo estranho se dispõe inteiramente separado dele, se reconhece com o mesmo como idêntico. Por isso, toda beneficência totalmente desinteressada é *uma ação misteriosa*, *um mistério*: desta forma, para dar conta dela, deve-se aceitar recorrer a todo tipo de ficções[345].

Ora, de acordo com o que considerei até aqui, é por ser de natureza misteriosa que esta ética, familiar a um pessimismo metafísico em relação à produção da ação moral - e, com isso, em relação à caracterologia - pode ser entendida como uma grande ética. A princípio, a própria insistência do filósofo em identificar sua moral com o pensamento Vedanta justifica esta hipótese:

---

[342] *Grundlage*, SW, III, p. 699 [163], grifos do autor.
[343] *Idem*, p. 722-23 [194].
[344] "Dado que o mundo quer ouvir que ele mesmo é louvável e excelente, e os filósofos pretendem agradar ao mundo, comigo as coisas estão de forma diversa: eu percebi com o que o mundo se satisfaz e não pretendo deslocar sequer um passo do sendeiro da verdade em vista de tal propósito" (*Natur*, SW, III, p. 423).
[345] *Parerga II*, SW, V, Kap. VIII, § 115, p. 240 [61], grifos meus.

em última instância, o *tat-twam-asi* remete-se diretamente à misteriosidade e, de alguma forma, a algo "grandioso": "Os leitores de minha Ética sabem que para mim o fundamento da moral repousa em última instância naquela verdade que tem sua expressão no Veda e no Vedanta pela fórmula mística erigida como *tat-twam-asi* (isto és tu), que é afirmada com referência a todo ser vivo, seja homem ou animal, e denominando-se então o *Mahavakya*, o *grande verbo*"[346]. É o próprio descrédito pessimista emitido por Schopenhauer em relação à natureza do caráter humano - a partir da observação e da descrição do que realizam os indivíduos, por onde se constata o predomínio do egoísmo e da maldade sobre a compaixão - que o leva a classificar a única ação de valor moral no sentido de um "grande acontecimento", o "maior mistério da ética". Tratar-se-ia de algo que, embora seja cotidiano, está em completa contradição com o que em geral se presume de cada vontade individual insaciável por sua tendência natural. Por isso, o reconhecimento imediato e desinteressado da própria essência em um indivíduo estranho, episódio no qual, por exemplo, o torturador e a vítima tornam-se misteriosamente uma mesma pessoa, pode ser tido não apenas como o "início da mística", mas ser denominado de uma "mística prática" (*eine praktische Mystik*), conforme lemos ao final de *Sobre o fundamento da moral*[347]. No entanto, como o próprio pensador indica em uma carta a Becker de 1844[348], para um "esclarecimento último" sobre a moralidade altruísta, é preciso remeter-se à obra magna, na qual, como se sabe, este fenômeno é tomado à luz da superação do ilusório *principium individuationis*, mas agora delineado em termos de renúncia ou de *negação da vontade*.

2.2 SUPRESSÃO DO CARÁTER, QUIESTISMO E ASCETISMO - OU: DOS "GRANDES CARACTERES" COMO ILUSTRADORES DE UMA GRANDE ÉTICA

2.2.1 **Negação da vontade, conhecimento e quietismo: do *velle* ao *nolle***

Pelo pressuposto de que no âmbito das motivações, do ensinamento ou do doutrinamento não há qualquer possibilidade de cada vontade individual vir a ser melhorada *parcial* e moralmente, Schopenhauer considera o fenômeno pelo qual a vontade cessa espontânea, *total* e *radicalmente* de querer, e persiste em tal estado; um fenômeno que, em geral e miticamente, recebe o nome de auto-abnegação, ascese ou santidade. Tratam-se de casos raros que, todavia, não são "contos de fada

[346] *Idem*, *ibidem*, grifo meu.
[347] "Toda boa ação totalmente pura, toda ajuda verdadeiramente desinteressada, que, como tal, tem exclusivamente por motivo a necessidade de outrem, é, quando pesquisada até o último fundamento, uma ação misteriosa, uma *mística prática*, *contanto* que surja por fim do mesmo conhecimento que constitui a essência de toda mística propriamente dita e não possa ser explicável com verdade de nenhuma outra maneira" (*Grundlage*, SW, III, p. 743 [221], grifos meus).
[348] Cf. SCHOPENHAUER, A., SW, *Briefwechsel*, XIV, carta a Johann August Becker, Frankfurt a. M., 21 September 1844, pp. 582u-586.

filosóficos", mas fatos constatados empiricamente na vida de ascetas e santos[349]. Caberia ao filósofo a tarefa de ilustrar esses casos, com o que, de certa forma, forneceria a eles uma certa "explicação" metafísica. E Schopenhauer denomina os referidos acontecimentos de *negação da vontade de vida*, fenômenos sinalizadores de uma liberação ou de uma redenção do próprio mundo (*Erlösung von der Welt*), já que neles a diretriz deixa de pertencer ao *velle* e passa a ser do *nolle* enquanto não-querer (*Nicht-Wollen*)[350], único caso em que se constataria a imediata exteriorização da *liberdade* da Vontade no mundo fenomênico. Visto desta forma, o pessimismo metafísico frisado acima poderia ser tomado, tal como enfatizou Rudolf Malter[351], como detentor de um "princípio esperança", já que se trataria de algo liberatório em relação às penúrias do mundo, ocasião em que a Vontade "efetua uma viragem diante da vida" e, assim, supera sua própria condição, que, até então, sempre desejosa e insatisfeita, a fez oscilar continuamente entre dor e tédio.

A fonte principal da *negação da vontade* é uma forma especial de *conhecimento* que, como no caso da compaixão, ultrapassa o *principium individuationis* e apresenta-se como consciência da

---

[349] Cf. *WWV I*, SW, I, § 68, p. 452 [486].

[350] Este é um dos horizontes da filosofia schopenhaueriana que se tornará o núcleo do pensamento de Philipp Mainländer, com sua *Philosophie der Erlösung* (*Filosofia da redenção*). O discípulo de Schopenhauer parte do pessimismo metafísico de seu mestre, radicaliza-o juntamente com a teoria da negação da vontade, e transforma esta última numa peculiar teoria da "vontade de morte". Ele percebe, tanto na história geral do universo quanto nos indivíduos humanos, um descontínuo tender ao não-ser, ao nada absoluto. As lutas e os conflitos a que os seres se prestam revelam o inevitável declínio e o enfraquecimento das forças. O conhecimento da natureza do mundo leva o indivíduo a empregar conscientemente meios para tal fim, como são a castidade e o suicídio; e, dessa forma, "o mundo é o meio para a finalidade do não-ser" (MAINLÄNDER, Philipp. *Die Philosophie der Erlösung*. In:____ *Schriften*, Bd. I. Hrsg. von Winfried H. Müller-Seyfarth. Hildesheim-Zurique-Nova York: Olms, 1996, p. 325). Será justamente a partir destes pressupostos que o filósofo unirá sua radicalização do pessimismo quietista à pretensão de um "estado ideal" em moldes socialistas. O objetivo maior, no entanto, não estaria na política em si mesma, mas na ideia de promover uma *aceleração do processo de redenção* da humanidade de suas penúrias e sofrimentos, processo este que seria o último estágio a ser alcançado, após os homens se satisfazerem material e culturalmente. Desse modo, Mainländer, para quem "estado ideal" e "estado social" são idênticos, apresenta sua *Filosofia da redenção* como redentora de uma "questão social" - que, portanto, é também política, econômica e cultural - mediante, por exemplo, o que chamou de "reconciliação *por lei* entre capital e trabalho" (*idem*, p. 297, grifos do autor). De forma resumida, segundo ele, esta reconciliação seria possível pelo voto direto, pelo aumento progressivo dos salários, pela diminuição das horas de trabalho, assim como pela participação dos trabalhadores nos lucros e nos meios de produção (Cf. RAMOS, Flamarion Caldeira. *O pessimismo e a questão social em Philipp Mainländer*. In: *Cadernos de Filosofia Alemã*, São Paulo, Nº 10, Jul-Dez. 2007, pp. 35-50: 44-45). Para o pensador, a única fonte de "*salvação* de toda a humanidade" seria a "*solução* da questão social" (MAINLÄNDER, Philipp. *op. cit*., p. 301, grifos do autor). Tratar-se-ia de uma redenção em que, de acordo com Lütkehaus, "certeza pessimística da dor, finalidade quietista, pensamento histórico e práxis crítica da sociedade se fundem num pessimismo *engagé*" (LÜTKEHAUS, Lüdger. *Ist der Pessimismus ein Quietismus? Überlegungen zu einer Praxisphilosophie des Als-Ob*. In: HÜHN, L. (Hrsg.). *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus* (Fichte/Schelling). Würzburg: Ergon, 2006, pp. 225-238: 237). Nesse sentido, estamos diante de uma interpretação do pessimismo metafísico e da negação da vontade de Schopenhauer que se desdobra, surpreendentemente, numa questão social e libertária. (Cf. CIRACÌ, Fabio. *Verso l'assoluto nulla: la 'Filosofia della redenzione' di Philipp Mainländer*. Lecce: Pensa MultiMedia, 2006, principalmente caps. 5 e 6, pp. 229-318). Com efeito, lemos no capítulo sobre a *Política* de *A filosofia da redenção*: "[As classes inferiores] retém que os ricos sejam mais felizes porque comem e bebem melhor, porque festejam e fazem barulho. Acreditam que sob a seda o coração bate mais tranquilamente do que sob panos velhos. E então, *desiludam-os*; mas não com *palavras*, e sim com *fatos*" (MAINLÄNDER, Philipp. *op. cit*., p. 302, grifos do autor).

[351] Cf. MALTER, Rudolf. *Il pessimismo: un concetto critico*. Trad. italiana e note di D. M. Fazio. In: *La scuola di Schopenhauer: Testi e contesti*. A cura del Centro interdipartimentale di ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua scuola dell'Università del Salento, pp. 624-635. Texto publicado originalmente em MALTER, Rudolf. *Der eine Gedanke. Hinführung zur Philosophie Arthur Schopenhauers*. Darmstadt, 1988, pp. 102-115.

intrínseca condição de dor e sofrimento à *afirmação da vontade*. Este conhecimento não é teorético, abstrato ou conceitual, mas íntimo, imediato e intuitivo, um "conhecimento do todo da vida" na medida em que é a consciência da unidade de todos os fenômenos. Com ele, "os fenômenos particulares conhecidos não mais fazem efeito como *motivos* do querer, mas o conhecimento inteiro da essência do mundo, que espelha a Vontade e provém da apreensão das *Ideias*, torna-se um *quietivo* da Vontade; e, assim, a Vontade suprime a si mesma livremente"[352]. Mas a referida consciência ou conhecimento que considera a persistência da unidade de todos os seres e a ilusória diferença fenomênica entre eles - e com os quais se atinge a negação - também pode surgir da experiência direta de dor, ou seja, do sofrimento pessoalmente *sentido* (e não meramente *conhecido*), o que Schopenhauer também chama de "segunda navegação" ou teoria do δευτερος πλους (*deuteros plous*). Esta seria, aliás, a via pela qual *a maioria* dos homens chega à negação ou à mais completa resignação, pois, pelo sofrimento pessoal, o risco de recaída na afirmação pelas constantes seduções provindas da própria vontade torna-se mais efêmero[353]. De uma forma ou de outra, quando o referido conhecimento do todo e da essência das coisas é atingido, ele passa a agir sobre a vontade como um *quietivo*, ou seja, os motivos deixam de fazer efeito sobre o caráter e, com isso, produz-se uma conversão do querer ao não-querer, pelo qual o indivíduo não mais responde aos estímulos e motivos que lhe chegam.

No entanto, a teorização do processo de negação da vontade enquanto quietismo comporta significativas dificuldades ou problemas em relação à estrutura interna e geral desta filosofia. Com exceção da problemática concernente à supressão do caráter (que terei presente no próximo tópico), considero, aqui, algumas dessas dificuldades apenas de passagem. Uma delas se refere à própria formulação de que a Vontade, alheia ao tempo por natureza, efetue uma passagem ou uma mudança do *velle* ao *nolle*. A problemática, que já havia sido notada pelos primeiros discípulos de Schopenhauer, como por Julius Frauenstädt e por Johann Becker, parece obter do pensador duas considerações (sublinhadas nas cartas, mas já expostas nas obras), que podem ser assim resumidas: i) a atribuição da vontade como coisa-em-si não é absoluta, mas vale apenas na medida em que ela se manifesta na experiência. Assim, a Vontade como essência não se exauriria no querer, e apenas este último seria aniquilado com a negação[354], ou seja, não se trataria de um anulamento total da realidade, pois, muito embora a Vontade se faça inteiramente presente em cada indivíduo, haveria sempre uma sua parcela que não se fenomenizaria; ii) a negação do querer consistiria em uma

[352] *Idem*, § 54, p. 336 [369-370], grifos do autor.
[353] *Idem*, § 68, p. 463-464 [497]. Para a noção de δευτερος πλους, cf. também *WWV II*, SW, II, Kap. 49, p. 734 e *Vorlesung über die gesammte Philosophie*, SW, X, pp. 559-565.
[354] Cf. SCHOPENHAUER, A. *Briefwechsel*, SW, XV, carta a Johann August Becker, Frankfurt a. M., 31 März 1854, p. 297u-298; cf. *WWV II*, SW, II, Kap. 50, p. 740.

espécie de evento (*Vorgang*) que se "anuncia" livre e espontaneamente[355]. Ela não pode ser tomada em termos de causa e efeito, isto é, o conhecimento e a vivência da dor não seriam causas necessárias da negação do querer, mas esta se daria como uma *liberdade* incausada, súbita e misteriosa, que, no máximo, pode ser ilustrada metaforicamente. Schopenhauer reconhece uma dessas "ilustrações" na linguagem teológica da graça (*Gnade*) como "reino da liberdade" e oposto ao "reino da natureza", este que é próprio da necessidade: "exatamente aquilo que os místicos cristãos denominam *efeito da graça* e *renascimento* é para nós a única e imediata exteriorização da *liberdade da vontade*"[356]. É neste sentido que, mais um vez, Schopenhauer dá razão a Malebranche por este ter concebido que *la liberté est un mystère*. A autossupressão ou conversão da vontade procede do conhecimento, mas de um conhecimento que é independente de arbítrio, por isso a negação do querer "não é obtida por força de resolução, mas procede da relação mais íntima entre o conhecimento e o querer no homem; chega, em consequência, *subitamente* e como de fora voando"[357].

No entanto, outra dificuldade se apresenta: como conceber que tal conversão da vontade se dê subitamente se em vários momentos Schopenhauer toma a negação do querer como algo que se dá paulatinamente, como um processo, e não como algo que se cumpre de uma vez por todas? O indivíduo que alcança o "não-querer" não cessa de viver e, portanto, a vontade continua a se afirmar em seu corpo. Por isso mesmo, a renúncia do querer falaria a linguagem de um processo e seria até mesmo "intencional": trata-se de uma "mortificação contínua da Vontade" (*stete Mortifikation des Willens*) pela ascese, cujos primeiros graus seriam a castidade e a pobreza[358]. O asceta não rejeitaria o querer apenas *per accidens*, mas, para tanto, travaria uma luta contínua e, enquanto não lhe advém a morte, não estaria livre dos riscos de uma recaída na afirmação[359]. Desta forma, o processo efetuado pelo asceta seria necessariamente algo "consciente" e proposital em vista de mantê-lo[360]. É assim que o modo de conhecimento atingido por ele, que, como um quietivo, torna os motivos ineficientes, associa-se a uma "clarividência da razão" (*Besonnenheit der Vernunft*), outra noção que não comporta menos dificuldades: o alcance daquele mesmo conhecimento intuitivo que age como supressor da vontade e que não depende do próprio homem, pois "chega de fora voando", é tido

[355] Cf. *Idem*, XIV, carta a Johann August Becker, Frankfurt a. M., 21 September 1844, p. 584-585.
[356] *WWV I*, SW, I, § 70, p. 478 [510], grifos do autor.
[357] *Idem*, p. 478-479 [511], grifo meu.
[358] Cf. *Idem*, p. 451 [484].
[359] Cf. *Idem*, p. 462 [496]. Conforme Schopenhauer destaca no Tomo II de sua obra principal, até o momento em que o indivíduo subsiste, ou seja, até sua morte, não é lícito falar de uma completa supressão de sua vontade (cf. *WWV II*, SW, II, Kap. 48, p. 700).
[360] "Sobre o termo, por mim já amiúde empregado, de *ascese*, entendo no seu sentido estrito essa quebra *proposital* da Vontade pela recusa do agradável e a procura do desagradável, mediante o modo de vida penitente voluntariamente escolhido e a autocastidade, tendo em vista a mortificação contínua da Vontade" (*WWV I*, SW, I, § 68, p. 463 [496], grifos do autor).

também como critério distintivo entre o animal e o homem no que se refere à possibilidade de a liberdade exteriorizar-se a si mesma. A única e imediata exteriorização da liberdade da Vontade seria vantagem do homem, pois "a condição dela é a *clarividência da razão*, que o habilita a uma visão panorâmica do todo da vida, livre da impressão do presente"[361].

Independentemente de qual seja a forma mais plausível a ser levada em conta para a abordagem da negação da vontade, Schopenhauer detém-se no fato, constatado empiricamente, de que existem indivíduos que a atingem e que, com isso, adentram em uma condição de calma absoluta, de serenidade e de beatitude. Mesmo que apenas a morte possa selar a passagem completa do *velle* ao *nolle* pela inteira supressão da vontade individual, já no decorrer de sua vida o homem pode *mudar radicalmente* sua condição moral, vale dizer, o seu caráter - ao invés de poder apenas *melhorá-lo parcialmente*. No entanto, assim como o querer não pode ser ensinado, a sua negação também não obedece a qualquer regra. Neste sentido, valeria a formulação *nolle non discitur* (o não-querer não se ensina), semelhantemente à máxima estoica *velle non discitur.* Mas a superação do ciclo afirmativo da vontade, que inaugura em quem a alcança um *novo* modo de ser, nem sequer pode ser comunicada positivamente. A filosofia pode expressá-la apenas negativamente, assim como as intuições sensíveis podem fazê-lo apenas por simbologias[362]. Além da descrição da negação da Vontade de vida que a filosofia pode executar de forma abstrata, geral e, por conseguinte, fria, somente a *mística* pode arriscar um passo.

De qualquer forma, se o conhecimento do qual provém a negação da Vontade é intuitivo e não abstrato, então, segundo Schopenhauer, "ele encontra a sua expressão perfeita não em conceitos abstratos, mas apenas nos atos e na conduta. Nesses moldes, a fim de se compreender por completo o que expressamos filosoficamente como a negação da Vontade, é preciso conhecer os exemplos da experiência e da realidade"[363]. Ora, a não ser que se tenha a sorte especial de testemunhá-las, é preciso contentar-se com as *biografias de tais pessoas*, única forma pela qual esse fenômeno, na medida em que é relatado, pode ser tomado positivamente.

É assim que volto à consideração da *caracterologia schopenhaueriana* no âmbito dessa ética descritiva. Os caracteres de santos e ascetas, atestados por suas condutas, constituem "a melhor e a única elucidação" da supressão da Vontade como um importante capítulo dessa filosofia[364].

---

[361] *WWV I*, SW, I, § 70, p. 478 [510], grifo meu. Sobre a problemática em torno da noção de *Besonnenheit der Vernunft* no âmbito da teoria schopenhaueriana da negação da vontade, permito-me remeter à última parte do meu *Schopenhauer e as formas da razão: o teórico, o prático e o ético-místico*. São Paulo: Annablume, 2010.
[362] Cf. *WWV II*, SW, II, Kap. 48, p. 701-702.
[363] *WWV I*, SW, I, § 68, p. 454-455 [487].
[364] Cf. *Idem*, p. 455 [489].

2.2.2 **A supressão do caráter e a raridade da grande ética**

A emblemática questão de como a vontade possa chegar livremente à supressão de si mesma e, por conseguinte, possa findar o sofrimento inseparável de seu fenômeno, é tomada por Schopenhauer em termos de supressão do caráter (*Aufhebung des Charakters*). Trata-se de mais uma noção que, como o próprio filósofo reconhece, engendra significativas dificuldades, mas que, no contexto do presente estudo, pode ser tomada como um conceito-chave para a sustentação da hipótese do que denomino de grande ética. A julgar pelo subtítulo do Livro IV de *O mundo*, uma tal supressão consistiria em uma "decisão" da própria Vontade após esta ter alcançado o conhecimento de si mesma: "A Vontade não pode ser suprimida por nada senão pelo *conhecimento*. Por isso, o único caminho de salvação é este: que a Vontade apareça livremente, a fim de, neste fenômeno, *conhecer* a si mesma [...]"[365]. Esse conhecimento seria, ao mesmo tempo, supressor de um modo de atuação do caráter e fundador de outro. Por isso Schopenhauer aproxima a definição dessa "supressão" da chamada "conversão católica" ou "renascimento". Por se dar através do *principium individuationis*, os indivíduos que atingem a consciência do todo da vida: i) reconhecem imediatamente "as Ideias, sim, a essência da coisa-em-si"[366] como a mesma Vontade em tudo; ii) passam a contar com um quietivo que torna seus motivos particulares sem efeito no âmbito do conhecimento envolto no *principio individuationis*; iii) e, dessa forma, não têm seus caracteres *parcialmente* alterados, mas *completamente* suprimidos: "Não se trata aqui de uma alteração, mas de uma supressão completa do caráter"[367]. Ora, a "supressão" (*Aufhebung*), contida na expressão *Aufhebung des Charakters*, pode ser melhor captada quando tomada como a supressão de um estado ou de um modo específico a partir do qual cada indivíduo age, e nem tanto como a supressão literal do próprio indivíduo. Este último caso pode até ocorrer quando a morte (um outro tipo de suicídio) resulta do mais elevado grau de ascese[368]. Entretanto, toda vez que Schopenhauer se refere à "supressão do caráter" como algo conquistado (e mantido) pelo asceta ou pelo santo, percebe-se como ele tem presente a supressão de uma receptividade que até então era própria de tal caráter em relação a certos motivos, portanto, referente à própria maneira de agir, mas que, agora, foi suprimida e passou a ser outra. Neste sentido, lemos: "Por mais diferentes que tenham sido os caracteres antes de chegarem a essa supressão, eles mostram, no entanto, após ela, uma grande

[365] *Idem*, p. 474 [506].
[366] *Idem*, p. 477 [509].
[367] *Idem*, p. 477 [510].
[368] "Parece […] que a completa negação da Vontade pode atingir um grau em que falta até mesmo a vontade necessária para a conservação da vida vegetativa do corpo por ingestão de alimento. Muito longe de resultar da Vontade de vida, tal tipo de suicídio provém simplesmente de o asceta, já por inteiro resignado, cessar de viver, simplesmente porque cessou por inteiro de querer" (*WWV I*, SW, I, § 69, p. 474 [507]).

semelhança na maneira de agir […]"[369]. Dessa forma, a supressão *completa* do caráter não seria mais que a supressão total de um modo de agir.

Quando se afirma que, com esse acontecimento, a *liberdade* propriamente dita, isto é, a independência do princípio de razão, apresenta-se imediatamente no fenômeno, ter-se-ia uma contradição natural em relação à defesa da necessidade concernente à motivação. Conforme o próprio filósofo considera, "[...] como o mero fenômeno, na medida em que é um membro na cadeia das causas, ou seja, um corpo dotado de vida, continua a existir no tempo […], a Vontade, que se manifesta através desse fenômeno, entra desse modo em contradição consigo mesma, pois nega o que o fenômeno expressa"[370]. No entanto, a "saída" indicada pelo pensador para esta dificuldade apoia-se justamente no referido *conhecimento*, que, em verdade, refere-se mais a um estado especial no qual o caráter passa a se encontrar: "A chave para a solução dessas contradições reside no fato de o estado, no qual o caráter se exime do poder dos motivos, não proceder imediatamente da Vontade, mas de uma forma modificada de conhecimento"[371]. Assim, um não reconhecimento da "única e imediata exteriorização da liberdade da Vontade" só se sustentaria pela consideração de que, mesmo após atingir o conhecimento do todo da vida em termos de um "renascimento", tal como expressa a mística cristã, o indivíduo, já que continua vivendo em um corpo e, assim, sendo expressão da Vontade de vida, também continue sendo afetado pelos mesmos motivos. No entanto, Schopenhauer frisa que, "num tal caso, por exemplo, os genitais, como visibilidade do impulso sexual, estão ali, saudáveis; *entretanto*, no mais íntimo, nenhuma satisfação sexual é desejada. O corpo inteiro é apenas expressão visível da Vontade de vida, e, *contudo*, os motivos correspondentes à vontade não fazem mais efeito"[372]. Semelhantemente ao dogma cristão do efeito da graça, "o efeito do quietivo é em última instância o [próprio] ato de liberdade da Vontade"[373]. E, na medida em que, com isso, a essência do indivíduo é radicalmente mudada, aconteceria como na doutrina da Igreja, segundo a qual um novo homem substitui o antigo: o Redentor é o símbolo da graça e da negação da Vontade, o Deus tornado homem e livre de toda pecaminosidade, ou seja, de todo querer-viver, e substitui Adão, símbolo da Ideia do homem como afirmador da Vontade, este que, pela unidade na Ideia, representada por meio do laço da procriação, fazia de todos os homens partícipes com ele do sofrimento e da morte eterna[374].

Às expensas da figura do Redentor, Schopenhauer toma o quietismo como um estado alcançado por "grandes caracteres", por "grandes homens", tidos também como "grandes caracteres

[369] *WWV I*, SW, I, § 70, p. 477-478 [510].
[370] *Idem*, p. 476 [509].
[371] *Idem*, p. 477 [509].
[372] *Idem*, p. 476 [509], grifos meus.
[373] *Idem*, p. 479 [511].
[374] Cf. *idem, ibidem*.

históricos". Estes não designariam somente santos, ascetas, mártires ou místicos, mas também o gênio, no âmbito da metafísica do belo. O *caráter do gênio*, na medida em que apreende as Ideias, transmite-as e, com isso, nega momentaneamente a Vontade e livra-se por instantes das garras do princípio de individuação - portanto, nega a própria pluralidade da individualidade[375] e se detém na universalidade - já pré-anuncia a tese da supressão do caráter nos moldes de como esta é ilustrada pelo *caráter do asceta*. Com efeito, no âmbito do Livro III de *O mundo*, o pensador define os verdadeiros pintores (referindo-se, por exemplo, ao caso da pintura histórica) como "grandes mestres", cujas visões artísticas "nunca se dirigem ao indivíduo particular, o que constitui propriamente o seu elemento histórico, mas ao universal aí expresso, à Ideia […]. Tais exposições são de fato [no caso dos pintores geniais da Itália dos séculos XV e XVI] as realizações *mais elevadas* e dignas de admiração da arte pictural, levadas a bom termo apenas pelos *grandes mestres*, sobretudo por Rafael e Correggio"[376]. Trata-se, aqui, da conhecida união operada por Schopenhauer entre estética e ética mediante a noção de negação da Vontade. Aliás, a mesma concepção quietista encontrada na esfera do Livro IV da obra magna já havia sido anunciada no Livro III: os referidos grandes mestres da pintura, por exemplo, fazem transparecer nos rostos de suas figuras o reflexo daquele mesmo conhecimento que apreende a essência do todo da vida, "conhecimento que, atuando retroativamente sobre a Vontade […], não fornece *motivos* a ela, mas se torna um *quietivo* de todo querer, do qual resulta a resignação perfeita […]"[377]. Cabe notar que, dessa forma, Schopenhauer não restringe a negação da Vontade decorrente da contemplação do belo ao gênio que apreende e expressa as Ideias, mas a estende também aos contempladores do belo, que captam o conhecimento intuitivo por ele expresso.

No entanto, para uma melhor compreensão de como o acesso a esse tipo de conhecimento ou a esse quietismo (tanto no âmbito estético quanto no âmbito ético) é tido como quase inteiramente restrito a poucos indivíduos, é importante atentar para a clara diferenciação que o filósofo apresenta entre "grandes" e "pequenos homens", no capítulo 31 (*Sobre o gênio*) do Tomo II de *O mundo*. Para tanto, Schopenhauer parte de sua concepção de gênio (*Genie*) como os indivíduos detentores de um excesso de intelecto sobre a vontade, ou de uma capacidade cognoscitiva notavelmente mais desenvolvida do que o "serviço da Vontade" requer para a sua subsistência (portanto, aqui reside uma das principais diferenciações do caráter individual em relação ao caráter da espécie, tal como abordei no cap. 1); uma capacidade, exteriorizada pela Vontade, que consegue apreender o mundo de forma *objetiva* e *desinteressada*; e que só pode encontrar utilização quando é

[375] "Caso as Ideias devam se tornar objeto de conhecimento, isso só pode ocorrer pela supressão da individualidade (*Aufhebung der Individualität*) no sujeito cognoscente" (*WWV I*, SW, I, § 30, p. 200 [236].
[376] *WWV I*, SW, I, § 48, p. 273-274 [308-309], grifos meus.
[377] *Idem*, p. 275 [309], grifos do autor.

empregada para aquilo que, na existência, diz respeito ao *universal*, já que, pelo fato de o conhecimento que lhe é essencial e próprio ser um conhecimento *intuitivo*, o seu verdadeiro objeto não se constitui de coisas particulares, mas de Ideias (platônicas) universais[378].

O pensador identifica nas capacidades de "indivíduos geniais" ou de "verdadeiros heróis", que frequentemente não se ocupam com o bem-estar pessoal, a verdadeira seriedade (*der wahre Ernst*): "Assim, somente *raríssimos homens*, que podem ser tidos até mesmo como anormais, e cuja verdadeira seriedade não se encontra na esfera pessoal e prática, mas sim na objetiva e teorética, estão em condições de apreender o essencial das coisas do mundo, ou seja, as verdades supremas, e de exprimi-las de uma forma ou de outra"[379]. É somente por esta raridade, algo até mesmo estranho ou sobrenatural em relação à natureza humana enquanto afirmadora da Vontade, que, nas palavras do pensador, "um homem é grande (*ist ein Mensch groß*), e muitas vezes, em conformidade com isso, a sua obra é posteriormente atribuída a um gênio diverso dele, que teria dele se apossado"[380]. No entanto, o critério mais incisivo, válido tanto para o gênio quanto para o herói, é o de que, diferentemente dos "pequenos homens", os "grandes homens", em suas ações ou atividades, não procuram a sua própria vantagem, algo que já sinaliza para a associação entre a "tipologia" desses "grandes homens geniais" com alguma espécie de renúncia e, por isso, com o ascetismo. Cito as palavras do próprio autor:

> Para um tal homem [grande], o seu representar, poetar ou pensar é um *fim*; para os outros [pequenos homens], é um *meio*. Estes procuram suas próprias vantagens, e sabem muito bem como promovê-las [...], por isso vivem quase sempre em circunstâncias felizes; aquele, ao contrário, vive frequentemente em condições muito míseras. Se ele sacrifica o seu bem pessoal em vista de um fim objetivo, é porque não poderia agir diferentemente, já que ali se encontra a sua seriedade. Estes fazem o contrário, por isso são *pequenos* (*kleinen*), enquanto aquele é *grande* (*groß*). Consequentemente, a obra deste último dura por todos os tempos, apesar de seu reconhecimento começar apenas com os pósteros; *aqueles* vivem e morrem com o seu tempo. *Grande* é, em geral, somente o homem que em suas ações não procura a sua própria vantagem […]. *O fato de ele não buscar a si mesmo e a sua vantagem* torna-o *grande* em todas as circunstâncias. *Pequena* é, ao contrário, toda atividade dirigida ao alcance de fins pessoais; isso porque o indivíduo que para isto se põe em atividade, se reconhece e se encontra apenas na sua própria pessoa, que é infinitamente pequena. Ao invés disso, quem é *grande* se reconhece em todas as coisas e, por isso, no todo; não vive, como aquele, somente no microcosmos, mas principalmente no macrocosmos. Por isso mesmo, o todo lhe está no coração, e ele procura compreendê-lo a fim de representá-lo ou de explicá-lo […]. Já que nada lhe é estranho, sente que tudo lhe concerne. Devido a esta extensão de sua esfera, deve-

[378] Cf. *WWV II*, SW, II, Kap. 31, pp. 430-434. Em vista desta concepção, Schopenhauer sublinha que é preciso levar em conta que "a apreensão das Ideias tem por condição um sujeito puro do conhecimento, ou seja, que a vontade desapareça totalmente do conhecimento" (*idem*, p. 434).
[379] *WWV II*, SW, II, Kap. 31, p. 440.
[380] *Idem*, *ibidem.*

se chamá-lo *grande*[381].

Ora, os argumentos desta diferenciação caracterológica do âmbito da estética schopenhaueriana podem ser reconhecidos em grande escala como válidos também para o caso do asceta e do santo. Estes não apenas se situariam em condições de desvantagens pessoais, de forma semelhante ao caso narrado do gênio, mas buscariam propositalmente a renúncia, em vista do que se autossacrificariam. Em outros termos, principalmente pelas noções de negação da Vontade e de conhecimento através do *principium individuationis*, o perfil dos "grandes homens", tal como delineado no âmbito da estética, de acordo com a passagem supra citada, pode ser identificado também no âmbito ético-ascético. Neste último plano, mesmo que se trate de outras circunstâncias em relação àquelas do gênio estético, a raridade dos caracteres que chega a tal estado seria ainda maior. Além daquele conhecimento atingido por quem considera a essência de todas as coisas idêntica à sua, no caso do santo, apenas a sua *conduta* o evidencia como tal[382], e, como já considerei, se a ascese é tomada como pobreza voluntária e intencional, ela exige uma mortificação contínua da Vontade, um exercício a fim de manter o quietismo conquistado enquanto redenção do mundo, que, em muitos casos, leva o indivíduo aos *extremos* de negação. Mais do que o "grande homem" considerado como negador da vontade no âmbito da estética, e mais do que o "conquistador de mundo" (*Welteroberer*), tratar-se-ia aqui do "*ultrapassador* de mundo" (*Weltüberwinder*), evento classificado pelo filósofo como "o *grande* e *mais significativo* acontecimento que o próprio mundo pode exibir"[383]. Com este fenômeno, única expressão da liberdade no âmbito fenomênico, dar-se-ia até mesmo uma (ultra)passagem da virtude à ascese: já não se trataria tão somente do fenômeno ético originário como ação isolada ou momentânea, mas de um estado duradouro de negação da vontade. No entanto, esta passagem da virtude à ascese é explicada pelo filósofo pela concepção de que toda ação moral, portanto, a prática de todas as virtudes, ainda não bastaria para justificar a existência humana enquanto expressão de sua essência originariamente culposa. Mesmo que alguém exercite todas as virtudes possíveis, não vai além da justiça temporal, não atinge a justiça eterna[384], já que ainda permanece em uma condição pecaminosa, que carrega consigo desde o nascimento: "[...] como ensinam S. Paulo (Rom. 3, 21 ss.), Agostinho e Lutero, as obras não podem justificar [a existência] porque nós todos somos e permanecemos essencialmente pecadores"[385]. Nesta instância, ainda não se reconhece a necessidade de uma redenção do estado atual, a partir do qual se age e com o qual não se pode ser mais do que

[381] *Idem*, p. 440-441, grifos do autor.
[382] Cf. *WWV I*, SW, I, § 68, p. 453-454 [487].
[383] *Idem*, p. 456 [489], grifos meus.
[384] Cf. *Idem*, § 63, pp. 414-421 [448-455].
[385] *WWV II*, SW, II, Kap. 48, p. 693.

aquilo que já se é. Mas o que está em questão na referida "ultrapassagem do mundo" é justamente o vislumbre da necessidade de "tornar-se algo inteiramente outro e até mesmo oposto em relação àquilo que somos"[386], o que o brahmanismo e o budismo consideram pela expressão inglesa *final emancipation*. "Já que somos aquilo que *não* deveríamos ser, fazemos também o que *não* deveríamos fazer. Por isso mesmo, temos a necessidade de uma completa transformação do nosso ânimo e do nosso ser, ou seja, de um renascimento, em consequência do qual advém a redenção"[387].

Entretanto, esta rara capacidade pertenceria apenas a santos, quase todos tidos pelo filósofo como "grandes almas" (*großen Seelen*)[388]. Schopenhauer cita uma variedade de biografias e de relatos deles, tomados principalmente do cristianismo e do hinduísmo (samanas, saniasis etc.), tais como os casos da Beata Sturmin, de São Francisco de Assis, da Madame Guion, além dos santos hindus, dos penitentes, dos anacoretas, dos monges em geral, e dos próprios Buda e Jesus Cristo. As características em comum desses *caracteres negadores da Vontade* seriam aquelas de suportar os sofrimentos que lhes chegam por acaso ou por maldade, de receber cada injúria, cada ignomínia e cada dano como ocasião para se convencerem ainda mais de que não mais afirmam a Vontade, de pagar o mal com o bem, sem ostentação, de não permitir que a cólera e a cobiça voltem a dominar-lhes, de praticar jejum, castidade, autopunição, autoflagelo etc., com o fito de "quebrar e mortificar cada vez mais a Vontade que reconhecem e abjuram como a fonte de sofrimento da própria existência e do mundo"[389].

Dessa forma, volto a sublinhar: como não notar que as características gerais dessas espécies de ações, praticadas enquanto ascetismo quietista e em vista de uma redenção, dão-se no mesmo sentido do que Schopenhauer delimitou, no capítulo *Sobre o gênio* dos *Suplementos* à obra magna, como próprio de "grandes homens", isto é, como perfil de quem nega não só qualquer espécie de vantagem própria, mas a si próprio? Se é assim, podemos afirmar que a diferença entre o caráter do gênio artístico e o caráter do santo ou do asceta, ambos tomados como "grandes homens", residiria no fato de o primeiro ter sua visão através do *principium individuationis* (por meio da qual seria "grande") atestada em sua obra de arte como expressão de Ideias universais e ultrapassagem de toda individuação egoística; já o segundo percorreria o mesmo caminho, chegando, porém, a resultados mais *radicais*. A visão do todo da vida deste último o faria lançar mão, inclusive, de si mesmo enquanto individualidade corpórea, como um microcosmo que já não quer se conservar, mas que procura intencionalmente suprimir-se. A "grandiosidade" de um caráter seria, então, diretamente proporcional à intensidade da negação da vontade por ele empreendida; e a

[386] *Idem*, *ibidem*.
[387] *Idem*, *ibidem*, grifos do autor.
[388] Cf. *WWV I*, SW, I, § 68, p. 455 [488].
[389] *Idem*, p. 451 [485].

grande ética seria sinônimo de *abnegação*.

Com efeito, se o aparato metafísico desta filosofia permite identificar um perfil caracterológico de "grandes homens" - o que é o mesmo que "grandes caracteres" (negadores da vontade) - em relação a "pequenos homens" (afirmadores da vontade), então esta delimitação pode ser tomada como um dos critérios mais plausíveis (se não for o mais plausível) para a justificação da hipótese do que denomino de a grande ética schopenhaueriana. Uma tal ética se definiria, pois, não apenas pela *misteriosidade* da compaixão (destacada acima), mas principalmente pela *raridade* e *radicalidade* ascética.

Entretanto, a admissão de que o modo de vida ascético é uma raridade e facilmente identificado em poucos indivíduos, não deixa de expor dificuldades que tocam diretamente esta caracterologia: se uma tal raridade quanto à *supressão do caráter* é admitida como própria de certos homens, então seria o caso de concebermos a ascese enquanto *motivação*, ou seja, como uma *quarta motivação* das ações humanas (que se juntaria às três motivações apresentadas em *Sobre o fundamento da moral*), e, assim, admite-se que tais caracteres sejam naturalmente (de forma inata) propensos a essa espécie de vida, enquanto outros não o são. Isto é, ter-se-ia de admitir que alguns indivíduos já nascem santos, assim como outros já nascem facínoras. Como se sabe, Schopenhauer não se escusa desta problemática, mesmo que dedique a ela não mais do que uma nota, no capítulo 48 dos *Suplementos* à obra principal[390]. Mas, se é assim, como justificar que a negação da vontade advenha de uma livre decisão da própria Vontade, algo que, por isso mesmo, seria independente da constituição própria de cada caráter? E, da mesma forma, como considerar a própria teoria do δευτερος πλους como fonte do quietismo alcançável por *qualquer* indivíduo que experimenta (ou sente) diretamente o próprio sofrimento? Mesmo que não pretenda ensaiar qualquer posicionamento definitivo frente a estas problemáticas, considero oportuno frisar que, com efeito, ao admitir a existência de uma "disposição de caráter" ou de uma "disposição de ânimo" (*Vortrefflichen Gesinnung*)[391], assim como uma "motivação ascética" - e dado que cada motivação implica em uma disposição ou receptividade de caráter -, Schopenhauer teria somado à sua caracterologia ética a noção de um "caráter ascético". E isso não apenas pelo conteúdo da nota do capítulo 48 dos *Suplementos*, mas pelo próprio tratamento da negação da vontade no Livro IV do primeiro Tomo de *O mundo*. De fato, o pensador destaca que, devido ao fato de ser observado nas mais variadas épocas e nos diferentes povos, o ascetismo enquanto supressão do caráter pode ser considerado

[390] A nota é a seguinte: "Quanto à sustentação da ascese, a enunciação feita na minha memória sobre o fundamento da moral das molas impulsoras do agir humano, isto é 1) o bem próprio, 2) o mal alheio e 3) o bem alheio, teria de ser completada por uma quarta: o mal próprio (*eigenes Wehe*). Isto eu observo aqui apenas de passagem e em vista da coerência sistemática. Naquela ocasião, esta quarta mola teve de passar em silêncio, dado que a questão do concurso era direcionada à ética filosófica vigente na Europa protestante" (*WWV II*, SW, II, Kap. 48, p. 697).
[391] Cf. *WWV I*, SW, I, § 68, p. 455 [488].

como um "lado essencial da natureza humana" (*eine hervorthuende Seite der menschlichen Natur*)[392]. No entanto, dessa forma, não poderia se tratar de uma passagem da virtude à ascese, pois a negação da vontade seria mais uma ação submetida à lei de motivação; os indivíduos nasceriam ou não ascetas e santos.

Esta dificuldade, entretanto, não impediria o reconhecimento da tese schopenhaueriana da única liberdade a se apresentar no fenômeno: a experiência factual continua atestando casos de caracteres egoístas e maldosos que se tornam santos. O que se pode reter com mais segurança é que o ascetismo consiste em algo que não chega a ser alcançado pela grande maioria dos homens[393], mesmo que a "segunda navegação" apresente-se como fonte acessível a todos[394]. Se, nos *Suplementos* à obra magna, Schopenhauer destaca que a via do δευτερος πλους, provinda das dores da vida, é a que mais frequentemente leva à redenção, enquanto que a via do puro conhecimento e da sucessiva apropriação das dores do mundo inteiro é "a via estreita dos eleitos, dos santos, devendo ser considerada uma rara exceção"[395], isso não significa que aquela primeira via denote o ascetismo como algo cotidiano e preponderante. Isso, aliás, o filósofo já havia apontado no Tomo I da mesma obra: o gérmen ascético (*asketischen Keim*) que, por exemplo, está no âmago do cristianismo e é expresso nos evangelhos como abnegação de si e carregar a própria cruz[396], é uma tendência (*Richtung*) que gradativamente se desenvolveu e deu origem a penitentes, anacoretas, monges e santos. Porém, "justamente porque [estes últimos] *não poderiam ser seguidos pela grande maioria dos homens*, daí surgiram hipocrisias e infâmias […]"[397].

Seja como for, o pensador da negação da vontade não deixa de citar biografias dos poucos indivíduos que empreendem a referida passagem à ascese pela renúncia de toda e qualquer vantagem própria, mas principalmente pela renúncia de si mesmo e pelo sacrifício de suas vontades-corpos. E é nesse sentido que tanto o caráter do gênio quanto o do santo ou asceta (mas principalmente o deste último) podem ser tomados no sentido de "grandes caracteres", que, dessa forma, seriam "ilustradores" de uma grande ética, a própria ética empírica e metafisicamente fundada. Isto não somente por representarem algo "grandioso" pela negação da vontade, por chegarem a ultrapassar o domínio da virtude, mas, com isso, por serem protagonistas de uma *raridade* no âmbito moral. Principalmente no rol da *supressão do caráter* pelo ascetismo, conjuga-se uma linguagem dos *extremos*. Dessa forma, a delimitação do que chamo de grande ética só teria

[392] Cf. *Idem*, p. 460 [493].
[393] Cf. *Idem*, p. 457 [490].
[394] Cf. *Idem*, p. 463-464 [497] e *WWV II*, SW, II, Kap. 49, p. 731 e p. 734.
[395] *WWV II*, SW, II, Kap. 49, p. 734.
[396] Schopenhauer cita como exemplos de passagens bíblicas que denotam esta questão, Mateus 16, 24-25; Marcos 8, 34-35; Lucas 9, 23-24 e 14, 26-27.33 (cf. *WWV I*, SW, I, § 68, p. 457 [490]).
[397] *WWV I*, SW, I, § 68, p. 457 [490], grifos meus.

consistência pela noção de negação da vontade: seus representantes são qualificados por Schopenhauer de "grandes homens" justamente por operarem algo que não designa a tendência natural (ou normal) da história: "O estofo da história universal é de natureza completamente outra, sim, oposta, a saber, não a negação e renúncia da vontade de vida, mas precisamente sua afirmação e aparecimento em incontáveis indivíduos [...]"[398]. Que este determinante aspecto da doutrina ética schopenhaueriana possa ser classificado como uma *grande ética* não se depreende, portanto, apenas do fato de se tratar de fenômenos inefáveis e misteriosos, de radicalidades e de extremidades - pois, insisto, trata-se de uma *radical* conversão ou supressão do caráter -, mas da própria justificação expressa pelo filósofo de que, se o ascetismo é algo que "raramente aparece", é devido ao fato de sua "qualidade *superior*" (*wesentliche Trefflichkeit*)[399].

De acordo com isso, a própria identificação da referida ética, principalmente pela teoria do caráter no âmbito da fundamentação da moral, assim como pela noção de *supressão do caráter* no âmbito do ascetismo, apresentar-se-ia como critério que reconduziria à consideração da natureza do pessimismo metafísico schopenhaueriano. Em verdade, se os "grandes caracteres", profiladores da grande ética, podem ser identificados como autênticos "negadores da vontade", então o problema do pessimismo retorna enquanto uma questão que indaga sobre de que modo a teoria da negação da vontade se apresenta frente a tal pessimismo. Conforme já sinalizei acima, a princípio tenderíamos a considerar a possibilidade da negação da vontade como oportunidade de redenção do ciclo do querer insaciável, dos eternos sofrimentos e, por isso, como signo de conforto e de esperança. A oportunidade de redenção do erro intrínseco à existência de cada indivíduo e do próprio mundo representaria, sim, ao menos uma mitigação parcial do pessimismo. Afinal, à "sentença" que (mesmo desprovida de fundamento) condena cada caráter à sua própria existência sem que este, mesmo sentindo-se moralmente responsável, possa decidir o que será ou como agirá, ainda "caberia recurso"; e esse recurso - que pode ser ilustrado pela ideia de supressão do caráter - pode ser galgado em uma vasta esfera disposta pelo próprio mundo (conhecimento ou sofrimento sentido) a cada indivíduo.

Isso, no entanto, diz respeito apenas ao ponto de vista da vontade individual, âmbito no qual a imprevisibilidade e a misteriosidade não permitem mais do que ulteriores relatos e biografias. Quando a questão é tomada sob o ponto de vista geral e na medida em que essa filosofia permanece imanente e continua a pressupor a natureza abissal da vida e do mundo, o pensamento schopenhaueriano não pode ser significativamente reconfortante. Conforme observa Invernizzi, "Schopenhauer parece inclinado a crer que a humanidade e a história em geral jamais serão

[398] *WWV I*, SW, I, § 68, p. 455 [489].
[399] Cf. *Idem*, p. 460 [493].

redimidas: a vontade de vida continuará a afirmar-se e, assim, a perpetuar ao infinito o trágico destino do mundo"[400]. A aqui indicada grande ética, justamente por sua superioridade, dispõe a porta aberta e limita sua "ordem de salvação" para poucos eleitos: a esfera de seu alcance é circunscrita entre a *misteriosidade* do reconhecimento do núcleo comum de todos os seres e a *radicalidade* ascética à qual este mesmo reconhecimento pode levar. Muito embora todos os homens estejam em condições de uma viragem definitiva em relação ao que a Vontade lhes impôs, pois possuem um intelecto como veículo possibilitador de um quietivo nas relações entre seus caracteres e seus motivos, mesmo assim a experiência atesta como são raras as biografias que comprovam estes extremismos. A grande maioria dos homens permanece aferrada à cotidianidade egoística, vivenciável sem esforços, pois se trata da própria condição de toda existência.

Sendo assim, a análise da noção de caráter, tal como esta é assimilada de Kant por Schopenhauer na forma de uma "segunda assimilação" (ocorrida no âmbito da fundamentação da moral), e, na medida em que é considerada pela ideia de *supressão do caráter* na esfera do ascetismo, é um critério que permite especificar não apenas como a caracterologia ética deste pensamento é levada em conta durante a fundação de uma ética descritiva, mas se apresenta como a própria justificação do que denomino de *grande ética*. No entanto, mesmo que tal ética possa ser designada como efetiva e eficaz por ser constatada na empiricidade e por não depender de nenhum sustentáculo imperativo (no que residiria sua vantagem em relação à fundamentação kantiana), sua natureza metafísica e sua identificação com a negação da vontade não deixariam de denotar como ela só se realiza em casos muito singulares. Dessa forma, a ineficiência e a ineficácia da moral kantiana acusadas por Schopenhauer teriam dado lugar à misteriosidade e à raridade do ascetismo schopenhaueriano. Do mesmo modo, a execução do imperativo categórico de Kant seria tarefa tão árdua quanto dependermos da compaixão na medida em que esta representa o *maior mistério* ético na medida em que efetiva o não-querer como único ato realmente livre[401]. Além do mais, quando este último caso ocorre - algo titânico em sua raridade - a grande ética metafísica schopenhaueriana não conseguiria garantir (ao menos potencialmente) sua imunidade a riscos de radicalismos e, por conseguinte, de fanatismos. Ela oscilaria, então, entre um horizonte praticamente inalcançável e os extremismos miraculosos de poucos.

---

[400] INVERNIZZI, Giuseppe. *Il pessimismo tedesco dell'Ottocento*, op. cit, p. 43.

[401] Nesse sentido, cf. ARAMAYO, Roberto. *L'eudemonologia di Schopenhauer nel suo fondo kantiano.* In: *Schop-Jb*., 92 (2011), pp. 53-55: "Em última instância, tanto Kant quanto Schopenhauer pensam que a *abnegação* seja o melhor sinônimo de conduta ética, e ambos os dois concordam também em qualificar este comportamento como uma espécie de *miraculosa raridade*" (*idem*, p. 55, grifo do autor).

CAPÍTULO 3

3. EUDEMONOLOGIA COMO SABEDORIA DE VIDA: "DESVIO DA METAFÍSICA", CARÁTER ADQUIRIDO E RAZÃO PRÁTICO-PRAGMÁTICA

A natureza sempre faz o melhor, mas alguma coisa depende de nós.

(A. Schopenhauer. *Der Handschriftliche Nachlass*)[402]

Para o mestre do pessimismo - é verdade - a vida não é bela, mas mesmo assim a filosofia pode fazer muito para tornar mais suportável sua insustentável e fatal leveza.

(F. Volpi. *Introdução.* In: *A arte de conhecer a si mesmo*)[403]

Até aqui considerei como a ação humana e a noção de caráter são tratadas por Schopenhauer em três principais momentos de sua filosofia: a) antes da elaboração da metafísica da Vontade, b) após essa elaboração e c) no âmbito da fundamentação da moral, da teoria da negação da vontade e na esfera do ascetismo. Notei como a chamada teoria do caráter (ou caracterologia), gestada neste pensamento, é uma ineludível chave de leitura que permite especificar estes diferentes momentos.

Porém, há uma espécie de "segunda parte" das considerações schopenhauerianas tanto da *ação humana* em geral quanto da *caracterologia* em específico - e que é elaborada sob uma perspectiva empírico-eudemonológica. Para assumir esse outro horizonte filosófico, o pensador assevera, nos *Aforismos para a sabedoria de vida*, um "desvio total" "do ponto de vista superior, ético-metafísico" (*habe ich daher gänzlich abgehn müssen von dem höheren, metaphysisch-ethischen Standpunkte*)[404]. Esse "desvio total" teria por objetivo uma consideração do caráter e da ação humana sob um horizonte empírico que também pode ser denominado de horizonte *eudemonológico-pragmático*, pois leva em conta uma "arte de *conduzir* a vida do modo mais agradável e feliz possível"[405] mediante *utilização* e *aplicação* de máximas de sabedoria de vida no direcionamento da conduta. O mundo e os homens continuam sendo tomados de forma imanente pela constante efetividade da autodiscórdia da Vontade em seus fenômenos, geradores de dor e tédio. No entanto, ao invés de enaltecer os fenômenos do egoísmo natural, da ação moral imediata e desinteressada, ou da negação da vontade como salvação ascética desta repugnante realidade, o

[402] HN III, *Foliant II*, § 124, p. 270.
[403] VOLPI, Franco. *Introdução*. In: SCHOPENHAUER, A. *A arte de conhecer a si mesmo*. Trad. Jair Barboza e Silvana C. Leite. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. XIX.
[404] Cf. *Aphorismen*, SW, IV, p. 347 [1-2].
[405] *Idem*, [2].

filósofo parte da ideia de uma "acomodação" (*Ackommodation*)[406] por parte do indivíduo em relação ao destino e ao curso do mundo, assim como do "emprego da personalidade" (*die Persönlichkeit benutzen*)[407] em vista de um êxito possível frente à natureza positiva da dor, e em vista da admissão de uma felicidade em sentido relativo e negativo.

Se, no capítulo 1, sublinhei o "ingresso" na perspectiva metafísica (a própria elaboração da metafísica da Vontade), nestes dois últimos capítulos pretendo enaltecer as principais características e consequências do referido "desvio" proposital dessa mesma metafísica. Trata-se, aqui, de atentar para os aspectos específicos de uma "filosofia prática" schopenhaueriana, o que, a princípio, pode ser considerado em termos de uma espécie de "relativização" das convicções que o pensador apresentou, por exemplo, no início do Livro IV de *O mundo*: "toda filosofia é sempre teórica, já que lhe é sempre essencial manter uma atitude puramente contemplativa [...]"[408]. Com efeito, quando se considera a doutrina moral desse pensamento como uma "doutrina da superação do mundo", pois é erigida a partir da concepção de *negação da vontade* (que tanto a contemplação estética quanto a compaixão e o ascetismo podem oportunizar), então a abordagem empírica da natureza e da ação humana pode ser compreendida como uma "filosofia para a vida *no* mundo". Neste caso, ter-se-ia (ao menos em certo sentido) o avesso do veio metafísico da obra magna, de acordo com o qual "tornar-se prática" e "conduzir a ação" seriam "pretensões antigas" a serem abandonadas pela filosofia[409].

Se o aparato empírico-prático da filosofia schopenhaueriana é, a princípio, incongruente em relação à metafísica da ética propriamente dita, ele é sumamente compatível e até mesmo se define a partir da perspectiva da elaboração de uma *eudemonologia*, uma peculiar "teoria da felicidade" definida mediante a noção de *sabedoria de vida* (*Lebensweisheit*). Para tanto, o fio condutor da *caracterologia* continua atuante: a terceira dimensão da noção de caráter (que se soma às dimensões inteligível e empírica da mesma), a saber, o nevrálgico conceito de **caráter adquirido** (*erworbener Charakter*), é concebido justamente como sinônimo de sabedoria de vida. Trata-se de uma teoria que, muito embora seja sistematizada em outros momentos, como no contexto da metafísica do Livro IV da obra magna (§ 55), só é plenamente desenvolvida - embora nem sempre de forma explícita e direta - sob o ponto de vista empírico-eudemonológico de alguns manuscritos póstumos da década de 1820 e dos *Aforismos para a sabedoria de vida* (de 1851). Conforme frisarei, o caráter adquirido pode ser considerado o principal elemento suplementar à ontologia determinística do seio da metafísica da Vontade. É esta noção que torna possível uma consideração do indivíduo pautada, sobretudo, nas ideias de experiência adquirida, de autoconhecimento e de instrução do intelecto,

[406] Cf. *Idem*, *ibidem*.
[407] *Idem*, p. 354 [11].
[408] *WWV I*, SW, I, § 53, p. 319 [353].
[409] Cf. *Idem*, *ibidem*.

noções configuradoras da porção "melhorável" de cada individualidade, dimensão da personalidade conquistada pela experiência consigo mesmo, com os outros e em sociedade. Em vista disso, faz-se necessário considerar a esfera do *uso prático da razão*, uso este que havia sido despedido do âmbito da moralidade propriamente dita, mas que agora é evocado, por exemplo, mediante as noções de ponderação e de prudência. Além disso, esta também é a instância na qual considerarei em que termos Schopenhauer destaca a relação de sua concepção metafísica do indivíduo com o âmbito da *sociabilidade*, o que permitirá, por exemplo, relevantes considerações sobre o plano da *legalidade*; assim como sobre a legalidade frente à concepção metafísica de mundo[410].

Para tanto, é preciso analisar se as noções que compõem a mencionada eudemonologia schopenhaueriana representariam alguma discrepância interna neste pensamento, ou se, antes, seriam sinônimos de certa *suplementaridade* em relação ao ponto de vista metafísico. Conforme já considerei na Introdução, contrariamente a Paul Deussen, que lamenta o fato de os *Parerga* terem sido a obra mais lida[411], Franco Volpi percebe na eudemonologia uma continuação em relação às teses da metafísica: o fato de a filosofia schopenhaueriana dar uma resposta negativa à existência feliz "não significa - segundo Volpi - ter de depor previamente as armas, ou seja, renunciar a explorar as regras, os expedientes e os critérios de prudência que nosso engenho nos sugere para enfrentar as adversidades que a vida nos reserva em abundância"[412]. Ora, a possibilidade de cada indivíduo dispor de "ferramentas" que o auxiliem em seu trâmite com o mundo é justamente a base das intenções dos *Aforismos* e de toda a *Eudemônica* schopenhaueriana. Esta intenção seria cumprida pelo uso de máximas que o próprio filósofo seleciona ou elabora: além das 53 máximas do capítulo V dos *Aforismos*, Schopenhauer deixou mais 50 espalhadas em vários manuscritos póstumos, estas que foram posteriormente reunidas e publicadas sob o título de *A arte de ser feliz*.

Diante das duas possibilidades acima indicadas, minha proposta parte do pressuposto de que a grandeza da questão da felicidade (*Glück*), em termos schopenhauerianos, advém justamente do fato de não podermos reduzi-la à tese expressa pele mote "é impossível ser feliz", mas também da impossibilidade de a limitarmos a um conjunto de máximas que possa ser adotado enquanto uma dieta asseguradora da felicidade humana.

A constatação da referida dupla perspectiva de consideração da ação humana é, acima de

[410] Note-se que no decorrer do *presente capítulo* não tratarei das consequências que a referida perspectiva empírica traz para o estatuto da ética e do pessimismo schopenhauerianos. Restringir-me-ei à consideração da ação humana e do caráter no âmbito da eudemonologia, tomando este objetivo como uma preparação e contextualização necessárias em vista daquele objetivo maior. Para tanto, neste capítulo (i) tecerei uma breve diferenciação entre o ponto de vista metafísico e o ponto de vista empírico-eudemonológico da filosofia schopenhaueriana; (ii) apresentarei uma consideração da gênese da noção de caráter adquirido e da própria eudemonologia no âmbito dos *Manuscritos póstumos*; e (iii) analisarei o desdobramento dessa eudemonologia como sabedoria de vida e como uma teoria específica da *práxis humana*, tal como exposta no texto dos *Aforismos* e em suas interconexões com a obra magna.

[411] Cf. DEUSSEN, Paul. *Bericht über Hegel und Schopenhauer.* Berlin: Reimer, 1980 (Archiv für Geschichte der Philosophie, 3), p. 159.

[412] VOLPI, Franco. *Apresentação*. In: SCHOPENHAUER, A. *A arte de ser feliz.* São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. X.

tudo, o principal motivo da proposta defendida durante esta tese da distinção entre uma grande ética (capítulo 2) e uma pequena ética (capítulo 4) como estratégia interpretativa para não desconsiderarmos a parte das teorizações sobre a ação humana elaborada por Schopenhauer para além (ou para aquém) de sua metafísica. A meu ver, as problemáticas que se apresentam, principalmente quando a questão da eudemonologia é tratada frente à ética e ao pessimismo metafísicos de Schopenhauer, não representam apenas um tópico a mais a ser analisado, mas uma característica própria deste pensamento que tem de ser considerada com acuidade, em vista de uma visão integral da filosofia schopenhaueriana; algo que pode ser compreendido até mesmo como uma condição, caso não se queira tomar esta visão de mundo, sobretudo no que concerne à ação humana, a partir de uma meia-verdade, isto é, como um capítulo da história da filosofia que se reduz à constatação de um irreversível imobilismo existencial e social, ou que se restringe à formulação de um pessimismo quietista.

3.1 O PONTO DE VISTA METAFÍSICO E O PONTO DE VISTA EUDEMONOLÓGICO DA FILOSOFIA

A "teoria da felicidade" esboçada por Schopenhauer não supõe e nem defende um simples hedonismo[413], mas, como o próprio filósofo destaca, define-se como uma *eudemonologia negativa* e por si mesma eufemística, ou seja, esforça-se por indicar noções que delimitariam um patamar "menos infeliz" da existência humana: "[...] quem quiser obter o balanço da própria vida em termos eudemonológicos, deve fazer a conta não segundo os prazeres que fruiu, mas segundo os males de que fugiu"[414]. A possibilidade de uma felicidade em sentido positivo é descartada pela própria ontologia determística que concebe cada indivíduo em uma condição de eterna insatisfação, razão pela qual suas errâncias pelo mundo espelham uma oscilação entre dor e tédio. Se a eudemonologia pressupõe a afirmação de uma "existência feliz", é só na medida em que esta última "deixa-se definir - considerada de modo puramente objetivo ou, antes, pela ponderação fria e madura (pois aqui se trata de um juízo subjetivo) - como *algo preferível à não-existência*"[415]. A princípio, podemos afirmar que, principalmente no texto dos *Aforismos para a sabedoria de vida*, Schopenhauer propõe a viabilidade dessa *eudemonologia* peculiar como antídoto aos extremismos e à raridade do ascetismo, assim como à fatalidade e à misteriosidade da compaixão. Se a

[413] No início dos *Aforismos para a sabedoria de vida*, Schopenhauer não menciona a filosofia epicurista, geralmente tomada pela alcunha do hedonismo, como doutrina que se assemelha à sua eudemonologia. O pensamento de Epicuro servirá como base da classificação dos "bens humanos" (conforme veremos), no capítulo 3 da mesma obra. Semelhantes às intenções gerais dos *Aforismos*, o pensador reconhece apenas o livro *De utilitate ex adversis capienda* (*Da utilidade da adversidade*), de Hieronymus Cardanus, filósofo e matemático italiano da Renascença, e parte do capítulo 5 do Livro I da *Retórica* de Aristóteles.
[414] *Aphorismen*, SW, IV, p. 449 [141].
[415] *Idem*, p. 347 [1].

eudemonologia é a "arte de conduzir a vida do modo mais agradável e feliz possível"[416], e, com isso, permanece no plano da afirmação da vontade, as ações compassivas se dão espontaneamente e pertencem ao âmbito da negação da vontade. Antes de me deter em noções específicas que são tratadas e, por isso, caracterizam o ponto de vista eudemonológico, considero como este último se apresenta diante do ponto de vista metafísico.

A questão da articulação de uma sabedoria de vida com o restante de sua teoria ética não foi ignorada pelo filósofo. Com efeito, a incoerência que por ventura saltasse aos olhos do leitor que passasse do final do Tomo II de *O mundo* (principalmente do capítulo 49), onde se lemos a defesa de que nosso "único erro inato"[417] consiste em acreditarmos que existimos a fim de sermos felizes; para o capítulo V dos *Aforismos*, no qual encontramos 53 máximas de sabedoria de vida, decerto seria pelo fato de este mesmo leitor ter desconsiderado as determinantes observações da Introdução dos mesmos *Aforismos* – esclarecimentos metodológicos que permitem notarmos a coerência entre a abordagem metafísica e a abordagem propriamente eudemonológica da existência humana. Neste Prólogo, o pensador afirma:

> Se a vida humana corresponde, ou simplesmente pode corresponder ao conceito de tal existência [feliz], é uma questão que minha filosofia nega; ao contrário, a eudemonologia pressupõe a sua afirmação. Esta, na verdade, *baseia-se* no erro inato, cuja repreensão abre o capítulo 49 do Vol. II de minha obra principal[418]. Não obstante, para poder abordar o tema [da eudemonologia], tive de **desviar-me totalmente do ponto de vista superior**, **ético-metafísico** (*habe ich daher gänzlich abgehen müssen von dem höheren, metaphysisch-ethischen Standpunkte*), ao qual conduz a minha filosofia propriamente dita (*meine eigentliche Philosophie*). Por conseguinte, toda a discussão aqui conduzida baseia-se, de certo modo, numa acomodação (*auf einer Ackommodation*), já que permanece presa ao **ponto de vista comum, empírico**, **cujo erro conserva**. Logo, também o seu valor só pode ser condicional, pois até mesmo a palavra eudemonologia não passa de um eufemismo[419].

Eis o "desvio" que, ao menos no âmbito dos escritos tardios, garante as duas perspectivas desenvolvidas pela filosofia schopenhaueriana, estas que, segundo Rudolf Malter, consistiriam no próprio motor desse pensamento[420]. Com ele, Schopenhauer empreende um esforço em vista de articular o ponto de vista ético e metafísico de sua filosofia com o ponto de vista comum e empírico da mesma. Para tanto, o referido "desvio" se apresenta, ao menos neste momento, como estratégico:

---

[416] *Idem*, *ibidem*.
[417] Cf. *WWV II*, SW, II, Kap. 49, p. 729.
[418] Trata-se da seguinte passagem: "Há somente um erro inato: pensar que existimos para sermos felizes. É inato porque coincide com nossa própria existência. Todo o nosso ser é apenas a sua paráfrase; e nosso corpo, o seu monograma. Não somos mais que vontade de viver; a sucessiva satisfação de todo o nosso querer é o que entendemos pelo conceito de felicidade" (*WWV II*, SW, II, Kap. 49, p. 729).
[419] *Aphorismen*, SW, IV, p. 347 [1-2].
[420] Cf. MALTER, Rudolf. *Arthur Schopenhauer. Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, § 4, 1991.

a admissão de que, por um lado, tem-se a "verdadeira filosofia" (ou uma filosofia "propriamente dita", *eingentliche Philosophie*), pautada sob o ponto de vista "superior", e, por outro lado, a eudemonologia, cujo valor seria condicional e "inferior" (em relação à "superioridade" metafísica), não implicaria em contradições ou em conflitos de princípios filosóficos, mas garantiria a *suplementaridade* de dois pontos de vistas. Mesmo que o subtítulo dos extensos *Parerga e paralipomena* os classifique como *Escritos filosóficos menores* (*kleine philosophische Schriften*), não se tratariam de escritos "secundários", mas, conforme considera Giorgio Colli, consistiriam em um "aperfeiçoamento (*rifinitura*) do sistema de *O mundo* que lançaria luz ao desenvolvimento deste último a partir de uma experiência enriquecida", o que permitiria, segundo o comentador, "encontrar [nos *Parerga*] algo de essencial que *O mundo* não fornece"[421]. Dessa forma, o caso da ocupação com a definição e com o detalhamento de uma "sabedoria de vida" (inseparável da conceituação do caráter adquirido e de sua retomada no âmbito eudemonológico) executaria em termos específicos o que o pensador havia proposto em termos gerais: apresentar suplementos a conquistas e a parâmetros já angariados e delimitados. Isso é atestado até mesmo pelo título do Tomo II de *O mundo*, isto é, *Suplementos* (*Ergänzungen*), assim como pela grafia latina dos próprios termos *Parerga* (ornatos) e *paralipomena* (suplementos)[422], dos quais fazem parte os *Aforismos*.

A "acomodação" na perspectiva do "erro" da felicidade como concessão a um ponto de vista comum e cotidiano da filosofia comporia, portanto, um propósito maior, o de desenvolver certas facetas ou acrescentar certas observações a teses já defendidas anteriormente, em vista do que pode haver, por exemplo, a necessidade do "desvio" de uma ótica e o consequente ingresso em uma outra. A explicitação elaborada pelo filósofo no Prólogo dos *Aforismos* representaria, então, um cuidado especial para não ferir a coerência interna e a organicidade de seu "pensamento único". No entanto, muito embora as duas perspectivas desenvolvidas pela filosofia schopenhaueriana possam ser especificadas como uma "filosofia de juventude" e como uma "filosofia madura", não reconheço motivos suficientes para a cunhagem de uma divisão entre um "primeiro" e um "segundo" Schopenhauer, ou seja, entre o autor de uma visão ético-metafísica superior e o autor de uma eudemonologia eufemística inferior. A própria concepção de um "sistema único" impediria uma tal diferenciação. O "desvio da metafísica" não inaugura nenhuma independência ou

[421] COLLI, Giorgio. *Prefazione*. In: SCHOPENHAUER, A. *Parerga e paralipomena* (Tomo primo). 3ª ed. A cura di Giorgio Colli. Milano: Adelphi, 2007, p. 7.

[422] Se a expressão *Parerga e paralipomena* pode ser traduzida por "ornatos e suplementos", vale observar que o termo *parergo*, do grego *párergon*, recebe o sentido de "acréscimo que serve de ornato". Já o termo *paralipomena*, de *paralipômenos*, designa a ideia de "suplemento a uma obra literária", remontando ao "Livro [bíblico] de paralipômenos", do Antigo Testamento, que se ocupa com acontecimentos omitidos nos livros dos Reis (cf. RAMOS, Flamarion Caldeira. *Introdução.* In: SCHOPENHAUER, A. *Sobre a filosofia e seu método*. Organização e tradução de Flamarion C. Ramos. São Paulo: Hedra, 2010, p. 9).

rompimento em relação à perspectiva "superior", mas pressupõe esta última, assim como visa estender ou até mesmo desenvolver certos temas que nela foram anunciados, sem que pudessem ser desenvolvidos. Em geral, os dois tomos de *O mundo* e as dissertações dos *Dois problemas fundamentais da ética* desenvolvem o ponto de vista superior, metafísico. Já alguns textos publicados nos *Parerga* desenvolvem o ponto de vista empírico, o que se percebe não apenas nos *Aforismos*, mas também em alguns capítulos do Vol. II da mesma obra, como nos capítulos I (*Sobre a filosofia e seu método*), IX (*Sobre a doutrina do direito e a política*), XXVI (*Observações psicológicas*) e XXIX (*Sobre fisiognomia*).

Que as duas referidas perspectivas filosóficas não sejam independentes, mas que a ótica empírica represente uma continuidade e, de certa forma, uma espécie de dilatação da visão metafísica na cotidianidade da vida humana, percebe-se pelos próprios pressupostos da eudemonologia. Conforme já destacaram, por exemplo, Volker Spierling[423] e Mateu Alonso[424], a convicção de Schopenhauer de que todo prazer e toda felicidade são negativos e de que, ao contrário, a dor e o sofrimento são positivos e reais, é tão importante para a ética da compaixão e para o ascetismo quanto para a eudemonologia.

De uma forma específica, podemos tomar como ilustrações particularmente relevantes em vista da defesa da referida suplementaridade as noções de sabedoria de vida (enquanto eudemonologia), de caráter adquirido, de "razão prática" e de "intelecto". Já de uma forma geral e abrangente, é o caso das próprias noções da "ética" e do "pessimismo" schopenhauerianos[425]. No caso da eudemonologia, em sentido estrito, os "suplementos" oferecidos pelo pensador apresentam-se da seguinte forma: à tese metafísica de uma contradição intrínseca a uma "vida feliz" *acrescenta-se* a admissão da possibilidade de uma "vida menos infeliz". Esta última poderia até ser indicada, mas não desenvolvida sob o patamar metafísico de *O mundo*. Sob a ótica da sabedoria de vida, porém, ela é o próprio núcleo eufemístico, já que, nas palavras do próprio filósofo, "por 'viver feliz', deve-se entender 'viver menos infeliz', ou seja, de modo suportável"[426]. Algo semelhante pode ser notado (conforme mostrarei) no caso das noções de "caráter", "intelecto", "experiência" e "autoconhecimento", noções que desempenham funções notadamente diversas quando deslocadas

[423] "Se em sua metafísica Schopenhauer se ocupa (em última instância) com a redenção do sofrimento […], nos *Aforismos* se trata de uma autossuficiência em sofrimento" (SPIERLING, Volker. *Arthur Schopenhauer. Philosophie als Kunst und Erkenntnis*. Zürich: Haffmans, 1994, p. 204-205).

[424] "Pretendo insistir precisamente na seguinte questão: a sabedoria de vida exposta nos *Aforismos* não representa uma via diferente e independente em relação às outras vias expostas por Schopenhauer, isto é, ao ascetismo místico que negava a vontade ou à redenção pelo sofrimento; não se trata de uma navegação alternativa: ela pressupõe estas formas anteriores e não visa a negação da vontade, mas tão somente evitar o sofrimento no âmbito mundano e social" (ALONSO, Juan D. Mateu. *La filosofía política y su trasfondo ontológico en la obra de Arthur Schopenhauer.* Tese de Doutorado, Universidad de Valencia, 2012, p. 148).

[425] Para serem delimitadas, estas duas últimas instâncias exigem não apenas uma análise contextual, mas também uma interpretação - que, de certa forma, pressupõe um procedimento hermenêutico - motivo pelo qual serão tratadas separadamente, no próximo capítulo.

[426] *Aphorismen*, SW, IV, p. 449 [141].

do âmbito metafísico para o âmbito empírico-eudemonológico.

Por tudo isso, a perspectiva empírico-eudemonológica da abordagem da existência humana não representaria, de fato, um viés independente em relação à perspectiva metafísica, mas operaria, de forma oportuna, uma suplementação e, assim, uma espécie de confirmação desta no plano prático. Para tanto, as "adaptações" de certos pressupostos metafísicos em uma linguagem vivencial e cotidiana cumpririam também a função de uma certa "maturação" do pensamento schopenhaueriano.

Ora, mais uma vez a *caracterologia* apresenta-se como chave de leitura, agora considerada a partir da teoria do *caráter adquirido*. Este é tomado no sentido de um correspondente empírico da ontologia metafísica, pois desenvolve a ideia de como alguém cujo *esse* é inato e predefinido, só pode vir a ser efetivamente "o que é" pela experiência, como fruto do autoconhecimento e por suas próprias ações. Como sinônimo de *autoconhecimento*, o caráter adquirido garante boa parte do que Schopenhauer entende por *sabedoria de vida* - a própria eudemonologia - e, assim, pode ser tomado como fio condutor da mencionada "maturação" dessa filosofia. Nesta direção vai a defesa de Roderick Nicholls[427], cujas considerações são acatadas por Mateu Alonso em sua recente e pormenorizada análise da eudemonologia schopenhaueriana: o fato de a teoria do caráter adquirido receber uma atenção especial nos *Aforismos*, "converte estes textos num lugar de referência para completar a visão da filosofia schopenhaueriana, principalmente na medida em que o problema da felicidade encontra neles sua maior elaboração"[428]. Dessa forma, sem o reconhecimento do intento aforismático como parte integrante do *corpus philosophicus* schopenhaueriano, estar-se-ia negligenciando um amplo esforço do pensador em dispor ao indivíduo algumas consideráveis "ferramentas eufemísticas". Por isso considero inteiramente válida a formulação de Franco Volpi: "o seu modo de pensar [de Schopenhauer] se apoiava no inamovível fundamento de um pessimismo sem ilusões, sobre o qual havia construído uma moral individual *e* uma sabedoria de vida, cujas regras e cujos conselhos proporcionam uma orientação eficaz no tempestuoso mar da precariedade humana"[429].

Um significativo argumento que atesta o posicionamento de Volpi é a constatação de que essa "segunda parte" das considerações da ação humana não é inaugurada apenas em 1851, com a publicação dos *Aforismos*, mas vinha sendo gestada *paralelamente* às teses fulcrais da metafísica, da ética e do ascetismo radical. A partir do que observamos nos *Nachlass*, podemos afirmar até mesmo que a elaboração da perspectiva empírico-eudemonológica *acompanha* a formulação da

---

[427] Cf. NICHOLLS, Roderick. *Schopenhauer's analysis of character.* In: FOX, Michael (Org.). *Schopenhauer. His Philosophical Achievement*. New Jersey: Barnes & Noble Books, 1980, p. 116.
[428] ALONSO, Juan D. Mateu. *op. cit*., p. 152.
[429] VOLPI, Franco. *Introdução.* In: SCHOPENHAUER, A. *A arte de ser feliz*. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. XIV, grifo meu.

perspectiva metafísica durante todo o percurso da produção do filósofo, e, assim, estaria longe de se reduzir ao mencionado "desvio" apresentado no Prólogo dos *Aforismos*. Este último teria sido o momento considerado oportuno por Schopenhauer - justamente porque se tratava da composição dos *Parerga* como obra suplementar aos escritos anteriores - para publicar de forma reelaborada o que já havia esboçado desde antes da elaboração de sua obra magna.

3.2 EUDEMONOLOGIA E CARÁTER: SOBRE A GÊNESE DAS NOÇÕES DE CARÁTER ADQUIRIDO E DE SABEDORIA DE VIDA

A consideração do âmbito empírico-eudemonológico como instância a partir da qual Schopenhauer elabora teses suplementares à abordagem metafísica da ação humana pode partir de certos *Manuscritos póstumos* de algumas décadas anteriores à elaboração dos *Aforismos para a sabedoria de vida*. O mesmo vale para o caso da noção de caráter adquirido, conceito que garante o estreito vínculo entre a caracterologia e a eudemonologia deste pensamento. Apresentarei aqui uma breve reconstrução de como este vínculo foi sendo elaborado. Para tanto, seguirei uma ordem cronológica, partindo dos *Manuscritos juvenis* (1804-1818), passando principalmente pelos parágrafos 55 e 58 do Tomo I de *O mundo*, pelos *Manuscritos berlinenses* (1818-1830), até chegar aos *Aforismos* (1851), cujas proposições de máximas serão tomadas como a elaboração final da visão eudemonológica schopenhaueriana.

3.2.1 **Sabedoria de vida e caráter adquirido nos *Manuscritos póstumos* anteriores à publicação de *O mundo como vontade e como representação***

Para além dos relevantes apontamentos de Hübscher, que tomam o conjunto de textos póstumos de 1826-1830 (parte dos chamados *Manuscritos berlinenses*) como referenciais dos *Aforismos*[430], é preciso observar que mesmo em 1810 o filósofo já havia tecido certas considerações sobre a experiência e a *sabedoria de vida* individuais, reflexões que, a meu ver, podem ser consideradas como importantes prolegômenos à eudemonologia propriamente dita que seria elaborada pouco a pouco e cada vez mais detalhadamente. Nesta época juvenil, certamente os ensinamentos sapienciais provindos do mundo e da própria vida não poderiam ser tomados pelo filósofo no sentido de alguma alternativa frente à visão radical de sua ética: tanto uma quanto a outra ainda não haviam sido formuladas ou, talvez, nem mesmo claramente concebidas. Mas se, neste período, provérbios sapienciais e regras de prudência são considerados tenros ou mesmo insuficientes enquanto sabedoria mundana, a "experiência própria" já é tida como autêntica e

[430] Cf. HÜBSCHER, Arthur. *Apresentação.* In: SCHOPENHAUER, A. *Der Handschriftliche Nachlass*. Hrsg. von Arthur Hübscher. München, 1985, Vol. III, p. XI e ss.

autossuficiente:

> A vida é uma linguagem com a qual nos é dado um ensinamento. Se este nos fosse dado de outro modo, não viveríamos. Por isso, máximas de sabedoria (*Weisheitssprüche*) ou regras de prudência (*Klugheitsregeln*) jamais substituirão a experiência e sempre serão apenas um sucedâneo da própria vida. Porém, *não se deve desconsiderá-las*, pois pertencem à vida; pelo contrário, é preciso respeitá-las e tomá-las como se fossem cadernos nos quais outros indivíduos fizeram anotações a partir do ensinamento do Espírito do mundo (*Lehre des Weltgeistes*), mas que teriam de ser anotações incompletas por sua própria natureza e nunca substituiriam a autêntica *viva vox*[431].

Quatro anos mais tarde, na iminência do início da redação de *O mundo como vontade e como representação*, Schopenhauer concebe - ao menos preliminarmente - o seu conceito de sabedoria de vida. Essas definições - de 1814 - já levam em conta as dificuldades de se alcançar a via elevada da ascese, condição extrema e acessível a poucos:

> […] Apenas a intuição proporciona felicidade, e todo sofrimento consiste em querer; todavia, enquanto o corpo vive, é impossível um total não-querer, já que está submetido à lei de causalidade e toda motivação sobre ele ocasiona necessariamente uma volição. Assim, pois, a verdadeira *sabedoria de vida* (*Lebensweisheit*) consiste na reflexão sobre qual tem de ser a *quantidade indispensável* do nosso querer a ser realizada, *caso não se queira chegar ao ascetismo supremo*, que é a morte por fome. Quanto mais estreito é o limite deste querer, mais verdadeiro e livre alguém é. Que depois se satisfaça este querer limitado, mas que acima de tudo não se permita nenhum desejo e que se passe a maior parte do tempo como sujeito cognoscente puro[432].

Para além da relação entre conhecimento intuitivo e felicidade, ou mesmo entre sabedoria de vida e ascetismo (retomarei esta questão no próximo capítulo), destaco como neste trecho de sua precoce produção filosófica o jovem pensador já havia cunhado uma definição quase definitiva de sabedoria de vida. Ela é concebida como um recurso para o alcance de uma felicidade possível. Para tanto, pressupõe como meios o autoconhecimento, que consiste em se saber sobre as necessidades individuais a serem satisfeitas, uma espécie de domínio dos próprios desejos, assim como uma dedicação ao conhecimento puro.

Entretanto, este raciocínio é apresentado de forma mais explícita em 1816, no fragmento póstumo 595, quando é empregado na própria cunhagem da noção de *caráter adquirido* (*erworbenen Charakter*[433]), passagem cujo conteúdo central seria repetido com pequenas variações e reelaborações em diversos outros momentos:

---

[431] HN I, *Die Genesis des Systems*, § 18, p. 13-14, grifos meus.
[432] *Idem*, § 220, p. 127, grifos meus.
[433] *Erwerben* significa *adquirir* (*verb. irreg. act.* S. *Werben*), no sentido da expressão "obter por meio do trabalho (*durch Arbeit*) realizado"; e deriva de *acquirere, obtinere, consequi, parare* (Cf. *Dicionário Grimm*, Vol. 3, p. 1060, disponível em: http://woerterbuchnetz.de/DWB/).

> O que as pessoas comumente elogiam como caráter e que se *adquire* mediante o comércio com o mundo diferencia-se tanto do *caráter inteligível* quanto do *empírico* […]. Quem não possui um *caráter adquirido*, frequentemente tentará ser *outro* em relação ao que *é*: este alguém está condenado ao fracasso e o fracasso expõe suas debilidades, o que causa muita dor. Mas quem *sabe o que é* e quer ser apenas isto, renunciando a tudo o resto, está sempre contente consigo mesmo […]. No entanto, dado que o descontentamento consigo mesmo é o sofrimento mais amargo, e dado que se pode dele fugir na medida em que se sabe o que se é, então quem assim o faz será muito mais *feliz* mediante um *perfeito autoconhecimento* (*vollkommne Selbsterkenntniß*), esta satisfação do *gnothi seauton*, que se chama *caráter adquirido*[434].

Embora esta passagem conste de um manuscrito, certamente Schopenhauer a havia concebido para ser usada em sua obra capital, já que ela não apenas é elaborada no período da redação de *O mundo*, mas aparece de forma ligeiramente modificada e mais detalhada (em 1818) ao final do § 55 da obra[435]. A partir dela, é possível notar como o pensador parece sinalizar para a defesa de que o projeto de uma eudemonologia só pode ser apresentado de forma consistente mediante uma atenção dispensada à *caracterologia*: o caráter adquirido, agora tomado não apenas no sentido de um domínio consciente sobre os desejos a serem realizados, mas como *autoconhecimento perfeito,* consciência do que se é, consiste na própria garantia de uma satisfação consigo mesmo e, por conseguinte, pode conduzir à felicidade.

Esta, no entanto, também aqui é vislumbrada pela via negativa: apenas quem não tenta ser outro em relação ao que já é evita uma grande dor, o "amargo sofrimento" do descontentamento consigo mesmo. Note-se, assim, que o fato de a noção de caráter enquanto fruto do autoconhecimento e do comércio com o mundo diferenciar-se de seu estrato metafísico - caráter inteligível e caráter empírico - não significa que este não seja sempre pressuposto. A possibilidade de se adquirir pela experiência o que se é já parte da ontologia metafísica que previamente (de forma inata) delimita um "si mesmo" em relação a um "outro", mas cuja delimitação ainda era desconhecida: "Enquanto desenvolvimento do caráter inteligível (ao qual se apresenta da mesma forma que a definição completa se apresenta ao conceito), o caráter empírico é imodificável e sempre coerente. Por isso se pode pensar que não haja a necessidade ulterior de um *caráter*

[434] HN I, *Die Genesis des Systems*, § 595, p. 400-402, grifos meus.

[435] Na obra magna, o conteúdo correspondente à passagem citada dos *Manuscritos juvenis* pode ser identificado nos seguintes trechos: "Este [o caráter adquirido] nada mais é senão o conhecimento mais acabado possível da própria individualidade […]. Apenas quem alcançou semelhante estado sempre será inteiramente a si mesmo com plena clareza de consciência e nunca trairá a si nos momentos cruciais, já que sempre soube o que podia esperar de si. Amiúde, alguém assim partilhará a alegria em sentir seus poderes e raramente experimentará a dor em ser lembrado de suas fraquezas, o que se chama humilhação, que talvez cause a maior dor espiritual […]; Assim, se somos plenamente cônscios de nossos poderes e fraquezas, não tentaremos mostrar forças que não possuímos […]. Visto que o homem inteiro não passa de fenômeno da sua vontade, nada é mais absurdo que, partindo da reflexão, querer ser outra coisa que se é […] (*WWV I*, SW, I, § 55, p. 360-361 [394-395]).

adquirido a fim de ser coerente e sempre igual a si mesmo"[436]. Porém, o caráter empírico é "um mero impulso natural (*bloßer Naturtrieb*) e em si sempre irracional"[437], o que faz com que cada pessoa confunda o que o homem em geral pode realizar e o quanto de tudo isso pertence a suas capacidades específicas.

Disso decorrem basicamente duas ideias: apenas o caráter adquirido possibilita o pleno destaque caracterológico de cada indivíduo em relação ao aparato antropológico do caráter da espécie, pois com ele consegue-se identificar "quem é quem" diante das generalidades da natureza humana[438]. Além disso, o caso da ausência de caráter adquirido poderia, segundo o filósofo, "fazer violência ao próprio caráter empírico e cumprir ações das quais logo em seguida se arrepende"[439]. Só o caráter adquirido, que consiste no conhecimento (provindo de experiências próprias) do caráter inteligível espelhado no caráter empírico, pode fazer com que cada um "recite de forma metódica e meditada o papel, em si mesmo inalterável, de sua própria pessoa - que antes apenas

---

[436] HN I, *Die Genesis des Systems*, § 595, p. 400.
[437] *Idem*, p. 401.
[438] A despeito de todas as marcantes diferenças entre as duas filosofias, vale observar que, semelhantemente à noção schopenhaueriana de caráter adquirido, Nietzsche utilizou-se da célebre máxima de Píndaro, "tornar-se o que se é", para se remeter à formação individual e à autenticidade de um "si mesmo". Para além do subtítulo de sua autobiografia *Ecce Homo*, a aproximação de Nietzsche com as expressões de Schopenhauer (segundo as quais apenas as experiências e o tempo podem fazer com que adquiramos um caráter distinto em relação ao que a natureza despropositadamente nos dotou) pode ser identificada em fragmentos de diversos escritos e períodos. Na *Terceira Extemporânea. Schopenhauer como educador*, por exemplo, o pensador apresenta "o que costumeiramente" chamamos de "eu" como uma série de objetos compostos por aquilo que até o momento amamos, que atraiu nossa alma, que a dominou e a felicitou. A série destes fatos - escreve Nietzsche - "talvez te proporcionem uma lei fundamental de teu próprio ti mesmo" (NIETZSCHE, F. *Terceira Consideração Extemporânea. Schopenhauer como educador.* In:_____*Sämtliche Werke*. 3ª Auf., KSA, Hrsg. von G. Colli und M. Montinari. Berlin/New York: de Gruyter, Bd. 1, § 1, 1993, p. 340). Já em *Para além de Bem e Mal*, o filósofo se reporta àquilo que somos como um *fatum* que resiste a todo aprendizado e ensinamento: "O aprendizado nos transforma, faz como toda nutrição, que não apenas 'conserva' – como sabe o fisiólogo. Porém, no fundo de todos nós, 'lá embaixo', existe algo que não se deixa instruir, um granito de *fatum* espiritual, de decisão e resposta predeterminadas para questões predeterminadas e seletas. Em todo problema cardinal, fala um imutável 'isso sou eu' […]" (NIETZSCHE, F. *Para além de Bem e Mal.* In: *idem*, Bd. 5, p. 170 [125]). Se este algo "fundamental", "imutável" e "não-instruível" faz parecer que o crítico do "caráter imutável" (cf., por exemplo, NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano I.* In: *idem*, Bd. 2, § 41, p. 65 [47]) admite uma essência individual predefinida, esta impressão se desfaz logo na continuação da última passagem citada: é que as respostas e questões predeterminadas podem ser entendidas, segundo o autor, como "soluções de problemas" que produzem em nós uma "crença forte" e que podem ser denominadas de "convicções". Todavia, "mais tarde, vemos nelas [nas convicções] tão somente *pistas para o autoconhecimento*, indicadores de caminho para o problema que *somos*, ou, mais exatamente, para a grande estupidez que nós somos, para nosso *fatum* espiritual […] (NIETZSCHE, F. *Para além de Bem e Mal.* In: *idem*, Bd. 5, p. 170 [125])". Ao comentar esta noção nietzscheana de "si próprio" como algo correspondente à tese do caráter adquirido de Schopenhauer, o professor Oswaldo Giacóia afirma que se as "convicções" (acima referidas) são estabelecidas por nós até mesmo como uma "direta e inequívoca exteriorização daquele granítico 'isso sou eu' […], descobrimos ainda, com o tempo, que mesmo nossas certezas aparentemente autênticas e definitivas são apenas outros tantos disfarces, signos que remetem ainda a outra instância" (GIACÓIA JÚNIOR, Oswaldo. *Sobre tornar-se o que se é*. In: SALLES, João Carlos (Org.). *Schopenhauer e o idealismo alemão*. Salvador: Quarteto, 2004, p. 205). Ora, parece ser desta perspectiva - presente tanto nas *Extemporâneas*, quanto em *Para além de Bem e Mal* - que Nietzsche, em *Ecce Homo*, considera ter se tornado ele mesmo "o que é": "Agora que olho para trás e revejo de certa distância as condições de que esses escritos são testemunho, não quero negar que no fundo falam apenas de mim. 'Wagner em Bayreuth' é uma visão de meu futuro; mas em 'Schopenhauer como educador' está inscrita minha história mais íntima, meu *vir a ser.* […] O que hoje sou, *onde* hoje estou […], ó quão longe disso eu ainda estava então!" (NIETZSCHE, F. *Ecce Homo.* In:_____*Sämtliche Werke*. 3ª Auf., KSA, Hrsg. von G. Colli und M. Montinari. Berlin/New York: de Gruyter, Bd. 6, 1993, p. 320 [67]).
[439] HN I, *Die Genesis des Systems*, § 595, p. 401.

naturalizava”[440]. Noto, assim, como o mesmo pressuposto caracterológico que na ética metafísica era parâmetro determinante de ações dotadas ou desprovidas de valor moral, presentifica-se sob a perspectiva empírico-eudemonológica - elaborada paralelamente à perspectiva metafísica - como parâmetro de conhecimento ou desconhecimento de si mesmo, do que depende a própria felicidade.

3.2.2 **A noção de caráter adquirido no Tomo I de *O mundo*: um intervalo para a eudemonologia em plena metafísica - atmosfera favorável e arrependimento**

Pequenas modificações do citado fragmento póstumo 595, de 1816, e uma maior especificação do mesmo seria, em 1818, a única ocasião em que o filósofo dispensaria um tratamento específico sobre a noção de caráter adquirido em sua obra magna:

> Ao lado do caráter inteligível e do empírico, deve-se ainda mencionar um terceiro, diferente dos dois anteriores, a saber, o *caráter adquirido*, o qual se obtém na vida pelo comércio com o mundo e ao qual é feita referência quando se elogia uma pessoa por ter caráter, ou se a censura por não o ter. – Talvez se pudesse naturalmente supor que, como o caráter empírico, enquanto fenômeno do inteligível, é inalterável, e, tanto quanto qualquer fenômeno natural, é em si consequente, o homem também sempre teria de aparecer igual a si mesmo e consequente, com o que não seria necessário adquirir artificialmente, por experiência e reflexão, um caráter. Mas não é o caso.[441]

É possível notar, com isso, que o pensador considera como incerto o fato de alguém ser sempre consequente em relação a si mesmo. Não é óbvio que alguém apareça a si mesmo da mesma forma o tempo todo ou durante toda a sua vida. Eis aqui uma das motivações que levam Schopenhauer à consideração do *caráter adquirido* exatamente no âmago de seu pensamento, ou seja, na parte de seu sistema considerada por ele mesmo como a mais significativa, a fundamentação metafísica da ética. Nesse sentido, é relevante atentar para o fato de o filósofo ter aludido, poucas páginas antes do anúncio da noção de caráter adquirido, à noção grega de *caráter*, ἦθος,[442] e também à exteriorização desse caráter, ἠθῆ, ou seja, os *costumes*. O que Schopenhauer destaca, nesta ocasião, é que tais costumes (ἠθῆ) vêm de ἔθος, que designa *hábito* e que, segundo ele, é a expressão “escolhida para expressar metaforicamente a constância do caráter pela constância do hábito”[443]. A coerência e a constância do agir (*operari*) em relação ao ser (*esse*) não estão reconhecidas e asseguradas, apesar de se saber que somente é possível *exteriorizar* o que o caráter inteligível dispõe desde o início. Assim, quando Schopenhauer afirma ser necessário

[440] *Idem*, *ibidem*.
[441] *WWV I*, SW, I, § 55, p. 403 [391], grifos meus.
[442] Substantivo neutro, cuja transliteração latina é *ēthos*, que designa morada, estância, residência (em se tratando de animais, estrebaria, curral etc.), mas que também significa uso, costumes, maneiras de ser, caráter.
[443] *WWV I*, SW, I, § 55, p. 391 [379].

"*adquirir* artificialmente, por experiência e reflexão, um caráter", isso jamais significa que é possível adquirir outra natureza, mas propriamente que é possível estar de posse de uma outra imagem de si mesmo; esta nem sempre é consequente - porque ainda não reconhecida -, mas o hábito sempre terá de sê-lo.

Nesse sentido, assim como considerei (nos capítulos 1 e 2) a herança kantiana de Schopenhauer concernente às formulações das noções de *caráter inteligível* e *empírico*, também é válido ponderar se o pensador não teria remontado a seu mestre quanto ao *caráter adquirido*. Kant apresenta, em *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, algumas considerações sobre a possibilidade de o homem "adquirir" um caráter. O filósofo de Königsberg, porém, não formulou a noção de *caráter adquirido*, mesmo que, surpreendentemente, atribua uma "culpa" justamente aos filósofos por também não o terem feito: após afirmar ser inútil querer se tornar um "homem melhor" fragmentariamente, Kant assevera que "o *estabelecimento de um caráter* é unidade absoluta do princípio interno da conduta de vida em geral"[444]. E, após explanar mediante variados exemplos[445] o que significaria *não possuir* um caráter, lança a suspeita de que "talvez os *filósofos* sejam culpados disso por nunca terem colocado esse conceito em separado numa luz suficientemente clara [...]"[446]. Ora, estaria Schopenhauer, mediante a noção de caráter adquirido, pretendendo trazer à luz um conceito cuja ausência de esclarecimento foi notada por Kant? Independentemente do fato de o "autêntico discípulo de Kant" ter levado em conta ou não a citada passagem da *Antropologia*, podemos notar como o assim denominado *caráter adquirido* schopenhaueriano assemelha-se, em certa medida, à exposição kantiana sobre um ser humano que "*possui um caráter*"[447].

---

[444] KANT, I. *Antropologia de um ponto de vista pragmático.* 2ª ed. Trad. Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2009, p. 190.

[445] Os exemplos que Kant fornece são os seguintes: "[...] se diz que os *poetas* não têm caráter, por exemplo, que preferem perder o melhor amigo a perder a piada, ou que o caráter não deve ser procurado entre os cortesões, obrigados a se sujeitar de todas as maneiras, e que a firmeza de caráter é coisa incerta entre os eclesiásticos, que cortejam o Senhor dos céus, mas ao mesmo tempo também os senhores da terra com a mesma disposição de espírito; que, portanto, ter um caráter interno (moral) é e permanecerá sendo só um piedoso desejo" (*idem, ibidem*, grifo do autor).

[446] *Idem*, p. 190-191. Em *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, estas formulações encontram-se justamente na parte da obra intitulada *Característica antropológica.* Os temas expostos nesta parte são subdivididos em: 1) caráter da pessoa, 2) caráter do gênero, 3) caráter do povo e 4) caráter da espécie. A questão do caráter da pessoa, dos gêneros e dos povos figura também nos textos de Kant dedicados ao tema das raças humanas, como é o caso do ensaio intitulado *Determinação do conceito de uma raça humana*, publicado em 1785, na *Berlinische Monatsschrift*. Ao buscar classificar as variedades humanas e apresentar *uma hipótese* para a origem causal da variação das raças (na história da natureza), Kant considerará, por exemplo, que "o conceito de uma raça abarca em primeiro lugar o conceito de um tronco comum e, em segundo lugar, caracteres *necessariamente hereditários* de diferença de classe entre os descendentes do mesmo" (KANT, I. *Determinação do conceito de uma raça humana*. Trad. Alexandre Hahn. In: *Revista Kant e-Prints*. Campinas, Série 2, v. 7, n. 2, pp. 28-45, jul.-dez., 2012, p. 37-38, grifos do autor).

[447] Será em *Sobre a pedagogia*, na abordagem da educação do ser racional finito, que Kant detalhará o que entende por formação e posse de um caráter. Por mais que nem nesta ocasião Kant tenha usado o termo caráter adquirido (*erworbenen Charakter*), neste escrito - compilações das lições sobre a pedagogia ministradas pelo filósofo na Universidade de Königsberg -, o caráter é tomado no sentido de um hábito que se adquire por experiências, exercícios e educação, e, por isso mesmo, pode ser aproximado da noção schopenhaueriana de caráter adquirido. Não se trata do caráter inteligível e imutável do âmbito da filosofia transcendental, mas de uma noção da filosofia prático-pragmática,

O principal argumento para a defesa de tal semelhança pode residir na seguinte afirmação de Kant: "O ser humano consciente de um caráter em sua índole não recebe esse caráter da natureza, mas precisa sempre tê-lo *adquirido*"[448]. Quanto a isso, Schopenhauer seria, mais um vez, um kantiano, pois também para ele é possível que se adquira *artificialmente* um caráter mediante a exposição da própria natureza como caráter empírico; enquanto não se adquire (ou não se possui) um caráter específico, ainda se pertence ao caráter do homem em geral, como caráter da espécie. Kant também afirma: "Aqui não importa o que a natureza *faz* do ser humano, mas o que este *faz de si mesmo*; pois aquilo faz parte do temperamento (onde o sujeito é em grande parte passivo), mas apenas isto dá a conhecer que possui um caráter"[449]. Assim como parece defender seu mestre, Schopenhauer indica que é preciso "lidar com aquilo que se é"; e isso se efetiva quando se sabe o que se *quer* e o que se *pode fazer*. Somente assim mostrar-se-á caráter, sendo que "antes que se chegue a este ponto, apesar da consciência natural do caráter empírico, ainda se é *sem caráter* [...]"[450]. Outro argumento que acaba por fazer convergir esses dois pensamentos é o de que, segundo Kant, "poder dizer pura e simplesmente de um ser humano que 'ele tem um *caráter*' não significa apenas ter *dito* muito a seu respeito, mas também tê-lo *elogiado* [...]"[451]. Em *O mundo*, conforme já aludi acima, Schopenhauer toma o caráter adquirido como aquilo "[...] a que é feita referência quando se *elogia* uma pessoa por ter caráter, ou se a censura por não o ter"[452]. Nesse sentido, Kant já havia defendido que a única prova da consciência de um homem de que ele possui ou não caráter é ter ou não "convertido a *veracidade* em máxima suprema para si, tanto na confissão interior perante si mesmo quanto no relacionamento com um outro qualquer"[453].

Não temos, porém, apenas convergências entre Kant e Schopenhauer quanto à questão de se *possuir* ou de se ter *adquirido* um caráter. É preciso lembrar que as considerações kantianas sobre o assunto pertencem ao âmbito de sua antropologia pragmática[454], na qual, embora não se tenha uma

que diria respeito aos atributos do caráter conquistados no âmbito da educação (cf. KANT, I. *Sobre a pedagogia*. 4ª ed. Trad. Francisco Cock Fontanella. Piracicaba: Ed. UNIMEP, 2002).

[448] KANT, I. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. 2ª ed. Trad. Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2009, p. 190, grifo do autor.

[449] *Idem*, p. 188, grifos do autor.

[450] *WWV I*, SW, I, § 55, p. 405 [393].

[451] KANT, I. *op. cit.*, p. 187, grifos do autor.

[452] *WWV I*, SW, I, § 55, p. 403 [391], grifo meu.

[453] KANT, I. *op. cit*, p. 191, grifo meu.

[454] Sabe-se que a principal proposta de Kant ao elaborar uma *antropologia pragmática*, objeto de seus cursos de inverno durante 24 anos, era a de oferecer - segundo ele mesmo afirma em uma carta (provavelmente de 25 de outubro de 1773) a seu amigo e ex-aluno Marcus Herz - "um prazeroso estudo empírico (*Beobachtungslehre*) da habilidade, prudência, e até sabedoria que, junto com a geografia física e diferente de toda outra instrução, pode ser chamado de conhecimento do mundo" (10: 145-46). Essa antropologia, além de uma *Beobachtungslehre* e de uma ciência cosmopolita, ou seja, de um conhecimento do ser humano enquanto "cidadão do mundo", deveria ser, acima de tudo, uma *ciência pragmática*. Conforme afirma Franklin Leopoldo e Silva, "[essa] antropologia deve ser pragmática porque ela é inseparável do interesse do homem por si próprio e do compromisso que deve manter consigo mesmo" (Leopoldo e Silva, F. *Apresentação* à tradução brasileira de *Antropologia de um ponto de vista pragmático*). E isso pode se justificar pela afirmação de Kant de que se trata daquilo que o ser humano *faz de si mesmo*. O comentador Robert Louden afirma que a antropologia kantiana é pragmática porque é *útil*. Em primeiro lugar, porque pode ser aplicada a nós com o intuito de

abordagem propriamente ética, trabalha-se a partir do pressuposto de que "ter pura e simplesmente um caráter significa ter aquela qualidade da vontade segundo a qual o sujeito se obriga a seguir *determinados princípios práticos que prescreveu* inalteravelmente para si mesmo [...]"[455]. O próprio subtítulo empregado por Kant para esta temática é: *Do caráter como índole moral*, sendo que, segundo o pensador, quando fazemos referência a um homem capaz de inspirar respeito e admiração por possuir este ou aquele caráter, "então a expressão designa a *índole*"[456]. No entanto, para Schopenhauer, quanto às discussões concernentes ao caráter adquirido, muito embora estas se deem num patamar que não pode ser definido como a-moral, não se trata nem de *índole* e nem da *moral* propriamente dita. Ao invés de se referir ao *caráter adquirido* identificando-o com o termo *índole* (no original, *Natur* ou mesmo *Charakter*), o filósofo de Frankfurt assemelha-o, conforme já indiquei, ao que se designa como *hábito* (*Gewohnheit*). Nesse sentido, índole poderia estar associada ao *caráter inteligível*, enquanto este é a índole íntima, a vontade ímpar que determina a ação, mas não ao *caráter adquirido*, que corresponderia a uma espécie de "imagem histórica" resultante da exposição do ser no tempo. Ora, em Schopenhauer - quando se tem em vista um estudo sobre o caráter adquirido - tratar-se-ia de considerar a constância do *hábito* a fim de se apreender, pelo caminho traçado, quem de fato se é, assim como aquilo que é conforme a si mesmo; e não de determinada *índole* que, ao se efetivar de uma certa maneira, pode variar com o tempo, a depender dos motivos e do conhecimento que se apresentem e que se adquiram. Assim, a índole estaria dependendo de um percurso para só posteriormente se poder perceber sua coerência ou constância, enquanto que o hábito já abarcaria a constância; porque algo não pode ser habitual caso seja parcial, fragmentado, ou cujo percurso ainda não possa ser vislumbrado.

A despeito dessa sua possível proximidade com Kant, especificamente a partir da noção de caráter adquirido, em 1818 Schopenhauer insiste na tese de que *possuir* um caráter, ou ser alguém de caráter, equivale a *conhecer com exatidão* as próprias qualidades, o que já havia anunciado no citado fragmento póstumo de 1816. Mesmo diante da dificuldade de se saber o que significaria tal exatidão, o caráter adquirido seria, em primeira instância, sinônimo de *autoconhecimento*, pois "embora sejamos sempre as mesmas pessoas, nem sempre nos compreendemos. Amiúde nos desconhecemos, até que, em certo grau *adquirimos o autoconhecimento* (*die Selbstkenntniß*

---

transformar a nós mesmos. E, em segundo lugar, porque ela pode contribuir para a nossa *prudência*, esta, mesmo segundo a *Metafísica dos costumes,* enquanto habilidade de escolha dos meios para o nosso próprio bem-estar, mas que no âmbito pragmático pode se tornar uma habilidade fortalecida mediante o conhecimento adquirido da natureza humana, possibilitando o uso eficaz de outros seres humanos para os nossos propósitos; ou seja, a antropologia pragmática tornaria o ser humano prudente pela influência e direção que este pode exercer sobre os outros. (Cf. LOUDEN, Robert. "*A Segunda Parte da moral:" a antropologia moral de Kant e sua relação com a Metafísica dos costumes.* In *Revista Ethic@.* Florianópolis, V. 1, N. 1, 2002, pp. 27-46: 32).

[455] KANT, I. *op. cit.*, pp. 187-188, grifo meu.

[456] *Idem*, p. 187, grifo do autor.

erworben hat)"[457].

Neste sentido, podemos afirmar que, segundo Schopenhauer, ter um caráter [inteligível] não significaria estar plenamente de posse de si mesmo. *Possuir* um caráter corresponderia a *ser* - principalmente no âmbito da conduta, portanto, *proceder*[458] - conformemente a uma natureza e, para que tal caráter venha a ser *efetivamente*, é necessária uma sua exposição mediante o caráter empírico. Ora, este último, *a posteriori*, após determinado percurso, pode *adquirir* uma espécie de esboço, um retrato de si mesmo, ou então uma resolução definitiva (*erfolgenden Entschluß*[459]) que permite ver o tipo de pessoa que se é: "A reflexão sobre a imutabilidade do caráter, sobre a unidade da fonte de onde brotam todos os nossos atos não nos autoriza a antecipar um ou outro lado na tomada de decisão do caráter: só a resolução definitiva nos fará ver o tipo de pessoa que somos: nossos atos serão um espelho de nós mesmos"[460]. No mesmo § 55 de *O mundo*, lemos o critério decisivo a partir do qual sabemos da "falta de caráter" ou de sua "aquisição":

> Temos primeiro de aprender pela experiência o que queremos e o que podemos fazer: pois até então não o sabemos, *somos sem caráter* [...] mas, se finalmente aprendemos, então alcançamos o que no mundo se chama caráter, o *caráter adquirido*. Este nada mais é senão *o conhecimento mais acabado possível da própria individualidade*. Trata-se do *saber abstrato*, portanto distinto das qualidades invariáveis do nosso caráter empírico, bem como da medida e direção das nossas faculdades espirituais e corporais, portanto dos pontos fortes e fracos da nossa individualidade.[461]

Até quando não sabemos "o que queremos" e "o que podemos fazer" do nosso próprio caráter inteligível e imutável, somos "sem caráter". A "arte de adquirir caráter", ou então de "adquirir a si mesmo", consistiria nisso: conhecer-se profundamente. Pode-se dizer, então, que quanto mais amplas e significativas forem as experiências de cada indivíduo consigo mesmo e no mundo, mais amplo e contundente seria seu autoconhecimento[462]; e quanto mais intenso seu

[457] *WWV I*, SW, I, § 55, p. 403 [391], grifo meu.
[458] O âmbito da conduta (ou da ação) humana é considerado o mais importante por Schopenhauer. Podemos observar isso logo no início do Livro IV de *O mundo*, onde o filósofo afirma que a consideração sobre a ética ("última parte de nossa consideração") proclama a si mesma como a mais séria de todas, pois concerne às ações humanas (Cf. *WWV I*, SW, I, § 53, p. 363 [353]).
[459] Expressão que também pode ser traduzida por "bom êxito".
[460] *WWV I*, SW, I, § 55, p. 356-357 [390].
[461] *Idem*, p. 405-406 [393-394], grifos meus.
[462] O próprio Schopenhauer dá testemunho desse autoconhecimento na medida em que redige uma série de meditações para fins pessoais. Intitulado *Eis heautón* (mesmo título das memórias de Marco Aurélio), o filósofo reúne variadas máximas, que dariam origem a um "livro secreto". Esse precioso material (editado por Franco Volpi sob o título de *Die Kunst, sich selbst zu erkennen*. München: C. H. Beck, 2006, traduzido no Brasil por Jair Barboza e Silvana Cabucci Leite sob o título de *A arte de conhecer a si mesmo*. São Paulo: Martins Fontes, 2009) privilegia-nos o acesso à intimidade do pensamento e ao "autoconhecimento" do próprio filósofo. É importante observar que desde sua elaboração inicial até a versão a que temos acesso hoje, o escrito passou por significativos percalços e peripécias, o que acabou por dificultar sua reconstrução. Dentre tais peripécias em torno desse "manual de filosofia prática", registra-se inclusive o seu desaparecimento, cuja justificativa foi dada pelo executor testamentário de Schopenhauer, Wilhelm Gwinner. Este chegou a afirmar ter sido vontade do próprio pensador destruir o material depois de sua morte. Isso, no

autoconhecimento, mais acurada seria a "aquisição" ou a "posse de si mesmo"[463]. Mesmo que nossas ações, em todo e qualquer lugar, sempre deem prova de um mesmo caráter, há o fator da *experiência adquirida* nessa mesma vida, cujo percurso permite olharmo-nos e entendermo-nos, sem que nos livremos da condição de seres consequentes e determinados.

Se não está ao alcance de ninguém ponderar e conhecer *a priori* a imutabilidade de seu caráter e, assim, decidir sobre o encaminhamento do egoísmo intrínseco que sempre trabalha em favor da espécie, teríamos ainda, para tanto, alguns recursos: os anos de vida, o contato com outros caracteres, o convívio social. É dessas instâncias que, paradoxalmente, advém o entendimento do que realmente somos. Nesse sentido, Herbert Cysarz afirma que, embora o caráter adquirido não seja "nenhuma 'auto-criação', pode ele chegar a ser a mais completa *visão da constituição* do caráter inteligível, assim como a evidência das energias específicas e dos limites de cada caráter"[464]. A possibilidade de um destacamento do indivíduo em relação ao todo da natureza só pode advir com a *consciência* daquilo que se *é* e daquilo que se *quer*. Por sua vez, essa "consciência de si" pode fornecer a cada indivíduo uma condição que lhe confere força para não se restringir a um mero fantoche da Vontade cósmica.

No entanto, é preciso notar que esta perspectiva de consideração do indivíduo a partir do caráter adquirido garante uma abordagem *eudemonológica* da natureza humana mesmo que em plena metafísica da Vontade e no contexto geral do tratamento da liberdade e da ética ascética. A eudemonologia ali tratada, porém, é tão somente negativa: "toda satisfação, ou aquilo que comumente se chama felicidade, é própria e essencialmente falando apenas negativa, jamais positiva"[465], conforme lemos tanto no § 55 quanto no § 58 do Livro IV. Não há contentamento que chegue originariamente e por si mesmo a cada indivíduo, mas sempre na condição de satisfação de

entanto, transforma Gwinner em suspeito de ter plagiado e até de ter emitido falsas declarações (acusações feitas por Eduard Grisebach) sobre o manuscrito, já que, na biografia de Gwinner, foram encontradas frases que provavelmente constavam do manuscrito desaparecido. Não obstante as suspeitas e acusações, o pequeno livro (reconstruído por Grisebach e por Hübscher) consistia de aproximadamente trinta páginas, conforme explica Franco Volpi, e compõe-se de "anotações autobiográficas, recordações, reflexões, ensinamentos de vida, regras de comportamento, máximas, citações e provérbios, que o pensador apontara como sendo o mais importante para ele, como uma espécie de resumo da própria sabedoria pessoal de vida: em suma, como preceitos de uma arte de conhecer a si mesmo e orientar-se no mundo" (Cf. VOLPI, Franco. *Introdução.* In: SCHOPENHAUER, A. *A arte de conhecer a si mesmo*. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. X). Este pequeno e precioso livro foi escrito, talvez não por acaso, em um período de fortes adversidades, tais como o áspero embate com Hegel, a hostilidade para com sua obra, o rompimento com a mãe, os problemas financeiros relacionados com a herança paterna, as veementes dificuldades nas relações com o outro sexo etc.

[463] O processo do conhecimento de si, à maneira socrática do *gnôthi seauton*, pode ser assemelhado ao processo de modelagem do ouro a fim de transformá-lo em joia ou ornamento. Essa joia somente é possibilitada pelo trabalho de eliminação dos excessos mediante o refinamento e o polimento. Com este processo de depuração, porém, o ouro não perde nem muda sua essência, mas adquire uma forma específica. A possibilidade de uma joia desempenhar uma função em determinado local ou decorar certo espaço implica em ter sua matéria-prima - também esta já com uma forma natural, porém ainda mais um minério misturado com outros elementos e substâncias - destacada do todo e, doravante, adaptada pela sua singularidade a um ambiente ou a um uso que lhe seja cabível.

[464] Cf. CYSARZ, Herbert. *Schopenhauers "Intelligibler Charakter" und die Individualitätsproblematik der Folgezeit*. In: *Schop-Jb*., 62 (1981), p. 96.

[465] *WWV I*, SW, I, § 58, p. 376 [411].

desejos, o que sempre incitará a aparição de outros desejos. O filósofo lembra que esta consideração baseia-se na defesa, exposta ao final do Livro II, segundo a qual "[...] a negatividade de qualquer estado feliz encontra sua explanação [no fato de que] a Vontade, cuja objetivação é tanto a vida humana quanto qualquer outro fenômeno, é um esforço sem alvo e interminável"[466]. Eis, então, a admissão de base que opera como motivo de não-contradição entre as reflexões eudemonológicas e as teses metafísicas defendidas no interior de *O mundo*. A partir dela, não é contraditório pensar o caráter adquirido como "economia da dor"[467]. Neste caso, pelo fato de não se tratar da busca pela felicidade, mas da ideia de se evitar - na medida do possível - a infelicidade, Schopenhauer legitima, mesmo no contexto da ética desinteressada, o seu discurso do *autoconhecimento* em relação ao gênero e à medida de nossos poderes e fraquezas, o que nos garantiria "prazer", "êxito" e "tranquilidade de ânimo"[468]. Da mesma forma, o filósofo legitima, em plena exposição do ascetismo radical, a seguinte máxima: "Guardemo-nos de tentar aquilo que não nos permitirá ser bem-sucedidos"[469]. Torna-se claro, assim, em que medida as perspectivas metafísica e eudemonológica são intercambiáveis e suplementares.

Neste sentido, outra decorrência do caráter adquirido, também indicada no Livro IV de *O mundo*, é o vislumbre de uma *atmosfera favorável* ou *apropriada* [*angemessenen Atmosphäre*][470] que todo ser pode atingir em sua vivência no mundo a partir do convívio social, atmosfera vislumbrada com os anos de vida. De acordo com isso, a aquisição de uma espécie de "esboço de si mesmo" significaria poder equilibrar-se entre o determinismo espaço-temporal que previamente a Vontade define e um modo "adequado" de se viver, a saber, *um ambiente propício e conforme* a si mesmo, para ali ser tão somente o que se pode ser, proceder coerentemente conforme as pré-disposições de sua natureza e, com isso, expor o caráter inteligível. Na ausência dessa atmosfera favorável, vive-se uma vida que, de alguma forma, nem é a própria vida, nem se dá em um ambiente favorável, o que pode implicar em grandes dores e em uma violação do próprio caráter, conforme o pensador já havia considerado nos *Manuscritos juvenis*.

---

[466] *Idem*, p. 378 [413].
[467] Cf. *idem*, § 55, p. 360 [394].
[468] Cf. *Idem*, p. 360-361 [394-395].
[469] *Idem*, p. 360 [394].
[470] Cf. *WWV I*, SW, I, § 55, p. 405 [393]. Na versão brasileira de *O mundo* tomada por mim como referência (Unesp, 2005), o professor Jair Barboza traduz a noção de *angemessenen Atmosphäre* por "atmosfera apropriada". O adjetivo *angemessenen* designa também "adequado", "favorável", "conveniente" ou ainda "correspondente" (Cf. *Dicionário Grimm*, Vol. 1, pp. 347-349, disponível em: http://woerterbuchnetz.de/DWB/). Sossio Giametta, em sua tradução italiana, toma *angemessenen Atmosphäre* por "ambiente adatto" (ambiente adequado ou indicado, cf. *Il mondo come volontà e rappresentazione.* Milano: Bompiani, 2010, § 55, pp. 596-597). Sem desconsiderar os outros (mencionados) adjetivos correspondentes a *angemessenen*, prefiro empregar os termos "favorável" ou "apropriado (a)" com o intuito de argumentar, no decorrer desse estudo, em que medida uma atmosfera ou um ambiente específico favoreceria a exposição do caráter inteligível em detrimento de uma atmosfera que dificultaria ou apresentaria mais obstáculos em vista de uma tal exposição. A ideia é a de que nem todos os ambientes favorecem a possibilidade de um indivíduo "vir a ser o que ele é" porque apenas alguns desses ambientes seriam a ele "propícios" ou "favoráveis".

Nesse caso, alguém pode encontrar no mundo diferentes aspirações e habilidades, contudo, os diferentes graus destas na própria individualidade não se tornam claros sem o concurso da experiência[471]. Assim é que a diferenciação caracterológica entre espécie e indivíduo volta a estar diretamente em questão: é preciso entender o que diz respeito ao *homem em geral*, enquanto caráter da espécie, e, em meio a tantas coisas, adquirir a intelecção daquilo que individualmente se quer e se pode. Metaforicamente, o caminho físico de todo indivíduo pela terra assemelhar-se-ia a uma linha e não a uma superfície, pois "caso queiramos alcançar e possuir uma coisa, temos de renunciar e abandonar à esquerda e à direita inumeráveis outras"[472]. Quando adquirimos esta consciência de si, de acordo com as palavras de Schopenhauer, "não mais, feito noviços, vamos esperar, ensaiar, tatear para ver o que de fato queremos e o que estamos aptos a fazer [...]"[473]. Caso contrário, assemelhamo-nos a crianças no parque de diversões: estendemos a mão a tudo o que excita e aparece à nossa frente, com o que transformaríamos nosso caminho em uma superfície ou em uma linha torta, e não reta. Mais ainda, neste último caso, "*andamos em zigue-zague*, ao sabor dos ventos, sem chegar a lugar nenhum"[474]. Pois, acrescenta o filósofo, "assim como o peixe só se sente bem na água, o pássaro no ar, a toupeira debaixo da terra, todo homem só se sente bem na sua *atmosfera apropriada* (*der ihm angemessenen Atmosphäre*)"[475]. É possível que se veja diante de si tudo o quanto é possível ser feito pelo homem em geral, mas que, mesmo assim, se desconheça o quanto de tudo isso é conforme a cada natureza individual. Desse modo, não basta o mero querer e a mera habilidade em fazer, mas é preciso também *saber* o que se quer e *saber* o que convém a si mesmo fazer. Sem isso, apesar daquilo que o caráter empírico naturalmente exterioriza, ainda não se possui um caráter. Pela consciência de que "o ar da corte não é respirável por todos"[476], fica-se sabendo também que determinadas posições ou condições convêm exclusivamente a certos caracteres.

Dessas reflexões deriva também uma relação peculiar entre as noções de caráter, autoconhecimento e *arrependimento*. Na maior parte das vezes em que a questão do arrependimento (*Reue*) comparece na obra de Schopenhauer, ela é diretamente associada à noção de caráter. No Tomo I de *O mundo*, algumas páginas antes de se deter na noção de caráter adquirido, no § 55, o pensador deriva a noção de arrependimento justamente da inconstância e da fragmentariedade do autoconhecimento, e a associa "à sabedoria de vida, à escolha dos meios, ao julgamento do mais

[471] *WWV I*, SW, I, § 55, p. 404 [392].
[472] *Idem*, *ibidem*.
[473] *Idem*, p. 406 [394].
[474] *Idem*, p. 404 [392], grifos meus.
[475] *Idem*, p. 405 [393]. Schopenhauer utiliza ainda outra comparação: "de acordo com a doutrina do direito de Hobbes, cada um de nós tem originariamente o direito a todas as coisas, mas não o exclusivo a cada uma delas, e, no entanto, se pode obter o direito exclusivo a coisas individuais renunciando-se ao direito a todas as demais [...]" (*Idem*, p. 404 [392]).
[476] *Idem*, p. 405 [393].

adequado fim à minha vontade [...]"[477]. Ora, a partir desse pressuposto, faz sentido afirmar que "[...] posso ter agido mais egoisticamente do que era adequado ao meu caráter"[478], tal como detalharei no contexto da hipótese da pequena ética (no próximo capítulo). Em 1844, no Tomo II de *O mundo*, no capítulo dos *Suplementos* ao Livro IV intitulado *Sobre a ética*, Schopenhauer remonta ao mesmo § 55 do Tomo I: "No § 55 do primeiro volume expus como, não obstante a imutabilidade do caráter, ou seja, do querer fundamental do homem, é possível um autêntico *arrependimento* moral"[479]; e explica a origem desse estado, nesta ocasião, mediante a diferenciação entre *inclinação* e *paixão*: "Uma *inclinação* é uma acentuada receptividade da vontade a motivos de certa classe. Uma *paixão* é uma inclinação tão forte que os motivos que a suscitam exercem sobre a vontade uma violência superior a de qualquer outro [motivo] que se a possa opor, diante do que seu domínio sobre a vontade torna-se absoluto e, esta, *passiva*, *paciente*"[480].

No mesmo § 55, encontramos expressões como as seguintes: "conhecemos, portanto, o gênero e a medida de nossos poderes e fraquezas, economizando assim muita dor"[481]; "apenas quem alcançou semelhante estado sempre terá inteiramente a si mesmo com plena clareza de consciência e nunca trairá a si nos momentos cruciais"[482]; ou então, "o conhecimento de nossa mente, com suas faculdades de todo gênero e limites inalteráveis, é, nesse sentido, o caminho mais seguro para obtermos o maior contentamento possível conosco mesmos."[483]. Desde esta ótica, ao menos no caso em que se propõe lidar - mesmo que com débeis ferramentas - com a necessidade de ser o que se é, tem-se claro um considerável alcance do autoconhecimento. Isso porque "o arrependimento nunca se origina de a Vontade ter mudado (algo impossível), mas de o conhecimento ter mudado"[484], ou seja, a impossibilidade da mudança do *esse* não necessariamente indica uma indiferença em relação aos modos de proceder. Nem todas as formas de se expor o ser são concordantes com ele; há uma forma "adequada", sem a consciência da qual podemos nos tornar arrependidos. Assim, "nunca posso me arrepender do que quis, mas sim do que fiz, visto que, conduzido por falsas noções, agi de maneira diferente daquela adequada a minha vontade. O *arrependimento* é a intelecção disso por meio de um conhecimento mais preciso"[485].

A consideração da temática do arrependimento, paralelamente ao caráter adquirido, acaba

---

[477] *WWV I*, SW, I, § 55, p. 394 [383]. Nesta passagem, Schopenhauer acrescenta que, além de se estender à sabedoria de vida e ao julgamento do fim adequado à vontade, o arrependimento pode ser estendido também ao domínio "ético propriamente dito", no qual poderíamos ajustar ou adequar, com ponderação e mediante um autoconhecimento aprimorado, os nossos atos à nossa vontade. Tratar-se-ia de um "conhecimento corrigido".
[478] *WWV I*, SW, I, § 55, p. 394 [383].
[479] *WWV II,* SW, II, p. 678, grifo do autor.
[480] *Idem, ibidem*, grifos do autor.
[481] *WWV I,* SW, I, § 55, p. 406 [394].
[482] *Idem, ibidem*.
[483] *Idem*, p. 407 [395].
[484] *Idem*, p. 394 [383].
[485] *Idem, ibidem*.

por agregar três grandes conceitos schopenhauerianos: (1) a vontade enquanto caráter inteligível, (2) o conhecimento dessa vontade e (3) o próprio arrependimento. Formulo esta análise no seguinte sentido: a vontade manifestada na originalidade de um caráter pode ser conhecida mediante seu próprio caráter empírico, mas apenas é apreendida com consistência e objetividade pelo caráter adquirido. Para uma tal apreensão, entretanto, faz-se necessário o papel do conhecimento de si que, quando parcial ou falho, acarreta - mediante as ações - o arrependimento. Assim se expressa Schopenhauer: "[...] a Vontade que se manifesta apenas no tempo, isto é, via ações, encontra uma resistência análoga no conhecimento, que quase nunca lhe fornece os dados inteiramente corretos, fazendo o ato não corresponder de maneira precisa e integral à Vontade, preparando dessa forma o arrependimento"[486]. Entende-se, pois, que a natureza fragmentária e parcial do conhecimento da vontade manifesta em ações é a responsável pela não correspondência entre ato e vontade. Porém, esse conhecimento de si, que quase nunca fornece correta e integralmente os dados à própria natureza do indivíduo, pode ser aumentado e enriquecido. Ou seja, o fato de nem sempre haver uma correspondência entre ato e vontade não significa que tal discrepância não possa ser amenizada ou mesmo completamente superada. Em geral, considera-se como *tolo* aquele que, mesmo após ter se arrependido de um ato, torna a cometê-lo sob as mesmas circunstâncias. Ora, seria esta justamente a marca da experiência adquirida mediante a efetividade da manifestação do caráter inteligível no âmbito empírico. O que não se pode ignorar é a significativa diferença entre a natureza da vontade (de cada caráter) e o conhecimento de tal vontade: diferentemente daquela, que é imutável e completa, este é falho e parcial, com a vantagem, porém, de poder ser - por meio da consciência - melhorado e adquirido. Nesse ínterim, tenho presente um mote atribuído a Antístenes, que é citado por Schopenhauer nos *Aforismos*: "é preciso proporcionar-se entendimento ou uma corda para pendurarmos a nós mesmos", provocação que pouco se distancia do que afirmou Sêneca: "é o cúmulo que um ancião carregado de anos seja incapaz de provar o quanto tem vivido, a não ser pela invocação da sua própria idade"[487]. Com efeito, há uma grande diferença entre respeitar um ancião pelo fato de ele ter, por exemplo, oitenta anos, e respeitá-lo devido à experiência que foi capaz de agregar ao longo de todos esses anos. Daí advém o motivo principal pelo qual, na maioria das culturas, recorrer-se a pais e avós para pedir orientações e conselhos.

O "conhecimento mais acabado possível da própria individualidade" seria, nas palavras do próprio filósofo, "*um saber abstrato*, portanto distinto das *qualidades invariáveis* do nosso *caráter empírico* (*es ist das abstrakte, folglich deutliche Wissen von den unabänderlichen Eigenschaften seines eigenen empirischen Charakters*), bem como da medida e direção das nossas faculdades

[486] *Idem*, p. 395 [384].
[487] SÊNECA, Lúcio Aneu. *Da tranquilidade da alma*. Trad. Guilio Davide Leoni. In: *Antologia de textos*. Tradução e notas de Agostinho da Silva et al. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980 (Os Pensadores), p. 201.

espirituais e corporais, portanto dos pontos fortes e fracos da nossa individualidade"[488]. Nesta passagem, localizamos o destaque dado por Schopenhauer a uma condição (*Stand*) adquirida cuja maior diferença em relação às qualidades invariáveis (*unabänderlichen Eigenschaften*) do caráter inteligível manifesto pelo caráter empírico é justamente a capacidade de poder guiar - com *clareza de consciência e metodicamente* - o papel e a natureza invariáveis de cada pessoa. Trata-se de um *saber abstrato*, ainda, porque com ele torna-se possível "preencher, segundo a instrução de *conceitos fixos* (*nach Anleitung fester Begriffe auszufüllen*), as lacunas provocadas por humores e fraquezas"[489]. Neste sentido, é pertinente a observação de que "o caráter empírico[490], como simples impulso natural, é a-racional"[491] e dificulta a intelecção do que corresponde a cada individualidade, daquilo "que uma pessoa quer e pode em meio a tantas coisas"[492]. Conquistar o caráter adquirido significaria, assim, adquirir a consciência do "modo de agir necessário e conforme à nossa *natureza individual* [...]"[493]. Por isso, uma ampla visão do que a natureza previamente estabeleceu como individualidade nos seria dada tanto pela mera experiência quanto pela consciência reflexiva de nossa marcha pelo mundo.

O "aspecto abstrato" do caráter adquirido, portanto, encontra sua mais clara definição na ocasião em que se traz à consciência aquele modo de agir necessário, constante e conforme a natureza individual. Antes de tal "aquisição", a condição invariável de cada caráter era meramente naturalizada sem regras, uma exposição empírica afetada por influxos passageiros da disposição ou do momento presente, atrapalhada pela amargura ou doçura de miudezas encontradas no meio do caminho, além de, em geral, hesitar, vacilar, tatear, ensaiar e ser inconsequente. Doravante, com a elevação à consciência das peripécias e êxitos próprios de cada natureza, as seduções advindas de disposições ou exigências exteriores terão menor ou nenhum impacto frente à vontade, agora apreendida de modo mais objetivo, apreensão esta possibilitada pelo conhecimento do gênero e da medida de poderes e fraquezas.

Por tudo isso, mas principalmente pela definição de felicidade como ausência de dor (§ 58) e pelo tratamento do caráter adquirido (§ 55), percebe-se como a estrutura geral de *O mundo como vontade e como representação* não é alheia a toda e qualquer abordagem eudemonológica da existência humana. Pelo contrário, a terceira forma da noção de caráter é sistematizada justamente no contexto da fundamentação metafísica da ética e da discussão sobre o problema da liberdade. Assim, se na obra magna o filósofo não *desenvolve* uma eudemonologia propriamente dita, pois seu

[488] *WWV I,* SW, I, § 55, p. 406 [394], grifos meus.
[489] *WWV I*, SW, I, § 55, p. 406 [394].
[490] Sobre o emprego do termo "caráter empírico" nesta passagem, cf. nota explicativa do professor Jair Barboza em sua tradução de *O mundo*, p. 391-392.
[491] *WWV I*, SW, I, § 55, p. 357 [391].
[492] *Idem*, p. 358 [392].
[493] *WWV I*, SW, I, § 55, p. 394 [406], grifos meus.

ponto de vista "mais elevado" não o permitia, mesmo assim, pressupondo a imutabilidade do caráter inteligível empiricamente exposto, observa a necessidade de *obtermos* também *artificialmente* o que somos, donde se pode extrair motivos suficientes para se reconhecer nisso uma espécie de "intervalo" para a eudemonologia no interior da metafísica da ética, cujas teses seriam desenvolvidas posteriormente.

3.2.3 **O projeto de um pequeno tratado de Eudemonologia: a *Arte de ser feliz*, de 1826-1829**

A dedicação de Schopenhauer à questão da sabedoria de vida torna-se cada vez mais intensa após aproximadamente quatro anos da inglória publicação de *O mundo*. Não por acaso em um momento (início de seus anos berlinenses) em que o filósofo tinha suficientes motivos pessoais (como o insucesso de sua obra e o fracasso acadêmico devido aos embates com Hegel e com a filosofia universitária) para se aferrar a conselhos e máximas para uma vida sábia, a partir de 1822 ele se dedica à elaboração sistemática de um pequeno tratado de eudemonologia, uma espécie de "prontuário" de regras de comportamento composto por cinquenta máximas. Conforme lemos em seus manuscritos, o título da pequena obra deveria ser justamente *Eudemonologia* ou *Eudemônica* (doutrina da felicidade), mas o autor não chegou a completá-la, deixando apenas diversas anotações espalhadas em diferentes cadernos e volumes de sua obra inédita[494]. Para a composição deste inconcluso tratado, Schopenhauer se serviu de fragmentos de períodos anteriores, assim como repetiu nele, além de outras passagens - como sentenças, máximas, regras de vida e citações de pensadores clássicos - um longo trecho sobre o caráter adquirido (conteúdo da máxima 3) que já havia sido publicado em *O mundo*. Fato marcante para a composição do material foi certamente a descoberta do *Oráculo manual*, do jesuíta espanhol Baltasar Gracián[495], donde teria surgido a

[494] Conforme já mencionei, deve-se ao eminente pesquisador italiano Franco Volpi o mérito de ter selecionado e organizado os diversos fragmentos deste pequeno manual, alguns dos quais ainda não haviam sido nem mesmo transcritos dos manuscritos originais, e de o ter publicado sob o título *A arte de ser feliz*.

[495] Como se sabe, Schopenhauer traduziu para o alemão a obra que se tornaria seu próprio "manual", o próprio *Oráculo manual y arte da prudencia*. O período da tradução foi de outubro de 1831 a meados de abril de 1832. Em uma carta ao hispanista Johann Georg Keil, de 16 de abril de 1832, Schopenhauer conta detalhes sobre sua descoberta de Gracián. Nesta carta, o filósofo pede a Keil que o ajude a encontrar um editor para a sua tradução, conta que aprendeu a língua espanhola e que lê sem dificuldades Calderón, Cervantes e Lopes de Vega. Mas o que chama mais a atenção na mencionada correspondência é a confissão feita pelo pensador de que teria descoberto seu "escritor preferido", o "Gracián filosófico", cujas obras ele teria lido todas. Schopenhauer, por intermédio de Keil, encontrou um editor, Friedrich Fleischer, que acabaria por desistir devido às condições impostas pelo autor. A tradução seria editada apenas dois anos após a morte do filósofo, por Frauenstädt (Cf. *Schopenhauers Übersetzung des Hand-Orakels*. Hrsg. von Julius Frauenstädt. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1862). Embora não seja meu objetivo especificar essa relação no presente estudo, sabemos que não constitui tarefa difícil encontrarmos ecos do pensamento do mestre do "conceitismo" nas obras de Schopenhauer. Observe-se, por exemplo, o seguinte trecho do aforismo 183 do *Oráculo*: "O entesamento há de ser da vontade, não do juízo" (GRACIÁN, Baltasar. *A arte da prudência*. 2ª ed. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. 115); ou então esta passagem do aforismo 200: "Se tudo for posse, então tudo será *desengaño* e descontentamento" (*idem*, p. 122). De forma geral, a visão de mundo schopenhaueriana certamente assemelha-se àquela do jesuíta espanhol: ambos reconhecem o essencial do mundo como irracional e volitivo, em vista do que se tem de empregar máximas para a sabedoria de vida.

própria ideia de sistematizar máximas. Além do mais, conforme destaca Volpi, "este vade-mécum de cinquenta máximas permanecerá inédito, mas Schopenhauer retomará o material recolhido e, após várias reelaborações, o usará nas *Parêneses e máximas* dos *Aforismos para a sabedoria de vida* (capítulo V)"[496]. Estas retomadas e reelaborações de temáticas próprias da sabedoria de vida (feitas em diversos períodos) convencem-nos ainda mais de que a abordagem empírico-eudemonológica da ação e da vida humana é um *continuum* durante toda a obra do pensador, não se restringe aos conhecidos *Aforismos*, assim como é desenvolvida em paralelo (e sem que entre em conflito) com a abordagem metafísica da existência.

Mas vejamos como são esboçadas algumas das diretrizes da sabedoria de vida neste conjunto de manuscritos. As partes mais elaboradas do referido tratado sobre a felicidade encontram-se em dois volumes dos *Nachlass*, nos *Foliant II* e nos *Adversaria*, redigidos entre 1826 e 1829, parte dos *Manuscritos berlinenses*. O filósofo elabora as primeiras trinta máximas do pequeno tratado no § 124 da segunda parte dos *Foliant*, em outubro de 1826. Neste manuscrito, além da premissa de abertura ser a de que "a *sabedoria de vida*, entendida como doutrina, seria aproximadamente sinônimo de *eudemonismo* [e] deveria ensinar a viver da maneira mais feliz possível [...]"[497], Schopenhauer escreve uma nota em que já salienta aquele "desvio da metafísica" (no qual me detive acima e que retomarei no capítulo 4) que viria a utilizar vinte cinco anos mais tarde e de forma reelaborada nos *Aforismos*:

> […] Aqui prescindo completamente do ponto de vista ético-metafísico, superior e mais verdadeiro, deixo de lado o juízo que dele deriva sobre o decurso da vida humana e assumo completamente o ponto de vista empírico da consciência natural que, tomando a vida como uma finalidade em si mesma, deseja que ela transcorra da forma mais agradável possível. *Em primeiro lugar*: toda a minha exposição baseia-se numa adaptação, tendo, portanto, um valor apenas relativo. *Em segundo lugar*: ela não pretende completude, pois em tal caso eu teria sido obrigado a compilar tudo o que outros autores já disseram[498].

O "valor relativo" a ser cumprido pela eudemonologia cobriria, porém, um amplo domínio: tendo em vista "aquilo que depende de nós" e que a natureza não realizou, ela teria de indicar-nos como seria possível obter serenidade, que determina a capacidade de sofrer e de se alegrar, assim como orientar-nos na conquista ou manutenção da saúde, da paz de espírito, e, mesmo que em pequena medida, de bens exteriores. O aprendizado de tudo isso "ocorreria mediante a formulação de máximas de vida" que, no entanto, "não deveriam seguir-se desordenadamente,

[496] VOLPI, Franco. *Introduzione.* In: SCHOPENHAUER, A. *L'arte di essere felici*. 29ª ed. Milano: Adelphi, 2012, p. 20-21.
[497] HN III, *Foliant II*, § 124, p. 268. A continuação desta citação, que define a eudemonologia em relação ao estoicismo e ao maquiavelismo, será considerada por mim no próximo capítulo, no contexto da pequena ética.
[498] *Idem*, *ibidem*, grifos do autor.

mas ser organizadas em rubricas que, por sua vez, teriam subdivisões"[499]. Mesmo reconhecendo ser esta uma "operação difícil" e sem precedentes, já em 1826 Schopenhauer subdivide sua Eudemônica com a mesma estrutura básica que aplicará nos *Aforismos*: "1) máximas para o nosso comportamento em relação a nós mesmos; 2) máximas para o nosso comportamento em relação aos outros; e [anotado à margem do manuscrito] 3) máximas para afrontar o curso do mundo"[500]. Sem a pretensão de deter-me nesta estruturação, vale destacar que é nesses escritos que a questão da sabedoria de vida passa a ser diretamente abordada a partir da *caracterologia*. Com efeito, a noção de caráter adquirido, tal como havia sido elaborada em *O mundo*, não apenas é repetida como conteúdo da máxima 3 da *Eudemonologia*, mas também continua sendo desenvolvida no sentido de autoconhecimento, de autocontrole frente ao júbilo e às dores, e de equilíbrio entre as experiências e vivências do presente e as possibilidades futuras.

Em 1828, no seu novo esboço de *Eudemonologia* (§ 270 dos mesmos *Foliant II*), o filósofo evoca diretamente a questão ontológica do caráter inato e imutável no rol do tratamento da felicidade. Aqui a caracterologia é tratada no sentido de *personalidade* (*Persönlichkeit*), do que "alguém *é*". Trata-se da divisão (que também será usada com ligeiras modificações nos *Aforismos*) de inspiração aristotélica entre aquilo que alguém *é*, *tem* ou *representa*. Pode-se perceber mais claramente, então, o motivo pelo qual o pensador havia afirmado, em 1814, que "o *princípio de Aristóteles* de seguir em todas as coisas a via mediana se adapta mal ao princípio moral para o qual foi formulado, mas poderia ser facilmente a melhor regra geral de sabedoria, o melhor caminho para a vida feliz"[501]. A questão central encontra-se na defesa de que a felicidade depende muito mais da primeira dimensão do que das outras duas:

> O primeiro ponto é de longe o mais essencial para a felicidade ou infelicidade humana. Com efeito, o autêntico assunto capital, a verdadeira existência do homem, é o que acontece no seu íntimo, o seu gosto interior, que é o resultado de seu sentir, de seu querer e de seu pensar. Aquilo que alguém tem por si mesmo, que o acompanha na solidão e que ninguém lhe pode dar ou tirar, é muito mais essencial do que tudo aquilo que ele possui ou representa aos olhos dos outros[502].

A caracterologia é descrita e diferenciada, então, seguindo-se o espírito da máxima de Goethe, segundo a qual "a personalidade é a felicidade suprema"[503] e a partir da conjugação de tal felicidade como sinônimo de autarquia e independência[504] do indivíduo em relação ao mundo

[499] *Idem*, p. 270.
[500] *Idem*, p. 269.
[501] HN I, *Die Genesis des Systems*, § 132, p. 81-82.
[502] HN III, *Foliant II*, § 270, p. 383-384.
[503] Cf. GOETHE, Johann Wolfgang von. *Divã ocidental-oriental*, VIII, 7, *Livro de Suleika*.
[504] Dentre tantas ocasiões em que Schopenhauer toma a ética aristotélica como ilustração pertinente de sua eudemonologia, na máxima 48 do tratado sobre a felicidade ele cita a seguinte sentença da *Ética a Eudemo*: "A felicidade é própria dos homens independentes" (HN III, *Adversaria*, § 215, p. 599). E, logo em seguida, a sentença de

externo:

> *Um homem muito inteligente*, em completa solidão, entretém-se de forma excelente com seus pensamentos e com suas fantasias. Já *um homem obtuso* se entedia mesmo com um contínuo fluxo de espetáculos, festas e eventos em geral. *Um caráter bom*, *moderado e paciente* pode ser satisfeito mesmo em circunstâncias muito míseras, enquanto *um caráter malvado*, *ávido e invejoso* não se satisfaz nem mesmo com toda riqueza possível […]. Dessa forma, se por um lado o componente subjetivo, a personalidade, é o mais essencial, por outro lado, a dificuldade se apresenta no fato de que tal componente subjetivo encontra-se totalmente fora de nosso poder, assim como mantém-se estável e imutável por toda a vida[505].

Entrevê-se, diante disso, o interesse de Schopenhauer em indicar o que ainda restaria de ativo ou de decisão a ser tomada no plano empírico-prático frente ao "valor absoluto" de cada personalidade (o que se é) e frente ao "valor relativo" do que "se tem" e do que "se representa"[506]. É então que o papel da *educação* do caráter, tido simplesmente como uma impossibilidade em outras ocasiões, passa a ser tomado como alternativa, em vista do que o caráter adquirido apresenta-se como uma espécie de condição. As indicações são eminentemente *pragmáticas* e servem como parâmetro para notarmos a diferença da abordagem do caráter sob a perspectiva de sua "*acomodação*" no mundo em relação à abordagem ético-metafísica de sua *supressão*, no âmbito do ascetismo:

> Quanto à personalidade, a única coisa que está ao nosso alcance é *utilizá-la do modo mais vantajoso possível* e sobrepô-la ao tipo de *educação* que lhe é particularmente apto, evitando qualquer outra; além disso, em primeiro lugar temos de expô-la a circunstâncias, condições, atividades etc. que lhe correspondam; em segundo lugar, conservar o prazer por estas. Para tal fim, torna-se necessário um *conhecimento de si*, do qual nasce o *caráter adquirido* […]. Por conseguinte, ganha-se muito mais empregando-se as próprias forças em vista da *educação da própria personalidade*, ao invés de investi-las na aquisição de bens[507].

Para além deste surpreendente veio pragmático que parece surgir aqui e do alcance da educação frente às características imutáveis da natureza humana (questões que serão tratadas no próximo capítulo), sublinho como a ênfase dada à rubrica "daquilo que alguém é" como dimensão inequivocamente mais importante para a felicidade do que as dimensões "daquilo que alguém tem" e "representa" conduz a uma relação especial entre caracterologia, vida social e felicidade. Notadamente, na última parte de *A arte de ser feliz* - máximas 36-50, retiradas do § 215 dos *Adversaria*, de 1829, intitulado *Continuação do Eudemonismo* - Schopenhauer expõe sua visão

Chamfort, que também seria repetida em outras ocasiões: "A felicidade não é algo fácil: é muito difícil encontrá-la em nós; é impossível encontrá-la alhures" (*idem, ibidem*).

[505] HN III, *Foliant II*, § 270, p. 384, grifos meus.

[506] Cf. *Idem*, p. 385.

[507] *Idem*, p. 385, grifos meus.

negativa da sociabilidade. Esta, naturalmente associada "àquilo que alguém representa", não apenas contribui pouco para a felicidade humana como também seria um grande empecilho a ser evitado. É fácil associar, então, a rubrica "daquilo que alguém é" - por sua vez relacionada à personalidade, a algo "interior" e ao caráter adquirido - com a *autenticidade* de caráter, assim como associar as outras duas rubricas com uma certa *inautenticidade* de caráter[508].

> Cada um de nós vive num mundo diferente, que difere de acordo com a *diversidade das mentes*. Conforme for essa diversidade, ele [o mundo] pode ser pobre, insosso, superficial; ou então, rico, interessante, significativo. Até mesmo a diversidade que o destino, as circunstâncias e o ambiente produzem na vida de cada um é menos importante do que a diversidade das mentes […]. Um mesmo acontecimento que, sucedendo-se a *um gênio* resulta extremamente interessante, numa *mente vazia* se tornaria uma cena insignificante do cotidiano. Do mesmo modo, para *o melancólico* já constitui uma cena trágica aquilo que para *o fleumático* e para *o sanguinário* pouco importa. Deveríamos, portanto, pensar menos em possuir bens exteriores e mais em manter um temperamento sereno e feliz, em preservar um são bom senso, os quais dependem em grande medida da saúde[509].

Nota-se, com isso, como a caracterologia, tomada no sentido de "diversidade das mentes", é evocada no contexto de uma reprovação absoluta do âmbito social e das aquisições de bens em vista do caráter adquirido e do "cultivo de si". A associação indicada acima é mais evidente quando, na máxima 43, o filósofo pressupõe a natureza inata de cada indivíduo e sinaliza para a relação entre "interior" e "eu" com "o que se é", assim como entre "exterior" e "não-eu" com o que se "tem" ou "representa":

> Quem foi *generosamente dotado* pela natureza […] não necessita de mais nada do exterior além do livre ócio para poder gozar de sua riqueza interior, e isso lhe basta para ser até mesmo o mais feliz dos homens. Assim como é certo que o eu está infinitamente mais próximo de nós do que o não-eu, tudo o que é externo é e permanece não-eu. Somente o interior, a consciência e o seu estado constituem o eu, e é nele, exclusivamente, que residem o nosso bem-estar e o nosso mal-estar[510].

Mas a consideração da relação entre caracterologia, vida social e felicidade merecerá um capítulo à parte dos *Manuscritos berlinenses*, ocasião em que o pensador tratará de um elemento no qual, segundo ele, não residiriam (ou do qual dependeriam pouco) "o nosso bem-estar" e a nossa

---

[508] Conforme observa Mateu Alonso, "do mesmo modo que o mundo pode ser tomado como vontade e como representação, a vida individual tem um núcleo, a personalidade, que é o santuário da felicidade, e um âmbito representativo, uma vertente social considerada como fonte de infelicidade: a representação, em ambos os casos (ontológico e eudemonológico), é equivalente à inautenticidade" (ALONSO, Juan D. Mateu. *op. cit*., p. 161).
[509] HN III, *Adversaria*, § 215, p. 597.
[510] *Idem*, p. 599, grifos do autor. Na sequência, entre parênteses, o pensador observa: "Note-se bem: os conceitos de eu e não-eu são demasiado toscos para a *metafísica*, já que o eu não é algo simples; eles são suficientes apenas para a *eudemonologia*" (*idem*, *ibidem*, grifos meus).

felicidade, dado que se trata de algo externo e, por conseguinte, seria sinônimo de "não-eu". Trata-se da temática da *honra*, retratada no *Esboço de um tratado sobre a honra*, conteúdo do § 69 dos *Adversaria*, de 1828. Assim como o tratado sobre a Eudemonologia, este esboço ajuda-nos a melhor entender a gênese e a estruturação dos *Parerga* e especialmente dos *Aforismos*. Nele, Schopenhauer se detém na rubrica "daquilo que alguém representa" (que já havia sido exposta de passagem no início da Eudemonologia e que seria desenvolvida no extenso capítulo IV dos *Aforismos*) com o objetivo de frisar os diversos *tipos de honra* como marca registrada da vida social. Se a rubrica "daquilo que alguém é" era tida como oportunidade de reflexão sobre a personalidade e sobre o caráter adquirido, podemos afirmar que o tópico sobre "o que alguém representa" oportuniza a crítica do filósofo à noção de honra como crítica à "ausência de caráter adquirido" ou à inautenticidade.

Em primeira instância, as várias faces da honra (burocrática do funcionário, privada, pública, sexual, burguesa, civil, cavaleiresca etc.) enquanto "representações do nosso valor nas mentes alheias"[511] não podem ter mais que um valor relativo. O que determina a opinião geral dos outros sobre nós "não é - afirma o autor - a nossa *verdadeira* natureza, mas apenas a nossa natureza *aparente*; poderia ser a verdadeira natureza somente na medida em que aquela (aparente) coincidisse com esta"[512]. No entanto, na medida em que se considera: que "cada um é um juiz competente [para julgar a honra alheia]"; que "o erro é possível somente pela falsificação dos fatos"; que esta possibilidade é ínfima porque, em última instância, "o juiz da honra de cada um é a sua própria esfera de ação"; e que "a falsa aparência pode enganar facilmente a alguns, mas dificilmente a todos", então a conclusão é a de que "o que em geral determina a opinião alheia é a nossa verdadeira natureza, e somente em poucos casos a nossa natureza aparente"[513].

Com efeito, as relações frisadas por Schopenhauer entre as noções de caráter, vida social (como âmbito da honra) e felicidade têm sentidos ambivalentes. Por um lado, a apreciação da opinião dos outros sobre a nossa existência é tida como "consequência de uma fraqueza especial de nossa natureza"[514], "a honra nada tem a ver com o que o homem pode ser em si e para si"[515]. Neste caso, tratar-se-ia de algo "externo" cujo valor é apenas indireto, jamais imediato, uma "insensatez universal" da qual teríamos de nos livrar pelo fato de geralmente consistir em opiniões falsas, invertidas, errôneas e absurdas. Por outro lado, a honra se pauta na suposição da imutabilidade do caráter, "no pressuposto de que o homem jamais mude […] e que por isso se possa encontrá-lo sempre novamente da mesma forma que demonstrou ser uma vez. Por isso o inglês *character* está

[511] HN III, *Adversaria*, § 69, p. 472.
[512] *Idem*, *ibidem*.
[513] *Idem*, p. 473.
[514] *Aphorismen*, SW, IV, p. 390 [80].
[515] Idem, p. 412 [91].

para 'bom nome', 'reputação', 'honra'"[516]. Neste caso, a honra seria algo "interno", que "tem suas raízes em nós mesmos, ainda que possa florescer no exterior"[517].

Mais uma vez, a questão pode ser esclarecida se for pautada na diferenciação entre um ponto de vista metafísico (moral) e um ponto de vista empírico-eudemonológico - agora aplicada ao caso específico da honra e do caráter adquirido. Sob a ótica moral, aquele que "é honrado" ou "não perde a honra" dá provas de um mesmo caráter, é autêntico em relação a si mesmo. Já sob a ótica eudemonológica, "ser honrado" remete à ideia daquele que tem por fonte de sua felicidade o que é na representação alheia, ao invés de ser aquilo que é de fato. Nos *Adversaria*, o raciocínio é o seguinte: se a ação dos outros em relação a nós pode dizer respeito ao nosso bem-estar ou mal-estar, e se a opinião alheia (a honra) tem valor somente na medida em que influi sobre este aspecto, já que, todavia, a condição de todo bem-estar é a vida, então "a clássica sentença segundo a qual 'a honra vale mais do que a vida' não pode ser verdadeira. Com efeito, a honra seria tão somente um meio para a conquista daquilo que torna a vida agradável ou suportável. Viver, e viver passivelmente, é (do ponto de vista empírico) o fim; e o meio não pode valer mais do que o fim"[518]. Mas o pensador é mais claro no capítulo IV dos *Aforismos*:

> Se tal característica [elogios e aprovações dos outros] serve de base para o sentimento de honra, ela pode gerar efeitos salutares sobre a boa conduta de muitos enquanto sucedâneo para sua moralidade. Mas, no que tange à própria *felicidade* do homem, sobretudo à tranquilidade de ânimo e à independência tão essenciais a ela, tal característica é mais perturbadora e prejudicial do que profícua. Por conseguinte, do nosso ponto de vista, é aconselhável colocar-lhe limites e […] moderar tanto quanto possível aquela grande suscetibilidade frente à opinião alheia, não só quando ela é adulada, mas também quando é insultada […][519].

Em termos de caráter adquirido - portanto, sob a ótica eudemonológica - não depender ou não "ser escravo"[520] da opinião alheia significaria ser "autossuficiente em autoconhecimento". Se a primeira rubrica ("daquilo que alguém é") é de longe a mais essencial para a felicidade[521] e se o caráter adquirido associa-se diretamente a ela, pois participa da mesma questão ontológica de se possuir um caráter (estar de posse de si mesmo), então os valores das outras duas rubricas podem ser associados à "falta de caráter adquirido". Além de não dizerem respeito a algo que alguém tem "por si mesmo", pois se tratam de posses, propriedades ou do lugar que se ocupa na sociedade, a última rubrica representa de uma forma particular o *oposto* da ideia de um profundo ou perfeito autoconhecimento (*vollkommne Selbsterkenntniß*): conforme lemos nos *Aforismos*, quem se apressa

[516] HN III, *Adversaria*, § 69, p. 475; cf. também *Aphorismen*, SW, IV, p. 401; [76-77].
[517] *Idem*, p. 474.
[518] *Idem*, p. 473-474.
[519] *Aphorismen*, SW, IV, p. 390-391 [61-62], grifo do autor.
[520] Cf. *Idem*, p. 391 [62].
[521] Cf. HN III, *Foliant II*, § 270, p. 383-384.

em suprimir as opiniões alheias sobre si mesmo, portanto "o que representa", certamente é porque tem "uma pobre opinião (*eine schwache Meinung*) do próprio valor"[522], ou seja, não possui autoconhecimento suficiente que, se fosse o caso, conferir-lhe-ia uma personalidade suficientemente forte para ser indiferente em relação à suscetibilidade das impressões alheias. Em última instância, a diferença entre aquilo que se é para si mesmo e aquilo que se é para os outros é novamente remetida a uma questão caracterológica, conforme lemos em um outro fragmento dos *Adversaria*: "Um ponto sobre o qual frequentemente erramos é, sobretudo, a avaliação correta do valor *daquilo que se é para si mesmo*, em relação *àquilo que se é para os outros*. Neste último repousam todo favor, toda honra, todo aplauso e toda fama, mas é no primeiro que se encontra aquela integralidade em virtude da qual o tempo da própria existência passa pobre e desolado, com poucos e míseros pensamentos, *ou* então rico e repleto de pensamentos importantes"[523].

No entanto, os destaques do caráter adquirido como sinônimo de autoconhecimento não se restringem à perspectiva eudemonológica notada nos *Manuscritos juvenis* e *berlinenses*. Mais uma vez pautada na ideia de um *conhecimento exato* de si mesmo, a questão volta a ser frisada nos textos publicados entre a primeira edição de *O mundo* e os *Parerga*. Em 1839, por exemplo, na dissertação *Sobre a liberdade da vontade*[524], a menção insere-se na apresentação que o filósofo faz do caráter humano mediante uma quádrupla adjetivação: individual, empírico, invariável e inato:

> Somente o *conhecimento exato* do seu caráter empírico atribui ao homem aquilo que se denomina o *caráter adquirido*. E é realmente homem de caráter o que *conhece com exatidão* as suas próprias qualidades, boas ou más, *sabendo* destarte o que pode esperar ou pretender de si mesmo. Desde então, pode ele *representar* o seu papel no cenário do mundo, enquanto antes, com seu caráter empírico, tinha de *limitar-se* a naturalizar (realizar) [...].[525]

Mas, afinal, qual seria a parcela do caráter que podemos conhecer? Justamente nesta *Dissertação* a questão do querer individual (ou do próprio caráter) é indagada da seguinte forma: "podes querer o que queres?" E a resposta é indicada com a admissão da dependência do querer humano em relação a uma Vontade mais potente. De outra forma, poderíamos perguntar se "podes querer o que queres querer" prosseguindo-se de querer em querer até chegarmos a um querer independente. Ora, no âmbito do caráter adquirido, a questão basilar não seria mais a constatação do

[522] *Aphorismen*, SW, IV, p. 423 [105].
[523] HN III, *Adversaria*, § 299, p. 653, o último grifo é meu.
[524] Sobre a abordagem da noção de caráter no interior de *Sobre o fundamento da moral*, cf. capítulos 2 e 4 do presente estudo.
[525] *Freiheit*, SW, III, p. 439, grifos meus.

quão enganosa é a mente não-filosófica por pensar ser possível dois atos de vontade opostos[526]. Ao invés dessa preocupação, a indagação pertinente, sob o lastro do caráter adquirido - e segundo minha interpretação - soaria da seguinte forma: em que medida "podes *saber* o que queres?", aduzindo-se, assim, à possibilidade de uma ampla experiência que cada indivíduo pode encerrar consigo mesmo durante sua errância pelo mundo.

Na medida em que se pretende chegar a uma resposta a esta questão, vislumbra-se, então, um posicionamento indireto de Schopenhauer frente à tese da imutabilidade do caráter. A saber, se a transformação de nossa identidade é impossível, a constatação daquilo que somos, com vistas a uma sabedoria de vida, pode determinar como procederemos diante de nossos desejos - realizados ou não - espelhos da inteligibilidade do *esse*. No entanto, uma limitação da possibilidade desse reconhecimento parece iminente: como teríamos garantia de que nossos futuros desejos não destoarão em relação ao esboço daqueles já vividos? Como saberemos o que preponderantemente reside em nossa natureza, já que apenas conhecemos nosso próprio caráter a posteriori? Talvez isso implique em nunca se poder determinar cabalmente os limites e as possibilidades de cada natureza, embora certamente eles existam.

3.3 UMA RAZÃO PRÁTICO-PRAGMÁTICA: CARÁTER ADQUIRIDO E USO DE MÁXIMAS NOS *AFORISMOS PARA A SABEDORIA DE VIDA*

As considerações schopenhauerianas do horizonte empírico-eudemonológico das ações e do caráter humano, elaboradas paralelamente ao horizonte teórico-metafísico desta filosofia, possuem uma designação específica: o *uso prático da razão*. Com esta noção tem-se uma das marcas registradas deste pensamento, a diferenciação entre "agir intuitivo ou instintivo" e "agir racional". A razão prática schopenhaueriana, no sentido estrito do termo, designa não apenas a capacidade humana de formular conceitos, mas de aplicar a abstração no âmbito prático das ações. Conforme já considerei no capítulo anterior, esta concepção é apresentada em sua desvinculação em relação a intentos morais ou virtuosos e acompanha a crítica à razão prática de Kant. Sobretudo no § 16 do Tomo I de *O mundo* e na *Crítica da filosofia kantiana*, o sentido dado ao conceito é o da exteriorização da razão abstrata (ou teórica) de forma prática; a razão prática se mostra toda vez e em qualquer lugar onde a conduta é conduzida pela faculdade racional, ocasião em que os motivos são conceitos abstratos e não representações intuitivas ou impressões do momento que conduzem o animal[527].

Mas é preciso marcar uma variação, notada nas entrelinhas da letra schopenhaueriana,

[526] Vale lembrar que, para Schopenhauer, a gênese desse engano reside na confusão entre o desejar e o querer. É possível desejar duas coisas diferentes, mas querer uma só.
[527] Cf. *WWV I*, SW, I, § 16, p. 102 [141].

quanto à noção de razão prática. Em termos gerais, essa variação é perceptível quando observamos a abordagem que a noção recebe na obra magna em relação ao seu tratamento sob o ponto de vista empírico-eudemonológico, em vários fragmentos póstumos, mas principalmente em 1851, no conhecido texto dos *Aforismos para a sabedoria de vida*. No § 16 de *O mundo*, o estatuto da razão prática é inferido a partir da amplidão de seu campo de aplicação - basta que a conduta seja conduzida pela faculdade racional. Com o propósito de opor-se à acepção kantiana, argumenta-se ali que esta capacidade exclusivamente humana é eficaz tanto quando unida à grande maldade como quando aliada à grande bondade. Nos *Aforismos*, porém, a razão prática visa uma finalidade mais específica: ela passa a ter em vista a ação humana *ponderada* e é eudemonologicamente tomada como instrumento para se evitar as dores que podem advir da irracionalidade e da falta de moderação. Neste último caso, está em jogo o emprego de uma razão capaz de estabelecer máximas para a sabedoria de vida, de indicar ao homem uma "acomodação" frente aos sofrimentos e à sua existência dolorosa e entediante, ou ainda, de se dedicar, num sentido terapêutico, ao alívio de penas e dores, motivo pelo qual esta razão prática se torna um instrumento em vista do alcance de uma *felicidade relativa*.

Ora, se é assim, então não se trataria apenas de uma *razão prática*, mas de uma *razão prático-pragmática*, pois seria o caso de empregá-la ou de *usá-la* como meio estratégico em nossas ações diárias e para finalidades bem específicas. Além da aquisição de autoconhecimento e de uma atmosfera favorável, no âmbito dos quais cada caráter se exporia convenientemente, Schopenhauer teoriza a possibilidade da manutenção e da *aplicação pragmática* dessa consciência de si, papel que caberia justamente às *máximas* para a sabedoria de vida e em cujo cômpito pode ser definida a aqui denominada razão prático-pragmática[528].

Este perfil da razão prática participa do eufemismo da eudemonologia schopenhaueriana: ele não representa nenhum método inabalável para a conquista da felicidade, mas parte da própria convicção pessimista de que a vida oscila entre a dor e o tédio e de que o mundo não passa de um vale de lágrimas, motivações que fazem com que o pensador extraia exortações para se poder enfrentar tal situação. O fato de o determinismo dos fenômenos e o inatismo da vontade em cada caráter regerem todas as ações humanas frente ao mundo cruel e sempre insatisfeito não necessariamente anula o efeito das decisões do engenho humano, a possibilidade exclusiva de se valer da capacidade de aplicar conceitos e abstrações nas decisões do dia a dia. O papel

[528] Permito-me citar o que já havia elaborado em outro trabalho: "Num primeiro momento teríamos então, com base em *O mundo*, em seu *Apêndice* e em *Sobre o fundamento da moral*, uma razão (schopenhaueriana) estritamente prática. Num segundo momento, principalmente com o texto dos *Aforismos*, teríamos uma razão que, se não deixa de estar autorizada a receber o nome de prática, apresenta-se acima de tudo como pragmática, dado que seu "telos" reside estritamente na sabedoria de vida" (DEBONA, Vilmar. *Schopenhauer e as formas da razão*. São Paulo: Annablume, 2010, p. 48).

eudemonológico das máximas aplicadas a diferentes esferas da vida - a nós mesmos, aos outros, ao mundo e ao destino - pode ser entendido, assim, como um modo de *reagir* frente a desafios e intempéries da existência; reação esta que requer lançar mão de ferramentas, técnicas e estratégias, como a inteligência e as capacidades em geral que a natureza fatalista e o mundo determinista colocam à disposição de cada indivíduo. O reconhecimento da existência de um tal "expediente" ou de "critérios de prudência" nos favoreceria "armas" que, nesse sentido, não nos deixariam indefesos frente ao mundo. É a argumentação deste pensamento que Schopenhauer havia gestado durante décadas e que parece apresentar de forma definitiva no texto dos *Aforismos*. E é justamente este movimento que permite o que pode ser chamado de desdobramento da noção schopenhaueriana de *razão prática* sob a performance de uma *razão prático-pragmática*. Não se trata mais da razão prática que perdera suas funções no âmbito da moralidade - mediante a crítica da acepção kantiana - mas da noção que permite exprimir a capacidade humana de agir ponderada e racionalmente (registrada no âmbito da sabedoria de vida) a partir de conceitos e de máximas[529].

Em sintonia com isso, em um fragmento de 1814, o pensador havia indicado as diferenças entre um "filósofo teorético" e um "filósofo prático": se o primeiro "transfere a vida nos conceitos", o segundo "transfere os conceitos na vida", serve-se da razão e conhece para viver; e não se reduz a enriquecer a razão ou a viver a fim de conhecer. Ao contrário do "filósofo teorético" que, sendo genial e contemplativo, age frequentemente de modo irracional, o "filósofo prático" seria ponderado e pragmático, pois "age de forma verdadeiramente *racional*, ou seja, é coerente, comiserado, meditativo, jamais apressado ou passional, e não se deixa condicionar pela impressão do momento"[530]. Com esta diferenciação, o horizonte da *práxis* humana passa a representar a esfera do pensamento schopenhaueriano na qual o autor reconhece como os conceitos produzem bons resultados. Isso não se verifica nos âmbitos teorético, ético e estético, nos quais tomar os conceitos como ponto de partida ao invés das intuições representa inconsistência e mediocridade. Já no campo prático, a vitória do agir racional sobre as impressões do momento, ou sobre o calor das paixões, depende justamente de não se deixar guiar pelas intuições. Eis, então, outra marca do pensamento schopenhaueriano, qual seja, a de que a filosofia deve ultrapassar o conhecimento teórico do ser e estabelecer-se também como *sabedoria prática*.

Em *O mundo*, o filósofo reconheceu a importância das máximas quando afirmou que o modo de agir necessário e conforme a natureza individual pode ser "trazido à consciência, em *máximas distintas e sempre presentes*, segundo as quais nos conduziremos de maneira tão clarividente como se fôramos educados sem erro [...]"[531]. Entretanto, foi nos *Aforismos* que o

[529] Cf. *Aphorismen*, SW, IV, p. 447 [139]; conforme objetivo de todo o capítulo V dos *Aforismos*.
[530] HN I, *Die Genesis des Systems*, § 207, p. 112.
[531] *WWV I*, SW, I, § 55, p. 406 [394], grifos meus.

pensador asseverou: "*nenhum caráter* é de tal modo talhado que possa ser abandonado a si mesmo, vagueando incerto daqui para acolá, mas cada um *precisa de condução mediante conceitos e máximas*"[532]. Aqui temos a confirmação da filosofia schopenhaueriana em relação a não esgotar as discussões sobre o caráter no âmbito ontológico concernente à imutabilidade de sua própria natureza. Embora tido sempre como hipotético, o papel das máximas e dos conceitos teria a capacidade de conduzir todo e qualquer caráter a uma instância que, de certa forma, seria "menos determinada", já que, nessa condição, os caracteres individuais não mais "vaguearíam incertos daqui para acolá". É nesse sentido que a temática do *caráter adquirido* tal como abordada nos *Manuscritos juvenis*, nos *Manuscritos berlinenses*, em *O mundo* e em *Sobre a liberdade da vontade,* é complementada nos *Parerga* - sobretudo nos *Aforismos* - mediante um aprofundamento da noção de *sabedoria de vida* e de uma maior sistematização de *máximas* para o alcance dessa sabedoria.

3.3.1 **Três figuras da razão prático-pragmática**

A denominada *razão prático-pragmática* pode ser melhor definida na medida em que se pode observar como também nesta esfera Schopenhauer lança mão de uma perspectiva caracterológica para explicar e exemplificar sua sabedoria de vida. Em outros termos, no decorrer da abordagem de sua "filosofia prática", o pensador indica algumas "figuras caracterológicas" que podem ilustrar o referido perfil pragmático da razão. Tratam-se de "perfis" de indivíduos humanos descritos pelo filósofo como representantes de uma estrutura caracterológica da *sabedoria*. Assim como as figuras do gênio e do santo (ou asceta) ilustrariam uma estrutura caracterológica da negação da vontade por meio da genialidade, santidade ou ascese, o "homem prático" e o estoico ilustrariam uma caracterologia da acomodação (*Ackommodation*) ou da adaptação ao mundo e à vontade, pois seriam os autênticos "usuários" da razão. Gurisatti denominou estes "perfis" de "figuras da razão prática" e os distinguiu em filisteu, homem de mundo e estoico[533]. Considero brevemente a hipótese de que seria mais oportuno tomá-los como "figuras da razão prático-pragmática", e, tendo em vista a própria letra de Schopenhauer, distingui-los em *filisteu*, *homem prático* e *estoico*.

Em um fragmento de 1813, Schopenhauer afirma que "a razão prática em sua perfeição é expressa pelo ideal do filisteu (*Philister*)"[534]. A definição deste último se dá por oposição às definições do gênio e do santo. Se estes consideram a vida como algo estranho, desproposital e

[532] *Aphorismen*, SW, IV, p. 533 [215], grifos meus.
[533] Cf. GURISATTI, Giovanni. *Caratterologia, metafisica e saggezza: lettura fisiognomica di Schopenhauer.* Padova: Il Poligrafo, 2002, pp. 277-291.
[534] HN I, *Die Genesis des Systems*, § 65, p. 44.

negativo, o "filisteu trivial" encontra-se completamente imerso na vida, sente-se bem nela e não tem a necessidade de transcendê-la[535]. Diferentemente dos dois primeiros, ele não encerra nada de contemplativo e virtuoso, nem mesmo de heroico e de trágico. Sua vida não é dada a exageros e a desmesuras; ela se desdobra sem grandes dramas. Mas justamente por isso é sumamente ponderada: "A vida de cada filisteu é um excelente exemplo de como se pode viver *racionalmente* apenas em vista do próprio egoísmo e da própria miséria"[536]. Certamente esta identificação entre ápice da razão prática (pragmática) e filisteísmo só pode ser entendida em Schopenhauer pela consideração de que aqui se trata de empregar (mais uma vez) a perspectiva empírico-eudemonológica ou o ponto de vista comum - que admite o egoísmo e a "acomodação" da sabedoria de vida - e não o ponto de vista superior e metafísico. É o que lembra Schopenhauer ao final do capítulo II (*Daquilo que alguém é*) dos *Aforismos*: "[...] de um ponto de vista superior, eu declararia a definição de filisteu como indicativa de pessoas que estão contínua e seriamente ocupadas com uma realidade que não é realidade. Mas essa definição, já transcendental, não se adequaria ao ponto de vista popular, no qual me coloquei neste ensaio"[537]. A definição de filisteu feita do ponto de vista comum e popular é a de "um homem sem necessidades espirituais"[538], onde estaria contido "o essencial do assunto", a raiz de todas as qualidades que o caracterizam. Tratar-se-ia de alguém sem nenhum ímpeto para aquisição de conhecimento ou para fruições estéticas e cujos deleites verdadeiros seriam apenas os sensuais: "ostras e champanhe são o ponto culminante de sua existência, e o objetivo de sua vida é proporcionar para si mesmo tudo o que contribua para o seu bem-estar material. É feliz quando tudo isso o ocupa suficientemente!"[539]. Mas é justamente ao alcance desta vida feliz - reduzida ao bom nome, à riqueza material, à honradez e ao decoro burguês - que a sua razão pragmática se dedica inteiramente. Em vista destas finalidades, o filisteu é ponderado, centrado, sério, mas também apático, obtuso e oportunístico, tal como lemos nos *Aforismos*: "[...] é próprio e característico do filisteu uma seriedade mais grave e seca, que se aproxima da seriedade animal. Nada o alegra, nada o estimula, nada desperta o seu interesse"[540]. Acima de tudo, é a dedicação e o emprego destas suas características na busca por satisfações materiais e corporais que o torna um "homem comum", pois sua felicidade se reduz aos êxitos desta esfera.

Semelhantemente a esta figura da razão prático-pragmática revelada pelo filisteu, tem-se o que Schopenhauer denomina, sobretudo em alguns fragmentos póstumos, de homem prático (*praktische Mensch*), mas também de *homme habile*, de homem do mundo (*Weltmann*)[541], ou ainda,

[535] Cf. *idem*, § 175, p. 108.
[536] *Idem*, p. 109, grifo meu.
[537] *Aphorismen*, SW, IV, p. 379-380 [46].
[538] *Idem*, *ibidem*.
[539] *Idem*, *ibidem*.
[540] *Idem*, p. 380 [47].
[541] Cf. HN IV, *Cogitata I*, § 24, p. 11; cf. também nota ao § 106 dos *Foliant I* (HN III, p. 128).

de *homme du monde*[542]. Seu perfil é definido principalmente como um homem hábil e extremamente prático quando se trata de agir em situações que exigem firmeza de decisão e autocontrole, mas também diplomacia, prudência e habilidade, o que se requer tanto nos "ares das cortes" quanto em sociedade, na política e na vida pública em geral. Este homem prático sabe usufruir de um dos privilégios da sabedoria, ou seja, controlar as paixões e os humores passageiros, portanto, sabe agir racionalmente e a partir de um domínio de si. Assim como no caso do filisteu, este *homme du monde* é melhor definido quando considerado em contraste com o gênio (*homme de génie*[543]): "o excesso de intelecto que se requer por um gênio é infinitamente maior do que a quantidade que se requer por uma grande mente prática (*einem großen Kopf für das Praktische*)"[544]. Gurisatti é muito preciso nas diferenciações entre um e outro:

> […] o primeiro [o gênio] mira o universal e a Ideia; o segundo [o homem prático ou de ação] mira o particular e os específicos fatos reais; o primeiro se concentra intuitivamente numa coisa em vista de transcendê-la, conhecer a sua essência objetiva, e depois apresentá-la em forma de obra; o segundo gira racionalmente em torno de uma coisa para conhecer todos os seus lados, para diferenciar todas as relações e depois agir de modo oportuno; a força do primeiro está no conhecimento livre do caráter; a do segundo está no conhecimento que domina e gerencia o caráter; o primeiro é genial na obra e desmedido na vida; o segundo é racional na ação e ponderado na vida[545].

Outro fator que os distingue é o da dissimulação exigida pelas regras, pelos rituais da vida em sociedade ou pelos comportamentos sociais em geral, pois isso pressupõe reflexão, capacidade de fingir ou mesmo um certo mascaramento artificioso. À diferença do gênio, inábil à dissimulação, o *homme habile* à corte e ao mundo consegue recitar de forma metódica e meditada o lugar de sua pessoa, sabe o que quer[546] e, com base nisso, ajusta seus interesses às ocasiões de modo inteiramente racional. Por isso mesmo pode ser considerado uma figura da razão prático-pragmática: ele é habilidoso quando se trata de empregar a inteligência e controlar as emoções; sabe ser cortês sem ser complacente, orgulhoso sem ser arrogante e oportuno sem ser servil.

Mas a figura que mais expressa a denominada razão prático-pragmática é a do *estoico* (tal como assimilada por Schopenhauer). Não obstante a insistência da ética estoica em conjugar sabedoria com felicidade mundana e apostar no alcance de uma "vida feliz" mediante tal sabedoria, ao que o pensador se opõe, sua vantagem em relação à moral dos antigos se mostraria pelo fato de ela não pretender colocar a virtude em acordo com a vida. Conforme destaca o pensador, no Estoicismo, a busca por uma vida virtuosa cede espaço para a busca por uma "vida racional" que

[542] Cf. *WWV II*, SW, II, Kap. 19, p. 235; cf. HN IV, *Pandectae II*, § 87, p. 183.
[543] Cf. HN III, *Foliant I*, § 60, p. 102; cf. *Idem*, *Brieftasche*, § 41, p. 156; cf. *Idem*, *Foliant II*, § 176, p. 316.
[544] HN IV, *Cogitata I*, § 24, p. 12.
[545] GURISATTI, Giovanni. *op. cit.*, p. 281-282.
[546] Cf. HN I, *Die Genesis des Systems*, § 595, p. 401.

não transcende o mundo e as individualidades, mas almeja a beatitude, a tranquilidade de ânimo ou a imperturbabilidade espiritual (αταραξία). Em vista desta finalidade imanente, o estoico faz uso de sua razão e procura agir a partir de máximas e de conceitos abstratos, esforça-se para "viver de acordo consigo mesmo"[547] e "faz da razão prática, no sentido estrito do termo, o guia de sua vida"[548]. Ele está convicto de que o caminho para tal imperturbável felicidade não é o das paixões desmedidas, do fomento de desejos, instintos e humores passageiros (fontes de sofrimentos). Por isso mesmo o uso pragmático que ele faz de sua razão é dissonante em relação aos usos feitos pelo filisteu e pelo homem prático ou *homme du monde*. Ao invés de se restringir a usar esta "grande prerrogativa do homem" para satisfazer desejos materiais e corporais, ou para engenhar mascaramentos que lhe rendam vantagens no trato social, o estoico, considerado por Schopenhauer como espírito elevado, aspira a uma certa indiferença e invulnerabilidade frente ao mundo, ou seja, busca nem alegrar-se e nem afligir-se muito com os fatos da vida, procura estar distante tanto do júbilo quanto da dor[549]. Estão em questão, pois, a precaução e a prevenção em relação ao azar, ao perigo, à perda, à angústia, à maldade, à traição etc.[550]. Contrariamente ao "filisteu comum", o estoico representa uma espécie de "sabedoria nobre": em *O mundo*, esta sabedoria é definida como "o desenvolvimento perfeito da *razão prática*, no verdadeiro e autêntico sentido do termo, *o ápice* a que o homem pode chegar mediante o simples uso da razão, com o que a sua diferença do animal se mostra da maneira mais nítida [...]"[551]. Mas este ideal estoico de bem-aventurança e de tranquilidade perfeita, que pressupõe a eliminação dos sofrimentos do corpo, inclui também medidas extremas: se necessária, a morte por suicídio é recomendada como se fosse um medicamento a mais que deve ser tomado com indiferença; o suicídio é, assim, uma recomendação para o caso de os princípios e silogismos filosóficos não serem exitosos no alcance de uma felicidade perfeita. A oposição de Schopenhauer a estes extremismos é muito clara: mesmo que a felicidade relativa seja alcançável pelo emprego da razão, "ainda falta muito para que *algo perfeito* seja trazido a bom termo por esta via, e, assim, de fato, a razão, corretamente empregada, possa livrar-nos de *todo* fardo e sofrimento da vida e conduzir-nos à bem-aventurança"[552].

Cabe considerar que os contatos de Schopenhauer com a filosofia da Stoa se dão tanto como identificação quanto como aversão. Percebe-se uma proximidade entre Sêneca e o pensador alemão quanto à adequação de nossas expectativas em relação ao mundo na medida em que consideramos o intento em comum das duas filosofias em indicar conselhos diante do pressuposto

[547] *Idem*, 305.
[548] *Idem*, 299.
[549] Cf. *WWV I*, SW, I, § 16, p. 103 [142].
[550] HN IV, *Cogitata I*, § 45, p. 126.
[551] *WWV I*, SW, I, § 16, p. 103 [142], o segundo grifo é meu.
[552] *Idem*, p. 108 [147], grifos meus.

das penúrias e percalços da existência. O *cura sui* dos estoicos romanos, especialmente de Sêneca, reflete-se, em grande medida, no pensamento do autor dos *Aforismos* pela sua preocupação em indicar acessos a um modo de vida menos infeliz, justamente a face pragmática das duas filosofias.

Ambos os pensamentos pressupõem a inconstância e o sofrimento. Com efeito, Sêneca afirma, na introdução ao *Da tranquilidade da alma*, que sempre lhe segue uma inconstância nauseante à qual teme escorregar, e se pergunta, então, "se talvez este [seu] caso não seja mais grave do que [ele] próprio reconhece"[553]. Muito próximo dessa confissão de Sêneca a Sereno, podemos ler o contexto no qual Schopenhauer elabora a sua metáfora do pêndulo, no § 57 de *O mundo*: considerando o homem em sua natureza volitiva, toma a necessidade, logo também a carência e o sofrimento, como base de todo o querer humano: "Quando lhe falta o objeto do querer, retirado pela rápida e fácil satisfação, assaltam-lhe vazio e tédio aterradores, isto é, seu ser e sua existência mesma se lhe tornam um fardo insuportável. Sua vida, portanto, oscila como um pêndulo, para aqui e para acolá, entre a dor e o tédio"[554]. Ora, é este o pressuposto em comum desses dois pensamentos a partir do qual Schopenhauer redige toda uma obra com o objetivo explícito de indicar máximas de sabedoria de vida a fim de "alertar" o indivíduo a não ter expectativas tão dissonantes em relação à concretude do mundo. Quanto a este propósito, é consensual afirmar que Schopenhauer afina-se com o Estoicismo, a julgar mesmo pela vasta referência à filosofia da Stoa presente, sobretudo, na obra tardia schopenhaueriana.

A mesma convergência não ocorre, porém, quando o filósofo alemão mira o corolário das consequências visadas pela ética estoica. Schopenhauer reconhece, de início, que "a ética estoica, tomada em seu conjunto, é de fato uma tentativa bastante apreciável e digna de atenção para *usar a grande prerrogativa do homem, a razão*, em favor de um fim importante e salutar, a saber, elevá-lo por sobre os sofrimentos e dores aos quais cada vida está exposta [...]"[555]. Entretanto, não tarda em indicar que, justamente por pretender alcançar a bem-aventurança a qualquer preço e exclusivamente às custas da razão, acaba se reduzindo a um "boneco de madeira", pois sequer permitiria uma sua representação intuitiva, uma verdade poética interior. Diante disso, destaco, por ora, como *principal motivo* desta crítica em meio a elogios ao Estoicismo, a tese schopenhaueriana de que, se a sabedoria de vida e a prudência podem nos poupar de certas penúrias, não está dito que estes artifícios nos legariam a perfeição ou a eterna beatitude. Nesse sentido, é possível entender por que o pensador considera que "o sábio estoico não sabe aonde ir com sua sabedoria, e sua tranquilidade perfeita, contentamento, beatitude [...]"[556]. Toda sabedoria e potencial racional que

[553] SÊNECA, Lúcio Aneu. *op. cit*, p. 19.
[554] *WWV I*, SW, I, § 57, p. 367-368 [401-402].
[555] *WWV I,* SW, I, § 16, p. 107 [146], grifos meus.
[556] *WWV I*, SW, I, § 16, p. 109 [148]. Seja observado que na obra em que redige esta crítica (contrariamente ao que observamos nos *Aforismos*), Schopenhauer não está tão ocupado em reconhecer o alcance de máximas para uma vida

indicam conselhos - a própria razão prático-pragmática - não podem subtrair a essencial condição volitiva humana. Se podemos colher "regras" de tranquilidade ou de sabedoria, tais possibilidades não são *supremas* ou *perfeitas*, principalmente se as tomarmos a partir do pressuposto da vontade incessante.

Por isso, cabe destacar que se Schopenhauer indica limites na visão estoica é porque ele pressupõe a impossibilidade de a razão prática *redimir* o homem dos sofrimentos intrínsecos à vida. Apenas a figura do santo e do asceta - que, neste sentido, opõem-se à figura do estoico - pode representar tal remissão, pois sempre haverá "uma contradição absoluta entre querer viver sem sofrer"[557]. A partir deste ponto de vista, a eudemonologia estoica apresenta-se como impoética e até mesmo como opaca. No entanto, do ponto de vista empírico-pragmático - e diferentemente do filisteu e do homem prático, que ilustram a aqui chamada razão prático-pragmática sob o restrito âmbito dos desejos materias e parecem acreditar em uma felicidade positiva - o estoico é a figura caracterológica que representa "uma tentativa bastante apreciável e digna de atenção" quando se trata de elevar o homem por sobre os sofrimentos e dores[558].

Ora, é justamente a partir deste propósito e da convicção de que a razão prática pode ser eficaz para se levar uma vida sábia que Schopenhauer passa a recolher e a organizar sistematicamente (sobretudo a partir de 1822) ditos, sentenças e máximas de pensadores clássicos a fim de compor sua *Eudemonologia* (conforme vimos). O mais importante é que quando este intento

---

suportável, mas sim em fundamentar metafisicamente uma ética que admite como única possibilidade de superação da inerente condição volitiva e de sofrimento do ser humano a *espontânea negação* do querer, seja por meio da arte, da compaixão ou do ascetismo.

[557] *WWV I,* SW, I, § 16, p. 107 [146].

[558] *Idem*, *ibidem*. O reconhecimento do Estoicismo, por parte de Schopenhauer, é estendido, em partes, à ética do Epicurismo. A despeito de todas as diferenças em relação à eudemonologia schopenhaueriana, as noções epicureias de "sabedoria", "prudência" e "felicidade" guardam uma significativa sintonia, por exemplo, com a tese de Schopenhauer que toma a dor como positiva e que, ao invés da perseguição de prazeres, recomenda a busca pela ausência de dor. Mesmo que, ao contrário do pensador alemão, Epicuro entenda o prazer em sentido positivo (pois é o fim das ações), o "filósofo do Jardim" destaca que "sábio" não é quem sai em busca de qualquer tipo de prazer: "há ocasiões em que evitamos muitos prazeres, quando deles advêm efeitos desagradáveis" (EPICURO. *Carta sobre a felicidade*. Trad. Alvaro Lorencini e Enzo Del Carratore. São Paulo: Unesp, 1997, p. 39). A recomendação essencial da terceira sentença do *tetraphármakon* pode ser captada no sentido de que a suprema intensidade dos prazeres consistiria na máxima redução das dores. Sábio seria aquele que conquistasse um grau significativo de independência (*autarquia*) em relação às intempéries e dores da vida: "Quando dizemos, então, que o prazer é o fim, não queremos referir-nos aos prazeres dos intemperantes ou aos produzidos pela sensualidade […], mas ao prazer de nos acharmos livres de sofrimentos do corpo (*aponia*) e de perturbações da alma (*ataraxia*)" (EPICURO. *Antologia de textos*. Trad. Agostinho da Silva. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980 (Os Pensadores), p. 17). Para alcançar este estado, cada indivíduo precisa ser guiado pela prudência (*phrónesis*), isto é, discernir e avaliar quais desejos, no caso de serem realizados, trariam sofrimentos, e quais deles trariam prazeres. Aliás, é sobretudo devido à classificação fornecida por Epicuro dos desejos humanos (entre naturais e necessários, naturais e não necessários e não naturais e nem necessários) que Schopenhauer se remeterá ao pensador helênico como o "grande mestre em felicidade", elogiando-o e adotando o seu modo de pensar a relação do homem com suas posses, tal como lemos no início do capítulo III (*Daquilo que alguém tem*) dos *Aforismos*, mas também em outras ocasiões (como, por exemplo, em: *WWV II*, SW, II, Kap. 41, p. 532; HN I, *Die Genesis des Systems*, § 366, p. 228, e ainda em *Vorlesung über die gesammte Philosophie*, SW, X, p. 432). Dessa forma, estas marcas da ética epicureia, ou características do "sábio epicureu", poderiam ser tomadas por Schopenhauer - paralelamente ao que ele reconhece na imagem do "sábio estoico" - como outra "tentativa bastante apreciável e digna de atenção" quando se tem em vista elevar o homem por sobre sofrimentos e dores.

deixa de ser apenas um "esboço de Eudemonologia", ou seja, quando é reelaborado e publicado sob o título de *Aforismos para a sabedoria de vida*, então passamos a contar com o perfil caracterológico do "sábio" em seus moldes definitivamente schopenhauerianos. As características gerais desse "sábio" podem ser evidenciadas nas entrelinhas do conteúdo das máximas.

3.3.2 **O "sábio schopenhaueriano" e a prudência**

Ao não pretender completude[559], Schopenhauer elabora os seus *Aforismos para a sabedoria de vida* de forma a semear "um suplemento nesse imenso campo já por outros trabalhado"[560], o da eudemonologia. Com este intento, no capítulo V do livro, classifica seus conselhos e exortações em "máximas gerais" e máximas que dizem respeito à nossa conduta em relação "a nós mesmos", "aos outros" e, por último, "ao curso do mundo e do destino". Independentemente de qual seja a esfera na qual a sabedoria de vida pode atuar, o conjunto de máximas e conselhos tem um mesmo fim, uma eudemonologia pragmática ancorada na ideia de que, *pela via correta*, ainda é possível decidir - se não sobre a própria felicidade - sobre uma vida menos infeliz, prudente e socialmente suportável. O rumo e a mais nítida intenção de uma tal eudemonologia empírica seriam, em suma, a oferta de ferramentas e o uso de potenciais a fim de que seja possível "sobreviver no inferno", que é o próprio mundo.

Mas qual é a identidade ou quais são as características gerais do "sábio schopenhaueriano"? A questão pode ser respondida a partir das próprias máximas e conselhos estabelecidos principalmente no referido capítulo V dos *Aforismos* (*Parênesis e máximas*). Somente neste texto dos *Parerga e paralipomena* são apresentados os traços definitivos da *Lebensweisheit* que Schopenhauer ensaiara desde a década de 20, o que permite também uma diferenciação do perfil do sábio ali traçado em relação as três figuras da razão prático-pragmática acima indicadas.

A característica mais relevante (destacada em primeiro lugar, na máxima nº 1) do indivíduo que não está no mundo ao léu, dado à sorte, e que considera as adversidades deste mundo frente à busca por bem-estar pessoal, repousa na noção de *prudência*. Ela é indicada justamente como a "regra suprema de toda a sabedoria de vida" e consiste na formulação de Aristóteles, extraída da *Ética a Nicômaco* (VII, 12): "O *prudente* aspira não ao prazer, mas à ausência de dor" (*der Vernünftige geht auf Schmerzlosigkeit, nicht auf Genuß*)[561]. É preciso considerar esta expressão da filosofia antiga (que não é apenas aristotélica, mas também estoica e epicureia) em paralelo à

[559] O filósofo afirma ter dois motivos principais para não pretender completude quanto às suas indicações de máximas para a sabedoria de vida: o primeiro motivo é porque considera o tema inesgotável; e o segundo porque, nesse caso, ter-se-ia de repetir o que já foi dito por outros pensadores e sábios (Cf. *Aphorismen,* SW, IV, p. 374 [2]).
[560] *Aphorismen*, SW, IV, p. 474 [136].
[561] *Idem*, p. 447 [140], grifos meus.

afirmação de que "a satisfação da vontade sempre faz efeito apenas negativamente"; só assim podemos entender a *prudência* como conteúdo da "regra suprema" da sabedoria de vida. Logo no início das *Máximas gerais*, o filósofo tece a seguinte consideração:

> Quando nosso corpo inteiro se encontra saudável e intacto, mas apresenta uma pequena parte ferida ou dolorida, então a consciência deixa de perceber a saúde geral para dirigir sua atenção constantemente para a dor da parte ferida [...]. 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 [...]. Em ambos os casos, *a vontade é lesionada*; no primeiro, tal como se objetiva no organismo, no segundo, tal como se objetiva nos *esforços dos homens*, e nos dois vemos que *sua satisfação* sempre faz efeito *apenas negativamente*; por conseguinte, não é sentida de modo direto, mas, quando muito, chega à consciência pela via da reflexão.[562]

À maneira da metáfora do corpo ferido, a definição schopenhaueriana de sabedoria enquanto prudência pressupõe o autoconhecimento - que remete novamente ao caráter adquirido - a fim de se efetivar: é que a vontade somente não é lesionada quando a totalidade de nossas empreitadas estiver de acordo com ela. Ora, a *satisfação* de tal vontade, que corresponderia à ideia de felicidade, é apenas negativa porque não é sentida de modo direto, mas sim pela via da reflexão, justamente pelo fato de haver uma discrepância de nossos esforços em relação ao que somos e podemos ser. Ferir a vontade significaria, assim, falta de autoconhecimento, assim como imprudência e inautenticidade. Avessa à cômoda constatação teórica da natureza perversa e cruel do mundo, a sabedoria de vida seria uma prática constante de autoconhecimento e de emprego dessa consciência na cotidianidade das ações. Reside nessa espécie de *reação* a *pragmaticidade* do pensamento schopenhaueriano, os próprios dotes da razão prático-pragmática que ultrapassam a condolência e o lamento diante das desgraças da vida. É pela *via negativa* que ainda se pode estar de posse de algum quinhão de sabedoria e, por conseguinte, ainda não estar inteiramente entregue ao cruel curso do mundo, no qual a insaciável vontade é sempre vencedora. Dar azo às máximas da sabedoria de vida equivaleria, pois, a não se acomodar e, quiçá, não sucumbir aos desígnios do destino. Isso porque, como já constava no tratado de *Eudemonologia*, não se trata de encontrar a felicidade positiva, mas de "*evitar* as penúrias e os golpes do destino, com a esperança de que, apesar de a felicidade perfeita ser inalcançável, podemos chegar àquela felicidade relativa que consiste na *ausência de dor*"[563].

Prazer e felicidade dependem da liberação de bloqueios, obstáculos que se apresentam à vontade. É o que já sentenciara Schopenhauer no § 58 de *O mundo*, quando afirmou que "só a carência, isto é, a dor nos é dada imediatamente. A satisfação e o prazer, entretanto, são conhecidos

---

[562] *Idem*, *ibidem*.
[563] HN III, *Foliant I*, § 124, p. 139.

só indiretamente pela recordação do sofrimento precedente [...]"[564]. A sensibilidade ao valor dessa satisfação e desse prazer só advém quando estes últimos são perdidos; daí pode advir também a alegria com a lembrança de necessidades, doenças e misérias que foram superadas. Essa fundamentação teórica (elaborada em todo o § 58 da obra capital) é determinante principalmente para se poder afirmar, no âmbito eudemonológico, a *negatividade de todo estado plenamente feliz*, assim como a *impossibilidade de se alcançar uma satisfação duradoura*. Em verdade, a fundamentação do que encontramos, por exemplo, nos *Aforismos*, como *pressuposto* para a sabedoria de vida no plano empírico, já está dada no âmbito metafísico, mais especificamente na conclusão do Livro II de *O mundo*: a Vontade, mediante sua objetivação na vida humana ou em qualquer outro fenômeno, sempre será um esforço sem alvo, sem objetivo e incessante.

Por isso faz sentido a ênfase na questão da *prudência*. Esta pode ser considerada a marca registrada da sabedoria de vida schopenhaueriana e da razão prático-pragmática aqui indicada, no sentido estrito de um "uso pragmático" da razão. Por um lado, ela pode ser identificada pelos próprios elogios do pensador ao Estoicismo no contexto da definição de razão prática em sua desvinculação com qualquer doutrina da virtude. Com efeito, a prudência é definida na *Crítica da filosofia kantiana* por uma referência ao estoico Cícero: "O que, nesse sentido, se chama *razão prática* é muito aproximadamente designado pela palavra latina *prudentia* [...]"[565]. Por outro lado, essa *prudentia* que, em *O mundo*, é legitimadora da razão prática, designa a própria ideia geral de sabedoria de vida. No horizonte da "acomodação" frente à insaciabilidade da Vontade (apresentada nos *Aforismos*), tal *prudentia* é o *modus operandi* do uso prático-pragmático da razão em prol de uma "vida menos infeliz" - e não mais em vista da contraditória "vida feliz" dos estoicos. Com efeito, este é o sentido da referência schopenhaueriana à máxima sobre a prudência de Aristóteles (citada acima), ou seja, é preciso não direcionar a atenção para os prazeres e comodidades da vida, mas para "escapar, tanto quanto possível, de seus inumeráveis males"[566]. Pelo fato de os prazeres serem negativos e as dores positivas, quem faz o "balanço eudemonológico" de sua própria vida considerando a quantidade de prazeres que fruiu, ao invés de considerar a quantidade de males de que fugiu, adota uma "falsa escala": "[...] tem a sorte mais feliz quem leva sua vida *sem dores excessivas*, sejam elas espirituais ou corporais, e não aquele a quem couberam as alegrias mais vivazes ou os maiores gozos"[567]. Por meio de uma assimilação da φρόνησις (*phrónesis*) aristotélica, passa-se a ter a característica mais essencial do "sábio schopenhaueriano", este que aqui é definido por oposição ao perfil do insensato (*Thor*): este último "corre atrás dos prazeres da vida e se vê

[564] *WWV I*, SW, I, § 58, p. 423 [411].
[565] *WWV I*, SW, I, p. 614 [644], grifos do autor.
[566] *Aphorismen*, SW, IV, p. 448 [141].
[567] *Idem*, p. 449 [142], grifos meus.

enganado, já o sábio (*der Weise*) evita os seus males"[568]. Sendo assim, de modo geral, a noção de prudência na obra de Schopenhauer recebe a conotação de um *método* ou de um procedimento prático para se alcançar uma vida "menos infeliz", isto é, um estado de "ausência de dor" ou de "ausência de dores excessivas", única espécie de "felicidade" possível. Seu principal efeito mostra-se no reconhecimento das penúrias e da insatisfação do querer; e desdobra-se em um posicionamento prático que restringe racional e intencionalmente a busca por prazeres.

É preciso observar, porém, que o fato de Schopenhauer ter recorrido à noção de prudência em sua acepção aristotélica e estoica não permite afirmar que ele se vincula a estas tradições, reduzindo-se a assumir e a repetir as semânticas das mesmas na definição de sua *Lebensweisheit*. Prova disso é que, sobretudo nos *Aforismos*, o pensador não prima por empregar o termo prudência no sentido exclusivo e literal de φρόνησις ou *prudentia*, mas registra o conceito simplesmente como *Klugheit* ou como *Vernünftigkeit*[569]. Ou seja, o filósofo não teria pretendido se tornar um adepto do aristotelismo ou do Estoicismo, mas tão somente usar certas máximas destes pensamentos como fontes de sabedoria em vista de corroborar a sua própria eudemonologia[570].

A maior incumbência desta última diria respeito à prática de ações a partir da consciência de que os prazeres são de natureza negativa. Entretanto, como seria possível estar de posse de tal consciência, ou seja, "ser sábio", se ainda não se possui experiência de vida acumulada? Seria a experiência o único meio ou diretriz para tanto? É precisamente neste ínterim que entra em cena a importância da consideração de máximas que, direta ou indiretamente, remetem-se sempre ao tema da prudência: as indicações de conselhos para uma vida menos infeliz contemplam justamente a possibilidade de se *alertar* o indivíduo para que este não confunda a natureza das coisas e do mundo e não tome para si a pretensão de alcançar uma felicidade duradoura a despeito de um mundo

---

[568] *Idem*, *ibidem*.

[569] Note-se que quando cita a máxima da *Ética a Nicômaco* - "O *prudente* aspira não ao prazer, mas à ausência de dor" - como "regra suprema de toda a sabedoria", Schopenhauer não toma a noção de prudência no sentido de *Klugheit*, transliteração alemã do grego φρόνησις e do latim *prudentia*. O "prudente" é ali considerado como *Vernünftige*, de *Vernünftig*, termo este que, embora também corresponda a *prudentia*, pode ser traduzido por *sensatez* ou por *razoabilidade*. Afirma o filósofo, em uma nota sobre o assunto: "A versão latina da sentença é fraca [isto é, *quod dolore vacat, non quod suave est, persequitur vir* <u>*prudens*</u>]; em alemão, ela pode receber uma tradução melhor: *der* <u>*Vernünftige*</u> *geht auf Schmerzlosigkeit, nicht auf Genuß*" (*Aphorismen*, SW, IV, p. 447 [140]).

[570] Recentemente, em um importante artigo sobre a noção de prudência em Schopenhauer, Viesenteiner apresentou a hipótese de que, nos *Aforismos*, o eixo da argumentação schopenhaueriana é deslocado da sabedoria estoica para as máximas aristotélicas, sem que isso represente uma adesão do pensador ao Estagirita: "Uma característica marcante nos *Aforismos para sabedoria de vida* e fundamental para o sentido de *prudentia* [...], é o deslocamento do apreço schopenhaueriano da "sabedoria estoica" no *Mundo como vontade e como representação*, para o flerte com as máximas aristotélicas nos *Aforismos*. Isso não significa dizer que Schopenhauer abandona o horizonte da sabedoria estoica, e se torna aristotélico. Aliás, ele não é nem um e nem outro: Schopenhauer é sempre Schopenhauer! O que queremos dizer é que ele ainda permanece na esteira do espírito da sabedoria estoica, no rigoroso sentido que se preocupa muito mais com uma 'sabedoria de vida' oriunda de uma técnica sobre si mesmo, e nada enfático quanto a uma "doutrina de virtudes"; porém, nos *Aforismos*, além disso, ele desloca esse eixo da sabedoria estoica e operacionaliza máximas aristotélicas como lente de aumento para exprimir seus próprios pensamentos" (VIESENTEINER, Jorge Luiz. *"Prudentia" e o uso prático da razão em Schopenhauer.* In: *Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer.* Rio de Janeiro, Vol. 3, Números 1 e 2, 1º e 2º semestres de 2012, p. 7, disponível em http://www.revistavoluntas.org).

prenhe de sofrimentos incomensuráveis. Em outros termos, caso seja demasiado cedo para alguém tomar o mundo de forma correta, isto é, medi-lo por suas penúrias e dores e não por seus prazeres e felicidades, ainda podemos reconhecer - como teoriza Schopenhauer - o efeito provável de máximas que livros, oráculos e principalmente a filosofia nos oferecem. Talvez resida na confiança no efeito de máximas o motivo pelo qual Schopenhauer diria que a tão admirada obra *Oráculo manual e arte da prudência,* do jesuíta Gracián, oferece, *especialmente aos jovens* que buscam a felicidade, uma *antecipação dos ensinamentos* que a vida lhes proporcionaria só depois de longa experiência.

Destaco sumariamente abaixo alguns dos elementos e regras de vida cuja observância faria com que não dependêssemos somente da experiência adquirida. Isto permitirá um melhor entendimento dos sentidos atribuídos pelo filósofo à sua noção de prudência.

No amplo leque das indicações em favor de uma vida menos infeliz, o pensador toma a *saúde* (abordada no capítulo II, mas retomada na máxima 20) como a base de tudo, o mais precioso bem, motivo pelo qual se devem fazer todos os esforços a fim de garanti-la e mantê-la[571]. Outro elemento importante (máxima 5) reside na proporção correta com a qual dedicamos a atenção em parte ao presente, em parte ao futuro, a fim de que um não prejudique o outro: "Muitos vivem em demasia no presente: são os levianos; outros vivem em demasia no futuro: são os medrosos e os preocupados. É raro alguém manter com exatidão a justa medida"[572]. Sábio seria aquele que não esquecesse que somente o presente é real e certo, ou seja, que não estivesse sempre e exclusivamente dedicado a planos futuros (o que seria comparável "àqueles asnos da Itália, cujos passos são apressados por um feixe de feno que, preso por um bastão, pende diante de sua cabeça"[573]), nem se deixasse estragar pela nostalgia do passado. Um outro conselho recai sobre a jovialidade de ânimo (*Heiterkeit des Sinnes*, cf. capítulo II[574]). Ela "nos torna imediatamente felizes", é recompensada a si mesma, e *relativiza* o fato de sermos belos, ricos e estimados. Ou seja, para quem não é jovial, torna-se indiferente ser belo, rico ou estimado. Na máxima 16, em uma referência direta ao Estoicismo, lemos sobre a importância de limitarmos os desejos, refrearmos a cobiça, domarmos a cólera etc., tendo presente que "só podemos alcançar uma parte infinitamente pequena das coisas desejáveis, enquanto males múltiplos têm de ferir-nos"[575]; trata-se da máxima *abstinere et sustinere* (abster-se e suportar), de Epicteto. E ainda, sempre em consonância com a

[571] "Em geral, 9/10 de nossa felicidade repousam exclusivamente sobre a saúde. Com esta, tudo se torna fonte de deleite. Ao contrário, sem ela, nenhum bem exterior é fruível, seja ele qual for, e mesmo os bens subjetivos restantes, os atributos do espírito, do coração, do temperamento tornam-se indisponíveis e atrofiados pela doença" (*Aphorismen*, SW, IV, p. 360 [19-20]). Nos *Manuscritos berlinenses*, em 1826, o filósofo também afirmou: "[...] temos de antepor a saúde a qualquer outra coisa, visando precisamente atingir aquele alto grau de *perfeita saúde*, cuja florescência é a serenidade e cuja conquista requer que se evite todo tipo de irregularidade, bem como emoções violentas ou desagradáveis, grandes esforços mentais continuados […]" (HN III, *Quartant*, § 108, p. 238-239, grifos do autor).
[572] *Aphorismen*, SW, IV, p. 458 [154].
[573] *Idem*, *ibidem*.
[574] *Idem*, p. 358 [16-17].
[575] *Idem*, p. 484 [190].

questão da prudência, Schopenhauer aconselha (na máxima 44) que "não devemos alimentar animosidade contra ninguém, mas observar bem e guardar na memória os *procédés* [procedimentos] de cada pessoa"[576]. Com base na convicção da imutabilidade do caráter, o objetivo seria fixarmos o valor de cada indivíduo para, assim, podermos "regular nossa conduta" em relação a ela. Nesse sentido, "'não amar, nem odiar', eis uma sentença que contém a metade da prudência do mundo (*Weltklugheit*); 'nada dizer e em nada acreditar' contém a outra metade"[577]; e, com o mesmo intento, a máxima 45 assevera: "Mostrar cólera e ódio nas palavras ou no semblante é inútil, perigoso, imprudente (*unklug*), ridículo e comum"[578].

Outra máxima frisada repetidas vezes pelo filósofo é a da *adequação de nossas expectativas* em relação ao mundo. Este tema pode ser considerado uma extensão da noção de prudência em Schopenhauer. Na continuação e no contexto da abordagem da natureza positiva das dores, o pensador afirma que "erra muito menos quem, com olhar sombrio, considera esse mundo como uma espécie de *inferno* e, portanto, só se preocupa em conseguir um recanto à prova de fogo"[579]. A insensatez consistiria, por isso, em querer transformar o "teatro de penúrias", que é o mundo, em um local de prazeres. Ao invés disso, o melhor - ou, então, o menos pior - que o mundo tem a oferecer seria "uma existência sem dor, tranquila, suportável [...]"[580]; e a tal existência, indica Schopenhauer, deveríamos limitar nossas expectativas, pois teríamos mais chances de concretizá-las. Ou ainda: "[...] é aconselhável *reduzir* a uma escala bem modesta as *expectativas* de prazer, posse, posição, honra etc [...]. Tal redução é *prudente* e *oportuna* (*weise und rathsam*), porque ser muito infeliz é deveras fácil; já ser muito feliz não é só difícil, mas totalmente impossível"[581]. Ora, o que podemos vislumbrar com a particularidade deste conselho schopenhaueriano sobre as adequações de nossas expectativas é a tese de que, não obstante a consciência de que nossa existência é algo que seria melhor se não fosse, a sabedoria de vida ainda pode tornar tal existência suportável. Apesar de o pensador repetir, mesmo nos *Aforismos*, que a "suprema sabedoria" consistiria em negar e rejeitar a existência (alcançável, porém, a raros ascetas e santos), continua evidente o pressuposto eudemonológico de que é possível escapar de grandes infelicidades caso se

[576] *Idem*, p. 515 [231].
[577] *Idem*, *ibidem.*
[578] *Idem*, *ibidem.*
[579] *Aphorismen*, SW, IV, p. 477 [142], grifo meu.
[580] *Aphorismen*, SW, IV, p. 479 [145].
[581] *Idem*, *ibidem*, grifos meus. Mesmo que a tradução literal do adjetivo alemão *weise* seja "sábia", o tradutor tem razão em vertê-lo por "prudente", pois além de ser empregado em um contexto filosófico (máxima 1 do capítulo V dos *Aforismos*) no qual o tema de exposição é o da prudência, o termo também é sinônimo de *sensatez* (em alemão, *Weisheit* - sabedoria ou sensatez). Na continuação da passagem aqui citada, Schopenhauer atesta mais uma vez sua admiração por um dos maiores representantes do Estoicismo, Horácio, a quem, nesta ocasião, o filósofo denomina "o poeta da sabedoria de vida". Os versos citados pelo pensador são os seguintes: *Quem ama a áurea moderação, vai seguro, Evita os escombros da casa destruída, Evita sóbrio o invejável palácio, Amiúde a tempestade açoita mais fortemente; O pinheiro, e as torres elevadas ruem pesadamente, Enquanto os relâmpagos ferem o topo das montanhas* (Horácio, *Carm.,* II, 10 *apud Aphorismen*, SW, IV, p. 479 [146]).

“reduza ao máximo as expectativas em relação aos meios, sejam eles quais forem”.

Outro conselho que também pode ser tomado em consonância com as reflexões de Schopenhauer sobre a prudência é o de “bastar-se a si mesmo” (tema da máxima 9 do tópico sobre a *Nossa conduta para conosco*, que retoma o assunto da máxima 6), com o qual temos a defesa de que toda espécie de *limitação*, até mesmo a intelectual, é favorável à felicidade, já que quanto menos estímulo para a vontade, tanto menos sofrimento pode advir. Nesse sentido, o “sábio schopenhaueriano” teria de se limitar a si mesmo e poder dizer *omnia mea mecum porto* [trago todas as minhas posses comigo][582], pois “nenhum caminho é mais errado para a felicidade do que a vida no grande mundo [...]”[583]. O pressuposto é o de que nenhum indivíduo conseguirá ser ele mesmo enquanto for *dependente* da “atmosfera” da sociedade. A solidão é a condição para se poder estar em uníssono consigo mesmo. A sociedade, cuja companheira inseparável é a coerção, sempre rouba o “eu” de cada indivíduo. E assim, o que está em pauta, mais uma vez, é a natureza individual ou o primado da caracterologia: “[...] cada um fugirá, suportará, ou amará a solidão na proporção exata do valor de sua *personalidade*”[584] a ponto de se poder afirmar que “a sociabilidade de cada um está quase na proporção inversa do seu valor intelectual”[585]. Trata-se do desenvolvimento de uma concepção já destacada na década de 20, no esboço de *Eudemonologia*. Para quem possui autoconhecimento e caráter adquirido, a *atmosfera favorável e adequada* é sempre determinante. Mais adiante, no próprio desenvolvimento da máxima 9, afirma Schopenhauer: “[...] a solidão é de fato o estado natural de cada um: ela o reinstala, como novo Adão, na felicidade primitiva e adequada à sua natureza”[586]. É o próprio ambiente onde se pode sentir inteiramente o que se é; o mesquinho, toda a sua mesquinhez, o grande espírito, toda a sua grandeza. Já a sociabilidade, na medida em que não permite que sejamos nós mesmos, desfigura-nos, fragmenta-nos e encolhe-nos, pois oferece a cada caráter uma vastidão de possibilidades para este expor seus potenciais, sendo que a maior parte dessas possibilidades não condiz com cada natureza particular ou não lhe é conveniente. Conforme afirma o pensador, na sociedade “[...] temos de renunciar, com difícil auto-abnegação, a ¾ de nós mesmos, a fim de nos parecermos com os demais”[587]. Isso porque, “enquanto a natureza estabeleceu entre os homens a mais ampla diversidade nos domínios moral e intelectual, a sociedade, não tomando conhecimento disso, iguala todos os seres ou, antes, coloca no lugar da diversidade as diferenças e degraus artificiais de classe e posição [...]”[588]. Ora, se a natureza estabeleceu a diversidade de caracteres (o que se é), a sociedade (o que se representa) não detém o

[582] Cf. Cícero. *Paradoxa*, I, 8, e Sêneca, *Epistulae*, IX, 18 *apud Aphorismen*, SW, IV, p. 491 [161].
[583] *Aphorismen*, SW, IV, p. 491 [161].
[584] *Idem*, p. 492 [162], grifo meu.
[585] *Idem*, p. 497 [169].
[586] *Idem*, p. 497 [170].
[587] *Idem*, p. 492 [163].
[588] *Idem*, p. 492 [162].

poder de modificá-los; ela é o local onde as especificidades não vêm à tona, antes é um "lugar comum", de "mútuo aquecimento" entre os homens.

Nesse sentido, certamente *não será* a despeito de uma vida minimamente social que alguém, após percorrer um longo percurso (assim como o andarilho que, ao chegar ao cume de uma montanha, consegue visualizar o caminho percorrido) possa se conhecer melhor mediante a aquisição de variegadas experiências. Isso, porém, não leva à consideração de que a sociabilidade é condição indispensável e determinaria o modo pelo qual nos conhecemos profundamente; mesmo porque se trata de um ambiente onde sempre teremos de renunciar a uma considerável porção de nós mesmos se quisermos conviver sem tantos embates.

Seja como for, destaco como as máximas aforismáticas sobre a sociabilidade, a solidão e o "bastar-se a si mesmo" acabam por prolongar as reflexões sobre a noção de prudência deste pensamento. Basta lembrarmos da famosa fábula dos porcos-espinhos[589], citada novamente pelo filósofo justamente quando considera o assunto da sociabilidade, nos *Aforismos*, enquanto "um mútuo aquecimento intelectual dos homens, parecido ao produzido corporalmente quando, em ocasião de frio intenso, eles se juntam bem perto uns dos outros"[590]. A ideia central: quem tem bastante ou o suficiente de "calor intelectual" não precisa de tal agrupamento; aquele que se basta a si mesmo não terá motivos para ir buscar na sociedade os seus suprimentos, "o que já é uma grande felicidade, porque quase todo sofrimento provém justamente da sociedade [...]"[591]. Ao invés de frisarmos, então, a mera figura do insociável, notemos a prudência e o autoconhecimento deste último como prerrogativas de alguém que (como se fosse um "porco-espinho"), conhecendo-se bem e considerando a descompassada diferença entre os outros indivíduos de sua espécie, não precisasse ficar à mercê de espinhadas ou da incômoda experiência de ter de encontrar uma distância média para não "morrer" nem de "frio", nem "espetado". Este seria um dos desafios constantes do sábio.

Isso, porém, depende do grau de consciência do próprio caráter, o que só pode ser conquistado aos poucos, seja qual for a índole de cada um. Quem se deixa conduzir por máximas e conselhos, pode angariar como consequências primordiais uma vida prudente, menos exposta às dores do mundo, "menos infeliz", assim como possuidora de uma espécie de "facilitação" da vida

---

[589] A fábula dos porcos-espinhos é elaborada pelo pensador no último capítulo do Vol. II dos *Parerga e paralipomena*: "Num dia frio de inverno, uma vara de porcos-espinhos se une em grupo cerrado para se proteger mutuamente do congelamento com seu próprio calor. Mas logo sentiram os seus espinhos, o que os afastou de novo uns aos outros. Porém, a necessidade de aquecimento novamente os aproximou e aquele incômodo se repetiu, de modo que eram atirados de um lado para o outro, entre esses dois sofrimentos, até que encontraram uma meia distância, na qual puderam suportar-se da melhor maneira possível. Assim também, a necessidade da sociedade, nascida do vazio e da monotonia interior, impele os homens uns para os outros. Mas suas múltiplas qualidades repelentes e seus erros insuportáveis faz com que se distanciem de novo [...] Que, entretanto, tem bastante calor íntimo e próprio, permanece de bom grado afastado da sociedade, para não sofrer nem provocar danos" (SCHOPENHAUER, A. *Parerga II*, Kap. XXXI, SW, V, p. 717).

[590] *Aphorismen*, SW, IV, p. 497 [168].

[591] *Idem*, p. 497 [169].

em sociedade[592]. Quando obtemos e sabemos usufruir de uma tal consciência, muitos sofrimentos e tolices são evitados, já que, como rezam os *Aforismos*, aquilo comumente designado como *destino* não passa, muitas vezes, de nossos próprios atos tolos, possíveis de ser evitados quando damos ouvidos à sabedoria de vida enquanto prudência. Seriam estas algumas das noções que ilustrariam o perfil do "sábio schopenhaueriano". Nas palavras de Gurisatti, quando se almeja definir este último a partir de uma linguagem propriamente schopenhaueriana, pode-se sublinhar as seguintes características:

> Ele possui a imperturbabilidade, a equanimidade e a moderação do estoico, sem levar os atos de renúncia e de privação ao extremo; tem o sangue frio, a *prudência* e a perspicácia do homem do mundo, sem compartilhar com ele a astúcia calculada, a falta de escrúpulos e o maquiavelismo; persegue um ideal de felicidade o mais empírico, humano e exotérico possível, portanto inegavelmente ligado ao bem-estar pessoal, sem se nivelar ao utilitarismo do filisteu; ele é um "homem comum" quando se trata de evitar os componentes demasiadamente austeros do estoico e demasiadamente inescrupulosos do cortesão; e é "aristocrático" quando se trata de evitar os traços vulgares e as baixezas do filisteu. A natureza da felicidade que está à procura ocupa um lugar intermediário entre aquela excessivamente espiritual do estoico e aquela excessivamente material do filisteu[593].

Com significativas diferenças em relação às características das três figuras da razão prático-pragmática anteriormente indicadas, o ideal de sabedoria delineado por Schopenhauer, ou então o perfil caracterológico de seu "perfeito homem do mundo" (*vollkommene Weltmann*) - conforme formula na penúltima máxima (52) dos *Aforismos* - incidiria sobre a exigente destreza prática de alguém que "jamais hesitasse por indecisão e nunca agisse por precipitação"[594]. Podemos considerar que neste intento estão pressupostas tanto as noções de autoconhecimento e de caráter adquirido, a partir das quais o "sábio" poderia fazer um uso prático-pragmático de sua razão sem hesitar por indecisão, quanto as noções de prudência e da própria sabedoria de vida em geral, com as quais este mesmo "sábio" poderia evitar seus males e ser sensato na medida em que não agisse precipitadamente. Se tudo isso não lhe garantir uma vida "menos infeliz", ou, conforme lemos no contexto das *Máximas gerais*, "se mesmo assim [o sábio] for infeliz, a culpa é do destino, não de sua insensatez"[595].

---

[592] Abordarei o aspecto positivo da sociabilidade em relação ao caráter adquirido e à sabedoria de vida no próximo capítulo.
[593] GURISATTI, Giovanni. *op. cit.*, p. 291.
[594] *Aphorismen*, SW, IV, p. 525 [244].
[595] *Idem*, p. 449 [142].

3.3.3 **Destino, fatalismo e sabedoria de vida**

No mesmo capítulo dos *Aforismos* no qual indica máximas e exortações para a sabedoria de vida, Schopenhauer retoma uma das teses fundamentais de seu pensamento: "Tudo o que acontece, do menor ao maior, acontece *necessariamente*"[596]. Não se pode ignorar, pois, esta dificuldade que se apresenta frente ao provável efeito de conselhos e máximas para uma vida "menos infeliz" ou sábia. Afinal, se "tudo acontece necessariamente", como se poderia continuar creditando à prudência e a outras estratégias o critério de uma vida suportável? A conquista - pela própria experiência no mundo - de uma vida sábia que evita desgraças e busca a ausência de dor não estaria também predeterminada pelo destino?[597] Com efeito, não bastassem os desejos de cada indivíduo nunca satisfeitos e seus esforços malogrados, ainda pode advir a zombaria do *destino*. Este ainda pode trabalhar a partir daquilo que a Vontade exteriorizou em cada caráter dando a este uma dimensão trágica, sem, no entanto, "podermos afirmar nossa dignidade de pessoas trágicas [porque], nos detalhes da vida, desempenhamos *inevitavelmente* o papel tolo de caracteres cômicos"[598]. Trata-se, assim, de considerar que se estamos de posse de nosso mundo interno, de nós mesmos, ou seja, do autoconhecimento e do caráter adquirido, nunca estaremos totalmente de posse do mundo e das circunstâncias externas. E, mesmo se tivéssemos domínio sobre uma considerável parte de nosso mundo externo mediante nossa própria experiência de vida, caberia a pergunta: não estaria até mesmo tal domínio designado a acontecer necessariamente?

Para analisar alguns aspectos desta conflituosa relação entre o campo de atuação da sabedoria de vida e a noção schopenhaueriana de destino, tenho em vista, em um primeiro momento, outro escrito do pensador também publicado no Vol. I dos *Parerga e paralipomena*, intitulado *Especulação transcendente sobre a aparente intencionalidade no destino do indivíduo.* Ao retomar algumas teses fulcrais de sua obra capital, como é de praxe nos escritos tardios do pensador, neste ensaio o filósofo diferencia duas espécies de fatalismos: o *fatalismo demonstrável* e

[596] *Idem*, p. 554 [242]. O pensador já havia inferido os fundamentos desta tese no seu escrito premiado sobre a liberdade da vontade, conforme ele mesmo lembra nesta passagem dos *Aforismos*. Nesta mesma ocasião, há também uma referência de Schopenhauer ao § 55 do Vol. I de *O mundo*, no qual tratou do "efeito tranqüilizador" exercido pela consciência do necessário e do inevitável.

[597] Chevitarese, em sua tese de doutoramento, formula esta dificuldade do âmbito da sabedoria de vida nos seguintes termos: "Se tudo o que acontece é estritamente necessário, não seria também inevitável qualquer aprendizado e aperfeiçoamento no modo de se conduzir na vida, de maneira que seria absolutamente inútil qualquer esforço em prol de uma vida mais sábia, visto que tudo já estaria previamente determinado? Em outras palavras: a conquista ou não da própria *sabedoria de vida* não estaria, desde sempre, predeterminada, não estaria em nosso destino?" (CHEVITARESE, Leandro. *A ética em Schopenhauer: que "liberdade nos resta" para a prática de vida?* Tese de Doutorado. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005, p. 122).

[598] *WWV I*, SW, I, § 58, p. 380 [415], grifo meu. Schopenhauer explica o fato de não conseguirmos ser indivíduos eminentemente trágicos, nos meandros da existência, argumentando que, de fato, a vida de cada pessoa é - no seu todo - uma tragédia; no entanto, "percorrida em detalhes, possui o caráter de comédia, pois as labutas e vicissitudes do dia, os incômodos incessantes dos momentos, os desejos e temores da semana, os acidentes de cada hora, sempre produzidos por diatribes do acaso brincalhão, são puras cenas de comédia" (*WWV I*, SW, I, § 58, p. 379 [414]).

o *fatalismo transcendente*.

A primeira consideração a ser feita, elaborada pelo próprio pensador como um esclarecimento prévio, na abertura do referido escrito, é a de que,

> embora as ideias aqui apresentadas não levem a nenhum resultado definitivo, e até mesmo possam ser consideradas meras *fantasias metafísicas*, não soube relegá-las ao esquecimento [...] Nestas reflexões tudo é dúbio e incerto, não somente a solução, mas também a próprio problema. Dessa forma, estas páginas não prometem elucidações definitivas sobre o assunto, mas antes meras considerações sobre um conjunto de fatos muito obscuros [...], não mais que um hesitante tatear no escuro, onde se percebe que há algo, porém não se sabe exatamente onde ou o quê.[599]

Este esclarecimento de Schopenhauer é fundamental a fim de não considerarmos "seriamente" estas reflexões e não exigirmos delas conclusões cabais e definitivas. Tudo o que se pode fazer, alerta o próprio filósofo, é "tatear no escuro" em vista de algo indemonstrável, mas que mesmo assim poderá determinar nossa existência.

Essa especulação é pautada na crucial tese schopenhaueriana de que "tudo acontece por necessidade absoluta, sendo esta uma verdade a ser compreendida *a priori* e, por conseguinte, ser considerada irrefutável"[600]. Ora, mais uma vez temos uma retomada (assim como nos *Aforismos*) das considerações feitas em *O mundo* e na dissertação sobre a liberdade, cujo objetivo principal é asseverar a impossibilidade da liberdade nos fenômenos. Entretanto, nesta ocasião, Schopenhauer atribui um outro nome a esta verdade *a priori* e irrefutável: o *fatalismo demonstrável*. Em vista de argumentar como esse fatalismo se demonstra, recorre aos sonhos proféticos, oráculos, antecipações do futuro por videntes[601] e, dentre as histórias ou tragédias dos antigos, limita-se a citar o caso do *Édipo-Rei* e a história de Creso e Adastro, esta narrada por Heródoto. Tratar-se-iam de chocantes confirmações empíricas de algo que nem mesmo é afetado por deliberações racionais e não advém da relação entre caráter e motivos; prognósticos cujas tentativas de evitá-los acabam por promovê-los. Diante disso, pois, não restariam dúvidas de que, por mais que o transcurso das coisas se apresente como fundamentalmente casual, "no fundo não é assim, e todas essas τά είχη φερόμενα (eventualidades) se vêem implicadas por uma necessidade, είμαρμένη (destino) [...]"[602]. Para o caso

[599] *Parerga I*, SW, IV, p. 243, grifo meu.
[600] *Idem*, p. 244.
[601] O pensador chega a citar em uma nota o caso judicial publicado no *Times* de 02 de dezembro de 1852: "Em Newent, Glocestershire, realizou-se uma investigação judicial, instruída pelo juiz Mr. Lovegrove, sobre o cadáver de um homem chamado Mark Lane que fora encontrado afogado. O irmão da vítima declarou que, ao ser informado do desaparecimento de seu irmão, replicou de imediato: 'Deve ter se afogado, pois esta mesma noite sonhei que, submerso eu mesmo n'água, fazia esforços para tirá-lo fora'. Na noite seguinte sonhou novamente que seu irmão tinha morrido afogado próximo a Oxenhall, onde viu uma truta na água. No momento ficou persuadido de que seu irmão deveria encontrar-se lá e, efetivamente, o cadáver foi encontrado naquele lugar". Diante do relato, Schopenhauer escreve: "Assim, pois, algo tão fortuito como o salto de uma truta foi previsto muitas horas antes com uma precisão cronométrica!" (*idem*, p. 245).
[602] *Idem*, p. 246.

deste *fatalismo demonstrável*, pois, pressupõe-se um "juízo estritamente teórico" que se desenlaça empiricamente, muitas vezes de forma repentina, anulando toda e qualquer atuação do indivíduo ou então o mínimo que seja de um "espaço de manobra" de sua parte.

Entretanto, o mais enfático e incisivo fatalismo, de ordem superior, seria o *transcendente*. Apesar de aquela primeira forma de fatalismo [o demonstrável] já encerrar grandes dificuldades diante de planejamentos e da conquista de uma "vida sábia", é na ocasião em que expõe suas reflexões sobre o fatalismo transcendente que Schopenhauer questiona diretamente a relação entre aquelas duas esferas, pois esse fatalismo "vai-se decantando paulatinamente a partir das experiências do próprio transcurso vital"[603]. Esta concepção inspira-se em presságios e em sensações de que tudo o que nos acontece ou o que conseguimos realizar e conquistar durante a vida já estaria "previamente decidido"; tratar-se-ia de algo que envolveria firmemente o indivíduo temporária ou permanentemente, fazendo-o perceber que "a necessidade de tudo o que acontece *não é cega* [...]"[604]. Caso se admita esta hipótese, então, não obstante suas malogradas tentativas de ser prudente e, com isso, "menos infeliz", despoja-se o indivíduo de suas ferramentas de sabedoria, reduzindo-o, novamente, a um mero fantoche da vontade cósmica, da própria espécie. Esta, ao final, levantaria o mesmo troféu que, a duras penas, tal indivíduo chegou a cogitar ser o merecedor. Ou seja, para tudo seria uma questão de tempo: cedo ou tarde o indivíduo perderia. Inocente em relação ao poderio desse fatalismo, todos os esforços e tentativas de um tal indivíduo seriam vãos. E mais ainda: até mesmo a concatenação dos acontecimentos da vida de uma pessoa, aquela espécie de "resolução definitiva" ou "esboço de si mesmo" a que me referi no contexto da *atmosfera favorável*, a própria conquista do caráter adquirido, também já estaria pré-determinada; e, por mais que as formas de se atuar no mundo tenham sido variadas, ao final se entenderia que toda esta diversidade de formas também já estaria decidida desde sempre. Nesse sentido, Schopenhauer cita o tradutor de Lucrécio para a língua alemã, Karl Knebel[605]:

> Ao aguçar suas observações, alguém pode descobrir que na vida da maior parte dos homens foi traçada uma espécie de plano pela própria natureza ou então pelas circunstâncias que os guiam. As condições de suas vidas podem ser versáteis e inconstantes, mas ao final se mostram numa totalidade a partir da qual se pode apreciar certa concordância; a mão de um destino determinado, por mais secretamente que atue, deixa-se ver com precisão [...].[606]

Ou seja, caso consideremos, mesmo que hipoteticamente, a atuação desse *fatalismo*

[603] *Idem*, p. 247.
[604] *Idem*, p. 246, grifo do autor.
[605] Karl Ludwig Knebel (1744-1834), foi um poeta e, além de tradutor de Lucrécio, ficou conhecido em Weimar como o preceptor do filho da duquesa Amélia.
[606] KNEBEL, Karl. *Literatischer Nachlaß und Briefwechsel*, p. 452 *apud Parerga I*, SW, IV, p. 248.

transcendente, então teríamos de admitir que, mesmo aqueles indivíduos que conseguem - não obstante a imutabilidade e o inflexível corolário de seu caráter inato - adquirir sabedoria e vislumbrar sua atmosfera favorável, compreenderiam, também, que até mesmo isso já estava "previamente traçado". Nesse caso, a constatação de um ancião prudente de que, após tantos anos de fadiga, alcançou um ambiente propício, consequência de seus esforços, não passaria de uma "doce ilusão", válida apenas enquanto não entendesse que todos os acontecimentos e decisões guardam uma estreita ligação não decidida por ele.

Entretanto, a dificuldade aqui apresentada entre o fatalismo, o destino e os possíveis êxitos da sabedoria de vida tem de ser considerada na medida em que se tem como norte, mais uma vez, a presença ou não daquele "desvio proposital da metafísica" efetuado por Schopenhauer para tratar da sabedoria de vida. Ou seja, ter-se-ia de considerar em que momentos o pensador argumenta suas teses do ponto de vista metafísico, da decifração do enigma do mundo, e em que momentos o faz de um ponto de vista empírico ou pragmático. Tão logo este aspecto metodológico-contextual passe a ser considerado como determinante - o que de modo algum se desvincula dos propósitos específicos do filósofo em cada momento de sua obra - ter-se-ia ao menos dois argumentos (ou elementos) cruciais a partir dos quais se pode, se não resolver tal dificuldade, ao menos esboçar uma solução para ela.

O primeiro argumento diz respeito à possibilidade de atuação do *fatalismo transcendente*: quanto a isso, o próprio filósofo afirma não pretender ultrapassar a esfera da especulação. O título de seu escrito já indica que se trata de uma "Especulação transcendente" e, embora se tenham indícios - ou mesmo argumentos - para defender essa espécie de fatalismo, é preciso limitar-se a uma possibilidade especulativa. Em outros termos, o primeiro elemento que pode auxiliar no enfrentamento da dificuldade aqui tratada é aquele que considera a efetividade desse fatalismo de ordem superior apenas como provável. Trata-se justamente do sentido do "esclarecimento prévio" formulado por Schopenhauer na abertura desse seu escrito. Se não fosse apenas probabilístico e restrito a especulações, também não seria necessário um mero "tatear no escuro" e, mais ainda, saber-se-ia objetivamente do que se trataria e onde residiria o problema.

O segundo e mais importante argumento pode ser formulado da seguinte forma: as teses que supostamente sustentam tanto o fatalismo demonstrável quanto o fatalismo transcendente fazem parte do intento schopenhaueriano de "decifrar o enigma do mundo", ou seja, pertencem ao âmbito metafísico dessa filosofia. É por isso que, no mencionado ensaio sobre o fatalismo, o pensador afirma: "O que conjecturamos aqui como atuante não seria a natureza, mas sim uma instância metafísica situada além da natureza, a qual existe de forma total e indivisa em cada indivíduo

[...]"[607]. Dessa forma, seria mais fundamental ainda considerar como Schopenhauer, principalmente nesta "Especulação transcendente", enfatiza a ideia de que não existe um grande esclarecimento sobre questões relacionadas ao tema do fatalismo e do destino. Tratar-se-ia de uma espécie de limite para a "decifração do enigma do mundo", cuja insistência em se compreender seus fundamentos conduziria de volta ao plano da objetivação da Vontade, esta uma essência sem fundamento, pormenorizadamente considerada em *O mundo*, cuja última palavra não poderia ser outra senão a do misterioso *Nichts*. Além disso, lançar-se à tentativa de encontrar um fundamento para o fatalismo significaria, conforme explica o próprio pensador, ter de responder previamente a todas estas perguntas: "pode ocorrer um desacordo total entre o caráter e o destino de uma pessoa? Ou significa que, quanto ao principal, cada destino conecta-se a seu correspondente caráter? Ou haveria ainda, em última instância, uma necessidade secreta e inconcebível, comparável ao autor de um drama, que sempre acaba unindo um ao outro?"[608]. Isto é, a tentativa de fornecer respostas a estes questionamentos corresponderia a ignorar a constatação de que nem tudo pode ser tratado unicamente sob o viés metafísico. Há certas explicações que somente podem ser dadas *a posteriori*: a impossibilidade de uma explicação para o caso de um total desacordo entre o caráter e o destino de alguém não eliminaria a possibilidade de uma resposta quando, por exemplo, "lançamos um olhar retrospectivo sobre as etapas de nossa vida, passando em revista sobretudo nossos passos desafortunados e suas consequências", mesmo que a resposta para tanto seja a de que tudo fora obra de uma "força estranha".

No entanto, este "olhar retrospectivo" pode ser tomado a fim da obtenção de possíveis "respostas" àquelas perguntas lançadas pelo próprio Schopenhauer de um outro ponto de vista, o empírico-pragmático, que permitiria uma certa tentativa de dirimir as dificuldades entre o destino e a sabedoria de vida. Dessa forma, insisto na análise que *não* atribui o reconhecimento do indivíduo - ou a exposição de seu caráter a partir de um olhar *a posteriori* de sua trajetória no mundo - meramente ao destino ou a uma "força incontrolável" e inacessível. Principalmente no texto dos *Aforismos*, a questão do destino, por exemplo, é tratada de uma outra forma. Se na *Especulação transcendente sobre a aparente intencionalidade do destino do indivíduo* o tema é abordado sob o viés metafísico, nos *Aforismos para a sabedoria de vida* esse mesmo tema se insere em uma perspectiva empírico-pragmática. A mesma diferença se mostra quando se compara a abordagem do tema em *O mundo* com aquela presente nos *Aforismos*. No plano metafísico da obra magna, no qual se insere o tratamento da Vontade como *grundlos*, encontra-se o pressuposto de um mundo e de um indivíduo determinados pelo efeito de uma vontade cega e incessante. No entanto, a abordagem schopenhaueriana desse mesmo indivíduo muda significativamente quando é formulada no plano da

[607] *Parerga I*, SW, IV, p. 250.
[608] *Idem*, pp. 250-251.

sabedoria de vida.

3.3.4 **Exercícios e sabedoria de vida**

Desempenhar *inevitavelmente* o papel tolo de caracteres cômicos, por exemplo, pode valer como proposição conveniente ao plano metafísico da determinação da vontade, mas não necessariamente ao plano eudemonológico: nesta tese, seria possível reconhecer, então, a ideia de um fatalismo "mais ameno". Vejamos: se em *O mundo* Schopenhauer toma como certa a influência da zombaria do destino, nos *Aforismos*, especificamente na ocasião em que indica máximas e exortações (capítulo V), o pensador afirma, como já notei anteriormente, que aquilo que comumente chamamos *destino* muitas vezes não passa de nossos próprios *atos tolos*, porque não se deve "perder a coragem e pensar que é impossível dirigir (*leiten*) nossa conduta na vida mundana em conformidade com regras e máximas abstratas [...]"[609]. A questão é claramente deslocada, com isso, de uma abordagem metafísica para uma dimensão pragmática e eudemonológica. Não obstante um ser determinado e, talvez, até zombado pelo destino, ainda haveria a possibilidade de os atos não serem demasiados tolos e, nesse sentido, totalmente determinados.

Pode-se analisar essa possibilidade de ainda conseguirmos reconhecer uma espécie de "resolução definitiva" de nós mesmos - provavelmente, ao final da vida - quando se observa, por exemplo, que nos *Aforismos* Schopenhauer afirma: "O curso da nossa vida não é certamente nossa obra exclusiva, mas o produto de *dois fatores*, a saber, a série dos acontecimentos e das *nossas decisões*. Séries que sempre interagem e se modificam reciprocamente"[610]. Em verdade, estaríamos, assim, retomando a aposta na conquista da sabedoria de vida, tal como analisei acima mediante as noções de autoconhecimento e de prudência. Essa conquista seria o resultado de exercícios, estratégias e decisões e, por conseguinte, a noção de destino é considerada de forma independente da nossa atuação no mundo. Isso fica mais claro quando percebemos que Schopenhauer (ao reservar o último tópico das *Parêneses e Máximas,* nos *Aforismos,* somente para o tratamento da *Nossa conduta em relação ao mundo e ao destino*) trata o destino como algo não necessariamente atuante no curso de vida de cada indivíduo, relativizando assim sua "força fatalista". Trata-se, agora, da atuação de "dois fatores"; e o que se entende por destino, nesse sentido, estaria mais próximo do que se chama "azar" ou "sorte", o que não necessariamente anula o êxito de exercícios e de aprendizados adquiridos.

É importante observar, quanto a isso, a consideração de Schopenhauer de que, tal como o corpo é algo físico e necessita de exercícios para ser saudável, também o intelecto é acessível ao

[609] *Aphorismen*, SW, IV, p. 533 [215-216].
[610] *Idem*, p. 548 [234], grifos meus.

hábito. Dessa forma, as indicações pragmáticas têm em vista uma adequação de exercícios convenientes ao corpo e ao cérebro; a hipótese é a de que tudo na vida necessita de movimento, pois "até as árvores, para prosperar, precisam ser agitadas pelo vento"[611], mas que tais movimentos não devem ser forçados. Assim, se ao acentuar (no capítulo II, *Daquilo que alguém é*) o elevado valor da *saúde* como elemento mais importante para a felicidade, o filósofo recomenda a proteção dos olhos em relação à luz muito intensa, dos ouvidos em relação a ruídos demasiado fortes, assim também "o cérebro não deve ser submetido a trabalho forçado, incessante ou extemporâneo"[612]. É preciso ficar claro que, nesse sentido, o *pensar* significa tão somente a função orgânica do cérebro. Este, analogamente a qualquer outra atividade orgânica, será mais ativo, renderá mais ou não, a depender de seu esforço e de seu repouso. Estaria ao nosso alcance, então, aperfeiçoar funções e habilidades que lhe são próprias em vista de um "melhoramento" de sua atuação na vida. Este assunto também é objeto da Máxima 17 dos *Aforismos*, na qual lemos que "também nossa *vida interior e intelectual* requer ocupação contínua"[613]. Em verdade, reside aqui o propósito do "papel do intelecto" (que abordarei no próximo capítulo, em consonância com a pequena ética) que o filósofo enfatiza logo no início dos *Aforismos*, ocasião em que, após relembrar de nossa subjetividade enquanto é dada por *jure divino*, fixa e inalterável, repete (de forma reelaborada) o que já havia cunhado nos *Adversaria*, de 1829: "A única coisa que podemos fazer é empregar a personalidade e [...] *alcançar um tipo de formação* que lhe seja conveniente"[614]. Ora, somente podemos empregar nossa personalidade se, antes, a reconhecemos como tal - justamente quando estamos de posse do *caráter adquirido* -, sendo que apenas alcançaremos uma formação se esta passar pelo exercício e pelo treinamento do intelecto, já que a vontade permanecerá inalterável. À maneira de exercícios físicos, pois, tratar-se-ia de estimular e aperfeiçoar determinados aspectos do intelecto a fim de se obter, quiçá, uma vida menos afetada pelo destino. Não relegaríamos, dessa forma, todas as decisões ao acaso ou aos acontecimentos, mas participaríamos ativamente mediante os "sugestionamentos" do intelecto.

Estas recomendações - quanto ao exercício do cérebro, por exemplo - são possíveis no pensamento schopenhaueriano porque a noção de destino, no âmbito dos *Aforismos,* é tratada "independentemente" de nossas decisões, ao contrário da abordagem que frisei anteriormente, da esfera metafísica ou transcendente, tal como elaborada no escrito sobre o destino. Neste ínterim, é importante notar que quando se refere ao termo *destino,* no ensaio da *Especulação transcendente,* o pensador usa o termo grego είμαρμένη (no sentido de *Nothwendigkeit*), já quando se refere ao mesmo conceito, mas agora nos *Aforismos,* emprega o termo τυχη, complementando a sua intenção

[611] *Idem*, p. 385 [19].
[612] *Idem*, p. 517 [196].
[613] *Idem*, p. 513 [190].
[614] *Idem*, p. 379 [11], grifo meu.

de usá-lo, desta feita, conforme a expressão latina *secunda aut adversa fortuna* (sorte favorável ou adversa, que em alemão é *Schicksal*)[615]. Esta simples variação terminológica não permite afirmar que, doravante, estaríamos "livres" em relação ao destino, mas sim que este último pode não representar mais que uma "falta de sorte"; o poder maior ainda estaria com o destino enquanto "sorte" porque diante dele, mesmo no âmbito dos *Aforismos*, Schopenhauer afirma ser os "nossos esforços e os nossos empenhos de muito pouca serventia"[616]. No entanto, isso não aduz mais àquele fatalismo demonstrável explanado anteriormente.

Não haveria, porém, nenhuma forma de exercício ou estratégia a nosso alcance para podermos outorgar mais importância à "serventia" de nossos esforços? A princípio, o simples fato de haver "*pouca* serventia" de tais esforços já significaria que *não necessariamente* estaríamos total e plenamente determinados. Não obstante ser a sorte o poder mais forte, ela não é a única. Aliás, assim afirma o pensador: "Um escritor antigo disse com bastante pertinência que há três poderes no mundo: συνεσις, κρατος, και τυχη [a inteligência, a força e a sorte]"[617]. Ora, de acordo com isso, ainda estariam à nossa disposição a força e a inteligência, sendo esta última a mais determinante. Sendo assim, haveria, sim, um "exercício estratégico" possível frente à sorte (destino): saber empregar, no momento adequado, os atributos da inteligência, estes também "reforçados" previamente por exercícios e estímulos. Tratar-se-ia, portanto, de articular exercícios, mesmo diante daquilo que não está ao nosso alcance decidir.

Podemos ter presente a parcela da importância de exercícios ou estratégias quando consideramos, por exemplo, que o caminho de nossa vida é comparável ao curso de um navio:

> O destino, a τυχη, *secunda aut adversa fortuna* [sorte favorável ou adversa], desempenha o papel do vento que nos impele rapidamente para adiante, ou para trás, sendo os nossos esforços e os nossos empenhos de muito pouca serventia. Estes desempenham o papel dos remos: quando, depois de muitas horas de trabalho, fizeram-nos avançar no percurso, uma súbita rajada de vento faz-nos regredir o mesmo tanto. Ao contrário, se este último é favorável, avançamos de tal modo que nem precisamos dos remos.[618]

A partir desta metáfora, destaco, por um lado, o intento de Schopenhauer em esclarecer que o poder mais influente seria o da sorte. Não há planejamento ou estratégia que represente ameaça ao destino quando este é considerado enquanto sorte ou azar. Por outro lado, porém, sublinho a ideia do quão determinante e forte seria *poder estar em uma atmosfera favorável* para, somente a partir disso, *poder saber se os "remos" são determinantes ou se estamos à mercê dos*

[615] Cf. *Idem*, p. 547 [233].
[616] *Idem*, p. 547 [233].
[617] *Idem, ibidem*.
[618] *Idem, ibidem*.

"ventos". Poder-se-ia ponderar quais seriam as condições mais favoráveis para se poder "navegar" sem os obstáculos dos "ventos". Tratar-se-ia, mais um vez, de uma questão de *prudência*. Ou seja, caso pudéssemos vislumbrar a ausência de ventos ou a presença de "ventos brandos", então haveria espaço para nossos esforços, a serventia dos "remos" não seria pouca e poderia até nos render grandes vantagens[619]. Além disso, podemos considerar ainda que o próprio fato de o destino assumir o caráter de imprevisibilidade nos forneceria motivos para não ignorarmos um possível êxito dos "remos". Estar de posse destes últimos significaria possuir ferramentas mediante as quais os *exercícios de sabedoria de vida* seriam possíveis em "horas de calmarias", podendo estas ser até mais longas que as "horas de turbulências".

Nesse mesmo sentido, temos ainda a seguinte comparação: "Na vida, as coisas acontecem como no jogo de xadrez: esboçamos um plano que, todavia, fica condicionado à vontade do adversário, no jogo, e à do destino, na vida"[620]. É como se houvessem duas forças - os acontecimentos e as nossas intenções - agindo em direções opostas, sendo o resultado desta ação o próprio curso de vida de cada indivíduo. Mas a questão nevrálgica pode ser explanada assim: o destino embaralha as cartas e nós jogamos. Ora, se considerarmos um jogo de cartas do mesmo modo como consideramos um jogo de xadrez, e se as cartas não são favoráveis ao jogador, caberia a este último encontrar artifícios e estratégias de acordo com suas reais circunstâncias, ou seja, a partir do que a sorte lhe ofereceu. A depender das condições do jogo, poder-se-á articular diferentes estratégias, muito embora estas sempre fiquem à mercê ou condicionadas às decisões do adversário. Há, entretanto, algumas possíveis estratégias: ficar atento (prudente) em relação a cada lance adversário; planejar a jogada mais conveniente ou adequada diante de cada nova situação; evitar as jogadas inconvenientes ou menos proveitosas etc. Caso haja prudência, atenção e persistência, ainda será possível fazer um "bom jogo", conduzindo sabiamente a vida e exercitando, conforme formula Chevitarese, "o que nos é possível nos limites do que nos é inevitável[621].

Por fim, com a última máxima (53) do Capítulo V dos *Aforismos,* temos ainda outro argumento para uma possível resposta eudemonológica sobre o papel de nossos esforços frente ao fatalismo ou à sorte: "[...] depois da inteligência, a *coragem* é uma qualidade bastante essencial para a nossa felicidade"[622]. Além de exercícios e estratégias como astúcias da inteligência, a coragem pode favorecer não apenas a sabedoria de vida, mas também a "nossa felicidade". Quanto a isso, se

---

[619] Ao analisar esta mesma passagem dos *Aforismos*, Chevitarese afirma: "Se as condições climáticas mostrarem-se favoráveis, nossos remos, por meio de muita firmeza e empenho, podem nos conduzir a uma situação bem distante da que nos encontramos. Remar contra o vento é obviamente inútil, mas, por outro lado, a experiência de vida nos mostra que existem muitas calmarias, onde remar é fundamental. Sem os remos, *não há nada a fazer*, com eles, *há muito a ser feito*, desde que com sabedoria e prudência" (CHEVITARESE, Leandro. *op. cit*., p. 127-128, grifos do autor).
[620] *Aphorismen*, SW, IV, p. 549 [235].
[621] Cf. CHEVITARESE, Leandro. *op. cit.*, p. 120.
[622] *Aphorismen*, SW, IV, p. 555 [224].

por um lado não podemos escolher as parcelas de nossa inteligência e de nossa coragem (já que herdamos a primeira da mãe e a segunda do pai), por outro lado, "mediante firme propósito e exercício, podemos incrementar o que já possuímos [*dem davon Vorhandenen nachhelfen*]"[623]. Justamente nesta última "exortação" aforismática do capítulo das *Máximas*, presentifica-se um anelo de esperança: "[...] enquanto houver a possibilidade de um resultado favorável, não pensemos em fraquejar, mas em resistir; do mesmo modo, não devemos nos desesperar em relação ao clima enquanto houver um ponto azul no céu"[624]. E não poderia ser em outra ocasião que o pessimista voltasse a citar o sábio estoico Horácio: "*Si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae*, se o mundo desmoronasse, as ruínas o atingiriam sem apavorá-lo"[625]. Quando sucede o contrário, tem-se, segundo o filósofo, uma "alma covarde" cuja primeira decisão frente a "nuvens negras e condensadas" seria abater-se e pôr-se a lamentar. Do lado oposto estaria o indivíduo que não se abateria e que corajosamente lutaria[626].

Esta última imagem também ilustra o homem sábio que "adquiriu" e soube manter seu caráter diante das intempéries da existência. Não se possui esse artifício por acaso; é preciso conhecimento de si, prudência, exercício e, ainda, coragem. Assim, poder-se-ia pronunciar, como se diz em várias línguas: *degere vitam, vita defungi* [levar a vida, vencer a vida], *si scampa così* [assim vai-se vivendo], *man muss suchen, durchzukommen* [tem-se de tentar sobreviver] ou, então, *er wird schon durch die Welt kommen* [ele há de sobreviver por esse mundo afora][627]. Mesmo diante de um mundo determinado, fatalista e dado à sorte, seria possível - se não a felicidade cabal - um estado "menos infeliz". De uma forma ou de outra, depender-se-á sempre das estratégias, empenhos e propósitos de cada indivíduo; só assim poder-se-á estar de posse de uma "artificial resolução" mediante "o que se fez de si mesmo". Amparada no autoconhecimento, a sabedoria de vida garantiria uma vivência sábia e menos influenciada pelo destino em meio a caracteres de naturezas diferentes. A partir da acentuação das habilidades e fraquezas de cada indivíduo, as máximas da sabedoria de vida, enquanto lições extraídas tanto de livros quanto do próprio convívio (social), auxiliariam o indivíduo no comércio com o mundo. Sem a experiência e o autoconhecimento não seria possível que cada indivíduo negociasse com o mundo o desempenho de seu papel de vida em uma atmosfera apropriada e conveniente a seu ser.

Estes seriam os traços gerais da eudemonologia negativa schopenhaueriana. Pelo fato de

---

[623] *Idem, ibidem.*
[624] *Idem*, p. 556 [244-245].
[625] *Idem*, p. 556 [245].
[626] Ao destacar a necessidade da *coragem* frente à fatalidade e ao destino, Schopenhauer recorre a Schiller e a Voltaire. Do primeiro, o filósofo cita o início da poesia *"Die Schlacht"* ["A batalha"], onde se lê que neste mundo *die Würfel eisern fallen* [os dados caem implacáveis]. Do segundo, Schopenhauer menciona e elogia a seguinte passagem: *On ne réussit dans ce monde, qu'à la pointe de l'épée, et on meurt les armes à la main* [Só triunfamos neste mundo com a ponta da espada, e morremos com as armas na mão] (Cf. *Idem*, p. 555 [244]).
[627] Cf. *Idem*, p. 475 [141].

ela tomar a "personalidade do sábio" - que, em resumo, consistiria num temperamento sereno e jovial, num intelecto lúcido, vivaz, penetrante, dotado de grande discernimento, e numa vontade moderada e branda[628] - como a chave de sua própria felicidade, está inegavelmente apoiada na centralidade da *caracterologia* schopenhaueriana[629]. O alcance de um estado de "ausência de dor" depende amplamente do grau de receptividade das dores e dos sofrimentos, que no caso do "sábio" seria um grau ínfimo. Como se sabe, Schopenhauer lança a hipótese de que cada indivíduo possui uma medida determinada com a qual suporta as dores, ou seja, "em todo indivíduo a quantidade de dor essencial a ele [é] determinada definitivamente por sua natureza"[630], uma disposição que, apesar de diminuições e crescimentos em tempos diversos, permanece a mesma e nada mais é que o próprio temperamento pessoal (o que Platão, na *República*, chama de εὔκολος (ânimo leve) e de δύσκολος (ânimo grave)). Com isso, a dor e o bem-estar "não seriam totalmente determinados pelo exterior", mas sobretudo por esta disposição interior. Isso, contudo, não torna ineficaz a capacidade prático-pragmática - não totalmente determinada - de gerir (controlar e evitar) as circunstâncias desfavoráveis (portanto, provindas do exterior) pela *aplicação da razão* prático-pragmática, algo que não apenas o "sábio", mas também o "homem comum" em geral pode realizar e em cuja mediação reside justamente o papel de regras e máximas para a sabedoria de vida.

Esta última se define, então, por ser amplamente pautada na noção de prudência e apresentada como suplementar à visão metafísica: é justamente pelo fato de a Vontade ser egoísta e levar a dores e a sofrimentos que faz sentido buscar uma vida sábia e prudente. Ou seja, a primeira condição justificaria a procura pela segunda, e a segunda faria sentido pelas características da primeira. É um equívoco, portanto, tomar a sabedoria de vida e a prudência schopenhauerianas como noções independentes e desvinculadas do âmago metafísico deste pensamento. Diante da imutabilidade do caráter e do destino, por exemplo, esta "arte de ser feliz" pode ser considerada uma "filosofia do consolo", já que, pelo "desvio da metafísica", ela não ignora os pressupostos metafísicos, mas visa a uma "acomodação sábia" diante deles. Teríamos, então, uma economia da dor por meio de um desencantamento em relação ao primado do caráter sobre as forças do intelecto e da racionalidade prática. Esta é a motivação filosófica de fundo que impele a um uso prático-pragmático da razão na busca e no emprego de máximas para uma vida "menos infeliz", direcionamentos que lidam com uma vida consciente de si mesma, prerrogativa do próprio caráter adquirido.

---

[628] Cf. *Idem*, p. 358-359 [16-17].

[629] Conforme formula Gurisatti, "a centralidade da noção caracterológica de personalidade individual, que no âmbito da genialidade e da santidade são negadas e suprimidas, está fora de discussão no âmbito da sabedoria, assim como está estreitamente ligada com a noção eudemonológica de felicidade: *caracterologia e eudemonologia identificam-se em Schopenhauer* […]" (GURISATTI, Giovanni. *op. cit.*, p. 293, grifos do autor).

[630] HN III, *Foliant II*, § 124, p. 270; cf. *WWV I*, SW, I, § 374-375 [408-409]; cf. *Aphorismen*, SW, IV, p. 361-362 [21-22].

CAPÍTULO 4

4. A ÉTICA FRENTE AO HORIZONTE EMPÍRICO-EUDEMONOLÓGICO-PRAGMÁTICO DA FILOSOFIA

Frauenstädt disse a Schopenhauer:
- Já que, segundo sua teoria do δευτερος πλους, a dor é salutar na medida em que leva à resignação, à negação da vontade, então [...] podemos pensar que não se poderia mitigar a dor alheia para que, assim, não se impedisse a sua resignação.
- 'Oh', respondeu Schopenhauer, não obstante todas as atenuações e aplacamentos de dores, sempre haverá infelicidades suficientes no mundo que levem à negação [...].

(A. Schopenhauer, *Gespräche*)[631]

Conforme analisei nos capítulos 1 e 2, se a moral schopenhaueriana recebe um fundamento empírico, ela se funda, sobretudo, no âmbito metafísico deste pensamento. As ações humanas são mais influenciadas pela vontade individual do que pelas circunstâncias exteriores, que só oferecem a ocasião para a manifestação do caráter[632]. A constituição moral do caráter de cada indivíduo é anterior a qualquer conhecimento ou experiência; e o selo do *valor moral* só é impresso nas ações que têm as necessidades de outrem como motivo imediato, dado que, assim, não seriam ações egoístas[633]. Além disso, cada indivíduo, sob as rígidas necessidades dos motivos frente à sua natureza, também pré-determinada em seus aspectos fundamentais, não poderia ter agido de outra forma em relação ao que realizou em um dado momento. Entretanto, como frisei no capítulo 3, o filósofo opera um "desvio" do seu ponto de vista ético-metafísico para poder tratar da sabedoria de vida, uma estratégia metodológica na qual se pode reconhecer a preocupação do pensador em não contradizer a natureza de sua fundamentação da moral desinteressada.

Contudo, mesmo que tenha sido esta a maior intenção de Schopenhauer ao operar o referido "desvio", conforme já sinalizei, as duas perspectivas (metafísica e empírico-eudemonológica) de consideração da ação humana não deixam de gerar uma ampla e significativa problemática para as análises e interpretações - principalmente quanto ao *alcance* - da doutrina ética deste pensamento. Em primeiro lugar, porque é preciso continuar com uma acurada delimitação entre moralidade e eudemonologia: a conduta humana em relação à qual o filósofo passa a apresentar *descrições* e *sugestões* na esfera empírico-eudemonológica (aqui tomada como definidora do perfil "pragmático"

[631] SCHOPENAHUER, A. *Gespräche.* Trad. it., [*Colloqui*] Anacleto Verrecchia. Milano: Bur Rizzoli, 2000, p. 111.
[632] Cf. principalmente o capítulo IV de *Sobre o fundamento da moral.*
[633] Cf. § 16 de *Sobre o fundamento da moral*.

desta filosofia, conforme explicarei) não pode ser classificada sob a mesma rubrica de "ação moral", já que, entre outros motivos, não se daria enquanto ação imediata e desinteressada. Em segundo lugar, porque, mesmo assim, tais descrições e sugestões são endereçadas a um "caráter moral", ou melhor, levam em conta as multifacetadas expressões empíricas de uma "complexa estrutura individual"[634], já que o caráter de cada indivíduo não é composto apenas por vontade, mas também por intelecto. Em terceiro lugar, porque, embora se distancie propositadamente da esfera metafísica, único âmbito no qual a moralidade propriamente dita seria possível, o pensador continua usando expressões como *bessernde Ethik* (ética da melhoria)[635] e moral do *Als-Ob* (como se)[636], cuja maioria dos contextos em que são empregadas remete-se a uma preocupação com a ampla *diversidade de exposição* de um mesmo *esse* na experiência, pelo *operari*.

Quando Schopenhauer decide deixar o ponto de visto metafísico entre parênteses em vista de se dedicar à análise das ações humanas do ponto de vista da empiricidade, ele também procede com uma forma especial de "fundamentação", ou ao menos com uma tentativa de "compreensão empírica", de tais ações. Esta intenção é perceptível não apenas nos *Aforismos*, pela consideração "daquilo que alguém é, portanto, [de sua] personalidade no sentido mais amplo (saúde, beleza, temperamento, caráter moral, assim como a inteligência e seu cultivo)"[637], conforme já analisei no capítulo anterior, mas também pelas inventivas de cunho antropológico-psicológico, denominadas pelo próprio pensador de *psicologia empírica*, apresentadas em 1844, no cap. 19 dos *Suplementos*, mas principalmente em 1851, nos capítulos 1 e 26 do Vol. II dos *Parerga e paralipomena*. Por este último motivo, antes mesmo de elucidar a intenção principal desta última parte do presente estudo, é importante apresentar algumas breves considerações sobre esta psicologia empírica, já que passarei a considerá-la em paralelo com a teoria do caráter adquirido e com a sabedoria de vida.

No capítulo 1 do Tomo II dos *Parerga*, intitulado *Sobre a filosofia e seu método*, contexto em que argumentou, com Kant, a impossibilidade da fundação de uma psicologia racional nos moldes da tradição wolffiana, Schopenhauer definiu sua *psicologia empírica* como "conhecimento das manifestações (*Äußerungen*) e particularidades (*Eigentümlichkeiten*) morais e intelectuais do gênero humano que surge da observação (*Beobachtung*), e nesse sentido, conhecimento também da variedade das individualidades"[638]. As pesquisas desse gênero, observa o pensador, "exigem fina observação e espirituosa compreensão"[639]. No entanto, embora o presente estudo não pretenda especificar o desenvolvimento e as especificidades da *psicologia* em Schopenhauer, é importante

[634] Cf. GURISATTI, Giovanni. *Inconscio e carattere. Schopenhauer precursore di Freud e di Klages*. In: *Schop-Jb*. 86 (2005), p. 220.
[635] Cf. *Grundlage*, SW, III, p. 725 [199].
[636] Cf., por exemplo, *Aphorismen*, SW, IV, p. 459 [156].
[637] *Aphorismen*, SW, IV, p. 349 [3].
[638] *Parerga II*, SW, V, cap. 1, § 21, p. 24 [49].
[639] *Idem*, p. 25 [49].

indicar que esta ciência, tratada pelo pensador em paralelo ou como parte da *antropologia*, recebe conotações diversas, a depender do período em que foi concebida. Ao seguir as indicações de Gurisatti[640], considero que são dois os momentos mais relevantes: 1) Nos *Quartant*, de 1826, principalmente nos § 124 e 128, o filósofo concebe que não pode haver "uma psicologia como ciência autônoma"[641], já que os fenômenos psíquicos (pensar e querer) são apenas "efeitos de causas físicas presentes no organismo"[642], requerendo-se, portanto, a fisiologia e a anatomia como condições para quaisquer explicações. Neste momento, enquanto reprova (assim como no texto dos *Parerga*) a psicologia racional de inspiração leibniziano-wolffiana, é possível afirmar que Schopenhauer trabalha em um solo "reducionista-materialista", reconhecendo apenas uma fonte fisiológico-anatômica para a psicologia e concebendo uma antropologia que se esgotaria enquanto zoologia ou medicina. 2) De forma muito diversa, porém, nos *Parerga* a antropologia enquanto "ciência da experiência" divide-se em a) anatomia e fisiologia, e em b) "mera psicologia empírica" (*bloße empirische Psychologie*)[643].

Esta reelaboração definitiva coroa a visão schopenhaueriana segundo a qual a antropologia não se resume a seu estrato "médico" (anatômico-fisiológico) que toma a vontade como energia vital elementar, "privada de individualidade" e indistinguível de uma atividade física, vegetativa[644], ou seja, que toma o homem apenas como animalidade, como *genus*. Para além deste aparato, a antropologia se apresenta também como antropo-psicologia, no âmbito da qual a vontade é tomada como caráter moral individualizado e o homem como personalidade, como *individuum*[645]. Assim, a psicologia empírica pode ser chamada de psicologia empírico-caracterológica, principalmente porque, de acordo com a passagem citada acima, basear-se-ia na observação de "manifestações e *particularidades* da variedade das individualidades"[646]. E é justamente por isso que interessa

[640] Cf. GURISATTI, Giovanni. *Inconscio e carattere.* op. cit., pp. 217-222, assim como, do mesmo autor, *Caratterologia, metafisica e saggezza. Lettura fisiognomica di Schopenhauer.* Padova: Il poligrafo, 2002.
[641] HN III, *Quartant*, § 124, p. 251-252.
[642] *Idem*, *ibidem*.
[643] Cf. *Parerga II*, SW, V, cap. 1, § 21, p. 24 [49].
[644] Cf. HN IV, *Cogitata I*, pp. 25-27.
[645] Mas esta já era a diretriz da abordagem, no capítulo 19 dos *Suplementos* à obra magna, daquilo que Schopenhauer chamou de seu "dogma principal", o primado da vontade. Este importante capítulo dos *Suplementos* permite entendermos que se a vontade é tomada sob a perspectiva antropológico-médica, como mera força cega, vital e reprodutiva, que age nas *functiones vitales* e independente do intelecto, então ela pode ser captada, também, pelas referências do filósofo a Cabanis, Flourens, Magendie, Bell, Cuvier, Lamark, Burdach e Bichat. Já se a vontade for tomada sob a perspectiva antropológico-psicológica, tratar-se-ia de algo que não é uma "patroa absoluta" do "intelecto servidor". Neste último sentido, ela pode ser entendida pelas referências aos já citados "caractólogos", como Teofrasto, Montaigne, La Rochefoucauld, La Bruyère, Helvétius, Chamfort, Addison, Shaftesbury, Shenstone, Lichtenberg, Sêneca, Gracián, Goethe, Scott e Shakespeare.
[646] Cf. *Parerga II*, SW, V, cap. 1, § 21, p. 24 [49]. Cabe considerar que Schopenhauer acredita, tal como apresenta principalmente no capítulo 29 dos mesmos *Parerga II* (*Sobre fisiognomia*) e com base no que chamou de "milagre" da identificação entre vontade e corpo, que a fisionomia, o "aspecto exterior" de cada indivíduo, favorece uma "compreensão antecipada" de seu "ser moral e intelectual", algo que se pode obter pela observação dos traços do rosto (cf. *idem*, Kap. 29, § 377, p. 697). Partindo do pressuposto de que a tarefa de "decifrar" expressões é uma "grande e difícil arte", o filósofo indica que, para tanto, é preciso levar em conta se se pretende uma abordagem *metafísica* ou uma abordagem *psicológica*: "Para a explicação *metafísica* […], tem-se de levar em consideração que a individualidade é

destacá-la no presente contexto, em paralelo com a perspectiva empírico-pragmática das ações humanas apresentada nos *Aforismos*: a antropologia como psicologia empírica reconhece o *intelecto* como "intelecto prático" e não meramente como instrumento que desempenha funções para a subsistência da vontade. Além disso, podemos afirmar que uma tal psicologia-caracterológica teria por objeto a própria *caracterologia empírica* schopenhaueriana e, nesse sentido, desempenharia sua função de "compreensão perspicaz" pela retomada - agora no âmbito empírico - das "diferenças éticas dos caracteres", antes consideradas do ponto de vista ético-metafísico, principalmente no Livro IV de *O mundo* e no § 20 de *Sobre o fundamento da moral* (conforme abordei no capítulo 2). O modo com o qual a psicologia se ocuparia com a caracterologia (dando a esta uma maior ênfase empírica) pode ser reconhecido em uma passagem do mencionado capítulo 26 dos *Parerga II*, intitulado *Observações psicológicas*. Schopenhauer parte da ideia de que o homem, "para poder *existir e subsistir* no mundo, precisa de uma certa adequação e proporção entre sua a vontade e o seu intelecto" e que "quanto mais esta proporção foi realizada pela natureza, tanto mais fácil, segura e agradável"[647] será a sua marcha pelo mundo. Para a maioria dos casos, porém, o pensador considera que

> […] como a finalidade do intelecto é a de ser lume e guia dos passos da vontade, então quanto mais violento, impetuoso e passional for o impulso íntimo de uma vontade, tanto mais o intelecto, que o acompanha, precisará ser completo e claro. Isto a fim de que a violência das volições e das aspirações, o ardor das paixões, a tempestade dos afetos, não induzam o homem ao *erro*, não o levem a *ações irrefletidas, equivocadas* ou *deturpadas*; o que se dará inevitavelmente se a vontade for impetuosa e o intelecto muito fraco. Ao contrário, um caráter fleumático, portanto uma vontade fraca e inerte, pode conseguir impor-se mesmo com um intelecto frágil, ou seja, para uma vontade moderada é suficiente um intelecto moderado. Em suma, toda desproporção entre uma vontade e o seu intelecto [...], tende a tornar o homem infeliz, portanto, também quando esta desproporção for inversa[648].

Percebe-se, assim, como o filósofo - semelhantemente ao que fizera no Vol. I desta mesma obra, no texto dos *Aforismos* - parte do âmbito empírico e em vista de indicar o que é necessário considerar ou fazer para o caso em que alguém pretenda assegurar-se ("existir e subsistir") no mundo. Para tanto, tem-se um misto de "observação" e de "aconselhamento preventivo", ou seja, Schopenhauer não se restringe a "observar" e a "compreender" os diferentes perfis caracterológicos, mas, diante de tais diferenças, continua emitindo "conselhos" de ordem pragmática, mesmo frente

---

justamente aquilo do qual cada um precisa liberar-se […]. Se, ao invés disso, contentamo-nos com uma explicação *psicológica*, é preciso imaginar quais fisionomias podem ser supostas [por exemplo] daqueles em cujo ser, durante uma longa vida, raramente compareceu algo que não fosse pensamentos mesquinhos, baixos, miseráveis, assim como desejos vulgares, egoístas, invejosos, maldosos ou malignos. Cada um desses indivíduos fez transparecer sua própria expressão no rosto, durante toda a duração de suas existências" (*idem*, p. 699, grifos do autor).

[647] *Parerga II*, SW, V, Kap. 26, § 304, p. 641.

[648] *Idem*, *ibidem*, grifos meus.

ao reconhecimento da tendência e da facilidade com que todo caráter pode ser arremessado a um estado de infelicidade. Nesse sentido, não seria temerário afirmar que se trata de uma "psicologia empírico-pragmática". Aliás, esta ideia é referida pelo próprio autor já em 1813, na primeira versão de *Sobre a quádrupla raiz*. Na passagem (já citada no capítulo 1 deste estudo) em que argumenta sobre a *impossibilidade* de um conhecimento completo do caráter empírico, o pensador havia afirmado: "Todavia, até certo ponto um conhecimento do gênero *é possível* ou até mesmo efetivo e de *grande utilidade* (*von großem Nutzen*) para os homens do mundo. Uma diretriz neste campo é oferecida, de um ponto de vista específico, pela *psicologia pragmática*, e, de um ponto de vista geral, pela *psicologia empírica*"[649]. Um pouco adiante, ao considerar que, no caso dos animais, o caráter da espécie pode ser reconstruído com base nas observações feitas em diversos indivíduos, destaca que, já no caso do homem, "isso dá lugar àquilo que se chama de conhecimento do homem (ou seja, a uma *psicologia empírico-pragmática* não sistemática), cujas regras, todavia, jamais demonstram certeza, devido ao caráter individual que se sobressai claramente"[650].

Diante disso, nas páginas que se seguem pretendo apresentar uma análise interpretativa da ética schopenhaueriana na medida em que esta é posta diante de dois elementos principais: a) frente a uma psicologia (não apenas empírica, mas também observativa e interpretativa) que está em simbiose com a metafísica "decifradora" do enigma do mundo, mas que também distancia-se desta última em vista de uma compreensão caracterológica dos indivíduos mediante "observações das manifestações morais e intelectuais" humanas; b) frente às intenções gerais da sabedoria de vida, de natureza pragmático-eudemonológica, de condução da ação humana por meio de máximas e do emprego da personalidade sob o prisma de uma eudemonologia negativa. De forma geral, a questão a ser investigada pode ser assim formulada: em que medida os mencionados aspectos desta filosofia podem contribuir para as análises e interpretações da ação humana e do pessimismo?

Minha tese se encaminha para enfatizar a defesa de que estes aspectos eudemonológicos e prático-pragmáticos só se contraporiam significativamente à ética metafísica schopenhaueriana (e à fundamentação da moralidade imediata e desinteressada) *se não* fossem tratados em âmbitos diferentes, sob pretensões diversas, assim como, de qualquer forma, tais aspectos não seriam contrastantes com o amplo rol da *efetividade da ética*, principalmente quando esta é tomada sob o ponto de vista da *legalidade*. Para tanto, uma das justificativas é o pressuposto de que prudência, autoconhecimento, instrução e experiências de vida - noções que, em geral, definem o próprio *caráter adquirido* - não compõem o perfil da autêntica ação moral, *mas* mesmo assim podem instrumentalizar o encaminhamento de uma "ação sábia" - também poderiam "contribuir", em alguma medida, para a produção da "ação ética" - mediante, por exemplo, interferências e *sugestões*

[649] *SG I*, SW, III, § 46, p. 81, grifos meus.
[650] *Idem*, p. 82, grifos meus.

oferecidas à metade objetiva da produção das ações, ou seja, ao *intelecto* e aos *motivos*.

Em outros termos, se o mencionado "desvio da metafísica" é reconhecido como um momento importante da elaboração deste pensamento, então a principal decorrência (que é também metodológica) daí advinda é a de que, para se poder tomar a ação humana sob a ótica *empírico-pragmática*, os pressupostos ou os parâmetros de leitura não podem ser inteiramente os mesmos em relação à abordagem a partir do horizonte exclusivamente *metafísico*. Assim, por exemplo, a filosofia não apenas descreveria o que, em geral, um caráter egoísta, compassivo ou maldoso seria capaz de realizar, conforme permite a *caracterologia* empírica schopenhaueriana, mas, servindo-se dessa mesma caracterologia, mediante uma psicologia observativa, empírico-caracterológica, seria também um grandioso instrumento com o qual o indivíduo poderia encontrar *regras de comportamento* e de vida para aliviar seus pesares e prosseguir "no mundo". A caracterologia de Schopenhauer pode, então, ser considerada a partir de um movimento que vai da ênfase dada ao aspecto imutável da natureza humana (caráter inteligível)[651] *ao* destaque e à interpretação, no âmbito da ação humana, do seu aspecto mutável (caráter adquirido)[652], este que seria passível de "aperfeiçoamento" mediante experiência e cultura, assim como mais voltado à *práxis* de vida[653]. Um tal movimento, identificado pela consideração pormenorizada do conceito de caráter[654], permite uma espécie de *retomada* das discussões em torno da *imutabilidade* como uma das teses fulcrais desta filosofia - segundo a qual não haveria nada a ser *melhorado* no caráter incurável, cujo pessimismo poderia levar ao reconhecimento do quietismo da ética ascética - mediante a supressão do caráter - como única saída razoável.

Parto da ideia de que o repertório das possibilidades de "ausência de dor" pode ser potencializado pelas experiências de *conduta* de cada indivíduo consigo mesmo, com caracteres

[651] Já apresentado no capítulo anterior.

[652] Intenção do presente capítulo.

[653] Nesse sentido, o que notei no capítulo anterior sobre a proximidade destes aspectos da "antropologia empírica" e da sabedoria de vida schopenhauerianas com a "antropologia pragmática" de Kant, vale ainda mais para o caso em que se toma muitos dos pensamentos deste último que são apresentados, por exemplo, nas vastas *Reflexões sobre antropologia*. Do ponto de vista empírico e da legalidade, Kant reconhece uma significativa margem de "melhoria" para o encaminhamento das ações humanas, caso estas sejam consideradas no horizonte do ser racional finito e de uma práxis de vida. Na Reflexão E 1430, por exemplo, Kant fala em "virtude adquirida" e em mudança de costumes, assim como considera que "agir contínuo e devir tornam o homem bom" (cf. SW, XV, *Der Charakter der Gattung*, p. 625).

[654] Portanto, a investigação das problemáticas apresentadas no presente capítulo não abandona o critério usado nos capítulos anteriores, que toma a noção de caráter como fio condutor. Aqui, entretanto, está em questão uma interpretação da noção de caráter adquirido aliada a alguns "elementos mediatos" da ética, diferentemente, por exemplo, da abordagem do caráter enquanto inteligível e empírico, considerado no âmbito da ética da compaixão, como identificação espontânea e imediata com outros caracteres, ilustrada pela noção de *tat-twam-asi*. Sob o viés considerado no presente capítulo, trata-se de indicar a existência daquilo que chamo de "parcela da ação não-imediata", pois, neste caso, pressupõe-se o caráter adquirido e a sabedoria de vida como frutos de experiências individuais que seriam capazes de interferir - via intelecto - na ação. É o caso, conforme será visto, das virtudes da justiça e da caridade que, se não são imediatas como a compaixão, não deixam de compor a esfera da ética schopenhaueriana, auxiliando na efetividade da fonte originária da moral e, para tanto, requerendo tanto máximas e princípios quanto conhecimentos abstratos (cf. *Grundlage*, SW, III, pp. 682-687 [141-147]. Sob esta ótica - ao invés da consideração da inflexibilidade do caráter - mais importante é a ênfase dada nas outras duas metades geradoras da ação, ou seja, nos motivos e no próprio intelecto como *medium* entre as circunstâncias e o caráter.

alheios, portanto *em sociedade*, e com o próprio destino[655]. Mas a filosofia e os saberes teóricos advindos, por exemplo, dos grandes clássicos da literatura mundial[656], também podem instrumentalizar o *intelecto* enquanto este é o *medium* entre os motivos e a ação. Ambas as fontes formariam um "todo de experiências" de cada caráter, no sentido do *caráter adquirido*, oferecendo ao indivíduo uma espécie de "manual" em forma de sentenças, máximas de prudência ou regras de vida em geral, e desempenhando para ele uma significativa função tanto de educação quanto de conselho ou de conforto. Seria esta uma contradição frontal com a consagrada imagem de um Schopenhauer crítico da sociedade? Conforme observa Lüdger Lütkehaus, "em verdade, o próprio Schopenhauer não se descreve, política e socialmente, de maneira unívoca, ao contrário do que sempre nos pretendeu convencer uma historiografia caluniosa"[657]. O pensador não se restringiu à defesa ou aconselhamento do isolamento ascético, mas se ocupou também com a perspectiva da prática ou da *experiência de vida* que cada indivíduo pode exercitar em sociedade, mesmo que seja a partir de uma irreversível constituição própria. Nesse sentido, a eudemonologia negativa e os aspectos prático-pragmáticos deste pensamento seriam conciliáveis.

Rüdiger Safranski considera que na perspectiva dos *Aforismos*, por exemplo, "se trata de 'adaptar-se' ao princípio de auto-conservação e de aspirar a uma vida 'feliz' na medida do possível. [...] Aqui [nos *Aforismos*] o pessimismo de base é 'amortecido' e a sabedoria para a sobrevivência e a auto-afirmação, censuradas em outras ocasiões, recebem agora nova *valoração pragmática*"[658]. Um pessimismo "amortecido" não significa, porém, um pessimismo superado. Não se trata de ignorar elementos que tangem à esfera pessimista metafísica, como o inexistente êxito da prescrição moral, a espontaneidade das ações e a dor como positiva, mas de considerar o alcance da *sabedoria de vida* como alternativa para o indivíduo não ter de relegar tudo ao destino e ao determinismo. De acordo com Franco Volpi, "é justamente da *convicção pessimista* de que a vida, isto é, a finitude

---

[655] Estas três esferas, em face das quais o indivíduo atua, são os assuntos correspondentes à subdivisão do capítulo V, *Parêneses e máximas*, dos *Aforismos*: além de "máximas gerais", Schopenhauer se ocupa em indicar máximas e conselhos em relação à *Nossa conduta para conosco*, à *Nossa conduta para com os outros*, e à *Nossa conduta em relação ao curso do mundo e ao destino*. Entretanto, todas as rubricas incidem especificamente na conduta (*Verhalten*). Está implícita, portanto, a ideia de que é possível, pela sabedoria de vida, *conduzir* ou expor o caráter imutável de forma direcionada a partir destas diferentes esferas.

[656] De acordo com Volpi, o próprio Schopenhauer fez esta experiência: "Do intenso convívio com os clássicos gregos e latinos, com os grandes moralistas, lidos e estudados como mestres de vida, e, depois, a partir de 1813-14, com o estudo da sabedoria indiana, Schopenhauer aprende a conceber a filosofia não apenas como saber teórico, mas também como forma de vida e exercício espiritual; não apenas como puro conhecimento, mas também como ensinamento sapiencial e sabedoria prática" (VOLPI, Franco. *Apresentação.* In: SCHOPENHAUER, A. *A arte de ser feliz*. São Paulo: Martins Fontes, p. X).

[657] LÜTKEHAUS, Lüdger. *Ist der Pessimismus ein Quietismus? Überlegungen zu einer Praxisphilosophie des Als-Ob*. In: HÜHN, Lore (Hrsg). *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*. Frankfurt a. M.: Ergon Verlag, 2005, p. 226. Ver também LÜTKEHAUS, Lüdger. *Esiste una sinistra schopenhaueriana? Ovvero: il pessimismo è un quietismo?* In: CIRACÌ, Fabio; FAZIO, Domencio M.; PEDROCCHI, Francesca (a cura di). *Arthur Schopenhauer e la sua scuola*. Lecce: Pensa Multimedia, 2007, p. 16.

[658] SAFRANSKI, Rüdiger. *Schopenhauer und Die wilden Jahre der Philosophie*. 6ª Auflage. Frankfurt a. M.: Fischer, 2010, p. 494-495, grifos meus.

humana, oscila entre o tédio e a dor e de que este mundo não passa de um vale de lágrimas que Schopenhauer tira a exortação a enfrentar tal situação com a ajuda do precioso instrumento de que a Mãe Natureza nos dotou: o intelecto"[659]. O posicionamento de Volpi pode, de certa forma, ser atestado com uma passagem do Livro IV de *O mundo*, na qual o pensador sublinha que dificilmente o indivíduo detém-se *nos extremos* e *radicalidades* de afirmação ou de negação da vida:

> Pode-se, teoricamente, tomar *três extremos* da vida humana e os considerar como elementos da vida humana real. Primeiro, o querer violento, as grandes paixões (Radscha-Guna) que aparecem nos grandes caracteres históricos, descritos em épicos e dramas […]. Segundo, o puro conhecer, a apreensão das Ideias condicionada pela liberação do conhecimento a serviço da Vontade: a vida do gênio (Satwa-Guna). Por fim, em último, a grande letargia da Vontade (*die größte Lethargie des Willens*) e o conhecimento a ela associado, o anelar vazio, tédio petrificante (Tama-Guna). A *vida do indivíduo*, muito distante de deter-se *nesses extremos*, raramente os toca e na maioria das vezes é uma aproximação fraca e oscilante de um ou outro, um querer sedento de *pequenos objetos*, sempre a retornar, e assim afugentando o tédio[660].

Ora, se por um lado, a vida humana é um esforço sem alvo, interminável, à qual é vetado o alcance de uma satisfação duradoura; e, por outro lado, as grandes renúncias ou paixões são próprias apenas do gênio e do santo - portanto, raridades - o que restaria ao indivíduo cuja vida dificilmente se detém em tais extremos? Segundo minha hipótese, a mensagem schopenhaueriana não deixa dúvidas de que restaria a *sabedoria de vida* enquanto instrumento para o "comércio com o mundo" e para o trâmite de cada caráter com seus "pequenos objetos". Além disso, restariam também os possíveis resultados que podem advir da anunciada psicologia empírica, ou melhor, os frutos de uma antropologia-caracterológica que empreende "observações perspicazes".

4.1 DO PESSIMISMO METAFÍSICO AO PESSIMISMO PRAGMÁTICO, DA GRANDE ÉTICA À PEQUENA ÉTICA

A este horizonte empírico-eudemonológico da filosofia schopenhaueriana denomino, aqui, de **pessimismo pragmático**[661], principalmente em vista de diferenciá-lo do pessimismo metafísico

[659] VOLPI, Franco. *Apresentação.* In: SCHOPENHAUER, A. *A arte de ser feliz*, op. cit., p. X, grifos meus.
[660] *WWV I*, SW, I, § 58, p. 379 [413-414], grifos meus.
[661] Os professores Jair Barboza e Jorge Viesenteiner interpretam esta outra forma do pessimismo schopenhaueriano, respectivamente, como "otimismo prático" e como "grande pessimismo". Barboza considera que "podemos definir o pensamento de Schopenhauer como pendular, vale dizer, ele oscila continuamente entre pessimismo metafísico e otimismo prático" (BARBOZA, Jair. *Em favor de uma boa qualidade de* vida. In: SCHOPENHAUER, A. *Aforismos para a sabedoria de vida*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, p. XIII). Por sua vez, Viesenteiner afirma: "[...] no texto dos *Aforismos*, Schopenhauer também executa a trajetória que vai de um "ponto de vista superior, ético-metafísico", típico do pessimismo de *O mundo*, para aquilo que denominamos de 'grande pessimismo', i.é., uma "acomodação" na vida que faz o autor se distanciar de um pessimismo absoluto, para vislumbrar as possibilidades de 'viver menos infeliz'. O 'grande pessimismo' é a prerrogativa daquele que agora pode executar em si as possibilidades de uma vida 'menos infeliz', somente porque vivenciou até a medula o próprio pessimismo, um 'otimismo prático' que é o privilégio daquele que foi suficientemente pessimista, experimentando cada um dos seus padecimentos na própria

que, em geral, diria respeito à consideração dos "extremos" da vida e da ação humana. Um tal pessimismo pragmático se referiria ao patamar da filosofia schopenhaueriana que não desconsidera - mas pressupõe - a ética e o pessimismo metafísicos, e, do ponto de vista da estruturação deste pensamento, seria suplementar em relação a eles: um "pessimismo para a vida no mundo", não-supremo ou radical, mas viável para o caso em que se considera o emprego (e não a supressão) de cada personalidade "no mundo", assim como para o caso da efetividade da moral metafísica em seus graus "menos misteriosos", como são os casos da justiça e da caridade. Seria um pessimismo "aplicado" em relação aos desdobramentos cotidianos e práticos da natureza imutável, inata e determinada do caráter, assim como um pessimismo que parte do reconhecimento das instrumentalizações - ainda que nunca definitivas - fornecidas pelo intelecto para enfrentarmos o "mal de viver" e permanecermos *entre* os extremos de afirmação (heroísmo) e de negação (ascetismo) da vida.

Mas, nesse contexto, sob quais critérios seria possível empregar o termo "pragmático"? Naturalmente, o uso do adjetivo não pretende remetê-lo ao pragmatismo[662] ou ao utilitarismo[663] como correntes filosóficas, mas se pauta no próprio objetivo, delineado por Schopenhauer, de deixar o ponto de vista metafísico das abordagens da ação humana em segundo plano para analisar esta última a partir da *aplicação* ou da *utilização* de máximas (pelo indivíduo) na vida. Ora, se se tratam de aplicações ou utilizações (de regras de vida), então estas não podem ser destacadas apenas por serem realizadas do ponto de vista empírico-eudemonológico, mas também pelo fato de assumirem um viés "*pragmático*"[664].

A hipótese de um pessimismo pragmático é apropriada na medida em que a sabedoria de vida é considerada como domínio das estratégias *empregadas* especificamente *a fim de* se obter "o máximo possível de felicidade" (ou o mínimo possível de infelicidade), muito embora nos moldes

---

carne" (VIESENTEINER, Jorge Luiz. *'Prudentia' e o uso prático da razão em Schopenhauer.* In: *Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer*, Vol. 3, Números 1 e 2, Rio de Janeiro, 2012).

[662] Primeiramente pelo fato de o pragmatismo como corrente filosófica ter sido sistematizado apenas no início do século XX (apesar de o termo já ter sido usado nos últimos anos do século XIX, principalmente por Charles Peirce e William James). Mas a relação da sabedoria de vida schopenhaueriana com o pragmatismo seria inviável principalmente se este último é considerado a partir da definição de William James, segundo o qual "o método pragmatista é, antes de tudo, um método de terminar discussões metafísicas, que seriam intermináveis" (JAMES, William. *Pragmatismo.* Trad. Franklin Leopoldo e Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Os Pensadores), p. 56). Dentre tantos outros motivos, Schopenhauer não pretendera abreviar ou terminar qualquer "discussão metafísica", mas no máximo "desviar-se" de *seu* ponto de vista metafísico para elaborar uma eudemonologia que se autodefine eufemística.

[663] Ao menos na medida em que se considera o utilitarismo tal como delineado por John Stuart Mill que, conforme procura demonstrar Wendy Donner, é um "utilitarista coerente" (cf. DONNER, Wendy. *The Liberal Self: John Stuart Mill's Moral and Political Philosophy*. Cornell University Press: Ithaca, 1991). Com o risco de desconsiderar a ampla variação conceitual especificada pela filosofia utilitarista, tenho presente a seguinte definição de Mill: "A doutrina que aceita a utilidade ou o princípio da máxima felicidade como fundamento da moral sustenta que as ações são moralmente corretas na medida em que tendem a buscar a felicidade; e moralmente incorretas se tendem a produzir o contrário da felicidade" (MILL, John Stuart. *L'utilitarismo*. 5ª ed. Trad. it. Enrico Mistretta. Milano: Bur Rozzoli, 2012, p. 241).

[664] Cf. HAMBURGER, Leo. *Der Pragmatismus und seine Überwindung. Versuch über Wesen und Wert der Wahrheit.* In: *Schop-Jb*., 19 (1932), pp. 82-114.

delineados por uma *eudemonologia negativa* e *eufemística*. Tratar-se-ia de uma espécie de "adaptação" para o âmbito prático de alguns pressupostos - como a imutabilidade e o desinteresse - que na esfera ético-metafísica resguardavam a legitimidade da ação moral, mas também acenavam para uma mistificação da ética pelo elogio de figuras de santos, ascetas e anacoretas. Com isso, o pessimismo metafísico, que pode ser tomado pelo mote "é impossível ser feliz" (e, ao invés disso, apenas negar a vontade em graus variados), não é integralmente abandonado por ocasião do "desvio" da metafísica. Ao contrário, ele é "adaptado" para o caso de uma "prática de vida" que, a partir de então, pauta-se no mote segundo o qual "é possível ser *menos* infeliz", já que, vale lembrar - mesmo que a abnegação espontânea da vontade permaneça como critério de liberação das dores do mundo - haveria uma "quantidade indispensável de querer a ser realizada"[665] ou uma "quantidade de dores a ser evitada"[666].

Este pessimismo pragmático pode ser tomado em paralelo com algumas formulações específicas do âmbito da sabedoria de vida, mas também com alguns contextos e formulações da fundamentação da moral. Estes últimos aparecem, por exemplo, como "ética da melhoria" (*bessernde Ethik*) e como moral do "como se" (*Als-Ob*)[667]. O conjunto destas formulações, principalmente por não participar da moral propriamente dita (pois pertence ao âmbito eudemonológico ou empírico), pode ser chamado de **pequena ética**, critério a partir do qual seria possível diferenciá-la em relação à *autêntica moralidade* metafísica e ao ascetismo místico, que aqui denomino de **grande ética** (tal como analisada no capítulo 2). A hipótese desta divisão entre grande e pequena ética não é pensada a partir da conhecida classificação das obras aristotélicas[668] ou de outras conceituações da história da Filosofia[669], mas pode ser captada a partir daquele mesmo

[665] Cf. HN I, *Die Genesis des Systems*, § 220, p. 127.

[666] De acordo com a passagem já citada, "quem quiser obter o balanço da própria vida em termos eudemonológicos, deve fazer a conta não segundo os prazeres que fruiu, mas segundo os males de que fugiu […]. Logo, tem a sorte mais feliz quem leva sua vida *sem dores excessivas*, sejam elas espirituais ou corporais […]" (*Aphorismen*, SW, IV, p. 448-449 [141-142], grifos meus).

[667] A partir do reconhecimento dessa moral ou filosofia do *Als-Ob*, a hipótese de um "pragmatismo parcial" schopenhaueriano não poderia ser descartada, sobretudo se, paralelamente a isso, reconhecemos também a filiação do kantiano Hans Vaihinger com seu *ficcionismo* ao filósofo de Frankfurt. No último tópico deste capítulo, terei presente esta noção vaihingeriana. Vaihinger, no entanto, não é apenas um seguidor de Kant, mas também um neo-positivista. Por isso mesmo, cabe adiantar que se esta relação é legítima, ela seria, desde o princípio, limitada ao fato de a sabedoria de vida e de qualquer dimensão da práxis planejada schopenhaueriana não poderem subtrair a dimensão metafísica, espontânea e irracional das ações, assim como o caráter individual humano às suas finalidades.

[668] Como sabemos, as principais obras de Aristóteles sobre ética são a *Ética a Nicômaco*, a *Ética a Eudemo* e a *Grande Ética* (ou *Magna moralia*). Sobre o motivo do título desta última, não obstante as controvérsias quanto às fontes historiográficas e as divergências entre os filólogos e comentadores, considera-se que se deva ao fato de se tratar de uma espécie de resumo ou mesmo de uma reordenação do conteúdo das duas obras anteriores. Ou seja, a expressão aristotélica "Grande ética" não se remeteria ao tratamento da ética a partir de uma perspectiva "superior", mas seria um critério metodológico de apresentação. Com este nome, há também, na Idade Média, o *Comentário sobre Jó*, de São Gregório, frequentemente chamado de *Magna moralia*.

[669] Também não seria o caso de associarmos a classificação aqui sugerida com o uso que Nietzsche faz (apesar de, assim como Schopenhauer, não empregar o termo *grosse Ethik*) do adjetivo *grosse* em expressões como *grosse Gesundheit* (grande saúde) - cf. principalmente o Aforismo 382 de *A Gaia Ciência* -, *grosse Politik* (grande política) - cf. aforismo 481 de *Humano, demasiado humano I*; assim como os aforismos 208 e 241 de *Além de bem e mal* -, *grosse Vernunft*

parâmetro (ofertado pelo próprio Schopenhauer) que serve para o caso do pessimismo pragmático, ou seja, na esteira do próprio "desvio" da metafísica na medida em que o ponto de vista ético-metafísico é considerado como um "ponto de vista *superior*"[670]. Isto é, pelo fato de a filosofia schopenhaueriana considerar, conforme já destaquei, a esfera ético-metafísica como a perspectiva "mais elevada", então ela poderia ser chamada também, em algum sentido, de "grande perspectiva"[671]. Nesse caso, a perspectiva oriunda do *desvio* deste patamar superior, horizonte no qual repousa uma acomodação ou adaptação ao princípio de autoconservação (assim como ao *principium individuationis*), no qual se "permanece preso ao ponto de vista *comum*, empírico"[672], representaria um grau "menos elevado", ou *inferior*, da ética. Destaco, então, que embora Schopenhauer não tenha usado as expressões *grosse Ethik* e *kleine Ethik* para apresentar sua doutrina moral, o farei aqui a partir do pressuposto interpretativo acima indicado. No entanto, o pensador emprega a expressão "o grande mistério da ética"[673] ao apresentar a compaixão como critério das ações dotadas de valor moral, o que não deixa de corroborar com a defesa de que a ética-metafísica deve ser tomada, de uma forma ou de outra, como "superior" frente às indicações de regras de vida na esfera eudemonológica.

A hipótese desta pequena ética como noção que englobaria as propostas schopenhauerianas fornecidas do ponto de vista empírico-pragmático para as ações humanas serviria até mesmo para se entender como Schopenhauer não teria se embrenhado no mesmo "equívoco" que notara em Kant, este que, apesar de ter livrado a ética de todo eudemonismo, teria permitido o retorno deste último por meio das ideias de punição e de recompensa, implícitas no "deve incondicionado"[674]. No caso de Schopenhauer, as "promessas" e os "conselhos" ofertados por uma eudemonologia eufemística são formulados a partir do emprego de uma atenção especial a fim de que a busca por um "bem-estar até onde nos for possível" não se imiscua no campo da ética metafísica, cujo núcleo é a

---

(grande razão) - cf. o cap. *Dos desprezadores do corpo*, da segunda parte de *Assim falou Zaratustra* - e *grosse Männer* (grandes homens) - cf. aforismos 163 e 164 de *Humano, demasiado humano I*; aforismo 542 de *Aurora*; cap. *Das moscas da feira*, do primeiro livro de *Assim falou Zaratustra*; e § 269 de *Além de bem e mal*. A única relação possível poderia se dar no sentido de que as propostas nietzscheanas em torno do uso desse adjetivo (concebidas, em geral, justamente em contextos de críticas à filosofia schopenhaueriana e à arte wagneriana) apresentam-se no sentido oposto à hipótese aqui apresentada para o caso da ética de Schopenhauer. Isso porque, mesmo sem me deter em especificações, considero a ideia geral segundo a qual Nietzsche pretendera empreender um "mecanismo de transliteração" de certos conceitos que, segundo ele, remontariam à moral ou à tradição socrático-platônico-cristã, tendo em vista, portanto, "superar" tais conceitos ou indicar um "para além" em relação aos mesmos; superações que encerrariam características como a autossupressão, o conflito e a diferença.

[670] *Aphorismen*, SW, IV, p. 347 [2].

[671] Neste contexto, vale lembrar também do que o filósofo afirma na abertura do Livro IV de *O mundo*, o livro da explanação propriamente metafísica de sua ética: "A última parte de nossa consideração proclama a si mesma como *a mais séria* de todas, pois concerne às ações do homem" (*WWV I*, SW, I, § 53, p. 319 [353], grifos meus).

[672] *Aphorismen*, SW, IV, p. 347 [2].

[673] *Grundlage*, SW, III, p. 679 [136].

[674] Cf. *WWV I*, SW, I, *Crítica da filosofia kantiana*, p. 620 [650]. Cf. também os parágrafos 3, 4 e 6 de *Sobre o fundamento da moral*.

moralidade desinteressada e ascética[675]. Neste sentido, o risco de uma contradição similar àquela detectada em Kant seria banido principalmente pelo destacado "desvio do ponto de vista superior, ético-metafísico", o que faz a filosofia usar outra linguagem e aspirar outros horizontes que não o da moralidade propriamente dita.

Além disso, uma tal contradição não se daria, também, porque Schopenhauer, ao tratar das matizes variáveis da efetividade moral, admite uma natureza *não imediata* de muitas espécies de ações, que nem por isso seriam moralmente ilegítimas (ou imorais). Neste caso, a eudemonologia enquanto sabedoria de vida - para além do fato de seu tratamento só ser possível a partir de um "desvio da metafísica" - pode ser tomada como instrumento sugestionador do *intelecto*, este que, se não é a fonte da moral, não deixa de influenciar nas decisões. Por isso a pertinência da ideia de uma pequena ética que, segundo minha análise, em algum sentido estaria implícita no próprio intento de Schopenhauer em superar a ineficácia de outros sistemas morais. Tratar-se-ia de uma "ética" que não visa à produção ou à fundamentação de virtudes, mas que seria conveniente tanto no âmbito da *práxis de vida* quanto na esfera da *legalidade*. Especialmente nestes âmbitos, esta pequena ética pode ser identificada no sentido de que, por exemplo, o Estado dirige-se à prevenção da *injustiça* e, para tanto, o critério da espera pela espontaneidade de *ações compassivas* não lhe seria suficiente[676]. Dessa forma, a fundamentação do agir enquanto agir, em sua significação *imediata* para o agente, pertenceria ao âmbito da grande ética. Já o agir *mediato*, direcionado e até mesmo refletido, diria respeito à esfera da pequena ética.

Para a sustentação desta hipótese, parto do pressuposto de que analisar o pensamento schopenhaueriano sem levar em conta o perfil pragmático-eudemonológico de seu pessimismo implicaria em tomar essa filosofia de forma *parcial*. A eudemonologia representaria uma face menos titânica - mas ainda rigorosa - de um pensamento que, se penetrara até o âmago do caráter absurdo, *grundlos*, e irremediável do mundo, reconhecendo na abnegação da vontade a única via de redenção, também deixou ao "homem do mundo", conforme foi visto, a prudência e a sabedoria de

[675] Neste sentido, não concordo com a interpretação de Barbara Neymeyr. A comentadora distingue quatro acepções da noção de felicidade em Schopenhauer: como satisfação de necessidades, equilíbrio de desejos, contemplação estética desinteressada e renúncia ascética. Com exceção da última acepção, que, segundo a autora, pertenceria à ética, todas as outras acepções expressariam a eudemonologia schopenhaueriana (cf. NEYMEYR, Barbara. *Pessimistische Eudaimonologie? Zu Schopenhauers Konzeptionen des Glücks.* In: *Schop-Jb*., 77 (1996), pp. 163-165). Além disso, Neymeyr sustenta que a ética seria um pressuposto necessário para a eudemonologia (cf. *idem*, p. 165). Ora, mesmo que o presente estudo esteja pautado na ideia de que há uma continuidade de alguns pressupostos da metafísica (pessimista) no âmbito eudemonológico, compactuar com a posição de Neymeyr significaria negar a importância aqui destacada do "desvio da metafísica" empreendido pelo filósofo, "desvio" este que permitiria justificar de formas diversas a ética (metafísica) e a eudemonologia.

[676] Aramayo lança a hipótese de que se trataria de uma "moral provisória": "a visão moral de Schopenhauer - escreve o comentador - também sabe pôr entre parênteses este desengano e analisar as coisas a partir da ilusão […]. Trata-se, talvez, de uma moral provisória, uma espécie de antecâmera prévia, até que nos rendamos conta de que, pela dor alheia e sobretudo pela própria dor, a compaixão é a única base do autêntico imperativo ético […]" (ARAMAYO, Roberto. *L'eudemonologia di Schopenhauer nel suo fondo kantiano.* In: *Schop-Jb*., 92 (2011), p. 53-54).

vida como *sugestões de conduta*. Só a consideração dessas "duas faces" do pessimismo schopenhaueriano poderia, então, representar uma visão *integral* desta filosofia. Tratar-se-iam de duas perspectivas de leitura de um mesmo objeto (ou seja, da própria natureza volitiva e sem-fundamento do micro e do macrocosmos), cujos intentos podem ser diferenciados (de forma ilustrativa) pelas metáforas cunhadas por dois contemporâneos de nosso filósofo: por um lado, Jean Paul comparou *O mundo como vontade e como representação* a um malincônico lago norueguês, cercado por altas rochas, no qual o sol nunca se espelha, mas somente o céu estrelado. Por outro lado, o poeta Adalbert von Chamisso sugeriu pessoalmente a Schopenhauer, em Berlim, que a "cor" com a qual este havia "pintado o mundo" não precisaria ser a preta, bastando para tanto um cinza-escuro[677]. A imagem do lago norueguês poderia representar a resignação do mundo à qual conduz a grande ética ou o ascetismo, o pessimismo metafísico imanente que "não está ao sol", muito embora este exista. Já a metáfora de Chamisso ilustraria a concepção de que o mundo pode ser expresso com "cores mais suaves", que não tocariam os seus "extremos", sem que disso resulte uma imagem inadequada de sua realidade.

Quando tomado em vista da doutrina moral deste pensamento, este horizonte filosófico que não mira as "extremidades humanas" pode ser identificado nas atribuições do agente ético cujas constituições são passíveis de "melhoramentos" (ao contrário de cada *Wille-Charakter*, que é inalterável e só pode ser tomado por sua afirmação ou negação), ou seja, a metade objetiva de cada indivíduo: seu *intelecto* e sua *experiência de vida*. Assim, se a filosofia schopenhaueriana decreta definitivamente o primado da vontade sobre o intelecto[678], o papel deste último não é nulo no processo de produção da ação, muito embora, na esfera da *Mitleidsethik*, as ações sejam imediatas e espontâneas. Além disso, este "mediador de motivos" frente a cada caráter seria reabilitado no âmbito pragmático-eudemonológico em paralelo às experiências de vida que cada indivíduo pode adquirir durante a exposição de seu "eu" constante[679]. Nesse sentido, o pensador afirma, por exemplo, nos *Foliant*:

---

[677] Cf. SCHOPENHAUER, A. *Gespräche.* Trad it. *Colloqui*, op. cit., p. 79. Cf. também GIAMETTA, Sossio. *Il mondo di Schopenhauer: verità ed errori.* In: SCHOPENHAUER, A. *Il mondo come volontà e rappresentazione*. Milano: Bompiani, 2010, pp. LX-LXI.

[678] Conforme, principalmente, os doze argumentos apresentados no capítulo 19 dos *Suplementos* ao Livro II de *O mundo*.

[679] É nesse sentido que Gurisatti reconhece como o intelecto em Schopenhauer possui funções (próprias de cada indivíduo) não-redutíveis à generalidade da equação *Intellekt = Ich*, ou à sua condição de determinação e subordinação à *Wille = Charakter*, funções estas que podem operar até mesmo no âmbito ético-prático: "[...] a equação *Intellekt = Ich* vale apenas se o intelecto é reduzido a mero "escravo" e "instrumento" genérico da vontade genérica, o qual, como "eflorescência" desta última, põe-se a serviço de suas necessidades elementares […]. Porém, o *Intellekt* de Schopenhauer possui estratos, graus e funções irredutíveis à operatividade genérica de tal vontade – função cognitivo-cogitativa, mas também *ético-prática* peculiares a cada um, que compõem a *personalidade individual*" (GURISATTI, Giovanni. *Inconscio e carattere. Schopenhauer precursore di Freud e di Klages.* In: *Schop-Jb*., 86 (2005), p. 223, grifos meus).

> Logo no início da minha exposição sobre o eudemonismo, eu disse que *aquilo que temos e aquilo que representamos* constituem dois aspectos decididamente subordinados *àquilo que somos* […]. Mas, uma vez que a vontade traz sempre muito sofrimento e pouca alegria real, de grande importância são o domínio do intelecto sobre ela, ou seja, tanto a grande vitalidade quanto a capacidade que o intelecto tem de afastar o tédio e tornar o homem rico em si mesmo […][680].

Este reconhecimento do domínio do intelecto se mescla com as parcelas de experiência de vida que acumulamos. Neste último caso, a diferença das *idades da vida* pode, mais uma vez, servir de parâmetro, pois toda espécie de conhecimento e de experiências cresce continuamente. Ora, se (conforme frisei no capítulo 3) faz parte da prudência um "olhar retrospectivo", feito de tempos em tempos sobre nós mesmos e sobre o próprio caminho traçado, "só no fim da vida conseguimos reconhecer e compreender propriamente a nós mesmos, bem como nossas metas e nossos objetivos, sobretudo em nossas relações para com o mundo e os outros"[681]. Somente a "visão panorâmica" conquistada pelo ancião conseguiria abarcar, juntamente com o valor das coisas e de cada um, também "o conteúdo dos prazeres, isentando-nos gradualmente das ilusões, das quimeras e dos preconceitos que outrora encobriam e distorciam a visão livre e limpa das coisas"[682]. Seria isso que, segundo Schopenhauer, daria a todo ancião um ar de sabedoria, distinguindo-o, como "raposa velha", dos jovens. Portanto, quanto maior for a idade da vida, maiores seriam as chances de uma instrumentalização daquilo que em cada indivíduo, à diferença de seu caráter constante, não é "tão imutável": o próprio intelecto.

> Deve-se notar sobretudo que, embora o *intelecto*, ou a cabeça, seja inato nas suas qualidades fundamentais, tanto quanto o *caráter* ou o coração humano, de modo algum permanece tão *imutável* quanto estes, mas está sujeito a *muitas transformações* que, em conjunto, aparecem regularmente, em parte pelo fato de o intelecto ter uma base física, em parte por ter material empírico […]. Por outro lado [...], o conteúdo do pensar e do saber, *a experiência*, *os conhecimentos*, o exercício e a perfeição da intelecção resultante – é uma quantidade que cresce continuamente […]. O fato de o homem consistir numa parte absolutamente imutável [caráter ou coração] e em outra regularmente mutável, de maneira dupla e oposta [intelecto ou cabeça], explica a diversidade de sua manifestação e de sua validade nas diferentes idades da vida[683].

É por estas sendas que se pode reconhecer uma forma pela qual Schopenhauer teria elaborado uma "*sugestão*" de comportamento humano de matriz eudemonológica e "pragmática"[684],

---

[680] HN III, *Foliant II*, § 270, p. 383-384, grifos do autor.
[681] *Aphorismen*, SW, IV, p. 542 [266].
[682] *Idem*, p. 544 [269].
[683] *Aphorismen*, SW, IV, p. 541-542 [265-266], grifos meus.
[684] O que entendo por "aspecto empírico-pragmático" da "ética", como característica de uma pequena ética, não pode ser confundido com a "fundamentação empírica" da moral apresentada por Schopenhauer, no sentido da efetividade da ética na empiricidade. Para investigar se há em geral ações dotadas de autêntico valor moral, o pensador propôs-se a seguir um "caminho empírico" (cf. *Grundlage*, p. 665 [119]) e, principalmente no § 19 da *Dissertação* de 1840, ofereceu variados exemplos como confirmação - pela experiência - do fundamento da moral que havia apresentado.

algo baseado na ideia de ponderação (*Überlegung*), esta que, além de se pautar na experiência de vida, é possibilitada também pela natureza maleável e sempre em transformação do *intelecto ativo* - elementos que também justificariam, em alguma medida, o que chamo de pessimismo pragmático - em paralelo ao que é indicado como (autêntica) moralidade de matriz metafísica. Isto é, as indicações que compõem a semântica schopenhaueriana do *caráter adquirido* e da atmosfera favorável, por exemplo, não se restringiriam ao destaque da possibilidade de uma vida menos infeliz, mas, em vista disso, se desdobrariam *como sugestões* de um modo de *atuação* por parte do indivíduo no seu inarredável mundo volitivo, palco de eternos sofrimentos.

Schopenhauer, nesse sentido, não teria apenas demonstrado as contradições intrínsecas a uma *ética prescritiva*, tal como elaborada por Kant, e, em lugar dela, insistido na pertinência de uma *ética descritiva*. Em paralelo a esta última - e, inicialmente, com o mesmo método descritivo - o pensador teria indicado também uma espécie de "*ética sugestiva*". A ética da compaixão detém-se em descrever os casos em que, misteriosamente, uma motivação apresenta-se suficientemente forte para originar uma ação altruísta. Já à mencionada dimensão sugestiva da ética, isto é, à pequena ética, caberia a função de indicar ao indivíduo - apoiando-se no estrato cognitivo do intelecto - que, por exemplo, um caráter naturalmente egoísta não necessariamente produzirá *sempre* ações misantrópicas; que um caráter cujas ações tendem a ser motivadas pela maldade, não necessariamente se tornará um *serial killer*; ou mesmo que um caráter mais receptivo a motivações compassivas nem sempre produzirá ações filantrópicas. Seja qual for a índole íntima, as máximas de sabedoria de vida e as próprias experiências colhidas do "histórico do caráter" permitiriam a exposição de cada uma dessas personalidades inatas às circunstâncias variegadas - e até mesmo opostas - em relação àquelas às quais elas tendem naturalmente.

Com essas admissões, é possível chegar também a um esboço mais arraigado de interpretação daquela afirmação do pensador no § 16 de *O mundo*: "*o sábio estoico* não sabe aonde ir com sua sabedoria, com sua tranquilidade perfeita, com seu contentamento, e com sua beatitude [...]"[685]. Ora, poder-se-ia indagar: "aonde iria" o "*sábio schopenhaueriano*" com sua sabedoria de vida, caráter adquirido e prudência? Ou então: "aonde iria" tal "sábio schopenhaueriano" consciente da rígida necessidade de suas ações, da impossibilidade de ter agido diferentemente, mas também

Este era o propósito do filósofo, que objetivava "fundar a ética […] sobre algo existente, efetivo e demonstrável, dado ou no mundo exterior ou na consciência", a fim de não ser necessário "admitir arbitrariamente, como alguns de meus predecessores, um princípio abstrato e dele derivar as prescrições éticas ou, como Kant, proceder do mesmo modo com um mero conceito, o de lei" (*idem*, p. 730 [205]). As nuances desta "ética empírica" schopenhaueriana foram investigadas por Matthias Kossler em seu trabalho intitulado *Empirische Ethik und christliche moral.* Würzburg: Königshausen und Neumann, 1999). Já a intenção da presente pesquisa mira a perspectiva empírico-pragmática, da autocondução de cada indivíduo mediante máximas e conceitos hauridos da sua "experiência com o mundo", da exposição cada vez mais ampla do seu caráter imutável e, por conseguinte, de uma maior variedade de versões e prospectivas de seu *esse*, em contato com uma crescente diversidade de motivos, e com base nas exteriorizações de seu *operari*.

[685] *WWV I,* SW, I, § 16, p. 109 [148], grifos meus.

da possibilidade de uma "melhoria", "instrumentalização", ou "adequação" do encaminhamento de suas ações? Ou seja, existe uma preocupação por parte do filósofo com a elaboração de uma *forma de proceder* (tendo estas noções como pressupostos) que não se restringe ao modo pelo qual ele caracterizou sua autêntica e descritiva ética da compaixão ou negação da vontade no ascetismo, mas que ensaia alternativas de ordem prático-pragmática para se lidar com a imutabilidade do caráter e com a necessidade das ações. Pois se "*somente quando* uma ação surge [da compaixão] é que *tem valor moral*, e toda ação que se produz por quaisquer outros motivos não tem *nenhum*"[686], então a que viria a preocupação do autor com sugestões de máximas para uma *condução* da vida, para uma "melhor" exposição da vontade individual, ou em vista de se tomar essa vida e esse mundo como se (*als ob*) valessem a pena?

4.2 A EUDEMONOLOGIA NEGATIVA E A EFETIVIDADE DA ÉTICA

Sob a ótica do pessimismo pragmático aqui indicado, a eudemonologia negativa representaria um método empregado por Schopenhauer para oferecer ao indivíduo não apenas máximas para a sabedoria de vida, mas também - e a partir da sabedoria enquanto prudência - uma espécie de "ética sugestiva" para a "vida no mundo". Na medida em que é delineada nos *Aforismos* enquanto oferta de máximas para o homem ser o "menos infeliz" possível, tal eudemonologia estaria em plena sintonia com a teoria expressa principalmente em *O mundo*, segundo a qual cada indivíduo, como esboço fugidio traçado pela Vontade permanente, tem seu preço pago "com muitas e profundas dores e, ao fim, com uma amarga e profunda morte, longamente temida [...]"[687]. Com o mencionado "desvio" da metafísica, o filósofo havia anunciado também que se tratava de "conservar o erro" próprio do ponto de vista comum, empírico. É que, neste caso, o ponto de vista é o negativo: ao invés de se tratar da satisfação de desejos, seria o caso de *evitá-los* ao máximo possível. Ora, desta perspectiva, os "dogmas otimistas", mencionados em 1844, na abertura do cap. 49 dos *Suplementos* à obra magna, tomados como possíveis maximizadores das buscas por satisfações do querer, não recebem nenhum aceno na esfera eudemonológica, pois o filósofo já parte do pressuposto de que a sabedoria de vida só pode ter em vista o *enfrentamento*, com estratégia, das misérias humanas. E isso permite afirmar que as indicações eudemonológicas representariam uma *continuação do pessimismo*, desta vez no patamar pragmático. Haveria, então, uma espécie de "pessimismo eudemonológico" aliado a uma pequena ética sugestiva, pois ambos "aconselham" que o caminho mais seguro para escaparmos das grandes infelicidades é a redução ao

[686] *Grundlage,* SW, III, p. 679 [136].
[687] *WWV I*, SW, I, § 58, p. 380 [414].

máximo das expectativas em relação aos nossos meios, sejam eles quais forem[688].

As diferenças estariam, pois, nas perspectivas adotadas a partir das quais se considera a realidade do sofrimento humano e a inalterável metade subjetiva de cada sujeito. Mas a base na qual se assenta a concepção do filósofo sobre a natureza humana é a mesma, isto é, uma Vontade cujos fenômenos desconhecem quaisquer fins específicos e são intrinsecamente conflituosos. Pelo viés metafísico de *O mundo*, concebe-se que a oscilação entre dor e tédio só pode ser amenizada ou dirimida pelo fenômeno da *Verneinung des Willens*, pela contemplação estética, pela compaixão e pelo ascetismo, ou seja, por algum grau de *negação das individualidades* sempre carentes ou dos caracteres (em menor ou maior grau) sempre egoístas. Ao invés disso, sob o viés pragmático-eudemonológico dos *Aforismos*, tratar-se-ia de "*empregar a personalidade*, tal qual nos foi dada, para os maiores proveitos possíveis, perseguir apenas aspirações que correspondam a ela […] e, consequentemente, escolher o estado, a ocupação, a maneira de vida que lhe forem adequados"[689]. Portanto, quando o ponto de vista considerado não é mais o superior, ético-metafísico, o lugar da desinteressada negação (*Verneinung*) da vontade é ocupado pela ideia de ponderação (*Überlegung*) sobre os desejos a serem realizados ou sobre os males a serem evitados[690], o que também pode ser considerado no sentido de prudência (*Klugheit*, conforme explanei no capítulo 3). Do ponto de vista eudemonológico negativo, afirma o filósofo, "aprendemos a *adaptar-nos* à imperfeição de todas as coisas e condições, e enfrentarmos os acidentes, a fim de evitá-los ou suportá-los"[691]. As máximas sugestivas representariam, então, uma espécie de suprimento para suportarmos a árida travessia pelo "pior dos mundos possíveis".

Para tal propósito, já que "a fonte de nosso descontentamento reside na nossa tentativa sempre renovada de elevar o fator de nossas pretensões [...]"[692], poder-se-ia reduzir as expectativas e, "como um ευλαβης [prudente], praticar o máximo possível a cautela, prevenindo e alijando acidentes [...]"[693]. Haveria uma "quantidade indispensável de querer" a ser realizada, que é própria

[688] Cf. *Aphorismen*, SW, IV, p. 455 [149].
[689] *Idem*, p. 354 [11], grifos meus.
[690] O termo *Überlegung* é empregado tanto em *O mundo* quanto nos *Aforismos*. Na obra magna, podemos tomar como exemplo a passagem na qual o autor trata do arrependimento e usa a expressão agir "sem ponderação" (*ohne Überlegung*). Neste sentido, a ausência de ponderação está associada ao não-uso da razão: "[...] agi sem ponderação, determinado não por motivos distintamente conhecidos *in abstracto*, mas por simples motivos intuitivos, pela impressão do presente e pelo afeto que este provocou, o qual foi tão violento que me privou do uso propriamente dito da razão" (*WWV I*, *SW*, I, p. 349 [383]). Nos *Aforismos*, um bom exemplo do emprego da noção encontra-se na máxima 50 do capítulo V, pois está aliada à ideia de uso do entendimento ou do intelecto: "Uma diferença característica e muito frequente na vida diária entre as cabeças comuns e as sensatas é que as primeiras, na sua ponderação e avaliação (*bei ihrer Überlegung und Schätzung*) sobre possíveis perigos, querem saber e levam em conta apenas o que de semelhante *já terá acontecido*. As outras, ao contrário, ponderam (*überlegen*) o que possivelmente *poderia acontecer* […]. Decerto, a diferença em questão é natural, pois, para abarcar com a vista aquilo que *pode* acontecer, é preciso entendimento; já para ver aquilo que *aconteceu*, são suficientes os sentidos" (*Aphorismen*, SW, IV, p. 521 [239-240], grifos do autor).
[691] *Aphorismen*, SW, IV, p. 523 [241].
[692] *Idem*, p. 383 [51].
[693] *Idem*, p. 523 [241]. A redução de pretensões e expectativas pode ser tomada juntamente com a recomendação da máxima 49: "Deveríamos ter sempre presente diante dos olhos o efeito do tempo e a mutabilidade das coisas, por

de cada homem, indicação esta baseada na ideia de que "quanto mais estreito é o limite, mais somos verdadeiros e felizes"[694]. É o que se pode ler, também, no parágrafo dos *Adversaria* intitulado *Fortsetzung der Eudämonik* [*Continuação do Eudemonismo*]: "O meio mais seguro de não se tornar muito infeliz consiste em não desejar ser muito feliz, portanto em reduzir as próprias pretensões a um nível bastante moderado no que diz respeito a prazeres, posses, categorias, honra etc […]"[695]. Parece ser em vista da ideia de tal *ponderação* que o filósofo indica, neste mesmo fragmento, dois contrapesos ofertados pela própria natureza ao homem: "Como os grandes inimigos da felicidade humana são dois, a *dor* e o *tédio*, a natureza dotou a personalidade de um meio de defesa contra cada um deles: contra a dor […] deu-lhe a *serenidade*; contra o tédio, o intelecto"[696]. Nos *Foliant II*, a serenidade de espírito é tomada como a primeira condição para se alcançar um estado possível de felicidade, pois é tida como "a capacidade de sofrer". De uma forma ou de outra, como já destaquei no capítulo anterior, a eudemonologia schopenhaueriana tem de ser sempre negativa e, mesmo assim, nunca poderia matrimoniar-se com alguma virtude, pois, se com a primeira almeja-se um grau menor de infelicidade, então já se trata de uma espécie de *bem-estar* que, ao invés de ultrapassar, adapta-se ao *principium individuationis*.

Entretanto, esta eudemonologia negativa não seria *totalmente* incompatível com a *efetividade* de algumas "dimensões" da ética, pois se, por um lado, não participa do fundamento da moralidade, por outro lado, o seu papel de oferta de máximas, de autoconhecimento e de prudência (que, em geral, definem o *caráter adquirido*) poderiam auxiliar significativamente para se "levar uma vida moral"[697]. Nesse sentido, vale o argumento usado por Schopenhauer para o caso da aplicação da *justiça*[698]: "princípios e conhecimento abstrato - ao que podemos acrescentar o caso das *máximas* e *conselhos* de sabedoria de vida - não são de modo nenhum a fonte originária ou o primeiro fundamento da moralidade […], *mas* podem ser o depósito, o reservatório (*das Behältniß, das Réservoir* [sic]) no qual está conservada a disposição nascida da fonte de toda a moralidade"[699]. Eis, então, onde se empregam as funções do *intelecto* e das *experiências* colhidas ao longo do "comércio com o mundo": estas ferramentas não deixariam os caracteres em suas disposições naturais à mercê ou - como o próprio pensador afirma - "irrevogavelmente abandonados"[700] às

conseguinte, em tudo o que acontece no momento presente, imaginar de imediato o contrário, portanto, evocar vivamente a infelicidade na felicidade, a inimizade na amizade, o clima ruim no bom, o ódio no amor, a traição e o arrependimento na confiança e na franqueza e vice-versa. Isso seria uma fonte inesgotável de verdadeira prudência para o mundo (*wahrer Weltklugheit*), na medida em que permaneceríamos precavidos […]. Prudente (*Kluge*) é quem não é enganado pela estabilidade aparente das coisas e, ainda, antevê a direção que a mudança tomará" (*idem*, p. 519 [236]).

[694] HN I, *Die Genesis des Systems*, § 220, p. 127.

[695] HN III, *Adversaria*, § 215, p. 599.

[696] *Idem*, *ibidem*.

[697] *Grundlage*, SW, III, p. 684 [144].

[698] O tema da justiça, sob o horizonte da aqui denominada pequena ética, será analisado a seguir, no tópico 4.5.

[699] *Grundlage*, SW, III, p. 684 [144], grifos meus.

[700] *Idem*, *ibidem*.

motivações, que podem ser as motivações antimorais. A partir deste raciocínio, a eudemonologia negativa e a razão prático-pragmática schopenhauerianas desempenhariam uma função de "reservatório de experiências", advindas tanto de experiências de vida quanto de conhecimentos teóricos, que poderiam *sugerir motivos* ao caráter, uma "ética sugestiva" que orientaria a exposição dos caracteres imutáveis em uma diversidade de circunstâncias.

Ora, este é um dos aspectos da aqui denominada pequena ética. Se, por um lado, a grande ética se efetiva *imediatamente* pela compaixão, ou então perdura na negação da vontade e *pode* chegar ao ascetismo, por outro lado, cada caráter é passível de sugestões, máximas e princípios - portanto, age *mediatamente* - e, mesmo assim, *pode* chegar às mesmas ações morais (à compaixão, por exemplo) que, na ausência dessa "oferta artificial" de motivos, só ocorreriam abrupta ou casualmente.

Nesse sentido, se a moral propriamente dita, em seus traços metafísicos, pauta-se em algo misterioso e até mesmo inalcançável, as dimensões prático-pragmática, empírico-prática ou sugestiva da "ética" estariam baseadas em algo alcançável. Em outros termos, a compaixão como "o grande mistério da ética", totalmente inexplicável[701], e o ascetismo, ápice raro do processo de negação da vontade, podem representar - de alguma forma - a "milagrosa raridade" e a radicalidade nas quais a ética está assentada. A abnegação, pertencente a estas duas formas de ação, seria (como foi visto no capítulo 2) a melhor expressão de conduta para o agente da grande ética. Por sua vez, a "ética sugestiva" não se pauta nem em episódios que aduzem a um dos extremos da vida humana - neste caso, na letargia da vontade (*Tama-Guna*) -, nem mesmo na insensatez da busca pela felicidade plena, também esta inalcançável. Ao invés disso, ela pode ser tida como algo de objetivamente *possível*. É o que afirma Schopenhauer quando considera que, principalmente na "segunda metade da vida", ao reconhecermos que a felicidade é impossível e que os fenômenos autenticamente morais são espontâneos e repentinos, "passamos a procurar somente a *tranquilidade* e, na medida do possível, *a ausência de dor* […], desejamos, assim, *algo alcançável*"[702]. Eis, então, um dos aspectos desta "consideração suplementar" da ação humana, uma admissão de que a eudemonologia eufemística enquanto sabedoria de vida, muito embora não possa participar da produção de virtudes morais, pode, de alguma forma, *mediar* a face objetiva da "ética".

[701] Cf. *Idem,* p. 679 [136].
[702] HN III, *Foliant II*, § 237, p. 387-388, grifos meus.

4.3 A ATUAÇÃO DO INTELECTO ENTRE "IMPERFEIÇÃO" E "DISTORÇÃO" DO "MUNDO HUMANO"

4.3.1 **A *bessernde Ethik***

Uma das justificativas determinantes para a pequena ética aqui indicada pode ser identificada na formulação schopenhaueriana de *bessernde Ethik*, "ética da melhoria". Mas antes de a considerar em específico como elaboração conceitual, destaco alguns elementos contextuais.

No capítulo 12 dos *Parerga*, intitulado *Suplementos à teoria do sofrimento do mundo*, o pensador elaborou uma formulação que soa instigante, principalmente se comparada com o núcleo de sua metafísica: "O caráter das coisas deste mundo, nomeadamente *do mundo humano*, não é tanto, como se diz frequentemente, *imperfeição* [*Unvollkommenheit*], mas antes *distorção* [*Verzerrung*], no âmbito *moral*, intelectual, físico, e em tudo"[703]. A partir disso, além de se pressupor o "caráter imperfeito" do mundo em geral (revelado metafisicamente pela Vontade eterna, sedenta e sem-fundamento), pode-se considerar em que medida o "mundo humano" seria "distorcido" - senão em relação a tudo - ao menos em relação ao moral, a partir do que já estaria admitida a possibilidade de uma "melhoria" referente ao intelecto e ao encaminhamento da ação diante da peculiar natureza imutável de cada indivíduo e da impossibilidade de melhoramento de seus caracteres morais. Ou seja, se "o caráter do mundo humano" apresenta-se *distorcido* a um dado sujeito que o apreende, poder-se-ia inferir que, no caso da esfera moral, isso implicaria na admissão de uma espécie de precipitação de julgamento ou de representação: por falta de conhecimento, pode-se precipitar diante da "realidade", esta entendida tanto como (i) a "realidade" da natureza moral do próprio sujeito agente (baseando-se na tese de que o caráter moral de cada um é definido *a priori*, mas que o seu conhecimento só é dado *a posteriori*), assim como (ii) enquanto a "realidade" dos caracteres morais alheios, efetivada nas ações dos indivíduos e observada cotidianamente.

Ora, no primeiro caso, a distorção e a precipitação poderiam ser amenizadas (ao menos em alguma medida) pela potencialização do *autoconhecimento*, ou seja, pelo alcance do próprio caráter adquirido, na medida em que este é o "conhecimento mais acabado possível da própria individualidade"[704]. Nesse sentido, quanto maior o autoconhecimento, menores são as possibilidades de se ter uma concepção *distorcida* em relação a si; ou então, menor é o grau de distorção: "Apenas quem alcançou semelhante estado [de caráter adquirido] sempre será inteiramente si mesmo com plena *clareza de consciência* e nunca trairá a si próprio […], já que sempre soube *o que podia esperar* de si"[705]. No segundo caso, uma apreensão menos distorcida do "mundo humano" seria

[703] *Parerga II*, SW, V, cap. 12, § 156a, p. 329-330 [162], grifos meus.
[704] *WWV I*, SW, I, § 55, p. 359 [394].
[705] *Idem*, p. 360, grifos meus.

possível pela ampliação das experiências vivenciadas nas relações sociais, somente a partir do que se está em condições de saber do "mundo alheio". É assim, por exemplo, que "só pela experiência nos tornamos cônscios da inflexibilidade do caráter alheio"[706]. Sem tal experiência e, por isso, sem uma "vida em sociedade", "acreditamos de modo pueril poder, através de representações abstratas, pedidos e súplicas, exemplos e nobreza de caráter, fazê-lo [o caráter alheio] abandonar seu caminho, mudar seu modo de agir […]; assim também se passa conosco"[707]. Com isso, não se trataria de buscar alternativas no plano prático-pragmático da filosofia para a imperfeição do mundo: a impossibilidade deste intento apoia-se no fato de que neste mundo - como diz a poesia schilleriana (*Die Schlacht*) citada por Schopenhauer - os dados caem implacáveis (*die Würfel eisern fallen*). Antes, deveríamos aprender "a *adaptar-nos à imperfeição* de todas as coisas e condições […]"[708]. Ao invés de uma solução à *imperfeição* do mundo, a sabedoria de vida pode se deter naquilo que restaria de razoável e de alcançável, a saber, em uma maior *adequação* de nossas representações, julgamentos e inventivas em relação a tal mundo, o que possibilitaria uma visão "mais adequada" ou "menos distorcida" da sua realidade. Pode-se considerar, então, que quanto maior for esta adequação de nossas imagens à realidade do "mundo humano", maior será o grau de desilusão ou de *desencanto*, tanto em relação aos outros, quanto em relação a nós mesmos. O propósito de adaptar-se "à imperfeição de todas as coisas e condições" pode ser entendido como uma medida que *previne* de demasiadas ilusões em relação a elas, tese que se aproxima da interpretação canonizada pelo seguidor e crítico de Schopenhauer, Paul Rée, ao defender as vantagens de uma visão de mundo *serenamente desencantada* frente a expectativas e ilusões[709].

Mas a questão pode ser analisada pela consideração de um exemplo fornecido pelo próprio Schopenhauer, que toma o caso de uma ação egoísta: "Assim, por exemplo, posso ter agido *mais*

[706] *Idem*, p. 359 [393].
[707] *Idem, ibidem*.
[708] *Aphorismen*, SW, IV, p. 523 [241], grifos meus.
[709] Paul Rée, sobretudo no capítulo intitulado *Sobre felicidade e infelicidade* de suas *Psychologische Beobachtungen* (*Observações psicológicas*), apresenta uma defesa de que a felicidade plena e perfeita é uma ilusão, assim como é impossível uma fuga definitiva das dores. A ilusão de uma possível felicidade futura é gerada por paixões, desejos e anseios ainda não realizados, enquanto que um desejo já realizado gera, inevitavelmente, desilusão. Quanto maior a ilusão de felicidade, maior a desilusão. Conforme observa Fazio, "seria um mecanismo que, a partir da sociologia moderna, poderia ser definido como um fenômeno de 'inflação de expectativas', com o seu corolário de 'deflação relativa'" (FAZIO, Domencio M. *Paul Rée: un profilo filosofico.* Bari: Palomar, 2003, p. 74). A alternativa indicada por Rée pode ser identificada como fuga do jogo perverso das ilusões, que é também um ideal de sabedoria e serenidade a fim de não se deixar enganar nem por excessos de ilusões, nem por excessos de desilusões, mas em vista da aquisição de uma visão *desencantada* da vida e do mundo: uma tal visão "não produziria em nós uma inflação de expectativas, nem nos deixaria com a sensação de deflação […], mas nos ensinaria a gozar das pequenas e grandes felicidades, assim como a suportar os desprazeres e as dores, conscientes do fato de que a nossa felicidade jamais depende da posse de bens exteriores, mas sim 'do nosso temperamento', e que 'os bons e maus estados de ânimo passam' (cf., respectivamente, aforismos 433 e 471 das *Observações psicológicas*)" (*idem*, p. 76-77). Ainda segundo Fazio, seria este o significado da metáfora do "jardim em frente ao paraíso", elaborada por Rée: "O caso levou-me a um jardim em frente ao paraíso. Enquanto vagava extasiado, deparei-me, acidentalmente, com uma porta. 'Ah, pensei, esta é a porta de entrada do paraíso!'. Abri a porta e, ao atravessá-la, percebi que a mesma se fechara atrás de mim. Olhei com curiosidade ao redor e vi, com surpresa e espanto, que havia passado pela porta de saída" (RÉE, Paul. *Osservazioni psicologiche*. Trad. it. Domenico M. Fazio. Lecce: Pensa Multimedia, 2010 [Schopenhaueriana, 4], p. 159).

egoisticamente do que era *adequado ao meu caráter*, visto que fui guiado por *representações exageradas* da necessidade na qual eu mesmo me encontrava, ou pela astúcia, falsidade, maldade dos outros, ou posso ter sido precipitado: numa palavra, agi sem ponderação (*ohne Überlegung handelte*) [...]"[710]. Ou, então, pode ocorrer o caso contrário: alguém poderia agir menos egoisticamente do que seria adequado ao seu caráter quando, por exemplo, fosse "ludibriado pela confiança excessiva nos outros, ou pelo desconhecimento do valor relativo dos bens da vida, ou por algum dogma abstrato cuja crença doravante foi perdida"[711]. De uma forma ou de outra, o risco das "distorções" poderia ser maior ou menor a depender da escassez ou da abundância de autoconhecimento e de experiências de vida obtidas. E este é um dos elementos do âmbito objetivo - portanto, mutável - do processo de produção da ação humana, graças ao qual ainda há uma parcela do encaminhamento do agir que pode ser decidida, ou melhor, que não é totalmente determinada, ao contrário da metade subjetiva da produção das ações. Em verdade, a consideração destas duas dimensões pode se basear na formulação do pensador segundo a qual "a cabeça é aclarada, mas o coração permanece incorrigível" [*Der Kopf wird aufgehellt; aber das Herz bleibt ungebessert*][712]. Nesta sentença estão presentes os dois principais elementos (objetivo e subjetivo) indispensáveis para a consideração desta "ética da melhoria": a imutabilidade do caráter e a função do intelecto (este tomado como secundário, mas ativo) frente ao determinismo da vontade. Destaco, pois, uma função *sugestionadora* do *intelecto* à *vontade*, não obstante a impossibilidade de o primeiro obter êxitos determinantes sobre a segunda, já que os fins últimos a serem atingidos (pela vontade) serão sempre os mesmos.

Ao explorar a possibilidade de adequação ou menor discrepância do agir em relação ao que o caráter e o mundo já predispõem, acabo por indicar outro aspecto da mencionada "ética" schopenhaueriana sugestiva - neste caso, enquanto "ética da melhoria" - mediante o grifo nos adjetivos "adequada" e "favorável" no tocante à atmosfera ou ao meio no qual se age. E este raciocínio consistiria em um posicionamento frente ao que o pensador identifica como *distorção* (*Verzerrung*) no mundo ético-moral. Dessa forma, o indivíduo pode meramente expor seu papel no mundo, pelo caráter empírico, mas também pode *negociar* o desempenho desse papel de vida procurando a atmosfera mais favorável à sua natureza e adequando suas imagens à "realidade". Retorno, assim, à questão analisada no capítulo anterior segundo a qual nem todos os ambientes ou circunstâncias são propícios ou favoráveis a cada indivíduo. Parece ser nesse sentido que Schopenhauer afirma:

---

[710] *WWV I,* SW, I, § 55, p. 349 [383], grifos meus.
[711] *Idem*, *ibidem*.
[712] *Grundlage*, SW, III, p. 725 [199].

> Um homem hercúleo, dotado de força muscular incomum e que, devido a circunstâncias exteriores, é obrigado a entregar-se a uma ocupação sedentária, a um trabalho manual meticuloso e penoso, ou a praticar estudos e trabalhos cerebrais que exigem forças totalmente diferentes, não desenvolvidas nele e, portanto, deixando sem emprego justamente as forças pelas quais ele se distingue, sentir-se-á infeliz pelo resto da vida […]. Mais infeliz ainda é aquele cujas forças intelectuais são bastante preponderantes e que tem de deixá-las pouco desenvolvidas e sem emprego, para praticar um negócio vulgar que não as requer, ou ainda um trabalho corporal para o qual sua força não é devidamente suficiente.[713]

Cabe frisar, então, que a escolha ou o descobrimento de ambientes favoráveis implica em ter de abandonar outros como desfavoráveis. Sem a procura e a consideração desses ambientes propícios às forças e às capacidades naturais, a vida é muito mais dolorosa. Mas, com essa consideração, pode haver uma *maior sintonia* - e, por isso, uma *menor distorção* - entre os mundos interno e externo do indivíduo, o que permite um "melhor emprego" de si mesmo e dos aspectos da vontade que prepondera em um caráter e não em outro. Conforme assevera Schopenhauer, "a muitos invejará em virtude de posição e condição que, no entanto, convêm exclusivamente ao caráter deles, não ao seu, e nas quais se sentiria antes infeliz, até mesmo sem as conseguir suportar"[714].

Na dissertação *Sobre o fundamento da moral*, a indicação desta atuação da instrução e da experiência em vista de ações favoráveis ao caráter aparece de uma forma mais evidente. Após retomar a tese de que cada caráter só será estimulado *pelos* motivos para os quais tem uma sensibilidade preponderante, o pensador não descarta a ideia de que *motivos caritativos*, por exemplo, possam causar algum efeito frente a um *caráter egoísta*. Isso, porém, só seria possível pela demonstração *mediante a experiência* ou a *instrução* de que "o alívio do sofrimento alheio leva imediatamente, por certos caminhos, à *sua própria vantagem* [...]"[715]. É certo que jamais seria possível uma adesão completa de um caráter egoísta a ações caridosas, já que "para uma melhoria efetiva (*wirklicher Besserung*) seria exigível que se transformasse toda a forma de sua sensibilidade para os motivos"[716], ou seja, demonstrar para alguém que, por exemplo, o sofrimento alheio não lhe fosse mais indiferente, ou, para outro, que causar este sofrimento não lhe fosse mais um prazer. Isto, no entanto, "seria mais impossível do que poder transformar chumbo em ouro"[717], ou do que "dissuadir os gatos de sua inclinação para os ratos"[718]. Entretanto, essa *impossibilidade* não necessariamente se aplica para o campo da instrução da inteligência e do aprendizado, já que, com

[713] *Aphorismen*, SW, IV, p. 354 [11].
[714] *Idem*, p. 349 [383].
[715] *Grundlage*, SW, III, p. 724 [197], grifos do autor.
[716] *Idem*, *ibidem*.
[717] *Idem*, *ibidem*.
[718] *Idem, ibidem* [198].

estes últimos, torna-se possível lançar luz à natureza imutável e, com isso, ter presente qual caminho resultaria, por exemplo, em menores sofrimentos, ou seja, *desviar* a vontade, apesar de não se poder *melhorá-la*.

Se é possível que muitas boas ações (boas na perspectiva da ética da compaixão) repousem sobre motivos falsos, como no caso de "uma miragem bem intencionada em se conseguir alguma vantagem neste ou num outro mundo"[719], também pode acontecer de "muitos delitos repousarem sobre o *conhecimento falso* das relações da vida humana"[720]. É de acordo com isso que, segundo exemplos do próprio Schopenhauer, "pode-se mostrar *ao egoísta* que ele, por meio da desistência de pequenas vantagens, poderá conseguir maiores; *ao malvado*, que causar sofrimento ao outro pode trazer maiores sofrimentos para ele [...]"[721]. Nesse sentido, o pensador também retoma, em outros termos, o exemplo que já fornecera na dissertação *Sobre a liberdade da vontade*: "É sobre isso que se funda o sistema penitenciário americano: não se tem a intenção de melhorar o *coração* do criminoso, mas apenas de endireitar-lhe a *cabeça*, para que ele chegue à compreensão de que trabalho e honestidade são um caminho mais seguro e mesmo mais fácil para o próprio bem do que a patifaria"[722]. Diante disso, penso ser possível propor uma "reconstrução" da formulação schopenhaueriana destacada acima. Ao invés de se considerar somente o pressuposto segundo o qual "a cabeça é aclarada, mas o coração permanece incorrigível", poder-se-ia inverter a ordem da formulação, sem que o teor da mesma fosse comprometido: "o coração permanece incorrigível, *porém* a cabeça ainda pode ser aclarada". Ou seja, é possível pressupor aquela que é uma das teses centrais deste pensamento - a de que o caráter e o coração são imutáveis -, mas, ao mesmo tempo, frisar, como decorrência dela, a possibilidade de uma outra, isto é, a de que a incidência do aprendizado e do conhecimento sobre o intelecto não seria nula, ou antes, não se reduziria a uma quimera.

Minha hipótese sobre esta "ética da melhoria" enquanto "ética sugestiva" é arrematada por uma formulação de Schopenhauer presente na *Dissertação* de 1840. Trata-se de uma indicação na qual o filósofo adverte que, embora a compaixão seja uma graça e um mistério, dada a cada um como que por *jure divino* (graça divina) e por *theía moira* (escolha divina), haveria ainda, em certo sentido, uma *bessernde Ethik* como fruto da experiência:

> Até mesmo a bondade do caráter pode ser levada a uma *expressão mais consequente* e *mais completa* de sua *essência*, por meio do aumento da *inteligência*, por meio do *ensinamento* sobre as *relações da vida* e, portanto, pelo

[719] *Idem, ibidem*.
[720] *Idem, ibidem*, grifos meus.
[721] *Idem*, p. 725 [198], grifos meus.
[722] *Idem, ibidem*, grifos do autor.

> *aclaramento da cabeça*, como, por exemplo, mediante a demonstração das consequências longínquas que nosso fazer tem para os outros, como porventura dos sofrimentos que para eles resultam, *mediatamente* e só no decorrer do tempo, desta ou daquela ação, que nós não tomamos por tão má. [...] *Nesse sentido, há certamente uma cultura moral e uma* ***ética da melhoria*** (*In dieser Hinsicht giebt es allerdings* <u>*eine moralische Bildung*</u> *und* <u>*eine bessernde Ethik*</u>).[723]

Em primeiro lugar, é preciso observar a variação conceitual entre esta passagem (de 1840) e outras formulações elaboradas em contextos e períodos anteriores, como aquela de 1814, do fragmento póstumo 159 (já citada no capítulo 1), na qual lemos que "o caráter moral [do homem] permanece sempre o mesmo durante toda a vida […], portanto nem experiência, nem filosofia e nem religião podem *melhorá-lo*"[724]. A diferença notada entre as duas elaborações não diz respeito à tese da imutabilidade do caráter moral humano, que sempre foi a mesma durante todas as fases de produção de Schopenhauer, mas se dirige ao modo pelo qual o pensador considera o papel da "experiência do caráter" durante a vida, frente a tal imutabilidade. Em 1814 (assim como em outros escritos de juventude), a conclusão, que pode ser resumida pela sentença "nenhum meio pode oferecer qualquer melhoria", diverge largamente em relação ao que o filósofo afirma em 1840, assim como em 1851, nos *Aforismos*. Nestas últimas ocasiões, há um claro reconhecimento da compatibilidade entre uma "melhoria possível" (tanto das ações, quanto da parte objetiva do caráter mediante uma expressão empírica mais consequente) e a imutabilidade moral (essência inteligível).

Em segundo lugar, vale destacar que, no entanto, o alcance desta "ética da melhoria" indicada conceitualmente em *Sobre o fundamento da moral* vai apenas até onde a experiência, o autoconhecimento e o aprendizado puderem determinar a ação "pelo aclaramento da cabeça", ou seja, determinando o agente por uma influência que o afete em sua "parcela melhorável", o seu intelecto. Porém, não considero que isso represente um elemento secundário no pensamento schopenhaueriano: é por meio destas elaborações que se torna possível notar o modo pelo qual o pensador teria incluído ações e motivações que não participam da autêntica moralidade, ou da metafísica da ética, no rol de uma pequena ética. Se a sabedoria e o aprendizado, acumulados pelo sujeito no âmbito empírico, estariam para "a vida no mundo" e nem tanto para a ética - ou melhor, para a grande ética -, assim como suas ações desinteressadas estariam para a moral e para a negação dos fenômenos ilusórios do mundo empírico, então não haveria espaço para conformismos por parte do indivíduo em relação à sua natureza imutável. Ao contrário disso, Schopenhauer deixa explícito: há a possibilidade de se levar as disposições intransigentes do caráter, sejam elas maldosas ou bondosas, egoístas ou compassivas, a uma "expressão *mais consequente* e mais completa" de sua essência. Para tanto, explica o filósofo, os meios são, sobretudo, o aumento da inteligência e os

[723] *Idem, ibidem*, grifos meus.
[724] HN I, *Die Genesis des Systems*, § 159, p. 91, grifo meu.

ensinamentos sobre as relações da vida, componentes do mencionado "aclaramento da cabeça". Daí a importância em destacar que a influência almejada e planejada desses fatores e desses artifícios frente ao caráter pré-moldado poderia resultar em um *operari*, cuja diferença seria significativa se comparada com ações não influenciadas por tais fatores.

O caso de alguém que tivesse nascido bondoso e compassivo também pode atestar a indicação desta "ética da melhoria" no sentido de uma pequena ética: mesmo que tal indivíduo possuísse uma natureza que sempre tendesse a ações autenticamente morais, seu *operari* poderia ser significativamente alterado e, no entanto, não deixar de manifestar seu inalterável *esse*, na medida em que, nas palavras do pensador, "fosse instruído por meio do *ensinamento sobre as consequências* prejudiciais de muita ação de bom coração - por exemplo, o perdão de um crime - e, especialmente, sobre a primazia que geralmente pertence ao 'neminem laede' diante do 'omines iuva'"[725]. Portanto, ao mesmo tempo em que a esfera desta *bessernde Ethik* seria, de certa forma, limitada à dimensão objetiva da produção das ações, ela não poderia ser negligenciada como insignificante no *corpus philosophicus* schopenhaueriano.

4.3.2 **A educação como *medium* entre o caráter e os motivos: em vista da *legalidade* e não da *moralidade***

Outro argumento (complementar à noção de *bessernde Ethik*) que favorece a presente hipótese da pequena ética reside na própria concepção schopenhaueriana de *educação*. A ideia central pode ser assim formulada: o caráter de cada pessoa é tanto inato como constante, mas a educação por ele recebida, além de "melhorar" seu "entendimento do mundo", pode oferecer-lhe motivos "mais aprimorados" a partir dos quais ele pode agir. Por isso, mesmo que não se remeta à *moralidade*, pois não atinge o domínio do *esse*, a educação desempenharia um determinante papel quanto ao encaminhamento do *operari*, atuando no plano da *legalidade*.

Schopenhauer expôs esta questão no capítulo 28 do Vol. II dos *Parerga*, intitulado *Sobre educação*, no qual apresentou um pressuposto teórico articulado com uma espécie de "método" a partir do qual a educação contribuiria para o indivíduo "errar menos"[726] em suas concepções e julgamentos "do mundo": "dada a natureza do nosso intelecto, os *conceitos* têm de surgir por abstração das *intuições*"[727]. Frente a este pressuposto, o pensador concebe que existe uma "educação natural" (quando as intuições provêm antes que os conceitos) e uma "educação artificial" (quando a mente é ocupada por conceitos antes mesmo de obter um conhecimento do mundo intuitivo). Na

[725] *Grundlage*, SW, III, p. 725 [199], grifos meus.
[726] Cf. *WWV I,* SW, I, § 55, p. 347 [381].
[727] *Parerga II*, SW, V, Kap. 28, § 372, p. 690, grifos do autor.

medida em que as representações formadoras de *conceitos* artificiais não são fornecidas *após* uma experiência intuitiva, "os conceitos acabam sendo *usados de modo equivocado* e, por isso, coisas e seres humanos são julgados, vistos ou tratados erroneamente. Isso faz com que a educação crie mentes *deformadas* […]" e explica porque, na juventude, "frequentemente fazemos o nosso ingresso no mundo […] nos comportando ora com timidez, ora com arrogância, porque temos a cabeça repleta de conceitos que procuramos manejar, mas que quase sempre *são aplicados* de forma errada"[728]. Diante disso, Schopenhauer conclui que "a tarefa principal da educação seria ensinar que *o conhecimento do mundo* (cujo alcance poderia ser definido como *a finalidade de toda educação*) tem de começar pela extremidade correta"[729], ou seja, as intuições têm de precederem os conceitos.

Os intentos da educação restringir-se-iam, então, ao âmbito intelectivo, de compreensão adequada, ou não "deformada", do mundo. Neste sentido, uma "concepção deformada de mundo" seria decorrente do fato de os conceitos não terem sido precedidos por intuições, ou de os conceitos mais amplos não terem sido precedidos por conceitos mais restritos: "Basta que, nesta série, algo seja saltado para que surjam *conceitos defeituosos*, que levem a *conceitos falsos* e, ao final, a uma *concepção deformada de mundo* que pode permanecer por muito tempo, e, na maior parte dos seres humanos, para sempre"[730]. Assim, apesar de seu "esforço em nos transmitir *conceitos* [e estes] não nos fornecerem a verdadeira essência das coisas"[731], a educação desempenharia um papel preventivo em relação aos equívocos a que todo indivíduo está exposto.

A atuação da educação entre os âmbitos da moralidade e da legalidade pode ser considerada a partir do que o filósofo afirma quando analisa os temas do *exemplo* e do *ensino*, desta vez no capítulo 8 (*Sobre a ética*) do mesmo Vol. II dos *Parerga*: "Do ponto de vista *moral*, o exemplo, assim como o ensino, pode promover uma *melhoria civil*, ou *legal* (*civile, oder legale Besserung*), mas não a interior (*innerliche Besserung*), que é propriamente *moral*"[732]. Segundo Schopenhauer, especificamente o exemplo jamais pode produzir as boas ou más qualidades de um caráter (pois *velle non discitur*), mas pode atuar "como meio de promoção" para revelá-las[733]. Assim, se a *bessernde Ethik* e a educação não podem ser reconhecidas no âmbito de uma melhoria interior, elas seriam ativas - ainda do ponto de vista "ético" - na esfera da melhoria civil ou legal. Sublinho, diante disso, que ao localizar a "melhoria interior" no âmbito propriamente moral, o

[728] *Idem*, *ibidem*, grifos meus.
[729] *Idem*, p. 691, grifos meus.
[730] *Idem*, *ibidem*.
[731] *Aphorismen*, SW, IV, p. 529 [249], grifo do autor.
[732] *Parerga II*, SW, V, cap. 8, § 119, p. 261 [83].
[733] *Idem, ibidem*. "Como estimulante […], o exemplo atua de duas maneiras: ou induzindo a pessoa a fazer o que ela renunciaria de bom grado, preocupada do mesmo modo com o fato de que a renúncia poder-lhe-ia acarretar algum perigo ou prejudicá-la na opinião de outros; ou age de tal modo que a encoraja a fazer o que faria com agrado, mas até agora deixou de fazer por receio do perigo ou de vergonha: este é o exemplo sedutor. Finalmente, o exemplo pode conduzi-la a algo que doutro modo jamais lhe ocorreria (*idem*, p. 261 [82]).

filósofo não classifica a "melhoria legal" como *a-moral*. O fato de o ensino ou a educação atuar no direcionamento e na escolha destes ou daqueles motivos, conforme for a receptividade preponderante do caráter a tais motivos, não faz com que as sugestões e direcionamentos dele (ou dela) advindos situem-se fora de qualquer formulação ética: sejam quais forem os motivos, estes sempre serão motivos *particulares de* certo indivíduo, portanto, receptivos e suficientes ou não *a* um caráter moral específico. Eis aqui uma interessante forma que permite entender em que medida, por um lado, o homem não nasce como nulidade moral, mas, por outro lado, ele não encontra, em sua experiência de vida, uma *única* forma para expor seu caráter moral inato. Ter-se-ia, então, dois elementos de iguais teores: (1º) não se pode aprender o querer, contudo (2º), pode-se aprender uma forma específica (quiçá a "melhor") para expô-lo, tanto para si mesmo quanto em sociedade. O desafio contido nesta última proposição seria o objeto com o qual a "ética da melhoria" e a educação se ocupariam.

Vale destacar, com isso, que as preocupações de Schopenhauer em relação à temática educação-caráter, ao descartarem a hipótese de que ensinamentos morais (ou qualquer tipo de doutrinamento) possam ser eficazes sobre as ações, não rejeitam a consideração das possíveis decorrências de um maior conhecimento do caráter e dos motivos. É nesse sentido que o pensador dirige suas críticas às teorias educacionais e pedagógicas defensoras de que a concepção intuitiva de mundo e os valores (morais ou intelectuais) próprios de cada pessoa são consequências do *ensino*, como defendia, por exemplo, Pestalozzi[734]. E é neste mesmo sentido que se pode entender porque a teoria schopenhaueriana do caráter só estaria completa pela formulação da noção de *caráter adquirido* que, além das definições frisadas no capítulo anterior, pode ser entendido como "[...] esclarecimento sobre a relação entre [tal] *caráter* e *conhecimento*, no qual todos os seus *motivos* residem"[735]. Conforme já analisei, pela experiência de vida pode-se saber quais são os motivos que (mais) agem sobre a natureza de dado indivíduo, assim como de que forma e até mesmo com que intensidade essa influência se dá[736]; trata-se da mencionada "resolução final" que, se por um lado, permanece um mistério ao final da vida, por outro lado, pode oferecer uma visão panorâmica e mais completa do *esse*. Dessa forma, pode-se reter outra determinante justificativa para a pequena ética quando esta é pautada sob o papel da educação e do conhecimento:

---

[734] O capítulo dos *Aforismos* sobre as idades da vida apresenta a defesa de que a concepção intuitiva de mundo "só pode ser adquirida por nós, e de maneira alguma nos poderia ser ensinada. Donde resulta que o nosso valor, seja ele moral ou intelectual, não nos chega de fora, mas procede da profundeza do nosso ser, e nenhuma das artes pedagógicas de Pestalozzi pode transformar um simplório de nascimento num pensador: nunca! Simplório ao nascer, simplório ao morrer" (*Aphorismen*, SW, IV, p. 529 [250]).

[735] *WWV I,* SW, I, § 55, p. 347 [380], grifos meus.

[736] E, com esta admissão, é possível notar uma importante variação conceitual no percurso do desenvolvimento desta filosofia quanto à importância atribuída à relação entre caráter e conhecimento: se em 1813, por exemplo, o autor não sublinha esta relação, nas duas *Dissertações*, de 1839 e de 1840, em 1851, nos *Parerga*, e mesmo já na obra magna de 1818, notamos uma considerável preocupação com a temática.

> Como os motivos que determinam o fenômeno do caráter, ou o agir, fazem efeito sobre ele mediante o *medium do conhecimento*, e o conhecimento, por seu turno, *é variável*, oscilando constantemente entre erro e verdade, porém via de regra retificando-se cada vez mais no curso da vida, embora em graus muito diferentes, vem daí que *a conduta de um homem pode variar notavelmente* sem que com isso se deva concluir sobre *a mudança em seu caráter*[737].

Ou seja, a tese de que a vontade personalística permanece inalterada não é comprometida pelo reconhecimento de um influente papel do conhecimento ou da educação. Schopenhauer nota que a instrução e o conhecimento aperfeiçoado - domínios da educação - detêm até mesmo uma capacidade de *redirecionar a vontade*. As diferentes motivações ofertadas pela educação poderiam

> *mudar a direção* de seu esforço [da vontade], noutros termos, fazê-la procurar o que inalteravelmente procura *por um caminho diferente* do até então seguido. Por conseguinte, *instrução e conhecimento aperfeiçoado*, vale dizer, ação do exterior, podem até *ensiná-la que errou nos meios* e assim fazê-la buscar o fim pelo qual se esforçava, de acordo com a sua essência íntima, por um *caminho inteiramente outro e até mesmo num outro objeto*[738].

O reconhecimento por parte do filósofo da possibilidade de a vontade "mudar de direção" diante dos efeitos dos motivos enaltece a tese de que, se por um lado é impossível ensinar virtudes e vícios, ou qualquer princípio moral[739], por outro lado é possível, pela instrução do intelecto, isto é, pela ação do exterior, *instrumentalizar o encaminhamento da vontade imutável*. Neste sentido, a pergunta elaborada pelo filósofo no § 20 de *Sobre o fundamento da moral*, a saber, se "a ética poderia, já que descobre a motivação moral, fazê-la atuar"[740], não poderia receber uma resposta negativa em absoluto: para além de sua tendência inata, cada caráter ainda poderia ser sugestionado de diferentes formas, inclusive frente à motivação moral. Esta força estratégica frente a algo muito mais potente - e que não necessitaria de caminhos estratégicos ou alternativos para atingir seus fins - provém do reconhecimento dos possíveis efeitos causados pela *educação* mediante o variável conhecimento. Sob a ótica metafísica imanente e da grande ética, sabemos que as possibilidades de a vontade deixar de atuar conforme atua são nulas: "O que o homem *realmente e em geral* quer, *a tendência* de seu ser mais íntimo e o fim que persegue em conformidade a ela, nunca pode mudar por ação exterior sobre ele, via instrução"[741]. Ter-se-ia de ser outro para se poder agir diferente. Porém, sob a ótica que aqui denomino de empírico-pragmática, na esfera da pequena ética, temos o

[737] *WWV I,* SW, I, § 55, p. 347 [380-381], grifos meus.
[738] *Idem*, [381], grifos meus.
[739] "Como poderia acontecer que a vontade infatigável de um homem, não menos do que sua perversidade incorrigível […], o caráter de um Antonio, de um Adriano, de um Tito, por um lado, e o de um Calígula, de um Nero e de um Domiciano, por outro, fossem, de certa forma, nascidos de fora, como obra de circunstâncias fortuitas, ou simples questão de inteligência e educação? Não foi Sêneca o preceptor de Nero?" (*Freiheit*, SW, III, p. 524).
[740] *Grundlage*, SW, III, p. 719 [190].
[741] *WWV I,* SW, I, § 55, p. 347 [381], grifos meus.

reconhecimento de um determinante campo de atuação da educação, das instruções e do conhecimento em geral, adquiridos pela vida afora, sobre o caráter imutável e as ações necessárias. Por isso o filósofo afirma que a modificabilidade do agir mediante o aprimoramento ou a variação do conhecimento "vai tão longe que a vontade procura atingir seu fim infalível, por exemplo o paraíso de Maomé, ora no mundo real, ora num mundo imaginário"[742]. O fato de a vontade adaptar a cada vez seus meios e empregar, "num primeiro momento astúcia, força e engodo e, num outro momento, abstinência, probidade, esmolas e peregrinação à Meca"[743], de modo algum significa que ela alterou seu esforço irrefreável ou que ela tenha mudado. O alvo permanece o mesmo - o único possível a cada vontade - sem que disso decorra a necessidade de se tomar sempre os mesmos meios.

Dessa forma, a tão citada sentença de Sêneca, *velle non discitur*, teria de ser tomada sob uma observação que, a meu ver, é determinante: o modo pelo qual este *velle* se expõe pode, sim, ser modificado, adaptado e adequado. Frente à verdade de que não se pode aprender outra forma de ser, Schopenhauer possibilita a reflexão sobre a variedade de formas pelas quais o *operari* pode expor um mesmo *esse*: "[...] em virtude dessa grande influência do conhecimento sobre o agir, apesar da Vontade inalterável, ocorre de o caráter desenvolver-se e suas diversas feições entrarem em cena só gradativamente"[744]. O modo mediante o qual se pode ter consciência desta última indicação schopenhaueriana, principalmente por uma "instrumentalização" e aperfeiçoamento do *intelecto*, seria o ofício da educação como agente influenciadora da *conduta legal* do indivíduo.

Para a eficácia dos motivos, não basta a presença destes últimos, sempre postos na rígida cadeia das necessidades e, portanto, determinados, nem apenas da presença do caráter - determinado e imutável -, mas é preciso também do *conhecimento dos motivos*. E, por isso, faz todo sentido a expressão escolástica empregada pelo pensador em sua obra magna e repetida na *Dissertação* sobre a liberdade: *causa finalis movet non secundum suum esse reale, sed secundum esse cognitum*, a causa final não faz efeito segundo sua existência real, mas segundo sua existência conhecida[745]. De acordo com este raciocínio, poder-se-ia até mesmo complementar ou "reconsiderar" aquela tese (considerada no capítulo 1) segundo a qual sempre que se apresentarem os mesmos motivos ao mesmo caráter, a ação jamais deixará de ser a mesma, ou seja, a reação de um indivíduo não sofreria alteração caso posta diante dos mesmos motivos. A verdade deste posicionamento schopenhaueriano pode ser retomada a partir do reconhecimento "da medida que depende do conhecimento" para a produção de uma ação. Schopenhauer sinaliza para esta questão por meio do exemplo segundo o qual, para que a *proporção* entre egoísmo e compaixão existente num dado

[742] *Idem*, p. 348.
[743] *Idem*, *ibidem*.
[744] *Idem*, p. 348-349 [382].
[745] Cf. *Idem*, p. 348 [382] e *Freiheit*, SW, III, p. 522.

homem possa produzir efeito em sua ação, "não é suficiente que [um tal indivíduo] possua riqueza e veja a miséria alheia: também tem de saber *o que é permitido fazer* com a riqueza, tanto para si quanto para os outros"[746]; ou então que, por exemplo, em vista de uma ação caridosa, um tal indivíduo teria não apenas de ver o sofrimento do outro, mas também de "*ter experimentado* o que é o sofrimento"[747].

Em *O mundo*, a clara consideração do pensador é a seguinte: "Talvez [um dado homem] não tivesse tanta consciência de tudo isso numa *primeira ocasião* quanto numa *segunda* e, se agora, em ocasião similar, *age de maneira diferente*, isto se deve ao fato de as circunstâncias serem outras, a saber, *segundo a parte delas que depende do seu conhecimento*, embora pareçam ser as mesmas"[748]. Já em *Sobre a liberdade da vontade*, lemos que "a posição de um homem relativamente a uma resolução possível pode diferir muito numa segunda vez em relação à primeira, dado que durante o tempo percorrido pôde ele se tornar capaz de conceber as mesmas circunstâncias de modo mais exato e completo"[749]. E é assim que, quando consideramos as muitas possibilidades - não circunscritas - dessas espécies de influências (do conhecimento, do tempo transcorrido ou de qualquer experiência), as circunstâncias não se restringem a circunstâncias reais, mas podem ser também "totalmente imaginárias". "Por exemplo, se um homem é firmemente convencido de que todo ato beneficente lhe será cem vezes recompensado na outra vida, tal convicção faz efeito igual ao de uma letra de câmbio segura e de longa data, podendo então *doar por egoísmo* aquilo que, noutra perspectiva, *se apossaria por egoísmo*"[750]. O agente, com seu egoísmo, não teria mudado, mas a motivação do agir, mediante a alteração promovida pelo conhecimento e pela mudança das circunstâncias, teria produzido uma ação totalmente diferente.

A admissão da determinante parcela de contribuição do conhecimento, que não deixa o caráter e os motivos decidirem sozinhos a ação, é tomada pelo filósofo, na *Dissertação* de 1840 (sobretudo, no § 20), como a possibilidade de se "aclarar a cabeça, instruir a inteligência, trazendo o ser humano para uma compreensão mais correta daquilo que se apresenta objetivamente e das verdadeiras relações da vida"[751]. Não obstante a sempre presente verdade de que, por meio disso, nada mais se poderá alcançar do que "[...] por à luz, de modo mais consequente, claro e decidido, a natureza da vontade que se exprime objetivamente"[752] e apesar da impossibilidade de adquirirmos virtudes e vícios - cuja aquisição iria dar na dissimulação e na inautenticidade -, mesmo assim a possibilidade de adquirirmos consciência sobre quais são aqueles (vícios e virtudes) que já

[746] *WWV I,* SW, I, § 55, p. 348 [382], grifos meus.
[747] *Idem*, *ibidem*.
[748] *Idem*, *ibidem*.
[749] *Freiheit*, SW, III, p. 522.
[750] *WWV I,* SW, I, § 55, p. 348 [382], grifos meus.
[751] *Grundlage,* SW, III, p. 724 [197].
[752] *Idem*, p. 724 [197-198].

possuímos desde o início não é comprometida.

Neste mesmo sentido, parece ser empregada uma ponderação do pensador nos *Aforismos*. Na *Divisão fundamental* deste escrito, pouco antes de frisar quão mais determinante na vida é "aquilo que somos", e nem tanto "aquilo que temos" ou "representamos", Schopenhauer citou Goethe para enfatizar como "não podemos fugir de nós mesmos"[753]. Mais importante, entretanto, é que, diante desta "verdade fundamental" refletida na poesia goethiana, além do *emprego da personalidade* (já destacado), o filósofo assevera também que podemos

> […] perseguir apenas aspirações que correspondam a [tal personalidade] e nos empenhar para alcançar um tipo de *formação* (*Ausbildung*) que lhe seja *conveniente*, evitando qualquer outro e, consequentemente, *escolher* o estado, a ocupação, a maneira de vida que lhe forem *adequados.*[754]

A ênfase de Schopenhauer é explícita: pode-se saber o que é "mais conveniente" ou "adequado" em relação a um caráter que, sendo inalterável, não deixa de ser suscetível às mais diversas influências, o que, mais uma vez, é possível somente após um significativo autoconhecimento. Essa preocupação de Schopenhauer em relação ao emprego da personalidade, assim como o possível espaço gerido pela formação, ou pela educação, em relação a ela, também pode ser notada quando se leva em conta a adjetivação do caráter (já mencionada no capítulo 3) elaborada pelo pensador em *Sobre a liberdade da vontade*. Quando sustenta como o caráter é invariável, o filósofo exemplifica apresentando o caso de um antigo conhecido que, após vinte ou trinta anos de ausência, volta a ser visto com os mesmos gostos e costumes de outrora. Se este longo período de ausência possibilita um significativo estranhamento, em geral não se diz que certa pessoa *mudou de caráter*, mas que o *conhecimento* a respeito de tal indivíduo se alterou. Diríamos, então, que fora necessário esse tempo transcorrido para que a pessoa pudesse expor seu caráter inteligível.

Nesse sentido, explica Schopenhauer: "O sistema penitenciário americano se funda sobre este princípio: não se propõe a melhorar o caráter, os sentimentos do culpado, mas sim a restabelecer a *ordem* na sua cabeça [...]"[755]. Ora, a educação tomada como *medium* entre os motivos e o caráter, mas também entre os motivos e as ações de um dado caráter, pode se efetivar justamente a partir desse pressuposto. O *encaminhamento* das únicas ações possíveis a dado caráter e a dada personalidade pode ser outro na medida em que se propõe a estabelecer uma *outra ordem* -

---

[753] "Como no dia em que foste doado ao mundo, E que o sol levantou-se para a saudação dos planetas, Desde então também cresceste sem cessar, Conforme a lei do teu nascimento. Assim deves ser, não podes fugir de ti mesmo, Assim vaticinaram sibilas e profetas; E nenhum tempo e potência fragmenta a forma estabelecida que, viva, se desenvolve" (GOETHE, Johann Wolfgang von. *Urworte, Orphisch*, apud *Aphorismen*, SW, IV, p. 354 [10-11]).
[754] *Aphorismen,* SW, IV, p. 354 [11].
[755] *Freiheit*, SW, III, p. 522.

possivelmente a partir de *outros motivos* viabilizados por um *conhecimento alterado* e por circunstâncias até então *não vivenciadas* - mediante a instrução do intelecto. No caso do cárcere, tudo o que se poderia realizar seria

> fazer [o prisioneiro] compreender que aqueles *mesmos fins* que ele necessariamente almeja em virtude da sua índole e do seu caráter, mais fatigante lhe será atingi-los, devido a dificuldades, fadigas e perigos, no caminho da desonestidade, até aquele momento por ele trilhado, do que quando lhe fora ou lhe será, enveredando pela senda da probidade, do trabalho e da temperança.[756]

Isto é, a probidade, o trabalho e a temperança, por exemplo, constituem o que ainda pode ser decidido, remanejado e alterado frente a uma natureza invariável. É como se tais motivações ainda não tivessem se apresentado como uma das parcelas colaboradoras da produção da ação, ou seja, o próprio motivo, mas que, pela educação, poderiam passar a se apresentar. Em outros termos, enfatizo a ideia de que é possível vislumbrar um "porém" schopenhaueriano determinante, uma consideração que não se restringe à constatação de que os caracteres são inalteráveis: "O caráter é invariável e, a ação dos motivos, fatal; porém [*aber*], antes de agir, devem eles passar através do entendimento [*die Erkenntniß hindurchzugehen*], que é o *medium* dos motivos"[757]. Aqui reside o singular papel da educação, aquele que não se imiscui em prescrições e ensinamentos morais, ou então em coerções e censuras de vícios e virtudes, mas que, ao mesmo tempo, não se reduz às cinzas, dado que o intelecto seria, nessa acepção, "suscetível, em graus infinitos, a aperfeiçoamentos os mais variados e de correção contínua"[758], cuja condição levou o pensador a firmar ser este "o escopo final para que tende toda educação"[759]. Em verdade, trata-se da ideia de que os motivos mais potentes, ou seja, aqueles que mais influenciam determinado caráter, poderão ser justamente aqueles cujo acesso o homem não alcançaria sem cultura e instrução intelectual. Mais ainda: tais motivos poderão ser exatamente aqueles que sinalizariam caminhos diferentes a cada *Wille-Charakter*, independentemente da natureza moral deste último.

O ofício da educação, em parceria com o autoconhecimento, se limitaria a fornecer condições para que o indivíduo pudesse "empregar bem" sua personalidade, de modo claro e, de certa forma, menos perturbado por afetações ou motivações contrastantes em relação ao que cabe e ao que já oferece a natureza de dado caráter. A mediação entre o fatalismo dos motivos e a imutabilidade do caráter seria a parcela de contribuição da educação em vista da ação, mesmo que isso seja sempre apenas uma possibilidade. É neste sentido que se pode ter presente os argumentos a favor do primado da vontade sobre o intelecto, mesmo que este também detenha o poder de

[756] *Idem*, *ibidem*.
[757] *Idem*, *ibidem*.
[758] *Idem*, *ibidem*.
[759] *Idem*, *ibidem*.

"comandar", como demonstra a conhecida alegoria do cego e do coxo: a condição de ser "senhor de si" em geral pertence à vontade (individual), "mas, de outro modo, parece pertencer também ao intelecto, sendo este a guiar e a conduzir, como o guia que vai à frente do turista estrangeiro. Em verdade, a comparação mais apropriada para a relação entre essas duas esferas é aquela de um *cego* forte que leva nas costas um *paralítico* que enxerga"[760].

Lançar luz e evidenciar o resultado do embate fatal entre aqueles dois elementos seria determinante, entretanto, apenas em vista da *legalidade* e da adequação do agente ético a ela e à sua própria natureza invariável, mas não em vista da *moralidade* propriamente dita. Mais uma vez, é preciso enfatizar: "Não se pode mudar o alvo para o qual a vontade se esforça, mas apenas o caminho que ela trilha para atingi-lo"[761]. Tal caminho corresponde ao próprio âmbito da *legalidade*, pelo qual ainda haveria um "espaço de manobra" para "adequarmos" ou "escolhermos melhor" os motivos. O próprio pensador salienta: "Por meio dos motivos pode-se forçar a *legalidade*, não a *moralidade*"[762]. Seja destacado, porém, que a legalidade, principalmente mediante o *ensino* e a *instrução*, pode contribuir sobremaneira para a *efetividade da moralidade*[763], já que, em seu domínio, pode indicar, selecionar e direcionar os motivos - portanto, escolhê-los - em relação à receptividade do caráter; é o domínio no qual o coxo direcionaria o cego com propriedade e conhecimento. Assim é que a vontade, no sentido elaborado por Schopenhauer em *O mundo*[764], poderia chegar a "errar menos" em seus meios.

4.3.3 **Sobre uma suposta "liberdade" a partir das noções de caráter adquirido, atmosfera favorável, "melhoria" e educação**

As considerações apresentadas até aqui, que reconhecem uma multiplicidade de funções do intelecto e do conhecimento diante dos motivos e do caráter imutável - tanto no âmbito da educação e da "melhoria" no direcionamento da vontade, quanto na esfera das experiências de vida em forma de caráter adquirido e de atmosfera favorável - renderiam (em geral) possibilidades de *mudanças* e *escolhas* ao indivíduo, no âmbito de suas ações. Afinal, a sabedoria de vida seria proporcionadora de uma "atuação sábia" no mundo, que, portanto, permitiria *escolher* entre um modo e outro de proceder. Isto é, apesar de o autoconhecimento e da "melhoria" no modo com que nos expomos frente às motivações não poderem modificar a vontade, mesmo assim, com estes artifícios ou mecanismos poderíamos empreender uma atuação direcionada, cultivando certas

[760] *WWV II*, SW, II, p. 234, grifos meus.
[761] *Grundlage,* SW, p. 724 [198].
[762] *Idem*, *ibidem*.
[763] Cf. *Parerga II*, Kap. 8, § 119, p. 261 [83].
[764] Cf. *WWV I,* SW, I, § 55, p. 347 [381].

disposições naturais, evitando situações que nos renderiam demasiados sofrimentos[765] e, como o pensador afirma, trilhando um "caminho seguro para obtermos o maior contentamento possível conosco mesmos"[766]. No entanto, cabe indagar como estas *possibilidades* (já que não se tratam de métodos seguros e infalíveis) podem ser consideradas diante da conhecida negação schopenhaueriana do livre-arbítrio, que, enquanto herança kantiana, não reconhece a liberdade no âmbito do *operari.*

A questão pode ser apresentada a partir do que Schopenhauer considera no § 55 de *O mundo*, a saber, que "por meio da modificabilidade do conhecimento", modifica-se também "o agir"[767]. O fato de haver, conforme indiquei, uma multiplicidade de formas de se expor um mesmo *esse*, variados modos com os quais se pode "ser si mesmo", modos estes derivados de uma relação peculiar de consequência entre *conhecer* e *agir*, parece sinalizar para uma espécie de "liberdade empírica".

Esta foi a problemática que Leandro Chevitarese analisou em sua tese de doutoramento, formulando-a nos seguintes termos: "Não seria isso um estranho tipo de 'liberdade', que pode ser explorada no sentido de uma melhor qualidade de vida […]? Não seria essa uma 'liberdade de ser o que se é'? E não seria por meio dessa 'estranha liberdade' que se pode 'aprender a lidar com aquilo que se é'"[768]? A proposta de Chevitarese, diante da questão, foi apresentada no sentido de que, "mantendo-se o ponto de vista empírico, permanecendo o véu de Maja, *a recusa* de Schopenhauer à liberdade da vontade *corresponde*, simultaneamente, *à afirmação* da 'liberdade de ser o que se é'"[769]. De minha parte, sigo esta interpretação, principalmente porque, se é possível reconhecer um "intelecto prático", ativo, e uma possibilidade de se alcançar o caráter adquirido, então é possível reconhecer também um certo "espaço de manobra" na empiricidade, com o qual cada indivíduo poderia "escolher", a partir de suas próprias experiências de vida, uma forma de "ser [apenas] o que ele é". Somente neste sentido se poderia reconhecer esta "liberdade empírica" que seria, por isso mesmo, uma espécie de "liberdade relativa" ou condicionada.

Mas, além disso, proponho a hipótese de que uma tal "liberdade empírica", do âmbito da sabedoria de vida, também poderia ser entendida em paralelo ao que Schopenhauer chamou de *liberdade física* e de *liberdade intelectual*, no início da *Dissertação* premiada, antes de se deter na *liberdade moral*. Para tanto, o filósofo considerou que, sendo o conceito de liberdade negativo, dado que frente a ele não se pode fazer mais do que "formular a ausência de qualquer impedimento

[765] "Conhecemos o gênero e a medida de nossos poderes e fraquezas, economizando assim muita dor" (*idem*, p. 360 [394]).
[766] *Idem*, p. 395 [361].
[767] *Idem*, p. 347 [381].
[768] CHEVITARESE, Leandro. *A ética em Schopenhauer: que "liberdade nos resta" para a prática de vida?* Tese de Doutorado. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005, p. 64.
[769] *Idem*, *ibidem*, grifos meus.

e de qualquer obstáculo"[770], tal conceito "pode ser considerado sob três aspectos bem diferentes, dos quais provêm três gêneros diversos de liberdade - física, intelectual e moral - correspondentes a três diferentes maneiras com que se pode apresentar o *obstáculo*"[771]. As duas primeiras são espécies de liberdade *não inclusas no âmbito metafísico* e rementem-se apenas à possibilidade do agir (ausência de obstáculos capazes de impedir a ação), não à potência do querer (referente ao próprio problema do livre-arbítrio)[772]. A liberdade intelectual, considerada sumariamente pelo filósofo e apenas em vista de "apresentar a lista completa das subdivisões da ideia de liberdade"[773], é identificada com o que Aristóteles denominou de *voluntário* e *involuntário* (το ἑκούσιον καὶ ἀκούσιον κατὰ διάνοιαν)[774]. Muito embora Schopenhauer não tenha citado nenhuma passagem do Estagirita nesta ocasião, tomo como referências as exposições da *Ética a Eudemo*, nas quais lemos que "aquilo que é voluntário consiste em agir após se ter pensado de um certo modo"[775], ou então a identificação que o pensador grego faz do termo "involuntário" com "agir por ignorância", assim como do termo "voluntário" com "agir consciente", "sabendo-se de [ou sabendo-se que]". Assim, por exemplo - afirma o filósofo grego -, "o agir *sabendo-se* da pessoa que o outro é, do meio com o qual se age, ou daquilo em visto do que se age […], é o contrário do agir ignorando a pessoa que o outro é, o meio pelo qual se age e aquilo que se cumpre. Aquilo que se cumpre por ignorância […] é involuntário. Portanto, o contrário é voluntário"[776]. Desse modo, semelhantemente ao caso da liberdade física, que consiste na "ausência de obstáculo de natureza material", a liberdade intelectual se referiria à ausência de obstáculos de natureza cognoscitiva em vista do agir.

Ora, se uma tal *liberdade intelectual* se identifica, segundo o filósofo alemão, com o "agir voluntário" aristotélico, e se este é considerado como ação tomada a partir do que "se sabe", então este também seria o caso de uma suposta "liberdade" proveniente da sabedoria de vida, do caráter adquirido ou das atividades do intelecto. É que, neste caso, também se pode agir *sabendo-se* da pessoa que se é, do que se quer e do que se pode fazer, conforme a própria definição de caráter adquirido, já citada em outro contexto: "[...] o mero querer e a mera habilidade em fazer não são suficientes, mas um homem também precisa *saber* o que quer, e *saber* o que pode fazer"[777]. Com a consciência do modo de agir de cada natureza individual seria possível conduzir-se "sem a

[770] *Freiheit*, SW, III, p. 473.
[771] *Idem*, *ibidem*, grifo meu.
[772] Cf. *Idem*, p. 476.
[773] *Idem*, p. 475.
[774] Cf. *idem*, *ibidem*.
[775] ARISTÓTELES. *Etica eudemia.* A cura di Marcello Zanatta, testo greco a fronte. Milano: Bur Rizzoli, 2012, p. 399.
[776] *Idem*, p. 411, grifo meu. Apesar de os conceitos aristotélicos de voluntário e involuntário resguardarem uma ampla esfera de sentidos, identificáveis em diversos momentos das obras do filósofo grego, eles podem ser considerados a partir do que o pensador apresenta, sobretudo no *Livro segundo*, parágrafos 7 (*Análises do voluntário e do involuntário*), 8 (*Ações forçadas e ações voluntárias*) e 9 (*Da ação realizada por ignorância*), da mencionada *Ética a Eudemo*.
[777] *WWV I*, SW, I, § 55, p. 358 [392], grifos do autor.

atrapalhação da amargura ou doçura de uma miudeza encontrada no meio do caminho"[778]. Isto, em alguma medida, poderia ser cumprido por certa "melhoria" nos modos de expressão do caráter frente a motivos, no sentido da *bessernde Ethik*, mas também pela *educação*, ao menos na medida em que esta última não formasse "mentes deturpadas", mas oferecesse um "conhecimento adequado do mundo", favorecendo, assim, uma menor "obstaculização" para o indivíduo ser e expor o que é no mundo.

Nesse sentido, às expensas das noções de liberdade física e intelectual indicadas por Schopenhauer, seria possível justificar uma vinculação entre *atos sábios* ou ponderados e *atos "livres"*. Estas duas "formas de liberdade" estariam ligadas à ausência de impedimentos e obstáculos (materiais, no caso da liberdade física, e obstáculos de ordem intelectiva, no caso da liberdade intelectual). Por isso, principalmente esta última definição em muito se assemelha ao que frisei anteriormente sobre a possibilidade de se "aclarar a cabeça" e de se "adequar" o mundo externo dos motivos em relação ao caráter, ou de "adaptar-se", enquanto identidade imutável, ao próprio mundo. Além disso, considerar a atuação do caráter em uma "atmosfera favorável" a fim de se evitar rudes dissonâncias entre as circunstâncias externas e o que dispõe uma dada natureza, ainda mais quando se reconhece que esta possibilidade é fruto da instrução do intelecto, denota praticamente o mesmo intento da referida liberdade intelectual. Ambos os casos se localizariam fora do âmbito metafísico da ética: a função de evidenciar estorvos e embaraços no caminho da manifestação da vontade pode ser cumprida pelas experiências de vida, pelo "conhecimento do mundo" (educação), pelas instruções do intelecto, assim como pela "ética da melhoria", no caso em que esta última levasse à atuação em um "ambiente favorável" - em termos de sabedoria de vida - a cada indivíduo. Ora, não seriam estas algumas das funções verificáveis também no caso do sentido dado por Schopenhauer à liberdade intelectual? É possível considerar que, se não se trata de uma liberdade propriamente dita, como ausência total de todo e qualquer obstáculo, haveria *menos obstáculos* e mais *condições favoráveis* à exposição da inteligibilidade de cada caráter no âmbito empírico. Seria uma possibilidade que, quando efetivada, ofereceria à ação humana uma exposição de tal caráter de uma forma mais linear, "livre" de grandes equívocos e atrapalhações (que seriam frutos justamente da falta de experiências) com a realização de atos que não fossem "próprios" de certa natureza, ou seja, poder-se-ia fazer uso de uma "liberdade relativa" a fim de se expor o caráter imutável.

Vale lembrar, então, da formulação do filósofo segundo a qual "a palavra *livre* [na acepção das liberdades física e intelectual] seria indicadora da qualidade de todo ser que se move por ato da própria vontade, não agindo senão em conformidade com essa"[779]. Segundo a liberdade física, a

[778] *Idem*, p. 360 [394].
[779] *Freiheit*, SW, III, p. 474.

ação de um homem ou de um animal só é autêntica e própria de cada ser quando se dá sem interferências e impedimentos de grilhões, relações e enfermidades[780]. Por isso, considero que, no caso da liberdade intelectual, o mesmo aconteceria quando uma tal ação se realizasse sem a distorção de obstáculos de ordem intelectual, como falsos e apressados conceitos. E, do mesmo modo, no âmbito da sabedoria de vida um indivíduo teria "adquirido" um caráter inteiramente seu quando suas ações não fossem perturbadas ou decididas, em geral, pela afetação alheia ou por impulsos passageiros. Sob a perspectiva eudemonológica, ter-se-ia, então, uma vida menos infeliz porque esta seria regida por aspirações e motivações mais concernentes ao próprio caráter; e este seria o "grau de liberdade" possível para uma "prática de nós mesmos", no âmbito empírico-pragmático.

No entanto, todas estas considerações não dizem respeito à *liberdade moral*, na esfera da qual as problemáticas são pautadas a partir de outros critérios e têm um outro objeto de consideração, o próprio querer. Para este caso, como se sabe, é preciso considerar, por exemplo, a quarta modalidade do princípio de razão, ou seja, aquela correspondente à *necessidade moral*, "em virtude da qual todo homem, e também todo animal, após a aparição de um motivo, tem que executar a ação que unicamente é conforme ao caráter inato e imutável desse homem ou animal, e isso tão indefectivelmente como qualquer outro efeito segue a sua causa"[781]. Neste caso, tratar-se-ia de ter presente um dos pressupostos do kantismo em sua linguagem schopenhaueriana segundo o qual não há nada que, quando tomado como fenômeno, não esteja submetido ao princípio de razão suficiente. Esta não é somente a condição segundo a qual podemos conhecer, mas também a natureza necessária de nosso agir. No presente contexto, isto serve para considerarmos que toda ação humana, independentemente se acontece dentro ou fora do âmbito favorável a cada caráter, se se dá no sentido da liberdade intelectual ou a partir de obstaculizações de ordem intelectiva, sempre seguirá necessariamente a seu motivo (conforme analisei nos capítulos 1 e 2) e, portanto, não se trata de liberdade moral.

Isso equivale a afirmar que, com o reconhecimento da atuação de uma sabedoria de vida por meio de uma *ampla* conscientização do que se é e do que se quer, seria possível e sábio alterar e até escolher os motivos mais convenientes ao caráter, porém jamais *livrar-se* deles. Ou seja, considerando-se que tudo no mundo empírico ocorre necessariamente, a partir de cadeias de causas e efeitos, a liberdade propriamente dita só pode advir pela *ausência de razão suficiente*, o que não é o caso de uma "liberdade empírica", potencialmente alcançável pela sabedoria de vida. A principal questão a ser frisada aqui é, então, que no caso da liberdade moral - única liberdade deveras autêntica - não importa se as ações são realizadas na ausência de obstáculos, mas se a *própria*

[780] Cf. *Idem*, *ibidem*.
[781] *SG II*, SW, III, § 49, p. 262.

vontade se dá livremente. Trata-se de atentar para o *querer livre* e para a ausência de determinação sobre a vontade, e não apenas para o *agir livre*. Uma ação livre seria aquela que não fosse determinada por nada, e não aquela que pudesse ser tomada mediante escolhas entre várias opções, ou pela eleição de um caminho e reprovação de um outro; por isso mesmo, o livre-arbítrio é descartado. Todas as *formas* pelas quais se pode ser o que se é não representam, pois, uma liberdade moral, mas, no máximo, a possibilidade da mencionada "liberdade empírica", de cunho eudemonológico. A liberdade moral já seria a negação *incausada* da vontade, a respeito da qual já não está em questão a aparição destes ou daqueles motivos dos quais se seguem ações, mas justamente a ausência de motivos, o mistério propriamente moral (conforme considerei no capítulo 2), que se efetiva *imediatamente*.

4.4 CARÁTER, EUDEMONOLOGIA E SOCIABILIDADE

4.4.1 **Caráter adquirido, *bessernde Ethik* e "vida em sociedade" - um paradoxo?**

Em 1818, quando expõe a noção de caráter adquirido em *O mundo*, Schopenhauer conclui sua asserção afirmando: "É o suficiente sobre o caráter adquirido, que é importante não tanto para a *ética* propriamente dita (*nicht sowohl für die eigentliche Ethik*) como para a *vida no mundo*"[782]. A partir desta formulação, é possível aprofundar a questão sobre em que medida o caráter adquirido (tomado em seu sentido elementar como autoconhecimento e experiência de vida) representaria ou não uma atuação "ética" enquanto "vida no mundo". Assim, por um lado, a afirmação citada pressupõe uma substancial divergência entre "ética" e "vida no mundo". Agir ético estaria associado à "negação do mundo" (o que define a grande ética) e não à experiência de vida *em* tal mundo. Por outro lado, a concepção não expressa um divórcio total entre "caráter adquirido" e "ética", pois se aquele não "interessa tanto" (*nicht sowohl*) a esta, pode-se deduzir que ele ainda interessaria, apesar de ser em menor grau. Quando parto deste raciocínio, associo à expressão "vida no mundo" a própria "vida em sociedade" e, a partir disso, considero o tema das experiências (ou da própria vida) que se leva no mundo e em sociedade em face dos diversos aspectos do projeto ético schopenhaueriano. A princípio, é possível considerar que a sociabilidade, em sentido estrito, é incompatível com a ética ascética e metafísica, principalmente quando esta é tomada em sua natureza quietista, como indiferença em relação às "coisas do mundo", como negação da vida pela solidão e, com isso, renúncia à "vida social"[783]; muito embora no ato compassivo já esteja implícita

[782] *WWV I,* SW, I, § 55, p. 362 [396], grifos meus.
[783] Quando expõe esta ética ascética, Schopenhauer cita, por exemplo, algumas regras de vida vedantas que, dentre tantos outros ensinamentos, prescrevem o "despojamento das propriedades, o abandono da habitação e dos parentes, a profunda e imperturbável solidão absorvida na contemplação silenciosa com voluntária expiação [...]" (*idem*, p 459 [492]).

uma alusão à sociabilidade pelo altruísmo[784]. Porém, quando a ação humana é considerada sob a ótica da *bessernde Ethik*, então "vida em sociedade" e "ética" se pautariam em uma relação diferenciada, pois esta última seria, ao menos em alguma medida, decorrente daquela.

No entanto, o destaque desta última relação não é imune a contradições. Pode-se partir novamente da tese de que o essencial a cada ser, seu aspecto inteligível, é necessário e já está dado *a priori*; e que, por isso mesmo, as discussões concernentes ao caráter adquirido devem privilegiar a experiência e o percurso de *cada caráter* "no mundo" ou, mais precisamente, *em sociedade*, porém referindo-se apenas à *exposição* de tal inteligibilidade. Ora, é justamente desses pressupostos que pode advir um *aparente paradoxo da vida em sociedade*: esta, ao mesmo tempo em que pode obstaculizar o percurso e a exposição de cada personalidade[785], também é um dos parâmetros a partir dos quais cada indivíduo pode "melhorar" a inevitável exteriorização de si mesmo, mediante o aumento do autoconhecimento e da sabedoria de vida, pelo contato com caracteres diversos, portanto, socialmente. É neste sentido que considero a seguinte máxima dos *Aforismos*: "Quem critica os outros […] e submete suas ações e omissões a uma *severa crítica*, trabalha na verdade em prol da própria *melhoria* e do próprio *aperfeiçoamento* [...]"[786].

Não obstante a natureza contraditória da questão, pelas breves referências de Schopenhauer apresentadas em *O mundo*, é possível reconhecer a pertinência do caráter adquirido em sua dimensão de "sociabilidade" no âmbito "ético", ao contrário do que parece sugerir a afirmação citada acima que supostamente divorcia a esfera ética da "vida no mundo". Considero, por exemplo, a ocasião em que o filósofo explicita o tema do *arrependimento* (analisado anteriormente) e, em seguida afirma: "[...] nunca posso me arrepender do que *quis*, mas sim do que *fiz*, visto que, *conduzido por falsas noções*, agi de maneira diferente daquela *adequada* [*gemäß*] à minha vontade"[787]. Mas, ao invés de frisar a questão do arrependimento, que proviria do fato de tal sujeito ter agido por desconhecimento de si mesmo, sublinho aqui a ideia segundo a qual a possibilidade de se ter agido de forma diversa, a partir de motivos diversos, poderia depender, também, do grau de "sociabilidade" e de experiência de vida ao qual tal indivíduo estaria exposto. É um método que considera o contato com outrem como espelho para si mesmo: "[...] cada um tem

[784] Conforme considera Lütkehaus, mais do que à sociabilidade, a mensagem da ética metafísica schopenhaueriana dirigir-se-ia à universalidade: "A contraposição de Schopenhauer ao *principium individuationis* não é destacada a partir do plural "nós", mas a partir da ideia de um "eu mais uma vez" (*Ich noch ein Mal)*. No entanto […], quando essa identificação ocorre e, como compaixão, dirige-se ao sofrimento social, não se trataria de outra coisa senão de uma compaixão para com o sofrimento universal" (LÜTKEHAUS, Lüdger. *Schopenhauer: Metaphysischer Pessimismus und "soziale Frage"*. Bonn: Bouvier, 1980, p. 54-55).

[785] "A sociabilidade é uma das inclinações mais perigosas e perversas, pois nos põe em contato com seres cuja maioria é moralmente ruim e intelectualmente obtusa ou invertida" (*Aphorismen*, SW, IV, p. 469 [169]. Com este raciocínio, Schopenhauer cita La Bruyère [*Les caractères*, chap. de l'homme] para defender que o caminho mais sábio é o da renúncia à sociedade: "'*Tout notre mal vient de ne pouvoir être seuls'* [Todo o nosso mal provém de não podermos estar a sós]" (*idem, ibidem*).

[786] *Aphorismen,* SW, IV, p. 505 [218], grifos meus.

[787] *WWV I,* SW, I, § 55, p. 349 [383], grifos meus.

em seu próximo um espelho, no qual vê claramente os próprios vícios, defeitos, maus hábitos e repugnâncias de todo tipo […]. Dessa forma, para nos conscientizarmos dos nossos defeitos, um meio bastante adequado consiste em observá-los e censurá-los nos outros"[788]. Isso poderia não apenas levar o indivíduo a uma maior *adequação consigo mesmo* pelo autoconhecimento, mas também a uma consciência des-iludida da rigidez que previamente determina o contato do seu caráter com determinadas motivações, principalmente quando estas *provêm* ou *constituem* o próprio "mundo alheio". A "consciência de si" e da diversidade de ambientes nos quais se atua é possibilitada, pois, pela vivência em sociedade, já que se pauta (também) "nos ensinamentos sobre as *relações da vida*"[789]. Além disso, a experiência provinda dessas relações seria a ferramenta que poderia indicar noções "adequadas" e não distorcidas - ou então noções corretas e não falsas - da realidade ao agente, o que pode resultar em ações significativamente diferentes em relação a uma decisão tomada com base em noções aparentes e, por isso, precipitadas.

Nesse sentido, "vida no mundo" enquanto "vida em sociedade" também comportaria um aspecto "ético", embora não se trate, a princípio, da autêntica moralidade, a grande ética desinteressada. Este raciocínio pode ser novamente atestado quando lemos a continuação da citação anterior, que menciona o caso do agir baseado em falsas noções: "E isto se estende não só à sabedoria de vida, à escolha dos meios, ao julgamento do mais adequado fim (*der Angemessenheit des Zwecks*) à minha vontade, mas também ***ao ético*** *propriamente dito*" (*das eigentlich Ethische*)[790]. A figura do indivíduo errante, que, pelo *principium individuationis*, não vê o mundo através (*Durchschauung*) do véu da ilusão, mas que ainda poderia evitar muitas de suas significativas penúrias, estaria relacionada, então, a uma leitura de cunho "pragmático" da concepção schopenhaueriana da ação humana. E este seria o horizonte da pequena ética. Ademais, se o mencionado caráter adquirido, segundo o pensador, não é assegurado apenas pelo acréscimo de autoconhecimento e experiências, mas também pelo vislumbre da mencionada atmosfera favorável (*angemessenen Atmosfhäre*), então se trataria de uma forma específica de encaminhamento da *conduta*, baseada em uma instrumentalização do intelecto, a partir do que "comportamento ético", "vida social" ou "ensinamento sobre as relações da vida" não seriam divergentes.

Entretanto, o uso, a instrução e o aclaramento do intelecto, associados ao agir prudente e à própria sabedoria de vida em geral, podem conduzir a outra problemática: as mesmas ponderação prudente, inteligência e coragem que serviriam (conforme as máximas 52 e 53 dos *Aforismos*) para se *evitar* atos tolos, também permitiriam o *uso* de outrem como mero instrumento favorável ao enfrentamento de adversidades próprias. Com efeito, podemos ter presente uma formulação do

[788] *Aphorismen,* SW, IV, p. 505-506 [218].
[789] *Grundlage*, SW, III, p. 725 [198], grifos meus.
[790] *WWV I,* SW, I, § 55, p. 349 [383], grifos meus.

pensador, que, a princípio, lembra a imagem do Príncipe maquiavélico: "o que faz alguém parecer temível e perigoso não é a ferocidade, mas a inteligência: tão certo quanto o cérebro do homem é uma arma mais temível do que as garras do leão"[791]. Ora, como não atentar para o caso dos limites da astúcia (principalmente quando consideramos o âmbito social) ou para os perigos iminentes em geral oriundos da inteligência humana? Podemos, então, levar em conta o emblemático caso de um "criminoso instruído": o que é possível afirmar sobre, por exemplo, um caráter sanguinário e naturalmente maldoso se não estamos contando com o caso em que uma imediata ação compassiva impeça sua ação, mas, ao contrário, admitimos a possibilidade de a ponderação racional ser usada para a facilitação de ações mais favoráveis a tal caráter? Assim, de que forma a noção de sabedoria de vida poderia ser considerada em relação a um caráter que se instrui com as experiências e com os anos de vida tendo por objetivo final a destruição de outrem (a "sabedoria de vida" de um criminoso?), ou, então, transformando o outro em um meio a seu favor?

Esta é uma das questões que se torna controversa no rol das indicações dessa pequena ética, já que, dessa forma, esta leitura não evitaria - a princípio - a queda em um *outro extremo*, oposto ao da negação da vontade (Tama-Guna), que consiste na afirmação do indivíduo não apenas enquanto "querer violento" (Radscha-Guna) - como expressa o filósofo em *O mundo* - mas também como "querer instrumentalizado". Ou seja, se a consciência (adquirida aos poucos) daquilo que somos e de quem são os outros permite uma "acomodação" no mundo e pode chegar até mesmo a uma "facilitação" da vida em sociedade, ao mesmo tempo o usufruto dessa consciência pode ser ameaçadora para o convívio social. Neste sentido, certamente, a "melhoria" do intelecto e do encaminhamento das ações seria mais desfavorável do que facilitadora da vida em sociedade. Trata-se da questão sobre os limites do alcance da eudemonologia schopenhaueriana.

A princípio, tratam-se de dificuldades que extrapolam o âmbito das considerações sobre a sabedoria de vida, já que o eudemonismo schopenhaueriano não promete uma felicidade segura, completa ou atingida a qualquer preço, mas apenas uma *felicidade relativa*, até onde for possível em um mundo habitado por seres sempre carentes. Se é possível recorrer à via da *instrução*, sendo que, para tanto, todo caráter estaria submetido a métodos de formação do intelecto como uma espécie de "conscientização" direcionada não apenas a se evitar, mas também à possibilidade de se provocar grandes dores e padecimentos, isso não representa, em Schopenhauer, a pretensão de uma "melhoria social", mas, no máximo, seria uma forma para o indivíduo prevenir-se das agressividades advindas da própria sociedade. Eis, então, outra justificativa para o que denomino de pessimismo pragmático.

[791] *Aphorismen,* SW, IV, p. 525; [243-244].

4.4.2 **O campo da eudemonologia situado *entre* o estoicismo e o maquiavelismo**

Uma possível resposta ao sentido paradoxal, acima indicado, da conscientização do caráter e do emprego de máximas para uma vida sábia pode ser identificada na defesa schopenhaueriana de que a eudemonologia também tem de evitar extremos. No § 124 dos *Foliant*, ao detalhar sua definição de sabedoria de vida, Schopenhauer havia afirmado: "Ela deveria ensinar a viver da maneira mais feliz possível, desempenhando essa tarefa sob duas condições: não pretender nem uma *postura estoica*, nem um *agir maquiavélico*"[792]. As duas principais justificativas para esta tese são: i) o eudemonismo dirige-se ao "ser humano comum"; ii) o estoicismo e o maquiavelismo representam os *dois extremos* diante da meta de se alcançar a felicidade, ou seja, as grandes renúncias e o uso dos outros como meios:

> A primeira [condição], que significa o caminho da renúncia e da privação, deve ser descartada porque a ciência baseia-se no homem comum (*gewöhnlichen Menschen*), e este é um ser repleto de vontade (*vulgo* sensível) para buscar a sua felicidade por esta via. O outro princípio, o maquiavelismo, ou seja, a máxima de alcançar a própria felicidade às custas da felicidade de outros, é igualmente inviável, uma vez que não se pode pressupor no ser humano comum a razão necessária para tanto[793].

Assim, o estoicismo tomado como uma doutrina do isolamento, da renúncia e da privação (pelo anseio à vida beata e à tranquilidade perfeita[794]) e o maquiavelismo enquanto método para se alcançar a felicidade às custas da felicidade alheia são *dois extremos* a serem evitados. Por isso, "o campo da eudemonologia estaria situado *entre* o do estoicismo e o do maquiavelismo, considerando-se esses dois extremos como as vias mais curtas para se alcançar a meta"[795]. O pensador pressupõe que o destinatário da eudemonologia, sendo o homem comum, é pouco astuto

---

[792] HN III, *Foliant II*, § 124, p. 268, grifos meus.

[793] *Idem*, *ibidem*. A esta formulação, Schopenhauer acrescenta uma observação: "*Variante*: visto que justamente o homem comum não é suficientemente resoluto para tanto, e visto que esse método não conduz de modo algum ao objetivo, que é a felicidade verdadeira, não a aparente" (*idem, ibidem*).

[794] É isso que observamos, por exemplo, nas seguintes palavras que Sêneca dirige a Sereno, em *Da tranquilidade da alma*: "É preciso, finalmente, que nossa alma, renunciando a todos os benefícios exteriores, se recolha inteiramente em si mesma: que ela só confie em si e só se alegre consigo, que ela só aprecie seus próprios bens, que ela se afaste o mais possível dos estranhos e se consagre exclusivamente a si mesma, que os prejuízos materiais a deixem insensível e que ela chegue mesmo a encontrar um lado bom nas suas desgraças. Quando lhe foi anunciado o naufrágio no qual tudo o que possuía foi tragado pelo mar, nosso Zenão disse: 'A fortuna quer que eu filosofe mais desembaraçadamente'. Um tirano ameaçava o filósofo Teodoro de mandar matá-lo e mesmo de privá-lo da sepultura: 'Tu podes', disse-lhe este, 'dar-te este prazer: existem aí 2,7 decilitros de sangue, sobre os quais tens todos os direitos; quanto à sepultura, és estranhamente ingênuo, se crês que me aflijo por apodrecer sobre ou debaixo da terra'" (SÊNECA, Lucio Aneu. *Da tranquilidade da alma.* Trad. Guilio Davide Leoni. São Paulo: Abril Cultural, 1980, (Os Pensadores), p. 210).

[795] HN III, *Foliant II*, § 124, p. 269. No original, lemos: "Das Gebiet der Eudämonik läge also *zwischen* dem der Stoik und dem des Machiavellismus, beide Extreme als zwar kürzere aber ihr versagte Wege zum Ziel betrachtend", grifo meu.

para ser maquiavélico e muito dependente de suas volições para cultivar o estoicismo[796]. Dessa forma, tanto a possibilidade do emprego da maldade instruída, quanto o uso de outrem e da (adquirida) atmosfera favorável em favor de vantagens ou realizações próprias são questões em relação às quais a sabedoria de vida schopenhaueriana não pode fazer mais do que aconselhar sua reprovação, no sentido de que são ações a serem evitadas em vista de não se cometer *injustiças* e de não despertar no outro o sentimento da inimizade, que pode chegar à inimizade mortal. Se esta eudemonologia se ocupa com ensinamentos sobre "como se pode viver da maneira mais feliz possível sem grandes renúncias, sem grandes esforços de autodomínio"[797], ela também aconselha a "não considerar os outros como possíveis meios para fins próprios"[798] e muito menos a "condenar, qualquer que seja, individualidade alguma, nem mesmo a pior, a mais mesquinha ou a mais ridícula"[799].

Este último tema é desenvolvido na máxima 21 da seção intitulada *Nossa conduta para com os outros*, dos *Aforismos*. Nesta ocasião, Schopenhauer parte da ideia de que "para sobreviver por este mundo afora, é conveniente levar consigo uma grande provisão de […] *indulgência*"[800], com a qual nos protegemos de disputas e querelas. O argumento usado para tanto retoma o sentido da *caracterologia* schopenhaueriana em seu recorte inteligível: deve-se tomar todo e qualquer caráter, até mesmo o mais mesquinho, "como algo imutável que, em virtude de um princípio eterno e metafísico, tem de ser como é. Quanto aos casos mais lamentáveis, deve-se pensar: 'É preciso que haja também tais tipos no mundo'"[801].

Ao reprovar a censura a qualquer que seja o caráter com o qual temos de conviver, o filósofo acrescenta, com um tom de cinismo, a ideia de que é "tão insensato indignar-se com [qualquer que seja] sua conduta quanto o seria com uma pedra que rola em nosso caminho"[802]. O que restaria a ser feito seria a aplicação do princípio (apresentado no início dos *Aforismos*) segundo o qual a sabedoria de vida é uma "acomodação" frente à *invariabilidade* do mundo, ou, neste caso, diante da imutabilidade dos outros. Quando se tem em vista a vida em sociedade, este princípio pode ser assim traduzido: "No caso de muitos indivíduos, é mais inteligente pensar: 'Não o mudarei, logo, quero usá-lo'"[803], atentando-se, *porém*, "para *utilizar* [tal personalidade] *de acordo com o permitido* por seu gênero e sua condição, sem esperar que mude e sem condená-la pura e

[796] Cf. considera também ARAMAYO, Roberto. *L'eudemonologia di Schopenhauer nel suo fondo kantiano.* In: *Schop-Jb.*, 92 (2011), pp. 65-66.
[797] HN III, *Foliant II*, § 124, p. 269.
[798] *Idem*, *ibidem*.
[799] *Aphorismen,* SW, IV, p. 491 [199-200].
[800] *Idem*, *ibidem*.
[801] *Idem*, *ibidem*.
[802] *Idem*, *ibidem*.
[803] *Idem*, p. 492.

simplesmente pelo que ela é. Eis o verdadeiro sentido do provérbio: 'Viver e deixar viver'"[804]. Esta última regra pode servir, portanto, como um importante suplemento à ideia apresentada sumariamente nos *Foliant*, segundo a qual não se deve transformar os outros em meros meios para realizações próprias. Esta mensagem de prudência, que não deixa de ser (pela via negativa) uma apologia à diversidade de mentes e de caracteres ofertada pela natureza, pode ser assim resumida: é mais sensato, em vez de pretender mudar os outros, utilizá-los, *desde que* um tal usufruto não ultrapasse a dimensão suportada por cada individualidade, isto é, sem agredi-la. Ou ainda: é sensato "usar os outros", *desde que*, para tanto, não se empregue um "agir maquiavélico".

Estas indicações, que em geral podem ser tomadas como delimitações do alcance do horizonte eudemonológico schopenhaueriano (principalmente em relação à conduta do indivíduo para com os outros), acabam revelando um outro motivo[805] pelo qual a sabedoria schopenhaueriana se distancia da sabedoria estoica. Ao invés do isolamento completo do meio social, Schopenhauer elabora conselhos em vista de como obter uma parcela mínima de felicidade da sociedade - apesar dos significativos malefícios ofertados por ela - conforme atesta esta outra passagem de seus *Manuscritos póstumos*: "A sociedade pode ser comparada a uma fogueira com a qual o homem prudente se aquece à distancia, sem se aproximar demasiadamente, ao invés de fazer como o néscio que, após haver se queimado, procura o frio em relação à sociedade, lamentando-se de que seu fogo queima"[806]. Se a eudemonologia schopenhaueriana situa-se *entre* a resignação estoica e o agir maquiavélico, isso não significa apenas uma reprovação do anseio por uma *vita beata* no âmbito eudemonológico, mas também uma recusa ao alcance da "felicidade a qualquer preço".

Ambos os anseios estariam presentes em certas indicações estoicas, conforme o pensador defende no Tomo II de *O mundo*: das discussões sobre a virtude por parte dos sistemas morais da antiguidade (exceção feita a Platão) "provém os longos debates, transmitidos especialmente por Cícero, […] sobre se o homem virtuoso e sábio pode ser feliz até mesmo sob tortura, ou se não chega a tanto […], já que a sua prática deveria tornar feliz imediata e *absolutamente*. Se, ao contrário, ele não alcançasse um tal estado, então seria porque não realizou o que era necessário e, por isso, tem de ser refutado"[807]. A este sentido do radicalismo estoico, a rigidez da imperturbável beatitude do sábio (*ataraxía*), soma-se um outro: "o estoico é forçado a incluir em seu preceito para uma vida feliz uma *recomendação de suicídio* […] para o caso de os sofrimentos do corpo […] serem tão intensos e incuráveis que o seu fim único, a bem-aventurança, é obstado e nada resta para

[804] *Idem*, *ibidem*.
[805] Além daquele já indicado no capítulo 3, que reprova a recaída numa doutrina da virtude mediante a busca por uma "vida verdadeiramente feliz", pela aplicação da razão.
[806] HN I, *Die Genesis des Systems*, § 188, p. 113.
[807] *WWV II*, SW, II, § 16, p. 166, grifo meu.

escapar ao sofrimento senão a morte […]"[808]. Ora, se "a moral estoica é apenas um tipo particular de eudemonismo"[809], a sabedoria de vida schopenhaueriana - um outro tipo de eudemonismo - dissuade daquela justamente nos pontos em que o estoicismo tende a alguma espécie de radicalismo, de fanatismo, ou de atitude extrema. A defesa de Schopenhauer é, pois, de um eudemonismo que propõe uma espécie de "não-extremismo" ou "não-radicalismo" nas aplicações de máximas, da mesma forma que não promete *grandes recompensas*. Ele parte do pressuposto de que nada de tão significativo pode ser feito diante da natureza do mundo a não ser que, considerando-o objetivamente, consiga-se tomar tal natureza como algo preferível a não-existência, sabendo-se da impossibilidade de se alcançar uma completa ausência de dor.

4.5 A COMPAIXÃO ATIVA E NÃO-QUIETISTA COMO CARACTERÍSTICA DA PEQUENA ÉTICA

As recomendações eudemonológicas para não se negar ou censurar qualquer individualidade, conforme consideradas acima, situam-se na esfera negativa, ou seja, são conselhos a fim de se *evitar* o sofrimento ou a injustiça para, com isso, não se expor ao risco de reações agressivas. No entanto, para além das estratégias de sabedoria de vida, há também em Schopenhauer uma dimensão positiva das ações altruístas e da própria noção de compaixão, dimensão esta que ultrapassa a prudência em *não provocar* dor a ninguém e que toma o outro como sujeito sofredor, de cujas dores se *participa* "imediata e independentemente de qualquer outro fim"[810]. Este é, certamente, outro aspecto empírico da ética schopenhaueriana. As regras de prudência que, na eudemonologia, reprovam o egoísmo exacerbado pelo uso do outro em nome de uma certa conservação do próprio eu (mesmo que, em segundo plano, permitam que cada indivíduo seja o que é por não lhe oferecer obstáculos) diferenciam-se significativamente do princípio fundamental que reconhece a atuação (positiva) na prevenção e na cessação do sofrimento alheio como base da ação moral, mas não se dissociam dele de forma absoluta.

Por meio da consideração do caso da *injustiça* como ação reprovada (inclusive) pela sabedoria de vida, retorno, então, à questão da moralidade, mas agora com o objetivo de destacar a compaixão sob o prisma do que denomino de pequena ética. Neste último horizonte, semelhantemente à ótica da grande ética, a preocupação com outrem estaria em primeiro plano e, nesse caso, a prudência para consigo mesmo já não faria sentido, pois *eu* e *não-eu* passam a se identificar (*tat-twam-asi*), ou ao menos já não há entre eles uma diferença significativa. Aqui,

[808] *WWV I*, SW, I, § 16, p. 108 [147], grifos meus.
[809] Conforme indicado no § 16 dos Tomos I e II de *O mundo*.
[810] *Grundlage*, SW, III, p. 678 [136].

entretanto, ao invés de me deter no modo repentino com que o fenômeno ético originário ocorre (analisado no capítulo 2), destaco a dimensão *ativa* e *mediata* que, para além da consideração do caso de *não causar* sofrimento a quem quer que seja, abarca o caso das atuações cotidianas em vista de socorrer os outros.

A dimensão positiva da compaixão é apresentada, sobretudo, no § 17 de *Sobre o fundamento da moral*, intitulado *A virtude da justiça*, no qual o pensador afirma que

> numa abordagem mais próxima do processo da compaixão […], há *dois graus* claramente distintos nos quais o sofrimento de um outro torna-se meu motivo, a saber, primeiro no grau em que, opondo-se a motivos egoístas ou maldosos, *impede-me* de causar aos outros um sofrimento e, portanto, de dar lugar a ele - o que ainda não é tornar-se causa do sofrimento alheio - e, depois, num grau mais alto, em que a compaixão, agindo *positivamente*, leva-me a uma *ajuda ativa* […]; é a fronteira natural, evidente e nítida, entre o negativo e o positivo, entre *não ferir* e *ajudar*[811].

Ora, o *segundo grau* acima citado pode ser chamado de compaixão como *mística prática* em sentido próprio - conforme o vocabulário do próprio pensador - principalmente por sua característica em dirimir (e não apenas evitar) o sofrimento alheio, portanto, pelo *exercício* da justiça e da caridade. Este segundo grau de efetividade da compaixão, no entanto, nasce de um primeiro que, sendo negativo, "opõe-se ao sofrimento que eu próprio posso causar aos outros, por inibir as potências antimorais que habitam em mim. Ela grita 'pare!' e se coloca como uma defensiva diante do outro"[812]. Daí surge a máxima *neminem laede*, que não precisa ser despertada em cada caso único, "pois muitas vezes ela chegaria muito tarde, mas em cada alma nobre […] origina-se do conhecimento, alcançado *de uma vez por todas*, do sofrimento que toda ação injusta traz necessariamente aos outros"[813].

Diante disso, é impossível restringir-se à consideração de que o princípio de toda justiça espontânea, tal como apresentado pelo filósofo, denota unicamente uma tendência *quietista*. Para além desta possibilidade, tal princípio se apresenta também como *identificação ativa* que perdura ou como espécie de ação que pode ser promovida (apesar de não poder ser prescrita). Com efeito, se retomamos a definição central de compaixão, dada na *Dissertação* de 1840, lemos que ela consiste em um

> fenômeno diário […], quer dizer, na *participação* totalmente imediata

[811] *Idem*, p. 682 [141], grifos meus.
[812] *Idem*, p. 683 [142].
[813] *Idem*, p. 684 [143], grifos do autor.

> (*unabhängigen Theilnahme*), independente de qualquer outra consideração, no *sofrimento* de um outro e, portanto, no impedimento ou supressão deste sofrimento […]. Esta compaixão sozinha é a base efetiva de toda a justiça livre e de toda a caridade genuína[814].

Lütkehaus reconhece nesta passagem a indicação de uma "práxis não-quietista, não obstante o pessimismo - ou justamente *no* pessimismo"[815] -, práxis esta que se daria não apenas pelo mero alívio da dor alheia (humana ou animal), mas por meio da eliminação de seus sofrimentos: "a ética da compaixão de Schopenhauer não pode ser reduzida a uma *caritas* cambaleante, que sempre chega atrasada e sabe apenas aliviar"[816]. Volpi também destaca essa dimensão ativa da moral schopenhaueriana: "Schopenhauer […] advoga um ethos baseado na tolerância e na solidariedade, estas que têm por fundamento a compaixão […]. Se a moral possui um fundamento, este não pode ser buscado no pensamento, mas em um sentimento: no sentimento fundamental da compaixão. Tal compaixão, no entanto, resulta em justiça, caridade, tolerância e solidariedade"[817].

Em verdade, além da justiça, a virtude da *caridade* expõe de uma forma particular esse aspecto não-quietista da compaixão. Com esta noção, que pode ser considerada como o "grau mais positivo" da compaixão, a moral schopenhaueriana da negação da vontade apresenta-se até mesmo como um empreendimento planejado. Schopenhauer reconhece a única e clara origem da *caritas* e do *ágape*, expressos pelo mote *omnes, quantum potes, iuva* (ajuda a todos quanto puderes), nos casos em que "a compaixão não apenas me impede de causar dano a outrem, mas também me impele a ajudá-lo"[818]. Dessa forma, "sou movido […] a fazer um grande ou pequeno sacrifício à carência ou à necessidade do outro, que pode consistir num *esforço* em seu favor de minhas forças corporais ou espirituais, da minha propriedade, da minha saúde, da minha liberdade e, até mesmo da minha vida"[819]. Esta virtude se destaca enquanto grau de efetividade moral por sua relação peculiar com a noção de sofrimento: diante das misérias da vida (alheia), ela não se restringe a uma negação do egoísmo que se afasta do mundo mediante o conhecimento através do *principium individuationis* (ascese a partir do sofrimento conhecido) ou mediante o δευτερος πλους (abnegação a partir do sofrimento sentido), mas toma ambas as formas de sofrimento como ponto de partida. Conforme lemos em *O mundo*, "um olhar através-de" impulsiona não apenas à justiça voluntária, mas também

[814] *Idem*, p. 678 [136], grifos do autor.
[815] LÜTKEHAUS, Lüdger. *Esiste una sinistra schopenhaueriana?* op. cit., p. 26-27. Formulação elaborada também no capítulo *Ist der Pessimismus ein Quietismus?* op cit., p. 233.
[816] *Idem*, p. 27 e p. 233.
[817] VOLPI, Franco. *Miteinander auskommen: Schopenhauers Ethik der Toleranz und Solidarität auf der Grundlage des Mitleids*. In: SCHOPENHAUER, A. *Über das Mitleid*. 3ª Auflage. Hrsg. von Franco Volpi. München: dtv/C. H. Beck, 2007, p. 157-158.
[818] *Grundlage,* SW, III, p. 697 [159-160].
[819] *Idem*; [p. 160], grifo meu.

"a graus mais elevados", como "à benevolência, à beneficência positiva, à caridade"[820].

Neste sentido, as ilustrações abaixo, formuladas pelo próprio filósofo da compaixão, cujo pano de fundo apresenta-se como um misto de indignação e denúncia de formas de injustiça, acabam por indicar como aquela *Theilnahme* (ou, no caso desses exemplos, a sua ausência) transparece nos âmbitos político, econômico e social. Um desses exemplos encontra-se no Tomo II de *O mundo*:

> Em geral, o que caracteriza o modo de agir dos homens entre si são *injustiça*, extrema iniquidade, dureza e até mesmo *crueldade*; um modo de agir oposto a isto se constata apenas excepcionalmente […]. Isso se mostra, por exemplo, na *escravidão dos negros*, cujo objetivo final são açúcar e café. Mas não é preciso ir tão longe: entrar numa fábrica com a idade de cinco anos e passar a estar recluso todos os dias a partir de então, primeiro por dez horas, depois por doze e, por fim, por quatorze, fazendo sempre o mesmo *trabalho mecânico*, significa pagar com alto preço o prazer de respirar. No entanto, esta é a sorte de milhões de homens, e muitos outros milhões têm uma sorte análoga[821].

Outro exemplo semelhante, apesar de ser ainda mais específico do âmbito socio-econômico, é mencionado no capítulo *Sobre a doutrina do direito e a política*, do Tomo II dos *Parerga*:

> Pobreza e escravidão são portanto apenas duas formas, pode-se mesmo dizer dois nomes, da mesma coisa cuja essência consiste em que as forças de um homem são empregadas em grande parte não para ele mesmo, mas para outros; do que resulta para ele em parte *sobrecarga de trabalho*, em parte escassa satisfação de suas necessidades. Pois a natureza deu ao homem apenas a força necessária para adquirir seu sustento da terra através de um uso moderado dela, não a deu em grande excesso. Se uma porção considerável do gênero humano é desincumbida do fardo comum da manutenção física da existência, então a parte restante será excessivamente sobrecarregada e estará na miséria. Daí surge primeiramente aquele mal que, ora com o nome de *escravidão*, ora de *proletariado*, afligiu a maior parte do gênero humano. Porém, a causa mais remota deste mal é o *luxo*. Para que uma minoria possa ter o dispensável, supérfluo e coisas refinadas, e mesmo satisfazer necessidades artificiais, uma grande parte das forças humanas existentes deve ser empregada na produção dessas coisas e alijada da produção do que é necessário e indispensável. Ao invés de construir cabanas para si próprios, milhares constroem mansões para poucos; ao invés de tecer malhas grosseiras para si próprios e para os seus, eles tecem malhas finas ou de seda, ou mesmo rendas para os ricos e confeccionam milhares de objetos de luxo para entreter os ricos […]. Ademais, muitos são retirados da agricultura para servir à construção de barcos e à navegação para a importação de açúcar, café, chá etc. A produção dessas coisas supérfluas se torna então a causa da miséria de milhões de *escravos negros* que são violentamente arrancados de sua terra natal para produzir com seu suor e seu

[820] *WWV I*, SW, I, § 66, p. 439 [472].
[821] *WWV II*, SW, II, § 46, p. 661, grifos meus.

martírio aqueles objetos de prazer[822].

Se estas elaborações podem ou não ser conjugadas no mesmo sentido da "solidariedade marxista", como propuseram Max Horkheimer[823] e Alfred Schmidt[824], é inegável que elas escancaram uma dimensão anti-quietista da compaixão. Trata-se de uma evidente oposição àquele comodismo presente na defesa de que a vontade nega-se espontaneamente (já que o sofrimento sentido também é uma via de redenção do querer). Isto é, o princípio da moral enquanto *participação ativa* em vista da supressão do sofrimento alheio - ou ao menos como indignação diante da constatação de que cada homem é o diabo do outro[825] - apresenta-se como posicionamento do próprio pensador frente à sua emblemática tese do δευτερος πλους.

Nesse sentido, sabe-se que as mensagens de cunho libertário presentes particularmente nos trechos acima citados foram captadas e interpretadas, em sintonia com a metafísica da vontade e no horizonte de uma práxis social, principalmente por um dos pensadores da *Schopenhauer-Schule*, a saber, pelo também eminente representante da Teoria Crítica, Max Horkheimer. O discípulo de Schopenhauer, que reconhecera a atualidade de seu mestre conciliando-a com algumas teses da Teoria Crítica, estava convencido de que o filósofo da compaixão universal "não ficava de fora em relação à cognição sociológica do seu tempo"[826]. Horkheimer afirma isso baseando-se justamente na passagem dos *Parerga II*, citada acima, sobre a pobreza e a escravidão:

> [Schopenhauer] viu com desconfiança a história do mundo e a denunciou como "aquilo que não muda e permanece perpetuamente […]" [cf. *WWV II*, § 38, p. 506], mas, com isso, não desconsiderou a grande diversidade de *injustiças sociais*, próprias de diferentes épocas, que selaram a maior parte da população como proletários e servos. Entre pobreza e escravidão, disse Schopenhauer nos *Parerga*, "a diferença fundamental reside no fato de que os escravos precisam atribuir sua origem à *violência*, já os pobres, à *astúcia*" [cf. *Parerga II*, § 125, p. 267])[827].

Se o pensador da Escola de Frankfurt destaca a indignação de Schopenhauer frente a estas formas de injustiça social, ao atualizar, em 1961, o pessimismo de seu mestre para o advento da técnica e da produção de massa do século XX, ele não deixa de sublinhar a flagrante contradição de

---

[822] *Parerga II*, SW, V, § 125, p. 268 [90-91].
[823] Em seus *Cadernos*, por exemplo, Horkheimer afirma que o materialismo de Marx se aproximaria mais de Schopenhauer do que de Demócrito (cf. HORKHEIMER, Max. *Taccuini 1950-1969*. Genova: Marietti, 1960, p. 66).
[824] Conforme salienta Ciracì (cf. CIRACÌ, Fabio. *In lotta per Schopenhauer.* Lecce: Pensa Multimedia, 2011, p. 251), Alfred Schmidt aproximou a ética schopenhaueriana da compaixão ao solidarismo socialista, o imanentismo ateu de Schopenhauer ao ateísmo materialista de Marx (cf. SCHMIDT, Alfred. *Schopenhauer und der Materialismus.* In: *Schop-Jb*., 58 (1977), pp. IX-XLVIII).
[825] Cf. *WWV II*, SW, II, § 46, p. 661.
[826] HORKHEIMER, Max. *Die Aktualität Schopenhauers.* In: *Schop-Jb*., 42 (1961), p. 16.
[827] *Idem*, p. 15-16, grifos meus.

uma suposta "militância schopenhaueriana": "[Schopenhauer] teria desejado mais fortemente conversar 'com tiranos' do que se colocar em marcha com demagogos e com massas fanáticas da ditadura da comunidade do povo"[828]. Mas, com esta observação, Horkheimer capta, sobretudo, a mensagem de *anti-fanatismo*: "Ele [Schopenhauer] era contrário à *radical* transformação política que se deu na idade moderna pelo entusiasmo nacionalista […]. O seu ódio se dirigia contra o nacionalismo e, em geral, contra a nascente idade nacionalística. O *fanatismo* pela unificação, assim como a violência que se anunciava, o haviam enojado"[829]. E, assim, ao defender que o filósofo teria previsto o processo que culminaria nas duas grandes guerras mundiais[830], observa: "Quem, no tempo de Schopenhauer, ou ao final do século XIX, tivesse ousado predizer a história até o momento atual, teria sido difamado como pessimista obtuso. Schopenhauer foi um pessimista clarividente"[831]. De qualquer forma, permanece a constatação - que, em verdade, é também uma aposta - do "combate" ao sofrimento universal, cujo propósito Horkheimer identificara na própria definição de *vida heroica*, tal como apresentada nos *Parerga*: "Uma *vida feliz* é impossível: o máximo que um homem pode atingir é um *curso de vida heroico*. Tal vida leva aquele que, de um modo qualquer numa circunstância qualquer, *luta por um bem destinado a todos* contra dificuldades gigantescas, vencendo ao cabo, mas recebendo pouca ou nenhuma recompensa por isso"[832]. Ao citar esta passagem, Horkheimer comenta: "Até quando existirem *fome e miséria* sobre a terra, aquele que puder constatar isso não viverá em paz"[833]; e, para destacar o caráter laico da moral schopenhaueriana, recorda que aquela mesma formulação havia sido citada entusiasticamente por Nietzsche[834], este que, aos olhos do pensador da Teoria Crítica, também não deixara de reconhecer, assim como ele, que uma tal vida heroica, livre de ideologias, seria uma consequência da compaixão universal: "Schopenhauer despiu a solidariedade frente à dor da sanção filosófica [...], contra a teologia, a metafísica e toda espécie de filosofia da história; e, no entanto, isso não o levou a defender a crueldade […]. As pessoas de bom senso não podem deixar de combater contra o horror e dar um fim a ele"[835]. Portanto, o norte da leitura horkheimeriana sobre a compaixão

---

[828] *Idem*, p. 14.
[829] *Idem*, p. 14-15.
[830] "Depois da unificação bélica dos recém-nascidos Estados nacionais europeus, habilmente desejada por Cavour e Bismark, surge o ilusório equilíbrio entre os dois blocos, entre a Tríplice Aliança e a Entente Cordial […]. Com a concorrência assim intensificada, o processo da técnica foi acelerado e iniciou-se a corrida armamentista. Soberanos e ministros endossaram seus uniformes. O êxito inevitável da anarquia dos povos e militares foi o advento da era das guerras mundiais e, ao final, isso provocou a fúria de todos os povos do mundo pelo próprio poder. Tudo isso Schopenhauer já havia diagnosticado" (*idem*, p. 14).
[831] *Idem*, p. 15.
[832] *Parerga II*, SW, V, cap. 14, § 172a, p. 349 [185-186], grifos meus.
[833] HORKHEIMER, Max. *Die Aktualität Schopenhauers,* op. cit., p. 19, grifos meus.
[834] Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Terceira Consideração Extemporânea. Schopenhauer como educador.* In:_____ *Sämtliche Werke*. 3ª Auflage, KSA, Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin/New York: de Gruyter, Bd. 1, § 4, 1993, p. 373.
[835] HORKHEIMER, Max. *Die Aktualität Schopenhauers*, op. cit., p. 19.

schopenhaueriana parte da admissão de uma espécie de "pessimismo social". Porém, conforme o autor já havia indicado em um outro ensaio dedicado ao pensamento schopenhaueriano, intitulado *Schopenhauer e a sociedade*[836], ao invés de dar a este pessimismo um sentido quietista e de imobilismo social, atribui-lhe um valor positivo, incitando cada indivíduo a uma "crítica" de seu mundo circundante[837].

Mesmo sem me deter aqui na leitura de Horkheimer sobre o pessimismo de Schopenhauer[838], penso ser pertinente indicar que, a princípio, ela estaria em significativa sintonia com a hipótese sustentada por este estudo de um pessimismo pragmático. No geral, tratar-se-ia de levar em conta que o polêmico conceito schopenhaueriano de compaixão expõe problemas que não podem ser esgotados a partir de uma análise vertical, no sentido do *fundamento metafísico*, da autêntica moralidade, mas que podem ser analisados sob o horizonte de uma filosofia da práxis.

---

[836] Cf. HORKHEIMER, Max. *Schopenhauer und die Gesellschaft.* In: *Schop-Jb*., 36 (1955), pp. 49-57.

[837] É importante notar como principalmente a perspectiva de leitura de Horkheimer, mas também a de outras interpretações - que podem ser chamadas de "leituras anti-quietistas" do pessimismo schopenhaueriano - opõem-se completamente às interpretações de cunho dogmático, ideológico e parcial levadas a termo por alguns membros da *Schopenhauer-Gesellschaft*, que, principalmente nos tempos de ascensão do Nacional socialismo da Alemanha nazista, chegaram a tomar o filósofo, inclusive, como um "teórico do antissemitismo". Estas inventivas (ou manipulações ideológicas) podem ser representadas pelas figuras de Maria Groener e de Jo Weber, que fundaram uma *Neue Deutsche Schopenhauer-Gesellschaft* em vista, sobretudo, de extirpar a participação de todo e qualquer membro de origem judaica em torno das atividades científicas sobre o pensador e, assim, endossar os debates em torno da chamada *Juden-Frage* a partir de algumas passagens controversas do *corpus* das obras schopenhauerianas (tais como aquelas dos capítulos *Sobre teoria do direito e da política*, § 132, e *Sobre religião*, § 177, ambos dos *Parerga II*). Em geral, as interpretações eram feitas mediante uma análise parcial e descontextualizada das críticas do pensador ao realismo e ao otimismo da *religião hebraica*, mas que eram tomadas ideologicamente como reprovadoras do povo hebreu ou da *"raça" hebraica*. Como exemplo dessas interpretações, tenho presente o discurso do próprio idealizador da pureza da raça ariana, Alfred Rosenberg, elaborado por ocasião dos 150 anos do nascimento de Schopenhauer e pronunciado em Dantzig, em 22 de fevereiro de 1938; um discurso que, apesar de não ter tecido nenhuma análise crítico-conceitual, apresenta o pensador da compaixão universal como "gigante do gênio alemão", "inimigo da raça hebraica", assim como um "fanático e combatente pela verdade" (cf. A. Rosenberg, *Arthur Schopenhauer, Mensch und Kämpfer.* In: *Blut und Ehre*, Bd. IV, Hrsg. von K. Rüdiger, pp. 94-109). Para uma análise acurada destas tentativas de nazificação do pensamento schopenhaueriano, remeto ao recente trabalho de Fabio Ciracì, intitulado *In lotta per Schopenhauer: La 'Schopenhauer-Gesellschaft' fra ricerca filosofica e manipolazione ideologica [1911-1948]* (Lecce: Pensa Multimedia, 2011 [Schopenhaueriana, 6]). O estudo inédito de Ciracì apresenta uma esclarecedora leitura sobre em que propósitos (e passagens) da obra do pensador se baseavam os comentadores que pretenderam "nazificá-lo", mas é, principalmente, uma minuciosa investigação historiográfica sobre os percalços enfrentados no interior da *Schopenhauer-Gesellschaft* (principalmente no período em que esta foi presidida por Arthur Hübscher) para "proteger" a instituição das imposições do *III Reich* e livrá-la, por exemplo, da inclusão em seu estatuto do célebre *Arierparagraph*.

[838] Além dos artigos já citados *A atualidade de Schopenhauer* e *Schopenhauer e a sociedade*, cf. também os outros três textos que Horkheimer publicou em vida sobre o pensamento schopenhaueriano, principalmente os artigos *Pessimismo hoje* (1969) e *O pensamento de Schopenhauer em relação à ciência e à religião* (1971, trad. bras. Flamarion Caldeira Ramos. In: *Cadernos de Filosofia Alemã*. Nº 12, jul.-dez. 2008, São Paulo, pp. 115-128). Para um comentário e uma indicação bem pontuada das diversas posições de Horkheimer sobre o "motivo do pessimismo", cf. RAMOS, Flamarion Caldeira. *Horkheimer leitor de Schopenhauer: uma tradução e um breve comentário*. In: *Cadernos de Filosofia Alemã*. Nº 12, jul.-dez. 2008, São Paulo, pp. 99-113, que consiste numa apresentação à tradução do último artigo citado de Horkheimer. Do professor Flamarion C. Ramos, cf. também os Apêndices I e II de sua tese de doutoramento: *A "miragem" do Absoluto - Sobre a contraposição de Schopenhauer a Hegel: Crítica, Especulação e Filosofia da Religião*. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008, pp. 223-245.

4.6 A MORAL E A FILOSOFIA DO "COMO SE" [*ALS-OB*]

Por fim, as hipóteses da pequena ética e do pessimismo pragmático aqui defendidas podem receber também o sentido de uma "suposição", que não deixa de se pautar na *caracterologia* ou na psicologia empírica schopenhaueriana. Tratam-se das formulações elaboradas, principalmente nos *Aforismos para a sabedoria de vida*, no sentido de uma moral do "como se" [*Als-Ob*]. A sabedoria de vida, que propõe uma vida - individual ou social - pensada com estratégia, levar-nos-ia a agir *como se* a vida ainda valesse a pena ser vivida. Esta espécie de filosofia prático-pragmática, se somada àquela *bessernde Ethik* e à dimensão positiva da compaixão, delimita mais claramente os horizontes da aqui indicada pequena ética em relação à grande ética metafísica. E ela opera esta delimitação principalmente por três características. A moral do *Als-Ob*: i) permanece - contrariamente à "perspectiva mais elevada da ética" - na perspectiva empírica e habitual de cada personalidade a fim de se poder ensaiar formas provisórias e reservadas de atuação no mundo; ii) para tanto, apresenta-se como *suposição*, à maneira de uma ficção teatral (semelhantemente à filosofia vaihingeriana), e (re)lança a questão: *supondo-se* que a vida valesse a pena, *como* poderíamos conduzi-la? iii) apresenta-se como pessimismo não-radical e protetor de fanatismos, pois, ao invés de desaguar nas consequências mais extremas de negação, segue valorizando o lado "menos pior" da vida.

Esta perspectiva do pensamento schopenhaueriano é indicada por Safranski[839], que se inspira no próprio dado biográfico segundo o qual, apesar de Schopenhauer ser o pensador da negação da vontade e do ascetismo laico, ele mesmo "seguiu adiante":

> A questão a que pretendem responder os *Aforismos* é a seguinte: *supondo-se* que a vida valesse a pena, como então deveríamos conduzi-la para alcançarmos o máximo grau de felicidade possível? Nisto consiste a "filosofia para o mundo", que põe entre parênteses o escândalo metafísico. Esta filosofia debilita o "não" esotérico à vida, transformando-o num amortecido "sim" exotérico: ora, se não podemos deixar de entrar no jogo, façamo-lo ao menos com o devido ceticismo, com a *firmeza do desencanto* [...]; se alguém tem que participar da comédia ou da tragédia da vida, e pretende fazê-lo, deveria tentar ao menos ser "expectador e ator ao mesmo tempo" […]. Ao proceder assim, Schopenhauer está, em certo sentido, pressupondo a "perspectiva metafísico-ética mais elevada" que pretende deixar entre parênteses […]. Neste último caso, alguém poderia refugiar-se do "sim" no "não" e vice-versa. *"Viver como se"* é, no fundo, a técnica de jogo que melhor protege dos *fanatismos*, das prisões fabricadas por cada indivíduo e dos projetos

[839] Além de Safranski, Thomaz Brum também notou brevemente esta moral do "como se": "a sociedade e os homens continuam a ser considerados malévolos e hostis, mas pela via eudemonística podemos ser *menos radicais* em relação ao ascetismo pregado no livro IV de *O mundo* mediante uma *sabedoria teatral* com a qual podemos fazer '*como se* a vida valesse a pena ser vivida'" (BRUM, José Thomaz. *O pessimismo e suas vontades.* Rio de Janeiro: Rocco, 1998, p. 50-51, grifos meus).

> ávidos de converterem-se em feitos, projetos que se dirigem à *totalidade* e, por isso, influenciam tão funestamente[840].

Ora, seria em vista de se poder levar esta vida do "como se" que a sabedoria de vida, assim como as instruções e a educação do intelecto, se prestariam, já que todo e qualquer caráter - conforme se expressa o "sábio de Frankfurt" de forma convicta - necessita "de *condução* mediante conceitos e máximas"[841]. Sobre as principais diretrizes de tais máximas, ou então, sobre de onde proviria uma possível felicidade relativa, são questões que já foram analisadas no capítulo 3 do presente estudo. Mesmo assim, é importante frisar que, em geral, os critérios podem ser resumidos pelo grau de importância que se atribui "àquilo que se é", "àquilo se tem" e "àquilo que se representa". Basear-se demasiadamente na última dimensão significaria construir-se sob "areias movediças". Da mesma forma, aquilo que "temos" deveria restringir-se ao papel da oferta de proteção e comodidade para que a relação não se inverta e seja o "ter" que passe a nos possuir. Neste caso, conforme formula Safranski, seria "melhor ter *como se* não se tivesse"[842]. E, por fim, no rol da dimensão mais determinante, "daquilo que se é", precisaríamos descobrir "*o que* somos" para, em uma espécie de autarquia, não fugirmos de nós mesmos. Dessa forma, volto a frisar o amplo espectro da importância que a caracterologia empírica schopenhaueriana representa nesta filosofia: basta lembrar da passagem de *O mundo*, já mencionada em outro contexto, na qual o pensador afirma que, pelo *caráter adquirido*,

> o modo de agir necessário e conforme à nossa natureza individual [é] trazido à consciência, em máximas distintas e sempre presentes, segundo as quais nos conduziremos de maneira tão clarividente **como se** [*als ob*] fôramos educados sem erro provocado pelos influxos passageiros da disposição [...], sem hesitação, sem vacilação, sem inconsequências.[843]

Sublinho, então, o fato de Schopenhauer anunciar que, no caso acima, nos conduziríamos "como se" o agir de cada indivíduo fosse uma decorrência do seu pensamento, da educação e do aprendizado em geral. Isso, porém, não anula a verdade segundo a qual toda ação humana é decorrente do caráter e nunca apenas fruto de conceitos e elaborações abstratas. O fato de os atos serem o espelho do caráter não significa que a *imagem* daí resultante seja sempre e por toda a vida exatamente a mesma. É justamente por isso que o caráter adquirido só pode ser conquistado com tempo e experiências. O *parcial* e, por isso, *falso* conhecimento de nós mesmos poderá levar à

---

[840] SAFRANSKI, Rüdiger. *Schopenhauer und Die wilden Jahre der Philosophie.* 6ª Auflage. Frankfurt a. M.: Fischer, pp. 494-498, grifos meus.
[841] *Aphorismen*, SW, IV, p. 503 [215], grifo meu.
[842] SAFRANSKI, Rüdiger. *op. cit.*, p. 494.
[843] *WWV I*, SW, I, § 55, p. 352 e 360 [386 e 394], grifos meus.

percepção de falsas imagens, talvez atrapalhadas pela precipitação, vacilação ou inconsequências de influxos passageiros. Dessa forma, se as experiências de vida não são nulas, elas podem fornecer, gradativamente e por meio de máximas, variadas feições de um mesmo caráter, o que possibilitaria uma multiplicidade de práticas de vida não em vista de uma mudança interior, mas, talvez, da prudência e de uma vida menos infeliz. Portanto, em certo sentido, é a própria noção de *caráter adquirido* que possibilita grande parte das considerações sobre esta filosofia do "como se". Agir "como se" uma dessas imagens expusesse a autêntica natureza significaria explorar as possibilidades de atuação no mundo inerentes a certo caráter (inteligível), resistir à ideia de que qualquer forma de atuação seria coerente em relação ao caráter e, principalmente, não se "conformar" diante do pressuposto de que é possível conhecer a própria natureza individual somente *a posteriori* e de que "nossa resolução permanece um mistério para nós mesmos".[844] Com efeito, somente vislumbramos o que somos, ou aquilo de que somos capazes, após termos tomado atitudes, assim como dificilmente poderemos prever a atitude de um indivíduo frente a determinada situação. No entanto, agindo "como se" nossas decisões e peripécias pudessem ser, de alguma forma, um parâmetro, também poderíamos decidir parte de nossa "resolução" que, do contrário, estaria entregue apenas ao acaso ou ao destino. Assim, independentemente do fato de que, talvez, já esteja "tudo determinado" e decidido, tratar-se-ia de apostar num investimento em diferentes modos de atuação, como prática de vida.

Uma dessas possíveis formas de se atuar no mundo pode ser aquela fornecida pela prudência e pela serenidade, conforme exposta nos *Aforismos*. A fim de não perdermos a tranquilidade de vida diante de males incertos ou de males indeterminados, temos de nos acostumar, assegura o filósofo, "a ver os primeiros *como se* nunca fossem chegar, e os outros, *como se* certamente não fossem chegar tão depressa"[845]. Tratar-se-ia de uma estratégia de cunho positivo para se enfrentar a vida como se ela não pudesse ser afetada por adversidades ou pelo menos como se estas últimas fossem sempre tardar ou nunca chegar[846].

Nesse sentido, as experiências passadas nem sempre serviriam como parâmetros para aspirações futuras e em geral. Por isso mesmo, cada nova experiência teria de ser tomada como se fosse uma imagem *relativamente adequada*, ao menos até o momento, do caráter exposto. Schopenhauer argumenta essa questão com o seguinte exemplo: "Na vida [...] acontece-nos em

[844] *Freiheit*, SW, III, p. 562.
[845] *Aphorismen*, SW, IV, p. 459 [156], grifos meus.
[846] O pensador indica, na máxima 5 dos *Aforismos,* que um elemento importante da sabedoria de vida consiste "na proporção correta com a qual dedicamos nossa atenção em parte ao presente, em parte ao futuro, para que um não estrague o outro. Muitos vivem em demasia no presente: são os levianos; outros vivem em demasia no futuro: são os medrosos e os preocupados. É raro alguém manter com exatidão a justa medida" (*Aphorismen*, SW, IV, p. 458 [154]). Diante disso, Schopenhauer sublinha a importância de dedicarmos uma "acolhida jovial" e fruirmos com consciência "cada hora suportável e livre de contrariedades e dores".

geral como no caso do andarilho, diante do qual, à medida que avança, os objetos assumem formas diferentes das exibidas à distância, e são como que transformados pela aproximação. Semelhante fenômeno se dá principalmente com os nossos desejos"[847]. Nesse sentido, podemos entender que, a cada novo passo na vida, chegaríamos mais próximos de nós mesmos, ou seja, na medida em que - numa linguagem nietzschiana - *tornamo-nos* o que já somos, adquirimos uma imagem cada vez mais exclusiva de nosso "eu". Mas, para tanto, cada experiência é determinante, apesar de nenhuma delas ser o único caminho ou o único meio para tal fim. O mais importante, no entanto, seria considerar as experiências de vida como meios adaptáveis e sempre possíveis de ser ajustados ou "melhorados". Isso porque

> frequentemente encontramos outra coisa, às vezes melhor do que aquilo que procurávamos; amiúde também encontramos o que procurávamos *num caminho bem diverso* daquele até então trilhado debalde. Outras vezes, lá onde procurávamos prazer, felicidade, alegria, encontramos ensinamento, intelecção, conhecimento, ou seja, um bem permanente e verdadeiro, em vez de um transitório e aparente[848].

Diante disso, é possível inferir o seguinte: já que nos é impossível apreender a totalidade da vida e quem somos de uma única vez, ou mediante uma única experiência - algo possível apenas pela espontaneidade da intuição da totalidade do mundo -, então façamos *como se* cada experiência constituísse uma parte dessa apreensão e, portanto, "valesse a pena" ser vivida e considerada. Ao comentar essa proposta schopenhaueriana no interior de sua eudemonologia, Chevitarese defende que é possível distinguir quatro sentidos básicos para a compreensão do "como se":

> (1) passemos a agir *como se* a vida valesse a pena e não fosse fundamentalmente sofrimento; (2) façamos *como se* nossa conduta pudesse ser um produto de nosso pensamento e pudéssemos agir de modo diferente do que espontaneamente somos; (3) continuemos a viver *como se* os males necessários jamais nos aconteçam e que os inevitáveis venham sempre a tardar; (4) enfrentemos a vida de maneira positiva *como se* não estivéssemos entregues à necessidade absoluta de tudo que acontece, *como se* não houvesse um destino inexorável. A moral do "como se" aplica-se, portanto, à vida, à conduta, aos acontecimentos desagradáveis e ao destino.[849]

Todas as indicações aforismáticas que sugerem máximas para a sabedoria de vida seriam, desde o início, *indicações morais* que tomam a vida *como se fosse viável e direcionável*, não obstante todo início de vida ser sempre "o maior erro" humano, já que *el delito mayor del hombre es haber nacido*[850], e mesmo que o curso dessa vida não possa ser fruto de um planejamento

[847] *Aphorismen*, SW, IV, p. 455-456 [151].
[848] *Idem*, *ibidem*, grifo meu.
[849] CHEVITARESE, Leandro. *A eudemonologia empírica de Schopenhauer.* In: REDYSON, Deyve (Org.). *Arthur Schopenhauer no Brasil*. João Pessoa: Ideia, 2010, p. 144, grifos do autor.
[850] Cf. *WWV I*, SW, I, § 51, p. 300 [334].

abstrato.

Outra forma de se entender esta moral do "como se" das considerações eudemonológicas de Schopenhauer seria considerá-la à luz de uma espécie de "sabedoria teatral". A ideia seria a de que, conhecendo-se bem, o indivíduo pode "fazer arte" com aquilo que, nele, é imutável ou inevitável. Encontrar seu papel e ser um bom ator do teatro da vontade significaria encontrar uma forma conveniente e possível a si mesmo para interpretar um personagem durante todo o drama - o seu próprio drama[851]. Este raciocínio é empregado na metáfora utilizada pelo filósofo para explicar o *caráter adquirido*, em vista do qual o indivíduo precisaria conhecer com exatidão as qualidades pessoais, "[...] sabendo, pois, o que pode esperar ou exigir de si mesmo. A partir de então, ele pode *interpretar seu papel* [...] com arte e método, firmeza e conveniência"[852]. Mais uma vez, a presença do autoconhecimento é determinante, pois, de acordo com sua intensidade ou tenacidade, será possível empregar um "método artístico" firme e conveniente ou, ao contrário, inseguro e discrepante. Quando o primeiro caso acontece, é como se o ator e o personagem se confundissem e, por isso, após múltiplos ensaios, erros e ajustes, o "espetáculo" se desenvolvesse com naturalidade e esplendor. Nesse caso, é *como se* o bom personagem tivesse entendido exatamente o que lhe cabe fazer a partir de um determinado enredo, assim como o que é inconveniente ao seu papel.

Mais importante, entretanto, é notar que não necessariamente caberia somente um personagem para cada ator. Isto é, o fato de alguém estar propício a desenvolver melhor um papel, não eliminaria a possibilidade de se treinar e assumir artificialmente - mesmo se for necessário despender mais dedicação e esforço - um personagem oposto ao que se costuma representar. Dessa forma, considero que o intento geral da indicação de máximas para uma vida menos infeliz e suportável seria pertinente com a ideia de que é possível indicar ao indivíduo o "personagem mais conveniente" à sua natureza, ou então, qual seria o personagem que mais lhe caberia, mesmo que em certos casos não fosse o mais natural, a fim de "poupar vexames" e economizar dores, ou seja, para um fim "prático-pragmático" bem definido.

É nesse contexto que se pode ter presente o *ficcionismo* de Hans Vaihinger, elaborado em sua *Filosofia do como se* (*Die Philosophie des Als-Ob*, de 1911, considerado o primeiro estudo sistemático sobre a ficção na cultura alemã) e especificamente no que tange àquelas que o autor chama de ficções práticas (ou éticas)[853]. Entretanto, no contexto daquilo por mim denominado de

[851] Conforme considera Chevitarese, "pode-se dizer, alegoricamente, que o intelecto é o espectador *do teatro da vontade*: não é ele que decide o enredo da peça e nem os personagens, nem sequer os atores e o cenário; todavia, conhecendo e assumindo *seu* papel, ele *pode*, no transcorrer da turnê, encontrar outras formas de interpretar seu personagem no mesmo drama que já está em cartaz, fazendo arte do que lhe é inevitável" (CHEVITARESE, Leandro. *op. cit.,* p. 145, grifos do autor).
[852] *Freiheit,* SW, III, p. 439, grifos meus.
[853] Vaihinger entende por ficção (*Fiktion*) um instrumento para se pensar o próprio pensamento, mas que realiza isso na medida em que interfere na realidade e visa certos propósitos práticos (pragmáticos). Assim, as ideias são ficções, mas apenas enquanto estabelecem condições apropriadas para a práxis ou indicam condições para a ação. Este ficcionismo

pessimismo pragmático, o ficcionismo vaihingeriano só poderia ser tomado com reservas ou apenas com a intenção de se destacar como, no geral, as propostas de seu *Als-ob* são inconciliáveis com o *Als-ob* da eudemonologia schopenhaueriana. Isso porque, antes de tudo, Vaihinger, mesmo derivando sua noção de *ficção* da concepção idealista kantiana de "ideia"[854], assume um projeto *pragmatista* ou *positivista propriamente dito*, ou seja, toma cada ficção (que, segundo ele, é oposta a uma *hipótese* e, mais ainda, a um *dogma*) como desempenhadora de uma "função orgânica" de caráter finalístico. Assim, cada conceito se formaria por "motivos de sobrevivência e adaptação" ao ambiente em que "atua", sendo condicionado a atividades específicas e *reduzido* a desempenhar tais atividades. Por sua vez, se há um pessimismo pragmático schopenhaueriano, este se restringiria a "desempenhar papéis" *não definitivos* e irredutíveis a funções práticas, mas no máximo - para usarmos o vocabulário de Paul Rée - poderia ser empregado sob a forma de desilusão e desencanto no âmbito da práxis humana; seria um "pragmatismo" que, como já frisei, se é plausível no rol da eudemonologia *eufemística*, só o seria de forma "provisória" e incerta, ou seja, ele não se desvincularia de seu pessimismo metafísico de base, este que se pauta, por exemplo, no caráter

---

postula, dessa forma, a própria origem das ideias em necessidades (intelectuais, éticas etc.). Inspirado tanto em Kant (para quem, na *Dialética transcendental*, as ideias, como as ideias de Deus, de alma e de mundo, são produtos puros da razão) quanto em Nietzsche (para quem, por exemplo, no texto *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, a *verdade* não passa de uma multiplicidade de metáforas, metonímias e antropomorfismos), Vaihinger concebe o que chamou de *ficções* como estruturas conceituais que, independentemente da forma que possam assumir, quando submetidas a uma análise atenta, apresentam-se como conceitos vazios, privados de conteúdos, ou melhor, com conteúdos cuja existência efetiva não pode ser verificada. Porém, é justamente a partir dessa capacidade ficcional da inteligência humana que o filósofo reconhece um modo peculiar com o qual o positivismo pode atuar: ao invés de esses conceitos contraditórios e paradoxais valerem como *hipótese* ou como *dogmas* (o que já suporia algo de objetivo ou verificável), eles podem ser tomados como *ficções* que, pragmaticamente, são empregáveis *como se* correspondessem a alguma realidade. Como exemplo dessas "ilusões úteis", o autor toma, na esfera das ficções práticas, a ideia de inferno para notar como certos ideais ou normas mantêm-se vivos durante a história da civilização porque a eles nos adaptamos. Neste âmbito, afirma o filósofo, "incluem-se todos aqueles 'ideais' da vida cotidiana, os quais, se são assumidos do ponto de vista lógico, são apenas *ficções*, mas que ao mesmo tempo possuem, do ponto de vista prático, um valor excepcional para a história do mundo. O ideal é uma construção conceitual em si contraditória e em contradição com a realidade, mesmo que possua um valor excepcional. *O ideal é uma ficção prática*" (VAIHINGER, Hans. *Die Philosophie des Als-Ob: System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschenheit auf Grund eines Idealistischen Positivismus [mit einem Anhang über Kant und Nietzsche]*. 8ª Auflage. Leipzig: Felix Meiner, 1922, p. 59, grifos do autor). Segundo o autor da recente tradução brasileira de *A filosofia do como se*, Johannes Kretschmer, "a ficção é, para Vaihinger, uma construção, um instrumento do pensar que cria ideais, valores, objetivos, a moral ou imagens divinas - sempre respondendo à necessidade humana da sobrevivência. O valor dessas ficções, do pensamento em geral, é *meramente prático*. Vaihinger não procura 'desmascarar' ficções como ilusões ou "mentiras", mas se propõe a entender como elas *operam e organizam* o nosso acesso ao real" (KRETSCHMER, Johannes. *Apresentação.* In: VAIHINGER, Hans. *A filosofia do como se*. Trad. J. Kretschmer. Chapecó: Argos, 2011, p. 22, grifos meus).

[854] Em relação ao conceito de liberdade, por exemplo, o eminente exegeta da filosofia kantiana e fundador da *Kantstudien* afirma: "Kant seguia propriamente o critério de resguardar a liberdade como "ideia", vale dizer, como ficção; e mesmo a concepção da liberdade inteligível era pensada como tal […]. Com efeito, esta concepção só tem valor na medida em que é tomada como uma oportuna ficção, mesmo porque todas as ficções são expressões de uma *adaptação orgânica* da função lógica […]. Desse modo, portanto, o homem não somente tem de ser julgado por sua conduta *como se* fosse livre, mas também tem de agir *como se* dessa liberdade tivesse de prestar conta" (VAIHINGER, Hans. *Die Philosophie des Als-Ob*, op. cit., p. 58, grifos do autor). Como em vários outros momentos de sua obra, o autor não se restringe à consideração da filosofia kantiana: "Em verdade, não apenas Kant, mas sobretudo Schleiermacher, admitem até mesmo a *oração* como uma *conduta prática*, ao menos na medida em que não se extingue a consciência de considerar *como se* Deus pudesse efetivamente ouvi-la" (*idem, ibidem*, grifos meus).

imprevisível e não planejado da ação humana. Basta lembrarmos da passagem (já citada) da segunda versão de *Sobre a quádrupla raiz* sobre a atuação da *psicologia pragmática*: a observação e o conhecimento dos indivíduos humanos dariam lugar a uma psicologia empírico-pragmática, mas que é "não-sistemática" e "cujas regras jamais podem ter certeza, devido ao caráter individual que se sobressai claramente"[855].

O *Als-ob* schopenhaueriano, além de poder ser analisado a partir das intenções gerais da sabedoria de vida, pode ser identificado de um modo mais específico no caso do tema da *polidez* (*Höflichkeit*), exposto na máxima 36 dos *Aforismos*. Nesta ocasião, Schopenhauer recorda que tratou sobre um dos fundamentos dessa prática em *Sobre o fundamento da moral*[856], e agora se propõe a expor o outro fundamento, que pode ser resumido da seguinte forma:

> A polidez é uma convenção tácita para ignorarmos a mísera condição moral e intelectual do ser humano e, assim, evitarmos de acusá-la mutuamente; desse modo, ela [a mísera condição] vem *menos* a lume, para proveito de todos […]. Polidez é inteligência; consequentemente, impolidez é parvoíce. Criar inimigos por impolidez, de maneira desnecessária e caprichosa, é tão demente quanto tocar fogo na própria casa […]. Do mesmo modo que a cera, dura e quebradiça por natureza, *torna-se maleável* com um pouco de calor, assumindo qualquer forma desejada, também se pode, com alguma polidez e amabilidade, *tornar flexíveis e dóceis* os homens recalcitrantes e hostis. A polidez, portanto, é para o homem o que o calor é para a cera.[857]

A polidez é um determinante argumento elaborado por Schopenhauer que pode ser tomado como uma implícita sustentação da moral do "como se". Os efeitos do emprego da polidez podem ser altamente valiosos no caso em que se pretenda, pela via empírica e eudemonológica, aproximar-se de uma vida menos infeliz com menos embates e sofrimentos, mas isso não significa que - como seria para o ficcionismo vaihingeriano - a polidez possa garantir, positivamente, uma conduta *seguramente* sociável ou pacífica. Sob a ótica da eudemonologia schopenhaueriana, ser polido implicaria apenas em "levar a vida" *como se* ela não fosse meramente, em todas as suas formas, a crua revelação do egoísmo natural ou do amor-próprio (*Selbstsucht*) inerente a todo e qualquer ser, do egoísmo planejado (*Eigennutz*) do ser humano, ou da maldade enquanto desdobramento desses egoísmos. Se não podemos contar em todos os momentos com a identificação promovida, por exemplo, pela compaixão ou pela constante atuação do Estado pela presença da polícia, então a polidez, como negação sistemática e planejada do egoísmo - mesmo que este seja tomado apenas

[855] *SG I*, SW, III, p. 82.
[856] O fundamento ao qual Schopenhauer se refere é o seguinte: "A polidez (*Höflichkeit*) é a negação convencional e sistemática do egoísmo nos detalhes do relacionamento diário e, certamente, uma hipocrisia reconhecida. Todavia, exigida e louvada, pois aquilo que ela oculta, o egoísmo, é tão torpe que não se quer vê-lo, embora se saiba que existe, como se se quisesse saber que objetos desagradáveis estão pelo menos cobertos por uma cortina" (*Grundlage*, SW, III, p. 668 [123]).
[857] *Aphorismen*, SW, IV, p. 511 [226], grifos meus.

sob a forma de "coisas miúdas" do cotidiano - pode ser louvada, apesar de ser, nas palavras do filósofo, uma "hipocrisia reconhecida". Considerar as pessoas *como se* elas não fossem naturalmente egoístas corresponderia, assim, a uma forma "pragmática" de se aplicar a sabedoria de vida e, por conseguinte, não ser necessário ceder sempre à insensatez, nem ao destino. Eis, nesse sentido, outro aspecto daquela "razão prático-pragmática" schopenhaueriana (tratada no capítulo 3) que, ao mesmo tempo, é um pessimismo pragmático.

A prática da polidez aduz ao que já frisei sobre a importância da prática de exercícios. De forma semelhante ao exercício físico, que estimula determinados órgãos corporais sem forçá-los, em vista de uma vida mais saudável, a exposição dos variados aspectos de nosso caráter, pelas experiências repetidas de vida, permitiria exercitarmos e acentuarmos aqueles aspectos que melhor favoreceriam uma vida *menos dolorosa*. O resultado do contato entre nosso caráter e os variados motivos permitiria uma visão sobre quais motivos e quais aspectos desse caráter poderiam ser acentuados e enfatizados a fim de uma vida menos infeliz. Após variegadas experiências, já se poderia ter consciência sobre quais feições de certa natureza produzem quais efeitos quando postas diante de certos motivos. Ora, a partir do momento em que se pode empregar e acentuar determinados potenciais do caráter, ou então evitar e ser prudente em relação a outros, a *sabedoria de vida* estaria sendo *bem empregada*. Saberíamos frente a quais motivos nosso caráter levaria ou não a ações nocivas a nós mesmos. Com estas experiências, o indivíduo poderia procurar se oferecer à ação de outros motivos e de outras circunstâncias, cujo resultado poderia ser o desenvolvimento de melhores e mais adequados hábitos[858]. É o que parece ser possível realizar, por exemplo, mediante a prática da polidez: o que necessitamos para não sucumbirmos às desgraças inerentes à vida nem sempre é o que temos de mais espontâneo e natural.

Assim como a artificial polidez pode ser ensinada e empregada com êxito *como se* fosse natural - sem que, com isso, tenha-se de deixar de ser o que se é -, assim também podemos viver *como se* a vida valesse a pena e *como se* ela pudesse ser planejada e direcionada por máximas, sem que, com isso, a vontade cega e irracional, espelhada em cada *Wille-Charakter*, deixe de atuar e predominar. Se o homem, quanto ao ser, não muda; se, pela herança kantiana e schellinguiana de Schopenhauer, o caráter [inteligível] é invariável, isso não significa que não se tenha de se preocupar consigo mesmo. Por isso, a declaração dos *Aforismos*: "quanto mais o caráter for digno, significativo, sistemático e individual, tanto mais *necessário e benéfico* para ele será, de tempos em

[858] Chevitarese argumenta que "se não podemos deixar de ser o que somos, por outro lado, parece que podemos evitar que a vontade presentificada em nosso caráter manifeste-se de um modo que potencialize o sofrimento de nossa existência. Trata-se de evitar determinados aspectos de nosso caráter, ou seja, evitar o que há de pior em nós" (CHEVITARESE, Leandro. *A ética em Schopenhauer: que "liberdade nos resta" para a prática de vida?* Tese de Doutorado. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005, p. 116).

tempos, *dar uma olhada em seu esboço* reduzido, isto é, no *plano* de sua vida"[859]. E este seria o fim ao qual levaria o "desvio" proposital da metafísica, operado por elementos da caracterologia schopenhaueriana: permitir que cada personalidade, *empregando-se* na esfera empírica e pragmática, preste-se a múltiplas tentativas de atuação no mundo, agindo como se a necessidade das ações, frente à determinação do caráter, não fosse apenas uma limitação, mas um parâmetro a partir do qual se pode obter uma consciência desiludida.

[859] *Aphorismen,* SW, IV, p. 485 [153].

CONCLUSÃO

Restringir-se a uma consideração da filosofia schopenhaueriana que leve em conta as teses sobre a ação humana sustentadas por ela *apenas* no âmbito ético-metafísico implica em tecer uma leitura parcial deste pensamento. Para evitar tal parcialidade, é preciso considerar também as elaborações que o filósofo de Frankfurt articulou sob a perspectiva empírico-eudemonológica. As reflexões sobre a eudemonologia e a filosofia prática não representam um agregado isolado em relação às teses da metafísica, mas constituem uma continuação desta última num outro patamar. Apesar de o pensador ter insistido na defesa de que sua filosofia propriamente dita estaria circunscrita ao âmbito "metafísico, superior e mais verdadeiro", em verdade ele mesmo insistiu também na exigência de que quem pretendesse alcançar uma compreensão profunda de seu pensamento teria de ler "cada uma de suas linhas"[860]. Nesta presunçosa exigência incluir-se-ia, naturalmente, a consideração da extensa obra dos "Suplementos", estes que são compostos pelo Tomo II da obra magna (intitulado *Suplementos*), pelos dois tomos dos *Parerga e paralipomena*, mas também pelo ensaio *Sobre a vontade na natureza*, pelas duas dissertações de concurso e - por que não? - pelos expressivos *Manuscritos póstumos*. Ao apresentar a filosofia schopenhaueriana madura, esta obra complementar expressa os aspectos empírico, prático e eudemonológico da mesma, aspectos estes que já haviam sido gestados, mas ainda não apareciam em plena luz nos primeiros escritos, principalmente no Tomo I de *O mundo como vontade e como representação*. Isso bastaria para uma consideração sumária de que não se tratam de duas filosofias, de duas visões de mundo dissonantes ou de abordagens heterogêneas - uma teorética e metafísica, outra prático-pragmática e empírica -, mas de duas "faces" (que se *suplementam*) de uma mesma *Weltanschauung*. No entanto, somente uma leitura aprofundada de noções elaboradas na esfera da sabedoria de vida e da filosofia empírico-prática pode atestar por quais motivos a parte "inferior" dessa filosofia (o subtítulo dos *Parerga* é *Escritos filosóficos menores*) não é dispensável para a apreensão dessa visão de mundo, mas, ao contrário, completa as teses do ponto de vista superior e metafísico.

A ótica da caracterologia, conforme mostrei, é um critério conceitual a partir do qual se pode constatar *em que medida* esta complementação entre as duas referidas perspectivas filosóficas se dá. Isto é, pelo fato de a noção de *caráter* desempenhar determinantes funções em todas as fases e esferas da produção filosófica de Schopenhauer, ela pode ser tomada como um *meio que opera uma sutura* entre as abordagens metafísico-teórica e empírico-prática da ação humana. Afinal de contas, o caráter que em alguns escritos e manuscritos juvenis é um "ato de vontade" (tal como assimilado

[860] Cf. por exemplo, HN IVb, *Senilia*, § 97, p. 33.

por Schopenhauer de Kant e de Schelling), que, sobretudo a partir da fundação da Metafísica da vontade, é um impulso natural (*Naturtrieb*), imutável e não dado a qualquer melhoria moral, que é objeto de supressão no ascetismo, em contrapartida, nos horizontes da sabedoria de vida e da razão prática, é a individualidade a ser conhecida com profundidade para poder ser exposta em um ambiente apropriado, o que Schopenhauer denomina de "atmosfera favorável".

Para uma terminologia que distinga - ao menos parcialmente - as semânticas das perspectivas teórica e prática dessa filosofia, tanto (a) em relação ao estatuto da própria ética quanto (b) em relação ao estatuto do pessimismo, enalteço, a partir da ótica "caracterológica", as diferenciações propostas neste estudo entre *grande ética e pequena ética* e entre *pessimismo metafísico e pessimismo pragmático*.

A distinção entre *grande ética e pequena ética* operacionaliza a constatação de algumas importantes questões do âmbito da teoria da ação humana decorrentes do fato de o ponto de vista ético-metafísico da filosofia schopenhaueriana ser posto em segundo plano; isto, conforme enfatizei, o próprio autor realiza, sobretudo ao elaborar um "desvio da metafísica" com o fito de deixar sua perspectiva superior entre parênteses e, assim, poder priorizar temas do horizonte empírico-prático.

Uma dessas questões consiste na constatação de que esta mudança de perspectiva não transforma o domínio da sabedoria de vida e da filosofia prática - legitimadas justamente pelo sentido do mencionado "desvio" - em campos amorais e absolutamente desvinculados de toda e qualquer formulação ética. Uma justificativa para esta hipótese, que demonstra uma parcela do sentido que aqui atribuo à pequena ética, pode ser identificada quando se considera a preocupação de Schopenhauer em definir a sabedoria de vida *entre* os campos do estoicismo e do maquiavelismo. Com esta delimitação de sua eudemonologia, o filósofo não apenas reprova o alcance de uma felicidade possível por meio de grandes renúncias (à maneira estoica de uma *vita beata*), ou então pelo uso dos outros como meios para fins próprios (que o autor define brevemente como "agir maquiavélico"). O conselho dos *Aforismos* para que não condenemos qualquer que seja a individualidade imutável, "nem mesmo a pior, a mais mesquinha", e para que, diante dos "casos mais lamentáveis", pensemos: "é preciso que haja também tais tipos no mundo"[861], guarda não apenas o princípio da prudência e da ponderação do "sábio schopenhaueriano", mas também a ideia de *não se cometer injustiças*. Por isso, o filósofo afirma:

> Do contrário, *comete-se uma injustiça* e desafia-se o outro a uma guerra de vida ou morte, já que ninguém pode *mudar a própria individualidade*, isto é, seu caráter moral, suas faculdades de conhecimento, seu temperamento, sua fisionomia etc […]. Portanto, para vivermos entre os homens, temos de *deixar cada um existir*

[861] *Aphorismen*, SW, IV, p. 491 [199-200].

> *como é*, aceitando-o em sua individualidade ofertada pela natureza, não importando qual seja[862].

É possível notar que alguns pressupostos da grande ética se fazem presentes nesta concepção pragmática da ação humana, como é o caso da imutabilidade do caráter moral. No entanto, os destinatários dessa sabedoria de vida não seriam os caracteres capazes de grandes renúncias ou de abnegações (ascetas e santos da grande ética), mas o *vulgo* sensível, o homem prático. Por isso mesmo, "o que há de discurso ético" nesta esfera (que equivale a dizer: o que restaria de minimamente "ético" a quem pouco nega a vontade, portanto para além ou para aquém da autêntica moralidade compassiva e do raro ascetismo) não poderia se dar no sentido de ações desinteressadas e muito menos da renúncia ascética da vida em termos de supressão do caráter, mas, ao invés disso, poderia ser captado no sentido de um "egoísmo mitigado". E isto nos seguintes termos: conforme lemos em uma máxima de sabedoria de vida, nesta esfera admite-se a "utilização" da personalidade alheia, mas somente "de acordo com o permitido por seu gênero e por sua condição"[863], ou seja, sem fazer-lhe violência ou agredi-la, sem empregar-lhe um "agir maquiavélico" - "vivendo e deixando viver".

Ora, se por um lado esta concepção, segundo a qual o "uso" da individualidade alheia tem de ser restrito à dimensão suportada por tal individualidade, previne o "eu" de uma possível reação (talvez em termos de guerra de vida ou morte), ou seja, faz com que o agente permaneça interesseiramente preso ao princípio de individuação, à sua autoconservação, por outro lado ela não condena o "outro" pelo que ele é. É na esteira dessas considerações que a formulação de uma moral do "como se" (*Als-Ob*) faz sentido: supondo-se que a vida ainda valha a pena ser vivida, a pergunta sobre *como deveríamos conduzi-la* (ou seja, uma pergunta da esfera da conduta ética) a fim de alcançarmos um certo grau de felicidade não estaria descartada. A partir de um aprofundado autoconhecimento (no sentido do caráter adquirido, portanto do que se *é* e do que se *pode* em relação a si mesmo), de um conhecimento profundo do mundo e dos homens, e de um significativo arcabouço de experiências próprias, o indivíduo que age sábia e prudentemente não se elevaria para além de uma atuação moral no mundo. Ele apenas seria menos radical em relação ao ascetismo elogiado no Livro IV da obra magna; ponderaria racional e "artisticamente" sobre qual seria a atuação mais "adequada" frente à sua natureza inteligível (imutável) e frente à invariabilidade da natureza (preponderantemente malévola e hostil) dos outros. Da mesma forma, este indivíduo prudente não suporia que sua sabedoria pudesse galgar formas que suprimissem ou evitassem total e definitivamente os males e os sofrimentos, necessários e indeterminados; ele apenas aprenderia a

[862] *Idem*, *ibidem*, grifos meus.
[863] *Idem*, *ibidem*.

agir "*como se* eles [os males] não fossem chegar ou *como se* não fossem chegar tão depressa"[864]. Nesse sentido, as próprias definições dos limites da doutrina da sabedoria de vida, estabelecidas por regras e conselhos anti-extremistas, não-radicias, desaprovadores tanto do isolamento demasiado quanto da instrumentalização e da censura alheia, auxiliam na definição do que denomino, neste estudo, de pequena ética. Para atestar este teor conciliativo da sabedoria de vida com a ética (prática), vale tanto o conteúdo das cinquenta e três máximas dos *Aforismo*s quanto as muitas máximas fornecidas por Schopenhauer em seus *Manuscritos póstumos*, especialmente aquelas dedicadas à composição do pequeno tratado da "arte de ser feliz".

Mas a semântica que mais define a aqui designada pequena ética reside no horizonte do caráter, da compaixão, dos motivos, do intelecto e da educação e diz respeito à formulação de uma *bessernde Ethik*, ética da melhoria, apresentada por Schopenhauer em *Sobre o fundamento da moral*. Neste caso, as premissas centrais são as de que: se, por um lado, todo *caráter* é inato, invariável, e as motivações que lhes chegam são fatais na produção da ação, por outro lado o *intelecto* é passível de melhoramentos mediante educação e experiências de vida. Conforme procurei demonstrar no capítulo 4, neste caso, a formulação seria a de que "o coração permanece incorrigível, mas a cabeça pode ser aclarada". Não se trataria de uma inversão do primado da vontade sobre o intelecto, que é expresso pela máxima segundo a qual "a cabeça pode ser aclarada, mas o coração permanece incorrigível (*Der Kopf wird aufgehellt; aber das Herz bleibt ungebessert*)"[865]. Tratar-se-ia, isso sim, de uma valorização do extrato cognitivo e empírico da produção da ação.

Nesses termos, grande e pequena ética se diferenciariam na medida em que se está disposto a considerar a *compaixão*, ao mesmo tempo, (i) como a "única motivação moral genuína", cujo efeito (a própria ação compassiva) diante de caracteres a ela receptivos - e somente diante de caracteres a ela receptivos - se daria espontânea e *imediatamente*; mas também (ii) como motivação frente à qual todo e qualquer caráter poderia estar exposto por meio de uma "melhoria do intelecto" (portanto, *mediatamente* e pressupondo-se um papel da educação), mesmo aqueles caracteres naturalmente mais propensos a serem "acionados" por motivos egoístas ou malévolos. Neste último caso, a *Mitleidsethik* schopenhaueriana não seria apenas *descritiva*, mas também *sugestiva*, pois deixaria em aberto a possibilidade de pensarmos a ação ética não apenas sob a forma de atos repentinos, imediatos e misteriosos, mas inclusive como atos que podem ser despertados artificialmente, isto é, mediante a exposição de caracteres a motivações - a eles *sugeridas* e não prescritas - em relação às quais não estão naturalmente propensos, nem, talvez, viriam a estar expostos de forma ocasional, espontânea e em termos de uma identificação misteriosa com outrem,

[864] Cf. *Idem*, p. 459 [156].
[865] *Grundlage*, SW, III, p. 725 [199].

no sentido do *tat-twam-asi*. Se a compaixão não pode ser ensinada, pois se trata de um sentimento, e o *operari sequitur esse*, ela poderia ao menos ser "sugerida" na dimensão intelectual-educacional. E isso poderia ocorrer tanto mediante as experiências de vida, no sentido do autoconhecimento e do caráter adquirido, quanto por meio do aumento da inteligência e do aprendizado.

Ter-se-ia, com isso, uma importante contribuição de Schopenhauer nos domínios civil, legal ou, até mesmo, na esfera legislativo-jurídica da ação humana, cujos horizontes o filósofo indica, mas não desenvolve. Essa contribuição poderia ser identificada no seguinte sentido: se, por um lado, a diferença de caracteres é inata e por meio dos motivos não se pode forçar a *moralidade*, por outro lado, os ensinamentos podem influir na escolha dos meios para o alcance do alvo ao qual tende a vontade individual (o querer); e, neste caso, a *legalidade* pode ser forçada. Isto é, mesmo que o *querer* seja inalterável, a *ação* pode ser transformada. Se o ensino e a educação não podem promover uma melhoria interior de cada *Wille-Charakter*, eles podem possibilitar uma certa melhoria da atuação deste mesmo caráter nos âmbitos civil ou legal[866]. Podemos afirmar que reside nessa convicção o motivo dos elogios do pensador (tecidos nas duas dissertações concorrentes a prêmio) ao sistema penitenciário norte-americano, que, segundo ele, não pretenderia melhorar o caráter do presidiário, mas "instruir-lhe a cabeça". Ademais, conforme considerei no tópico sobre a educação e os motivos, a caracterologia schopenhaueriana não toma ninguém como *totalmente* compassivo, *totalmente* egoísta ou *totalmente* maldoso, mas cada um como detentor de uma determinada parcela dessas *Grundtriebfedern*, tendências impulsivas fundamentais. Da mesma forma, o *intelecto* é secundário, mas - conforme nos mostra a metáfora do cego e do paralítico - não deixa de poder ser altamente ativo quando se trata de "indicar" caminhos à vontade primária e cega. As classes de motivações e as parcelas de instrução e de educação a que um caráter naturalmente egoísta, por exemplo, estiver exposto, *podem* fazer variar significativamente as possibilidades de um tal egoísta ser inveterado ou não, de um caráter maldoso ser um *serial killer* ou não, de um caráter compassivo ser extremamente bondoso e altruísta ou não. E por isso a pertinência da observação (já citada) do pensador: mesmo que seja impossível dissuadir alguém do egoísmo em si mesmo ou da maldade em si mesma, tal como é impossível dissuadir os gatos de sua inclinação para os ratos, ainda assim "pode-se *mostrar ao egoísta* que ele, por meio da desistência de pequenas vantagens, poderá alcançar maiores ainda; pode-se *mostrar ao malvado* que o causar sofrimento ao outro pode trazer maiores sofrimentos para ele"[867].

Ora, este espaço de manobra pedagógica que resta entre a invariabilidade do querer e a indeterminação da ação, entre o caráter imutável e os motivos que podem ser sugeridos a tal caráter, poderia ser explorado na esfera legal-legislativo-jurídica na medida em que, por exemplo, o Estado

[866] Cf. *Parerga II*, SW, V, cap. 8, § 119, p. 261 [83].
[867] *Grundlage*, SW, III, p. 725 [198], grifos meus.

(mesmo diante dos atributos mínimos que a doutrina schopenhaueriana lhe confere) gestasse e empregasse meios de obstaculização de sofrimentos ou de injustiças (sociais). Disso deriva, pois, um veio da *práxis* schopenhaueriana, pois diferentemente do que notamos na metafísica da ética, a ética, em sentido prático, não seria apenas serenidade contemplativa[868].

Com efeito, esta questão é melhor captada quando se considera que se Schopenhauer toma a compaixão no plano metafísico da grande ética como sentimento que surge misteriosa e espontaneamente, por *jure divino* ou por *theía moira*, o filósofo não deixa de considerá-la também como *motivação cotidiana* que se efetiva em *diferentes graus*, tal como nos casos da *justiça* e da *caridade*. Essas duas virtudes cardeais concretizam a compaixão *mediatamente*, isto é, fazem com que ela não precise ser despertada em cada caso e toda vez que uma ação injusta acarretar sofrimento a outrem - pois, conforme lemos na *Dissertação* sobre a moral, "muitas vezes ela chegaria tarde demais"[869]. O agente ético alcançaria um conhecimento do todo da vida na forma do *tat-twam-asi* de uma vez por todas e o "reservaria" em forma de preceito abstrato, podendo aplicá-lo toda vez que as motivações e circunstâncias o exigirem. Se estes aspectos empíricos ou "artificiais" da teoria ética - que, por isso mesmo, podem ser tomados no sentido de uma pequena ética - não consistem na fonte da moralidade, isso não significa que não sejam relevantes para se "levar uma vida moral"[870], conforme destaca o próprio filósofo. Nas palavras do autor, "a reflexão racional eleva a máxima *neminem laede* a uma firme resolução"[871], ou seja, eleva uma virtude (que fora alcançada de uma única vez) a um *princípio* que poderá ser *aplicado* todas as vezes. Schopenhauer chega a indicar algumas das ocasiões nas quais este princípio poderia ser aplicado:

> no caso de [se] observar os direitos de todos, de não [se] permitir que se ofendam estes direitos, de manter-se livre da auto-acusação de ser a causa do sofrimento alheio e, assim, de não lançar sobre os outros, por meio da violência ou da astúcia, a *carga e o sofrimento da vida* que as circunstâncias impõem a cada um, mas de suportar a parte que lhe é destinada para *não redobrar* a do outro[872].

No contexto destas indicações, o filósofo chama de *autodomínio* o meio pelo qual se torna possível manter e seguir preceitos ou princípios. Ora, aqui residiria uma fusão da *razão prática* schopenhaueriana - do âmbito eudemonológico - no âmbito da ética; ela se caracterizaria por atuar nos dois campos, justamente por designar a capacidade exclusivamente humana de agir por princípios, isto é, por motivos abstratos, conceitos ou preceitos hauridos da experiência. Nesse sentido, todo caráter - portanto, independentemente de como o primado da vontade tenha nele se

[868] Cf. *Idem*, p. 744 [223].
[869] *Idem*, p. 684 [143].
[870] *Idem*, p. 684 [144].
[871] *Idem*, *ibidem*.
[872] *Idem*, p. 684 [143], grifos meus.

objetivado - teria condições de perseverar em ações altruístas, mesmo frente a motivos que agem em sentido contrário a estas espécies de ação[873]. A partir do pressuposto do § 16 de *O mundo*, segundo o qual "a razão encontra-se unida tanto à grande maldade quanto à grande bondade"[874], friso aqui a condição de possibilidade (a própria faculdade racional) de a ação ser ao menos parcialmente "dirigida" para a bondade, em cujo direcionamento podem atuar os ensinamentos sobre as relações da vida, mesmo que detenha todas as condições para efetivar a maldade. Não se trata de uma recaída na identificação da ação racional com a ação virtuosa, ou na racionalização da ética que Schopenhauer tanto criticara em Kant, pois o domínio intuitivo da moral schopenhaueriana não está em xeque; as motivações intuitivas e imediatas da ação não perdem espaço. Tratam-se, isso sim, dos aspectos da *ética ativa e não-quietista* do grande metafísico pessimista, cujos componentes permitem reconhecermos boa parte da *práxis* deste pensamento, práxis esta que estaria plasmada, portanto, entre os horizontes da sabedoria de vida e da ética. Além do mais, tratam-se também dos aspectos empíricos da ética que não entram em conflito com os aspectos metafísicos da mesma.

Nesse sentido, por exemplo, o caráter que pratica a caridade não necessariamente rompe com a afirmação da vontade por meio de um intenso sofrimento pessoal ou por uma abnegação ascética. Isso não significa, porém, que tal caráter não possa negar seu egoísmo na medida em que participa das desgraças alheias de modo "mediato", de forma *refletida* e amplamente *planejada*. Conforme ilustra o pensador, "[...] por um impulso direto, um homem ajuda outro sem muita reflexão e o socorre […], *mas também*, depois de uma longa reflexão e debates sérios, a generosa nação inglesa despende vinte milhões de libras esterlinas para comprar a liberdade dos escravos negros nas suas colônias, sob o aplauso jubiloso do mundo inteiro"[875]. A *compaixão* seria a base da grande ética metafísica (primeiro caso), mas não deixaria de integrar também a esfera da pequena ética (segundo caso). Neste último, ela traduz-se numa linguagem menos misteriosa ou secreta, sobretudo quando a reconhecemos em exemplos bem específicos, como naqueles fornecidos pelo filósofo (citados no capítulo 4) sobre as injustiças e crueldades da escravidão e sobre as sacrificantes jornadas de trabalho.

Portanto, a compaixão schopenhaueriana não se restringe à esfera da imediata resignação da vontade frente às dores do mundo, que potencialmente leva à ascese; em uma palavra, ela não se resume à grande ética redentora. Há uma dimensão dessa "espontânea identificação com tudo o que sofre" que não chega a se embrenhar em uma *salvação quietista* e contempladora, esta radicalidade

[873] Cf. *Idem*, p. 685 [144]. "[...] O *animal*, sendo totalmente destituído de conhecimento racional ou abstrato, não tem aptidão para nenhum preceito, muito menos para um princípio e, portanto, para qualquer *autodomínio*, estando entregue sem defesa à impressão e ao afeto" (*idem*, [p. 145], grifos do autor).
[874] *WWV I*, SW, I, § 16, p. 102 [141].
[875] *Grundlage*, SW, III, p. 699-700; [163], grifos meus.

ético-ascética de raros santos e anacoretas - e nem por isso deixa de ser discutível. Em outros termos, apesar de ser misteriosa, a compaixão schopenhaueriana não é somente renúncia imediata de si (que pode chegar à renúncia total), mas pode se efetivar, também, de forma gradativa e, muitas vezes, como fruto de planejamentos e discussões pautados, por exemplo, nos mais variados problemas sociais. Neste caso, as virtudes da justiça e da caridade, por serem meios concretizadores da compaixão e provirem de ponderações, tornariam menos titânicos tanto o *fundamento* quanto a *efetividade* da moral schopenhaueriana.

Vale observar que a pequena ética aqui indicada de modo algum constitui um campo independente e dissociado da autêntica moralidade (da grande ética), mas pode ser destacada apenas como uma dimensão desta última, uma face que engloba as noções menos misteriosas e mais empíricas da ética, mas que são partes de uma mesma teoria da ação humana. Portanto, a pequena ética não consiste em um sistema encerrado em si mesmo, nem apresenta novas virtudes ou novos critérios para a ação dotada de valor moral. Ela pode ser captada, sobretudo, em termos de uma dimensão *positiva* do fundamento da moral que, quando somada aos preceitos prático-pragmáticos e de ordem *negativa* da sabedoria de vida, às noções de *bessernde Ethik* e de moral do *Als-Ob*, e ainda ao papel da *educação* como *medium* entre as motivações e o caráter, apresenta-se sob a forma de premissas desta filosofia que podem ser ensaiadas no âmbito da ação humana para além (ou para aquém) do grande mistério da compaixão e do raramente alcançável ascetismo místico.

Estas matizes do pensamento filosófico schopenhaueriano compõem uma "filosofia para o mundo" e demonstram forças suficientes para, com elas, questionarmos as leituras que apresentam Schopenhauer tão somente como o pensador do imobilismo individual e social, que teria se restringido a fundamentar uma filosofia da *Gelassenheit* (caso de Lukács), ou que teria sido o funesto doutrinador de um pessimismo de odores fúnebres (caso de Nietzsche). A abordagem empírico-eudemonológica ou empírico-pragmática da existência e das ações humanas, elaborada pelo grande metafísico pessimista *concomitantemente* à sua abordagem ético-metafísica, não resulta menos relevante para a compreensão desta visão de mundo. Se, a partir do "desvio da metafísica", a primeira dessas abordagens é tomada pelo pensador como "inferior" em relação ao ponto de vista "superior" da metafísica, tal propósito recai, sobretudo, em uma preocupação em vista de se manter a coerência sistemática da exposição. Isto é: existem teses da eudemonologia que se adaptam mal à esfera ético-metafísica e vice-versa. Mas, desde que se leve em conta a ideia geral do "desvio da metafísica" para a passagem das considerações da esfera metafísica para as considerações do âmbito empírico-prático ou empírico-pragmático, as expressões deste último patamar podem muito bem ser tomadas como *suplementares* em relação ao primeiro. Ao mesmo tempo, entretanto, estas expressões da filosofia prática schopenhaueriana acabam por "amenizar" muitos aspectos da ótica

metafísica. Por isso mesmo, conforme afirma o professor Domenico Fazio, tratar-se-iam de "expressões diversas de uma práxis dirigida a redimir o mundo da dor e do sofrimento"[876], mesmo que sejam - ou justamente por serem - teorizadas a partir da ontologia negativa que descobre o *essencial do indivíduo* (seu caráter) como dor e sofrimento, e cuja existência não seria, a princípio, melhorável.

Entretanto, mesmo que haja aspectos passíveis de melhoramentos na constituição caracterológica do ser humano e na esfera de suas ações, conforme acredito ter demonstrado, o fato de a dor jamais poder ser *inteiramente* eliminada do mundo - ou o fato de ainda faltar muito para que algo perfeito possa nos ser trazido pelo correto *emprego da razão* e, nas palavras do filósofo, "livrar-nos de *todo* fardo e sofrimento da vida"[877]-, autoriza-nos a classificar a melhoria do intelecto, as sugestões práticas da sabedoria de vida ou a indicação de uma "ética sugestiva", as práticas de justiça e caridade enquanto virtudes mediatas etc. como componentes daquilo que aqui denomino de *pessimismo pragmático*. A nulidade do mundo, assim como as dores e os sofrimentos a ele intrínsecos - características do pessimismo metafísico - não são negadas, mas tomadas como pressupostos no plano da filosofia prática. Na cotidianidade da vida, são estes mesmos pressupostos derradeiros da metafísica que funcionam como motivações para o emprego (limitado) da razão e para se levar uma vida conduzida por máximas e por conceitos.

Nesse sentido, um tal pessimismo pragmático se alinha ao que Lütkehaus denomina de *Peiorismus* e *Meliorismus*, "entendidos respectivamente - segundo o comentador - como doutrina do *menos* pior e do *relativamente* melhor"[878]. Isto é, essa "outra face" do pessimismo se situaria a meio caminho entre o negativo e o positivo das ações; trata-se de um pessimismo pragmático principalmente porque a dose de positividade das ações altruístas, assim como a dose de negatividade das ações prudentes aqui indicadas, não ignora o caráter ilusório de uma eliminação completa da dor, de uma felicidade plena, ou de alguma promessa de êxito social. Nesse sentido, tratar-se-ia muito mais de uma concepção desencantada de mundo que não deixa de ser avessa a qualquer forma de passividade ou de conformismo por parte do homem prático ou do indivíduo sábio. Este, por não contar com o ponto de vista metafísico da "negação do mundo" por meio da "supressão do caráter", busca uma forma de atuação neste mundo, mesmo que essa atuação, para ser possível, tenha que admitir uma *Ackommodation* do próprio agente ao ponto de vista empírico. Em outros termos, o aqui denominado pessimismo pragmático, por ser da ordem do reconhecimento do

---

[876] FAZIO, Domenico M. *La "scuola" di Schopenhauer. Per la storia di un concetto*. In: CIRACÌ, F; FAZIO, D. M.; PEDROCCHI, F. (a cura di). *Arthur Schopenhauer e la sua scuola*. Lecce: Pensa Multimedia, (Schopenhaueriana, 1), 2007, pp. 35-76, p. 73.
[877] *WWV I*, SW, I, § 55, p. 108 [147], grifo meu.
[878] LÜTKEHAUS, Lüdger. *Esiste una sinistra schopenhaueriana?* In: CIRACÌ, F; FAZIO, D. M.; PEDROCCHI, F. (a cura di). *Arthur Schopenhauer e la sua scuola*. Lecce: *Pensa Multimedia,* (Schopenhaueriana, 1), 2007, pp. 15-34, p. 17.

despropósito do mundo e de seus fenômenos, circunscreve-se na esfera da adaptação do indivíduo a uma realidade de cuja imutabilidade ele está convencido (pessimismo metafísico), mas frente à qual não conta com a possibilidade de medidas drásticas, extremas ou radicais. Ao invés disso, tal indivíduo procuraria ser sábio e prudente, buscando um "recanto à prova de fogo" a fim de sofrer menos.

A distinção entre pessimismo metafísico e pessimismo pragmático favorece a compreensão de como a passagem da filosofia schopenhaueriana, de seu ponto de vista metafísico para o seu ponto de vista empírico-eudemonológico, não representa a passagem para um *otimismo* propriamente dito[879], mas para *outra face do pessimismo*. Essa "outra face" certamente é mais amena e menos titânica em relação à visão que não vislumbra outra alternativa para o homem se desvencilhar do egoísmo e dos tormentos da existência a não ser a da supressão da vontade, esta que pode ou não ocorrer (espontaneamente) em diferentes graus de intensidade. A ausência de probabilidade de uma visão otimista em face da eudemonologia e, principalmente, da filosofia prática pode ser atestada até mesmo pelo diálogo (citado como epígrafe do capítulo 4) de Schopenhauer com Frauenstädt. Quando o discípulo apresenta a questão segundo a qual, a partir da teoria do δευτερος πλους, poder-se-ia pensar que a dor é salutar por levar à resignação e que, então, seria razoável não se mitigar a dor alheia para que, assim, não se impeça a sua resignação, Schopenhauer rebate: "'Oh', *não obstante* todas as atenuações e aplacamentos de dores, *sempre haverá* infelicidades suficientes no mundo que levem à resignação […]"[880]. É a partir de um *pessimismo metafísico* de base que pressupõe a impossibilidade de eliminar *toda* dor da vida, mesmo com toda vontade negada, com toda espécie de altruísmo e com toda intensidade de sabedoria, que podemos legitimar a indicação de uma pequena ética como *compaixão ativa* (efetivada mediante atenuações e aplacamentos de dores), de um pessimismo pragmático, assim como todas as expressões possíveis da práxis filosófica deste pensamento.

O pessimismo da esfera prático-pragmática é, nesse sentido, *suplementar* à dimensão propriamente metafísica da existência humana e, por conseguinte, ao chamado pessimismo metafísico. Ora, a tese de um pessimismo pragmático pode auxiliar na delimitação do famigerado pessimismo schopenhaueriano, sobretudo porque reconhece a ideia de que Schopenhauer, a partir de seus pressupostos ontológicos, não teria descartado a hipótese de pensarmos a existência humana como objeto de uma espécie de "melhoria relativa": como alternativa razoável frente às misérias do mundo, não há apenas uma "ordem da salvação" - metafísica e radical -, mas também um "artifício de prevenção" - empírico, pragmático e proveniente da parcela de sabedoria que cada indivíduo

[879] No máximo, pode representar a passagem para uma espécie de "otimismo prático" nos moldes defendidos pelo professor Jair Barboza.
[880] SW, *Gespräche*, trad. it., *Colloqui*, op. cit., p. 111, grifos meus.

consegue galgar em seu "comércio com o mundo".

Por fim, pode-se ponderar se a presente análise interpretativa não ilustraria o que alguns intérpretes atuais denominam de uma "esquerda schopenhaueriana". O professor Lüdger Lütkehaus lançou esta hipótese adotando a noção de quietismo como critério de distinção entre uma possível direita e uma possível esquerda schopenhauerianas. Segundo o exegeta, conforme explana em seu texto (já citado acima) *Ist der Pessimismus ein Quietismus? Überlegungen zu einer Praxisphilosophie des Als-Ob*[881], a pergunta a ser considerada seria: o pessimismo é um quietismo?, à qual o autor responde de forma negativa. Sem a pretensão de aprofundar aqui a questão, vale considerar que o principal argumento para a defesa de que a filosofia schopenhaueriana não se resumiria a um quietismo[882] - interpretação que identificaria as "leituras de esquerda" - repousaria, segundo Lütkehaus, no reconhecimento do próprio fundamento da moral como *compaixão ativa*. Isto é, a uma *esquerda* schopenhaueriana responderiam as interpretações que pressupõem a identificação da vida com o sofrimento, mas, por isso mesmo, são apologetas de toda forma de combate e de mitigação deste sofrimento. Para tanto, propõem-se a atividades e engajam-se socialmente em vista de suas realizações porque não tomam os seres humanos e a sociedade como absolutamente irremediáveis, convicções que certamente encontram ressonâncias nos escritos tardios de Max Horkheimer. Contrariamente a isso, a uma *direita* schopenhaueriana responderiam as interpretações cujas posições diante do pressuposto ontológico do "pior dos mundos possíveis" não são de re-ações, mas de passividade e de contemplação; estas seriam leituras que não chegam a tomar a imobilidade individual ou social como discutível, mas que entendem que "não haveria nada de melhorável no ser incurável"[883], sendo o mais razoável a sua supressão.

[881] Cf. LÜTKEHAUS, Lüdger. *Ist der Pessimismus ein Quietismus? Überlegungen zu einer Praxisphilosophie des Als-Ob*. In: HÜHN, L. (Hrsg.). *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling).* Würzburg: Ergon, 2006, pp. 225-238. Uma versão modificada deste texto foi publicada na Itália: LÜTKEHAUS, Lüdger. *Esiste una sinistra schopenhaueriana? Ovvero: il pessimismo è un quietismo?* In: CIRACÌ, F.; FAZIO, D. M.; PEDROCCHI, F. (a cura di). *Arthur Schopenhauer e la sua scuola*. Lecce: Pensa Multimedia (Schopenhaueriana, 1), 2007, pp. 15-34.

[882] Segundo Lütkehaus, este critério pode ser aplicado também no âmbito da *Schopenhauer-Schule*, com o qual se distinguiria os discípulos de esquerda e os discípulos de direita. No primeiro caso estaria a leitura pacifista elaborada por Paul Deussen e por Hans Zint, a interpretação da *Mitleidsethik* em sentido solidarístico por Max Horkheimer, e, até mesmo, a "filosofia da redenção" de Philipp Mainländer. Do lado oposto, com a defesa de uma interpretação "de direita", estariam principalmente Otto Weiβ, com sua leitura dogmática e ideológica de algumas teses schopenhauerianas, e Eduard von Hartmann, com a defesa de uma promoção do processo de nulidade do mundo. Em nossos dias, no entanto, podemos tomar as leituras do próprio Lütkehaus como parâmetro de "delimitação" desta "esquerda" e desta "direita" por ele indicadas. Conforme já mencionamos, alguns de seus trabalhos são: a) *Einleitung II: Pessimismus und Praxis. Umrisse einer kritischen Philosophie des Elends.* In: EBELING, Hans.; LÜTKEHAUS, Lüdger (Hrsg.). *Schopenhauer und Marx. Philosophie des Elends - Elend der Philosophie?* Frankfurt a.M.: Syndikat, 1985, pp. 23-39; b) *Pathodizee und Mitleidsethik.* In: *idem*, pp. 190-202; c) *Schopenhauer: Metaphysischer Pessimismus und 'soziale frage'*. Bonn: Bouvier Verlag, 1980; além dos textos já citados *Ist der Pessimismus ein Quietismus?* e *Esiste una sinistra schopenhaueriana?* Para as discussões das hipóteses sobre uma "esquerda" e uma "direita" schopenhauerianas no âmbito da "escola de Schopenhauer", ver CIRACÌ, Fabio. *Die Gelassenheit im Rahmen des Quietismus Eduard von Hartmanns und Philipp Mainländers.* In: *Schop-Jb*., 90 (2009), pp. 179-188.

[883] Cf. LÜTKEHAUS, Lüdger. *Ist der Pessimismus ein Quietismus?* op. cit., p. 226; *Esiste una sinistra*

Em um recente artigo[884], o professor Jair Barboza juntou-se à interpretação de Lütkehaus e pontuou mais especificamente em que medida uma tal esquerda schopenhaueriana se justificaria a partir da letra de Schopenhauer. Segundo Barboza, a tese pode se apoiar nas noções de razão prática e de caráter adquirido, mas também na ideia (já ressaltada por Horkheimer e por Lütkehaus) da compaixão como "identificação ativa" e extensível aos animais: "Se levarmos em conta [...] a noção de razão prática e de caráter adquirido presentes em *O mundo*, bem como a ética da compaixão, concluímos que o pessimismo de Schopenhauer não é niilismo, muito menos um isolamento sociopolítico, isto é, não é um quietismo da bancarrota da existência, como a *direita schopenhaueriana*, para contrastar com a *esquerda*, propaga e propagandeia"[885]. Segundo a interpretação de Barboza, elementos desta esquerda podem ser reconhecidos até mesmo na biografia do filósofo alemão: Schopenhauer teria sido ele mesmo "de esquerda" na medida em que, por exemplo, condenou a escravidão negra (cf. Tomo II de *O mundo* e seções 69 e 125 do Vol. II dos *Parerga* - passagens citadas acima) e filiou-se à Sociedade Protetora dos Animais de Frankfurt[886].

Ora, a partir do referido sentido atribuído a esta possível "esquerda", o presente estudo poderia ser lido até mesmo como uma possível tentativa de ilustração de tal hipótese, o que não seria difícil de reconhecer nas duas principais incursões que aqui proponho: na ética schopenhaueriana, tomada como *pequena ética*, e no pessimismo schopenhaueriano, tomado como *pessimismo pragmático*. Em última instância, ambas as noções designam e destacam justamente o que há de "melhorável" no caráter do homem e na esfera da ação humana. Por um lado, contra uma interpretação "de esquerda" dessa filosofia pesa a tese da resignação espontânea, que a princípio esteriliza a "redenção" individual em relação à participação na superação dos padecimentos alheios. Somam-se a esta dificuldade de se assumir a imagem de um Schopenhauer esquerdista os próprios elogios do pensador aos poucos "puros sujeitos do conhecimento" que alcançam a "via mais elevada" da supressão da vontade pelo *isolamento* ascético do mundo, assim como um certo elitismo referente à genialidade artística, e a condenação da sociedade como o mais relevante obstáculo para o improvável alcance da felicidade individual. Por outro lado, sem que seja necessário negar o reconhecido pessimismo metafísico de base desta visão de mundo, Schopenhauer não compôs a sua teoria da ação humana apenas com elementos de uma grande ética misteriosa. Ele deixou em aberto (1) a possibilidade de a sua ética ser pensada não apenas a partir

schopenhaueriana? op. cit., p. 16.

[884] Cf. BARBOZA, Jair. *Sabedoria de vida e práxis em Schopenhauer, ou sobre uma possível "esquerda" schopenhaueriana*. In: FIGUEIREDO, Vinícius (Org.). Curitiba: *Cadernos do XV Encontro Nacional da ANPOF* (no prelo).

[885] *Idem*, p. 10, grifos meus.

[886] Cf. HÜBSCHER, Angelika; FLEITER, Michael (Hrsg.). *Arthur Schopenhauer - Philosophie in Briefen*. Frankfurt a.M.: Insel, 1989, p. 221, *apud* BARBOZA, Jair, *idem*, p. 11.

das noções de razão prático-pragmática, de caráter adquirido e de compaixão ativa, mas também a partir da noção de "ética da melhoria"; assim como (2) dispôs de elementos que permitem pensar o seu pessimismo como uma espécie de "filosofia engajada", o que, conforme procurei mostrar, se reflete tanto nos âmbitos prático-pragmático e eudemonológico quanto nas esferas do aprimoramento do intelecto e da busca por uma atmosfera favorável de vida social.

Se o presente estudo situa-se mais "à esquerda" do que "à direita" quanto às análises da ética schopenhaueriana é, sobretudo, por uma questão de interpretação conceitual específica: o caráter adquirido e a sabedoria de vida, assim como certos graus de efetividade da compaixão, como a *justiça* e a *caridade*, oferecer-nos-iam uma via que não finda na perspectiva niilista-quietista da supressão da vontade individual e na desistência do mundo, mas, ao contrário, podem ser interpretados como indicações ou sugestões schopenhauerianas para uma espécie de insistência em tal mundo, mesmo que seja às custas da consciência de sua ilusão.

6. **BIBLIOGRAFIA**

6.1 DICIONÁRIOS

- *Deutsches Wörterbuch*, von Jacob und Wilhelm Grimm. Disponível em: http://woerterbuchnetz.de/DWB/.

- *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Hrsg. von Joachim Ritter und Karlfried Gründer. Basel: Schwabe & Co. Verlag, 1989.

- *Zingarelli, Vocabolario della lingua italiana*. A cura di Nicola Zingarelli. 14ª ed. Trento: Zanichelli Editore, 2011.

As referências bibliográficas das obras de Schopenhauer citadas no decorrer do presente estudo em forma de abreviações já estão indicadas na seção Abreviações.

6.2 OUTRAS EDIÇÕES DE OBRAS DE SCHOPENAHUER

SCHOPENHAUER, Arthur. *Die Kunst, glücklich zu sein - Dargestellt in fünfzig Lebensregeln*. Hrsg. von Franco Volpi. München: C. H. Beck, 1999.

_____. *A arte de ser feliz*. Org. de Franco Volpi; trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *L'arte di essere felici - Esposta in 50 massime*. A cura di Franco Volpi, traduzione di Giovanni Gurisatti. 29ª ed. Milano: Adelphi, 2012.

_____. *Die Kunst, sich selbst zu erkennen*. Hrsg. von Franco Volpi. München: C. H. Beck, 2006.

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

_____. *Metafísica do belo*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2003.

_____. *Metafísica do amor, metafísica da morte*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. *Fragmentos sobre a história da filosofia*. Trad. Karina Jannini; prefácio de Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. *Sobre a filosofia universitária*. Trad. Maria Lúcia Cacciola e Márcio Susuki. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. *Parerga e paralipomena* (Tomo primo). 3ª ed. A cura di Giorgio Colli. Milano: Adelphi, 2007.

_____. *Parerga e paralipomena* (Tomo secondo). 3ª ed. Traduzione di Mazzino Montinari e di Eva A. Kuhn; a cura di Mario Carpitella; Milano: Adelphi, 2007.

_____. *Sulla volontà nella natura*. A cura di Sossio Giametta. Milano: Bur Rizzoli, 2010.

_____. *Scritti postumi: I manoscritti giovanili* (Vol. I). A cura di Sandro Barbera. Milano: Adelphi, 1996.

_____. *Scritti postumi: I manoscritti berlinesi* (Vol. III). Edizione italiana diretta da Franco Volpi; a cura di Giovanni Gurisatti. Milano: Adelphi, 2004.

_____. *Vorlesungen*. In: *Sämtliche Werke*, Bd. IX-X.

_____. *Briefwechsel.* In: *Sämtliche Werke*, Bd. XIV-XVI.

_____. *Der Handschriftliche Nachlass*. Hrsg. von Arthur Hübscher. 5 Bände, München, 1985.

_____. *Schopenhauers Übersetzung des Hand-Orakels*. Hrsg. von Julius Frauenstädt. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1862. In: *Sämtliche Werke*, Bd. VI d.

_____. *Gespräche*. Hrsg. von Arthur Hübscher. Stuttgart-Bad Cannstatt, 1971.

_____. *Colloqui*. A cura di Anacleto Verrechia. Milano: Bur Rozzoli, 2000.

6.3 BIBLIOGRAFIA GERAL

ALONSO, Juan David Mateu. *La filosofía política y su trasfondo ontológico en la obra de Arthur Schopenhauer.* Tese de Doutorado, Universidad de Valencia, 2012.

ARAMAYO, Roberto. *L'eudemonologia di Schopenhauer nel suo fondo kantiano*. In: *Schop-Jb*., 92 (2011), pp. 49-65.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1984 (Os Pensadores).

_____. *Etica eudemia.* A cura di Marcello Zanatta, testo greco a fronte. Milano: Bur Rizzoli, 2012.

ATWELL, John. *Schopenhauer. The Human Character.* Philadelphia: Temple University Press, 1990.

BAHNSEN, Julius. *Beiträgen zur Charakterologie: mit besonderer Berücksichtigung pädagogischer Fragen*. Leipzig: Brockhaus, 1867.

BARBOZA, Jair. *Uma filosofia do consolo.* In: SCHOPENHAUER, Arthur. *Metafísica do amor, metafísica da morte.* Trad. Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2000, pp. VII-XXIII.

_____. *Em favor de uma boa qualidade de vida.* In: SCHOPENHAUER, Arthur. *Aforismos para a sabedoria de vida*. 2ª ed. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2006, pp. IX-XVIII.

_____. *Mau radical e terapia em Schopenhauer.* In: PEREZ, Daniel Omar (Org.). *Filósofos e terapeutas: em torno da questão da cura*. São Paulo: Escuta, p. 77-96, 2007.

_____. *Sabedoria de vida e práxis em Schopenhauer, ou sobre uma possível "esquerda" schopenhaueriana*. In: FIGUEIREDO, Vinícius (Org.). Curitiba: *Cadernos do XV Encontro Nacional da ANPOF* (no prelo).

_____. *Infinitude subjetiva e estética: natureza e arte em Schelling e Schopenhauer.* São Paulo: Unesp, 2005.

BAZZANI, Fabio. *Agire razionale e agire morale in Arthur Schopenhauer.* In: *Annali del Dipartimento di filosofia* (Firenze), 1993, pp. 81-107.

BERNHARD, Wolfram. *Schopenhauer und die moderne Charakterologie.* In: *Schop-Jb*., 44 (1963), pp. 25-133.

BICCA, Luiz. *O ceticismo de Schulze como crítica do idealismo pós-kantiano.* In: *Revista O que nos faz pensar.* Rio de Janeiro, Nº 28 (Dezembro, 2010), pp. 118-122.

BIRNBACHER, Dieter. *Freiheit durch Selbsterkenntnis: Spinoza – Schopenhauer – Freud*. In: *Schop-Jb*. 74 (1993), pp. 87-102.

BRANDÃO, Eduardo. *A concepção de matéria na obra de Schopenahuer.* São Paulo: Humanitas, 2009.

_____. *Schopenhauer, leitor de Schulze: a questão do dogmatismo*. In: *Dogmatismo e antidogmatismo: Ensaios em homenagem a Maria Lúcia Cacciola* (no prelo).

BRUM, José Thomaz. *O pessimismo e suas vontades - Schopenhauer e Nietzsche.* Rio de Janeiro: Rocco Editora, 1998.

CACCIOLA, Maria Lúcia Mello e Oliveira. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: Edusp, 1994.

_____. *O conceito de interesse*. In: *Revista Terceira Margem*, Rio de Janeiro, v. 9, p. 125-134, 2004.

_____. *O "eu" em Fichte e Schopenhauer.* In: *Revista Dois Pontos*, Curitiba-São Carlos, Vol. 4, Nº 1, Abril, 2007.

CARTWRIGHT, David. *Schopenhauerian Optimism and an Alternative to Resignation?* In: *Schop-Jb*., 66 (1985), pp. 153-164.

_____. *Schopenhauer's Axiogical Analysis of Character.* In: *Revue Internationale de Philosophie*, Bruxelles, Vol. 42, Nº. 164, pp. 18-36.

CIORAN, Emil. *Silogismos da amargura*. Trad. José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 2011.

CIRACÌ, Fabio; FAZIO, Domenico M.; KOSSLER, Matthias (Hrsg.). *Schopenhauer und die Schopenhauer-Schule.* Würzburg: Königshausen & Neumann, 2009.

CIRACÌ, Fabio. *Verso l'assoluto nulla: la 'Filosofia della redenzione' di Philipp Mainländer.* Lecce: Pensa Multimedia, 2006.

_____. *In lotta per Schopenhauer: La 'Schopenhauer-Gesellschaft' fra ricerca filosofica e manipolazione ideologica [1911-1948].* Lecce: Pensa Multimedia, 2011 (Schopenhaueriana, 6).

_____. *Die Gelassenheit im Rahmen des Quietismus Eduard von Hartmanns und Philipp Mainländers.* In: *Schop-Jb*., 90 (2009), pp. 179-188.

_____. *Il pessimismo Mitteleuropeo: Otto Weininger.* In: *Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer.* Rio de Janeiro, 1º semestre 2011, Vol. 2, Nº 1, pp. 95-107.

COLLI, Giorgio. *Prefazione*. In: SCHOPENHAUER, A. *Parerga e paralipomena.* Tomo primo. 3ª ed. A cura di Giorgio Colli. Milano: Adelphi, 2007.

CYSARZ, Herbert. *Schopenhauers intelligibler Charakter und die Individualitätsproblematik der Folgezeit.* In: *Schop-Jb*., 62 (1981), pp. 91-107.

CHEVITARESE, Leandro. *A ética em Schopenhauer: que "liberdade nos resta" para a prática de vida?* Tese de Doutorado. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.

_____. *A eudemonologia empírica de Schopenhauer.* In: REDYSON, Deyve. *Arthur Schopenhauer no Brasil: em memória dos 150 anos da morte de Schopenhauer.* João Pessoa: Idéia, 2010.

DAHL, Edgar. *Die Kunst, glücklich zu sein. Arthur Schopenhauer im Lichte der empirischen Glücksforschung*. In: *Schop-Jb*., 89 (2008), pp. 77-90.

DEBONA, Vilmar. *Schopenhauer e as formas da razão: o teórico, o prático e o ético-místico.* São Paulo: Annablume, 2010.

_____. *Tra determinismo e libertà: aspetti del concetto di "carattere" in Kant e Schopenhauer.* In: *Revista Kant e-Prints*. Campinas, Série 2, v. 5, n. 1, jan.-jun., 2010, pp. 49-59.

DECHER, Friedhelm. *Das "bessere Bewußtsein": Zur Funktion eines Begriffs in der Genese der Schopenhauerschen Philosophie.* In: *Schop-Jb.*, 77 (1996), pp. 65-83.

DE LA BARCA, Calderón. *A vida é sonho*. Trad. Renata Pallotini. São Paulo: Hedra, 2009.

DEUSSEN, Paul. *Bericht über Hegel und Schopenhauer.* Berlin: Reimer, 1980 (Archiv für Geschichte der Philosophie, 3).

DONNER, Wendy. *The Liberal Self: John Stuart Mill's Moral and Political Philosophy*. Cornell University Press: Ithaca, 1991.

DÖRPINGHAUS, Andreas. *Mundus pessimus: Untersuchungen zum philosophischen Pessimismus Arthur Schopenhauers*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1997.

EPICURO. *Carta a Meneceu*. Trad. Alvaro Lorencini e Enzo Del Carratore. São Paulo: Unesp, 1997.

_____. *Antologia de textos*. Trad. Agostinho da Silva. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980 (Os Pensadores).

FAZIO, Domenico M. *La scuola di Schopenhauer: i contesti*. In: *La scuola di Schopenhauer: testi e contesti*. A cura del Centro interdipartimentale di ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua scuola dell'Università del Salento. Lecce: Pensa Multimedia, 2009 (Schopenhaueriana, 2).

_____. *La "scuola" di Schopenhauer. Per la storia di un concetto*. In: CIRACÌ, F.; FAZIO, D. M.; PEDROCCHI, F. (a cura di). *Arthur Schopenhauer e la sua scuola*. Lecce: Pensa Multimedia, 2007, pp. 35-76 (Schopenhaueriana, 1).

_____. *Paul Rée: un profilo filosofico.* Bari: Palomar, 2003.

FICHTE, Johann Gottlieb. *Il sistema di etica secondo i principi della dottrina della scienza*. A cura di C. de Pascale. Roma-Bari, 1994.

GAREWICZ, Jan. *Schopenhauers Philosophie der Freiheit*. In: *Schopenhauer im Kontext*. Deutsch-polnisches Schopenhauer-Symposion 2000. Hrsg. von Dieter Birnbacher. Würzburg, 2002, 13-21.

GERHARDT, Volker. "Pessimismus". In: RITTER, Joachim; GRÜNDER, Karlfried (Hrsg.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 7. Basel: Schwabe & Co. Verlag, 1989, pp. 386-395.

GIACOIA JÚNIOR, Oswaldo. *Sobre tornar-se o que se é*. In: SALLES, João Carlos. *Schopenhauer & o idealismo alemão*. Salvador: Quarteto, 2004, pp. 201-218.

GIAMETTA, Sossio. *Introduzione.* In: SCHOPENHAUER, A. *Sulla volontà nella natura.* Trad. it. Sossio Giametta. Milano: BUR Rizzoli, 2010.

_____. *Il mondo di Schopenhauer: verità ed errori.* In: SCHOPENHAUER, A. *Il mondo come volontà e rappresentazione*. Trad. it. Sossio Giametta. Milano: Bompiani, 2010,

GARCIA PRADA, José Maria. *Sabiduría práctica. Kant, Gracián y Schopenhauer.* In: *Estudios Filosoficos* (Valladolid) 37, 101-131.

GRACIÁN Y MORALES, Baltasar; HOYO, Arturo del. *Obras completas.* 2. ed. Madrid: Aguilar, 1960.

GRACIÁN, Baltasar. *A arte da prudência.* 2ª ed. Trad. Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

GRIGENTI, Fabio. *Il contrasto dell'essere con se stesso: Giustizia e compassione in Arthur Schopenhauer.* In: *La Societá degli Individui*. (Milano) 18, 77-89

GURISATTI, Giovanni. *Inconscio e carattere: Schopenhauer precursore di Freud e di Klages.* In: *Schop-Jb*. 86 (2005), pp. 217-242.

_____. *Caratterologia, metafisica e saggezza: Lettura fisiognomica di Schopenhauer.* Presentazione di Franco Volpi. Padova: Il Poligrafo, 2002.

HAMBURGER, Leo. *Der Pragmatismus und seine Überwindung. Versuch über Wesen und Wert*

der Wahrheit. In: *Schop-Jb*., 19 (1932), pp. 82-114.

HEIMSOETH, Heinz. *Freiheit und Charakter.* In: PRAUSS, G. (Hrsg.). *Kant – zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln.* Bonn: Kiepenheuer & Witsch, 1969.

_____. *Transzendentale Dialektik Zweiter Teil: Vierfache Vernunftantinomie; Natur und Freiheit; intelligibler und empirischer Charakter.* Berlin: Walter de Gruyter, 1967.

HORKHEIMER, Max. *Die Aktualität Schopenhauers.* In: *Schop-Jb*., 42 (1961), pp. 12-25.

_____. *Schopenhauer und die Gesellschaft.* In: *Schop-Jb*., 36 (1955), pp. 49-57.

_____. *O pensamento de Schopenhauer em relação à ciência e à religião*. Trad. Flamarion Caldeira Ramos. In: *Cadernos de Filosofia Alemã*. Nº 12, jul.-dez. 2008, São Paulo, pp. 115-128.

_____. *Taccuini 1950-1969*. Genova: Marietti, 1960.

HÜBSCHER. Arthur. *Arthur Schopenhauer: Denker gegen den Strom*. Bonn: Bouvier, 1973.

HÜBSCHER, Angelika; FLEITER, Michael (Hrsg.). *Arthur Schopenhauer - Philosophie in Briefen*. Frankfurt a.M.: Insel, 1989.

IBER, Christian. *Freiheit und Determination. Überlegungen zum Begriff des Willens bei Kant, Hegel und Schopenhauer.* In: HÜHN, Lore (Hrsg.). *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus*. Würzburg: Ergon, 2006. 101-117.

INGENKAMP, Heinz Gerd. *Schopenhauer als Eudaimonologe*. In: *Schop-Jb*., 87 (2006), pp. 77-90.

INVERNIZZI, Giuseppe. *Il pessimismo tedesco dell'Ottocento: Schopenhauer, Hartmann, Bahnsen e Mainländer e i loro avversari*. Firenze: La Nuova Italia, 1994.

_____. *Nessun "accomodamento": Deussen e Hartmann contro l'eudemonologia di Schopenhauer.* In: *Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer.* Rio de Janeiro, Vol. 3, Números 1 e 2 - 1º e 2º semestres de 2012, pp. 61-74.

JAMES, William. *Pragmatismo.* Trad. Franklin Leopoldo e Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

JANAWAY, Christopher. *Self and World in Schopenhauer's Philosophy.* Oxford: Oxford University Press, 1999.

KAMATA, Yasuo. *Der junge Schopenhauer. Genese des Grundgedankens der 'Welt als Wille und Vorstellung'.* Freiburg (Breisgau)/München: Alber, 1988.

_____. *Der Einfluss von G. E. Schulze und Schelling auf Schopenhauers Theorie der Willensverneinung. Zur Standortbestimmung der Schopenhauerschen Philosophie*. In: HÜHN, Lore (Hrsg.). *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling).* Würzburg: Ergon, 2006, pp. 203-212.

KANT, Immanuel. *Kants gesammelten Schriften*. Preussischen Akademie der Wiessenschaften. Berlin: Walter de Gruyter. Bd. I-IX, 1902-1923.

_____. *Crítica da razão pura*. 2ª ed. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.

_____. *Crítica da razão prática*. Trad. Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Crítica da faculdade do juízo*. 2ª ed. Trad. Valério Rohden e Antonio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

_____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2005.

_____. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Trad. Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2009.

_____. *Prolegômenos*. Trad. Tania Maria Bernkopf. São Paulo: Abril Cultural, 1980 (Os Pensadores).

_____. *Determinação do conceito de uma raça humana*. Trad. Alexandre Hahn. In: *Revista Kant e-Prints*. Campinas, Série 2, v. 7, n. 2, jul.-dez., 2012, pp. 28-45.

_____. *Sobre a pedagogia*. 4ª ed. Trad. Francisco Cock Fontanella. Piracicaba: Ed. UNIMEP, 2002.

_____. *Per la pace perpetua*. 18ª ed. Prefazione di Salvatore Veca; Trad. di Roberto Bordiga. Milano: Feltrinelli, 2011.

KLAGES, Ludwig. *Vorschule der Charakterkunde.* In:_____ *Sämtliche Werke.* Vol. IV (*Charakterkunde I*), Hrsg. von E. Frauchiger et. al. Bonn: Bouvier, 1976, pp. 488-495.

KÖHLER, Friedrick. *Schopenhauer und das Wesen des Pessimismus und Optimismus*. Langensalza: H. Beyer, 1926.

KOSSLER, Matthias. *Empirischer und intelligibler Charakter. Von Kant über Fries und Schelling zu Schopenhauer.* In: *Schop-Jb*. 76 (1995), pp. 195-201.

_____. *Empirische Ethik und christliche moral*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1999.

_____. *Die Philosophie Schopenhauers als Erfahrung des Charakters*. In: BIRNBACHER, Dieter; LORENZ, Andreas; MIODONSKI, Leon (Hrsg.). *Schopenhauer im Kontext. Deutsch-polnisches Schopenhauer-Symposion 2000*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2002, pp. 91-110.

KRETSCHMER, Johannes. Apresentação. In: VAIHINGER, Hans. *A filosofia do como se*. Trad. J. Kretschmer. Chapecó: Argos, 2011.

LEBRUN, Gerard. *Kant e o fim da metafísica*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

LEHMANN, Gerhard. *Julius Bahnsen als Willensmetaphysiker und Charakterologe.* In: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, nº 10 (1932), pp. 74-92.

LOUDEN, Robert. *"A Segunda Parte da moral:" a antropologia moral de Kant e sua relação com a Metafísica dos costumes.* In: *Revista Ethic@*. Florianópolis, vol. 1, nº 1, Jun 2002, pp. 27-46.

LUKÁCS, György. *Die Zerstörung der Vernunft*. *Der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler.* Bd. I. 4ª Auflage. Berlin: Aufbau Verlag, 1988.

LÜTKEHAUS, Lüdger. *Ist der Pessimismus ein Quietismus? Überlegungen zu einer Praxisphilosophie des Als-Ob*. In: HÜHN, Lore (Hrsg.). *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*. Würzburg: Ergon, 2006, pp. 225-238.

_____. *Einleitung II: Pessimismus und Praxis. Umrisse einer kritischen Philosophie des Elends.* In: EBELING, Hans.; LÜTKEHAUS, Lüdger. (Hrsg.). *Schopenhauer und Marx. Philosophie des Elends - Elend der Philosophie?* Frankfurt a.M.: Syndikat, 1985, pp. 23-39.

_____. *Esiste una sinistra schopenhaueriana? Ovvero: il pessimismo è un quietismo?* In: CIRACÌ, Fabio; FAZIO, Domenico. M.; PEDROCCHI, Francesca (a cura di). *Arthur Schopenhauer e la sua scuola*. Lecce: Pensa Multimedia, 2007, pp. 15-34 (Schopenhaueriana, 1).

_____. *Schopenhauer, metaphysischer Pessimismus und "soziale Frage"*. Bonn: Bouvier Verlag, 1980.

_____. *Pathodizee und Mitleidsethik.* In: EBELING, Hans.; LÜTKEHAUS, Lüdger (Hrsg.). *Schopenhauer und Marx. Philosophie des Elends - Elend der Philosophie?* Frankfurt a.M.: Syndikat, 1985, pp. 190-202.

MAGEE, Bryan. *The Philosophy of Schopenhauer.* Oxford: Oxford University Press, 1983.

MAINLÄNDER, Philipp. *Die Philosophie der Erlösung*. In:____ *Schriften*, Bd. I. Hrsg. von Winfried H. Müller-Seyfarth. Hildesheim-Zurique-Nova York: Olms, 1996.

MALTER, Rudolf. *Schopenhauer und die Biologie. Metaphysik der Lebenskraft auf empirischer Grundlage*. In: Berichte zur Wissenschaftgeschichte, VI, 1983, pp. 41-58.

_____. *Il pessimismo: un concetto critico*. Trad. italiana e note di D. M. Fazio. In: *La scuola di Schopenhauer: Testi e contesti*. A cura del Centro interdipartimentale di ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua scuola dell'Università del Salento. Lecce: Pensa Multimedia, pp. 624-635.

_____. *Arthur Schopenhauer. Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1991.

MILL, John Stuart. *L'utilitarismo*. 5ª ed. Trad. it. Enrico Mistretta. Milano: Bur Rozzoli, 2012.

MUNZEL, Felicitas. *Kant's Conception of Moral Character: The "Critical" Link of Morality, Anthropology, and Reflective Judgment*. Chicago: University of Chicago Press, 1999.

NEYMEYR, Barbara. *Pessimistische Eudaimonologie? Zu Schopenhauers Konzeptionen des Glücks*. In: *Schop-Jb*., 77 (1996), pp. 133-166.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Werke*. 3ª Auflage, KSA, Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, in 15 Bänden. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1993.

_____. *Para a genealogia da moral: uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *Ecce Homo: como alguém se torna o que é*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. *Para além de Bem e Mal: prelúdio a uma filosofia do futuro.* Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *Crepúsculo dos ídolos, ou, Como se filosofa com o martelo.* Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *A Gaia Ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo.* Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

NICHOLLS, Roderick. *Schopenhauer's analysis of character.* In: FOX, Michael (Org.). *Schopenhauer. His Philosophical Achievement*. New Jersey: Barnes & Noble Books, 1980.

NOVEMBRE, Alessandro. *Il giovane Schopenhauer e Fichte. La duplicità della coscienza* (Tesi di dottorato). Università del Salento / Centro interdipartimentale di ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua scuola, Lecce, 2011.

RAMOS, Flamarion Caldeira. *O pessimismo e a questão social em Philipp Mainländer.* In: *Cadernos de Filosofia Alemã*, São Paulo, Nº 10, Jul-Dez. 2007, pp. 35-50.

_____. *A "miragem" do Absoluto - Sobre a contraposição de Schopenhauer a Hegel: Crítica, Especulação e Filosofia da Religião*. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

_____. *Horkheimer leitor de Schopenhauer: uma tradução e um breve comentário*. In: *Cadernos de Filosofia Alemã*. Nº 12, jul.-dez. 2008, São Paulo, pp. 99-113.

_____. *Introdução.* In: SCHOPENHAUER, A. *Sobre a filosofia e seu método*. Organização e tradução de Flamarion C. Ramos. São Paulo: Hedra, 2010.

RÉE, Paul. *Osservazioni psicologiche*. Trad. it. Domenico M. Fazio. Lecce: Pensa Multimedia, 2010 (Schopenhaueriana, 4).

ROGER, Alain. *Atualidade de Schopenhauer.* Trad. Eduardo Brandão. In: SCHOPENHAUER, A., *Sobre o fundamento da moral*. 2ª ed. Trad. Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

ROHDEN, Valério. *Interesse da razão e liberdade.* São Paulo: Ática, 1981.

ROCHA, Silvia P. Velloso. *Liberdade e determinismo na Crítica da Razão Prática*. Revista Dissertatio, Pelotas, v. 6, p. 119-126, 2000.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Schopenhauer und Die wilden Jahre der Philosophie*. 6ª Auflage. Frankfurt a. M.: Fischer, 2010.

SAINT-PAUL, Eustache de. *Summa philosophiae quadripartita, de rebus dialecticis, moralibus et metaphysicis*. Paris: BNF, 1609.

SALAQUARDA, Jörg. *Charakter und Freiheit. Über Problematik und "Wahrheit" einer These Schopenhauers*. In: SCHIRMACHER, W. (Hrsg.). *Zeit der Ernte: Studien zum Stand der Schopenhauer-Forschung.* Festschrift für Arthur Hübscher zum 85. Geburtstag. Stuttgart, 1982, pp. 88-98.

SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph von. *Sämtliche Werke*. Hrsg. von K. F. A. Schelling. Stuttgart, 1856-1861.

_____. *A essência da liberdade humana: Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana e das questões conexas*. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1991.

_____. *Obras escolhidas*. 3ª ed. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1989 (Os Pensadores).

SCHMIDT, Alfred. *Schopenhauer und der Materialismus.* In: *Schop-Jb*., 58 (1977), pp. IX-XLVIII.

SCHÖNDORF, Harold. *Der Leib im Denken Schopenhauers und Fichtes.* München: Berchmans, 1982.

_____. *Zum Paradox von Wille und Freiheit bei Schopenhauer.* In: *Schop-Jb*., 70 (1989), pp. 83-89.

SCHULZE, Gottlob Ernst. *Aenesidemus, oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten.* Hrsg. von Kantgesellschaft. Berlin: Reuther & Reichard, 1911.

SCHWARZ, Theodor. *Der Pessimismus in der Philosophie Schopenhauers*. In: "Deutsche Zeitschrift für Philosophie", 12 (1964), pp. 1472-1487.

SEGALA, Marco. *Schopenhauer: la filosofia, le scienze.* Pisa: Scuola Normale Superiore, 2008.

SÊNECA, Lúcio Aneu. *Da tranquilidade da alma*. Trad. Guilio Davide Leoni. In: *Antologia de textos*. Traduções e notas de Agostinho da Silva et al. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980 (Os Pensadores).

SPIERLING, Volker. *Arthur Schopenhauer. Philosophie als Kunst und Erkenntnis*. Zürich: Haffmans, 1994.

STAUDT, Léo Afonso. *O significado moral das ações como negação da vontade para Arthur Schopenhauer.* In: *Revista de Filosofia Aurora.* Curitiba, v. 19, n. 25, p. 237-303, jul./dez. 2007.

STÄGLICH, Hans. *Zur Geschichte des Begriffs Pessimismus*. In: *Schop-Jb*., 34 (1951/1952), pp. 27-37.

SUÁREZ, Francisco. *Disputaciones metafísicas*. 7 vol. Trad. y ed. de S. Rabade, S. Caballero y A. Puigcerver. Madrid: Gredos, 1960-1966 (Biblioteca Hispanica de Filosofía).

SUÁREZ-ÍNIGUEZ, Enrique. *La felicidad en la obra de Schopenhauer.* In: *Estudios políticos* (México) 1999, Nr. 21, 219-233.

VAIHINGER, Hans. *Die Philosophie des Als-Ob: System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschenheit auf Grund eines Idealistischen Positivismus [mit einem Anhang über Kant und Nietzsche]*. 8ª Auflage. Leipzig: Felix Meiner, 1922.

_____. *A filosofia do como se*. Trad. Johannes Kretschmer. Chapecó: Argos, 2011.

VIESENTEINER, Jorge Luiz. *"Prudentia" e o uso prático da razão em Schopenhauer.* In: *Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer.* Rio de Janeiro, Vol. 3, Números 1 e 2, 1º e 2º semestres de 2012, pp. 3-19. Disponível em: http://www.revistavoluntas.org.

VOIGT, Hans. *Über Schopenhauers Erkenntnistheorie: seine Gedanken über das Verhältnis des Charakters zum Schicksal*. In: *Schop-Jb*., 48 (1967), pp. 129-158.

VOLPI, Franco. *Miteinander auskommen: Schopenhauers Ethik der Toleranz und Solidarität auf der Grundlage des Mitleids*. In: SCHOPENHAUER, A. *Über das Mitleid*. 3ª Auflage. Hrsg. von Franco Volpi. München: dtv/C. H. Beck, 2007, pp. 151-159.

_____. *Introduzione*. In: SCHOPENHAUER, A. *L'arte di essere felici*. 29ª ed. Milano: Adelphi, 2012.

_____. *Presentazione*. In: SCHOPENHAUER, Arthur. *Manoscritti postumi: I manoscritti berlinesi (1818-1830)*. Vol. III, a cura di Giovanni Gurisatti. Milano: Adelphi, 2004.

_____. *Apresentação.* In: SCHOPENHAUER, A. *A arte de ser feliz*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *Introdução.* In: SCHOPENHAUER, A. *A arte de conhecer a si mesmo*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. *Il nichilismo*. 4ª ed. Bari-Roma: Laterza, 2009.

ZIMMER, Robert. *Philosophie der Lebenskunst aus dem Geist der Moralistik. Zu Schopenhauers Aphorismen zur Lebensweisheit*. In: *Schop-Jb*., 90 (2009), pp. 45-64.

YOUNG, Julian. *A Schopenhauerian Solution to Schopenhauerian Pessimism*. In: *Schop-Jb*., 68 (1987), pp. 53-69.

WEININGER, Otto. *Geschlecht und Charakter.* 19ª Auflage. Wien/Leipzig: Wilhelm Braumüller Universitäts-Verlagsbuchhandlung Gesellschaft M. B. H., 1920.

WENDEL, Georg. *Schopenhauer als Optimist.* In: *Schop-Jb*., 1 (1912), pp. 87-94.