



UNIVERSIDADE  
ESTADUAL DE LONDRINA

---

RAFAEL RAMOS DA SILVA

**AUTOCONHECIMENTO E SABEDORIA DE VIDA:  
ESTUDO SOBRE APRIMORAMENTO DA CONDUTA  
MORAL EM SCHOPENHAUER**

---

Londrina  
2019

RAFAEL RAMOS DA SILVA

**AUTOCONHECIMENTO E SABEDORIA DE VIDA:  
ESTUDO SOBRE APRIMORAMENTO DA CONDUTA MORAL  
EM SCHOPENHAUER**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Aguinaldo Antônio Cavalheiro Pavão

Londrina  
2019

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UEL

Silva, Rafael Ramos da.

Autoconhecimento e sabedoria de vida : Estudo sobre aprimoramento da conduta moral em Schopenhauer / Rafael Ramos da Silva. - Londrina, 2019.  
109 f.

Orientador: Aguinaldo Antônio Cavalheiro Pavão.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual de Londrina, Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2019.

Inclui bibliografia.

1. Arthur Schopenhauer - Tese. 2. Filosofia Alemã - Tese. 3. Filosofia Moral - Tese. 4. Sabedoria - Tese. I. Pavão, Aguinaldo Antônio Cavalheiro. II. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

RAFAEL RAMOS DA SILVA

**AUTOCONHECIMENTO E SABEDORIA DE VIDA:  
ESTUDO SOBRE APRIMORAMENTO DA CONDUTA MORAL EM  
SCHOPENHAUER**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Orientador: Prof. Dr. Aguinaldo Antônio  
Cavalheiro Pavão  
Universidade Estadual de Londrina – UEL

---

Prof. Dr. Vilmar Debona  
Universidade Federal de Santa Maria – UFSM

---

José Fernandes Weber  
Universidade Estadual de Londrina – UEL

Londrina, 17 de abril de 2019.

*Dedico este trabalho à minha mãe, que com a experiência me ensinou que as vicissitudes da vida também podem ser fonte de grande sabedoria, e que ainda se pode aspirar à felicidade.*

## AGRADECIMENTOS

Aos meus familiares que, em algum momento da jornada através da qual foi concebida esta dissertação, dedicaram seu apoio, tempo e esforços para que esta realização se tornasse possível.

Em especial à minha mãe, Ivone Ramos, a quem devo, muito além da coautoria sobre a minha existência, toda a coragem, respeito, sabedoria e fé para a realização dos meus objetivos; também à minha avó, Anerilda Jardim Moreira Ramos, por todo o carinho e suporte recebido.

Aos meus amigos que, direta ou indiretamente, compartilharam comigo boa parte desta jornada. A eles agradeço especialmente o suporte, o zelo e a paciência, bem como o tempo e a atenção cedida nas muitas conversas que, de alguma maneira, contribuíram para a produção desse trabalho.

Aos demais colegas do mestrado em filosofia, pelos anos de apoio e companheirismo, bem como aos professores do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UEL, pelas horas de experiência e aprendizado compartilhados.

Aos colegas do Grupo de Estudos Schopenhauer-Nietzsche da UEL, pela troca de conhecimento que em muito contribuiu para a realização deste trabalho.

Ao professor Dr. Aguinaldo Pavão, meu orientador, pela contribuição, confiança e liberdade que conferiu ao meu trabalho desde o início desta trajetória.

À CAPES, que por meio do investimento financeiro concedido pelas bolsas permitiu a completa dedicação a este trabalho de pesquisa.

A todos aqueles que, de alguma forma, fizeram parte desta singular experiência que tem como resultado esta dissertação de mestrado.

Em fim, agradeço a Deus, meu maior suporte nas horas difíceis.

*Que alguém se torne o que é pressupõe que não suspeite sequer remotamente o que é. Desse ponto de vista possuem sentido e valor próprios até os desacertos da vida, os momentâneos desvios e vias secundárias, os adiamentos, as “modéstias”, a seriedade desperdiçada em tarefas que ficam além d’á tarefa. Nisto se manifesta uma grande prudência, até mesmo a mais alta prudência: quando o nosce te ipsum seria a fórmula para a destruição, esquecer-se, mal entender-se, empequenecer, estreitar, mediocrizar-se torna-se a própria sensatez.*

Friedrich Wilhelm Nietzsche

SILVA, Rafael Ramos da. **Autoconhecimento e sabedoria de vida**: estudo sobre aprimoramento da conduta moral em Schopenhauer. 2019. 104f. Dissertação (Mestrado em Filosofia Contemporânea) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2019.

## RESUMO

O objetivo desta pesquisa consiste em investigar a possibilidade que Schopenhauer guarda para aquilo que chamamos de “aprimoramento de conduta moral” de forma conscientemente ponderada. Considera-se este um problema relevante para o pensamento schopenhaueriano na medida em que a estrutura metafísica do mundo resguarda a liberdade como uma condição inteligível da Vontade como *coisa-em-si*, e que condena a vontade humana, empírica e individual, considerada como o caráter do homem, ao princípio de causalidade que rege todas as coisas; assim, fazendo da ação humana o resultado da estrutura moral dada a ele pela natureza e dos motivos que se apresentam a ele como objetos representados – o que faz também da escolha uma simples ilusão onde o sujeito pensa estar escolhendo quando na verdade estaria apenas observando o conflito dos motivos para que aquele que melhor se adequa ao caráter moral seja tomado como causa da ação praticada. Por outro lado, Schopenhauer concebe ainda a noção de caráter adquirido como forma segundo a qual o caráter moral do homem se expõe da maneira mais adequada, dando a entender, assim, que haveria um equívoco em pensarmos a conduta humana como simples resultado de uma equação entre inclinações do caráter inteligível e motivos abstraídos pelo conhecimento. Além disso, a noção de caráter adquirido aparece como uma explicação fundamental para a recusa de Schopenhauer do *argos logos* – crença turca ou fatalismo turco –, isto é, a crença segundo a qual se não há uma autoria consciente sobre nossas ações o mais correto seria que cada indivíduo se lançasse sobre quaisquer inclinações, pois não haveria sentido lutar contra elas quando, na verdade, não estaria sobre nosso poder escolher quem somos e nem mesmo como vamos agir. A proposta que trazemos neste texto é de que o problema do sentido de nossos esforços em relação à nossa conduta de vida vai muito além do argumento de Schopenhauer contra a limitação da crença turca por ela não considerar a falta de conhecimento que um indivíduo tem acerca da própria estrutura moral, o que inviabilizaria o abandono dos nossos esforços contra inclinações. Nas páginas que se seguem, argumentamos que há uma hipótese afastamento do fatalismo também porque a proposta dos *Aforismos para a sabedoria de vida* pode conter elementos de continuidade em relação à metafísica da Vontade, em especial à doutrina do caráter adquirido, que permitem não apenas que não se abandone os esforços contra inclinações, mas que permitem pensar ainda a possibilidade de que o autoconhecimento represente a possibilidade de aprimoramento da conduta individual em relação a uma conduta irrefletida e não ponderada.

**Palavras-chave:** Caráter; Destino; Sabedoria.



SILVA, Rafael Ramos da. **Self-knowledge and wisdom of life**: study on improvement of moral conduct in Schopenhauer. 2019. 104f. Dissertation (Master's degree in Contemporary Philosophy) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2019.

### ABSTRACT

The aim of this research is to investigate the possibility that Schopenhauer holds for what we call the "moral conduct improvement" in a consciously weighted way. This is considered a relevant problem for schopenhauerian thought insofar as the metaphysical structure of the world preserves freedom as an intelligible condition of the Will as a thing-in-itself, and that condemns the empirical and individual human will, considered as the man's character, to the principle of causality that governs all things; thus making human action the result of the moral structure given to it by nature and the motifs which present itself to it as represented objects - which also makes the choice a simple illusion where the subject thinks he is choosing when in fact he would only be observing the conflict of motives so that the one who best fits the moral character is taken as the cause of the action practiced. On the other hand, Schopenhauer still conceives of the notion of acquired character as the form in which the moral character of man is best exposed, thus implying that there would be a misunderstanding of human conduct as the simple result of an equation between inclinations of intelligible character and motives abstracted by knowledge. Moreover, the notion of acquired character appears as a fundamental explanation for Schopenhauer's refusal of *argos logos* - Turkish beliefs or Turkish fatalism -, that is, the belief that if there is no conscious authorship about our actions the most correct would be that every individual should cast himself upon any inclinations, for there would be no point in fighting them when, in fact, it would not be about our power to choose who we are and not even how we are going to act. The proposition we bring in this text is that the problem of the meaning of our efforts in relation to our conduct of life goes far beyond Schopenhauer's argument against limiting the Turkish belief that it does not consider the lack of knowledge that an individual has about the moral structure, which would make it impossible to abandon our efforts against inclinations. In the pages that follow, we argue that there is a hypothesis away from fatalism also because the proposal of the *Aphorisms on the wisdom of life* may contain elements of continuity in relation to the metaphysics of Will, especially the doctrine of acquired character, which allow not only do not abandon efforts against inclinations but allow us to think about the possibility that self-knowledge represents the possibility of improvement of individual conduct in relation to an unthinking and unweighted conduct.

**Keywords:** Character; Destiny; Wisdom.

## LISTA DE ABREVIATURAS

ASV	Aforismos para a sabedoria de vida
E	Os dois problemas fundamentais da ética
FM	Sobre o fundamento da moral
MR I	Manuscript Remains – vol. I
MVR I	O mundo como vontade e como representação – tomo I
MVR II	O mundo como vontade e como representação – tomo II
PP I	Parerga e Paralipomena – vol. I
PP II	Parerga e Paralipomena – vol. II
PR	Da quadrupla raiz do princípio de razão suficiente

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	11
<b>1. SOBRE O DESTINO INEXORÁVEL DA CONDUTA HUMANA E A SUA CONFORMIDADE COM O NOSSO “SER EM SI”</b> .....	17
1.1. Da estrutura motivacional externa do agir humano.....	19
1.2. O papel do caráter inato na causalidade por motivação .....	24
1.3. Determinismo moral e a recusa ao <i>αργος λογος</i> .....	28
1.4. Sobre as determinações do nosso ser moral na eudemonologia schopenhaueriana .....	31
<b>2. O PROBLEMA DA CONSCIÊNCIA DE SI: O HIATO ENTRE VONTADE E INTELECTO</b> .....	47
2.1. A separação entre o sujeito do conhecimento e o sujeito do querer.....	50
2.2. A via do arrependimento: conhecimento negativo da individualidade humana.....	64
2.3. O peso de consciência: via afirmativa de aspectos volitivos do “eu” moral .....	74
<b>3. O “EMPREGO DA PERSONALIDADE [<i>PERSÖNLICHKEIT</i>]” E O CARÁTER ADQUIRIDO [<i>ERWORBENEN CHARAKTER</i>] COMO CONDIÇÕES DA SABEDORIA DE VIDA [<i>LEBENSWEISHEIT</i>]</b> .....	81
3.1. O conceito de <i>Persönlichkeit</i> nos <i>Aforismos</i> .....	81
3.2. Caráter adquirido e sabedoria de vida .....	91
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	98
<b>BIBLIOGRAFIA</b> .....	102

## INTRODUÇÃO

No prefácio à 3ª edição da tradução dos *Aforismos para a sabedoria de vida*<sup>1</sup> o tradutor Jair Barboza afirma que na filosofia de Schopenhauer “apesar do sofrimento enquanto marca registrada da existência, é possível um otimismo prático, sobretudo se formos guiados pela sabedoria de vida”<sup>2</sup>. Segundo Barboza, e também segundo o filósofo de Danzig, a filosofia possuiria uma carga consolatória capaz de, embora não acabar com o sofrimento, nos permitir ao menos um caminho seguro pelo qual poderíamos lidar com as dores inevitavelmente infligidas pelo curso do destino (ou, como parece ser mais coerente com a proposta dos *Aforismos*, como fugir das dores do mundo). Justificar o suposto “otimismo prático” da filosofia de Schopenhauer presente nos *Aforismos* por si só seria uma tarefa instigante. O autor chega a comentar na sua obra que:

Quem, entretanto, estiver imbuído dos ensinamentos da minha filosofia e, por conseguinte, souber que toda a nossa existência é algo que seria melhor se não fosse, e que a suprema sabedoria consiste em negá-la e rejeitá-la, não nutrirá grandes esperanças por coisa alguma ou situação, a nada no mundo aspirará com ardor nem entoará grandes lamentações diante de um malogro (ASV, 2009, p. 146).

Esta afirmação, encontrada na própria obra dedicada à sabedoria de vida, que está inevitavelmente comprometida com um conceito negativo de felicidade, ou seja, a ideia de que “todo prazer e toda a felicidade são de natureza negativa” (ASV, 2009, p.140), sugere que mesmo a ideia de um otimismo encontra-se dentro daquilo que ele adverte ao início da obra como o resultado de um desvio do ponto de vista máximo de sua ética, esta que culminaria na negação da Vontade.

De todo modo, apesar de comprometer-se com um desvio ou uma acomodação da filosofia ao ponto de vista comum, Schopenhauer claramente jamais pretendeu transformar a sabedoria de vida numa doutrina totalmente separada do núcleo de sua metafísica. Podemos dizer que ela é uma tentativa de elaborar conselhos e máximas de modo a instruir pessoas que, por algum motivo, são incapazes de alcançar o ponto de vista supremo da ética.

Neste caso, como não se trata exatamente de uma nova filosofia, uma negação dos princípios básicos da metafísica da vontade, mas sim uma acomodação, é justificável uma tentativa de incorporar os elementos únicos presentes nos *Aforismos* com as bases da filosofia schopenhaueriana presentes nas suas principais obras. Em especial devem-se ressaltar as dificuldades suscitadas a partir da elaboração de um conjunto de máximas de caráter moral (pois elas dizem respeito diretamente à conduta do homem) escritas por um filósofo que não

---

<sup>1</sup> Editora Martins Fontes, 2009.

<sup>2</sup> ASV, 2009, p. XIII.

apenas nega o proselitismo moral como uma das tarefas da filosofia – “a filosofia nada mais pode fazer senão interpretar e explicar o existente, a essência do mundo [...] e trazê-la ao conhecimento distinto e abstrato da razão” (MVR I, 2005, §53, p. 354), mas também que nega até mesmo a possibilidade de qualquer ensinamento capaz de mudar a configuração moral do indivíduo, pois “a virtude é tão pouco ensinada quanto o gênio; sim, para ela o conceito é tão infrutífero quanto para a arte e em ambos os casos deve ser usado apenas como instrumento” (MVR I, 2005, §53, p. 353-354).

Embora, entretanto, possa-se compreender a ideia por trás dos *Aforismos* como um instrumento da virtude, ou seja, como uma forma através da qual a configuração moral de cada indivíduo procura aparecer segundo as formas a ela destinadas pela natureza, alguns problemas não ficam tão claros dentro da perspectiva adotada por Schopenhauer para produzir uma obra tal qual os *Aforismos*, e é exatamente sobre problemas suscitados a partir da leitura de Schopenhauer que esta pesquisa propõe elucidar.

Com efeito, o que procuramos compreender nas páginas que se seguem é de que modo a filosofia de Schopenhauer deixa espaço para algo como a sabedoria de vida como uma forma de melhoria da conduta individual<sup>3</sup>. O próprio autor afirma várias vezes em sua obra que apenas à Vontade cósmica considerada enquanto coisa em si é que se pode conferir uma legítima liberdade. Tudo mais, enquanto fenômeno condicionado pelo princípio de razão, não passaria de um desdobramento temporal necessário e, assim, determinado pela cadeia de causas. Se, portanto, a vontade humana é considerada a partir desta perspectiva como um

---

<sup>3</sup> Uma das afirmações mais controversas e, mesmo assim, recorrentes no decorrer do texto, é sem dúvida a própria concepção de “melhoria” ou “aprimoramento” quando referidos à moral segundo a filosofia schopenhaueriana. Os termos, tal como cunhados no decorrer do texto não carregam, em hipótese alguma, a concepção da possibilidade de um indivíduo efetivamente tornar-se melhor em termos morais, ou seja, que possa se tornar alguém moralmente melhor. Talvez pensarmos a hipótese de uma “melhoria ética” ou “aprimoramento ético” trouxesse-nos certo ganho no que diz respeito à linguagem empregada. Por esta razão, o trabalho gira em torno de, na verdade, investigar a possibilidade ou não de, dentro da filosofia schopenhaueriana, encontrar resquícios de uma teoria da melhoria ou aprimoramento da *conduta*, o que é diferente de uma melhoria moral propriamente dita. Aquilo que entendemos por conduta, mesmo quando pensamos em uma “conduta moral” será sempre uma *conduta empírica*, portanto não se tratando do âmbito metafísico-moral da filosofia de Schopenhauer. No entanto, consideramos que o problema, do modo como o trabalhamos, tem de ser considerado, primeiramente, voltado aos pilares metafísicos da filosofia de Schopenhauer, de onde surge toda a fundamentação da moralidade, bem como do sentido íntimo que o mundo resguarda: um sentido moral. Ainda que sejam possíveis conclusões segundo as quais a possibilidade de um aprimoramento de conduta empírica não tem reservas explicitamente morais, mas meramente práticas ou mesmo éticas (como no caso da *ética da melhoria* proposta por Schopenhauer), o problema parte de dificuldades da metafísica da moral. Além disso, compreendemos que enquanto experiência típica da existência humana, a pergunta sobre o que se pode fazer a respeito do modo como se comporta quando se concebe que nada ou muito pouco a respeito da nossa conduta de vida está sobre o nosso poder, enquanto uma questão crucial da existência figura-se no centro de toda “experiência moral interna” do sujeito volitivo; de forma quase que existencial. Além disso, pensar a possibilidade de uma escolha consciente da própria conduta *apesar da estrutura causal que incorre num fatalismo moral irrevogável* revela também o interesse de indivíduos de procurarem perseguir uma conduta de vida que eles mesmos considerem moralmente mais aceitável.

fenômeno do substrato metafísico do mundo, observa-se o problema de compreender a noção de agência e qual o sentido de nossos esforços morais diante do fatalismo que é consequência da teoria da Vontade soberana. Ou seja, admitindo num certo sentido que um ato inteligível extratemporal tenha sido o ato fundador do caráter inteligível como condição do caráter empírico de toda coisa no mundo (ou seja, o modo como esta coisa se apresenta no mundo segundo o princípio de razão suficiente) e, conseqüentemente, do fenômeno humano enquanto expressão mais concisa da Vontade, o que significa dizer que, uma vez tendo entrado no fenômeno, devemos considerar nós mesmos como simples reflexo de uma vontade que, ainda que seja ela mesma a marca de nossa individualidade, encontra-se “pronta” e incapaz de ser mudada, permanece no ar a dúvida sobre qual seria o sentido de nossos esforços para a melhoria da nossa própria conduta de vida, isto é, o nosso modo de conduzir a própria vida, considerando que o caráter inteligível é imutável, constante, inato e empírico.

Na primeira parte deste texto procuramos apresentar de maneira mais concisa como o problema da possibilidade de um “aprimoramento” surge dentro da filosofia de Schopenhauer. Isso ocorre não apenas a partir da afirmação do fatalismo moral na filosofia de Schopenhauer, mas também porque o autor procura dar uma solução ao problema da nulidade dos esforços morais ao tentar negar qualquer justificativa ao fatalismo turco que parece insuficiente. Para ele, a ideia de que nossos esforços de escolha de conduta empírica não fazem sentido e que deveríamos, portanto, nos lançar sobre quaisquer inclinações deve ser recusada uma vez que, ainda que o nosso querer e em consequência dele as nossas ações, seja determinado pela reação do nosso caráter inteligível diante dos motivos, não há razão para que disso tenhamos de acreditar que a nossa vida moral<sup>4</sup> e os nossos esforços diante das situações da vida não tenham sentido, pois só temos conhecimento *a posteriori* de nosso caráter e, portanto, não é tão simples inferir nosso querer mediante as representações que a consciência externa nos fornece na forma de motivos. Ora, apesar de o próprio Schopenhauer procurar defender a relevância de nossa vida moral mediante a afirmação de que não possuímos um conhecimento sobre nós mesmos que seja suficientemente acabado e que nos permita “desistir” de nossa vida moral, poderíamos inferir que nossa vida moral só faz

---

<sup>4</sup> A expressão “vida moral” que utilizamos nesta e em outras passagens diz respeito ao fenômeno moral experimentado por indivíduos que, uma vez que sejam reconhecidos e reconheçam a si mesmos como portadores de uma “cidadania moral”, ou seja, de que a moralidade é uma parte fundamental da sua existência, se veem na tentativa de guiar por si mesmos as suas escolhas de forma conscientemente ponderada. O problema reside justamente no fato de a filosofia schopenhaueriana, ao afirmar uma doutrina fatalista da conduta empírica condicionada à configuração moral individual e inata e, ao mesmo tempo, condicioná-la também à estrutura causal da lei de motivação, eliminar, ao menos num primeiro momento, a possibilidade de que qualquer tentativa de se esquivar e de fornecer a si mesmo, através da ponderação, a possibilidade de tornamo-nos quem escolhemos ser.

sentido, segundo esta explicação, enquanto meramente um autoconhecimento, o que deixa sem explicação o sentido moral desse autoconhecimento, ou seja, deixa o “autoconhecimento pelo autoconhecimento”, mas não confere a ele um sentido moralmente relevante, pois também não o justifica. Com efeito, a possibilidade de conhecer-se moralmente por si só é um problema para a filosofia schopenhaueriana.

Procuraremos mostrar, para justificar a posição adotada da insuficiência do argumento de Schopenhauer contra o fatalismo turco, como determinismo moral surge a partir da forma como Schopenhauer compreende a estrutura moral e cognitiva através da qual resulta o desejo e o querer humano. O objetivo desta primeira parte é o de reconstruir a tese de Schopenhauer sobre como se produz a ação humana e, com isso o seu querer, haja vista que a ação não é outra coisa se não o querer tornando-se visível – a própria vontade particular e individual tornando-se representação – como o resultado do confronto entre os motivos e a conduta individual. Uma vez que apenas os motivos são considerados variáveis dentro do esquema da causalidade moral, a individualidade moral aparece ainda mais relevante para a compreensão de como a conduta humana foi formulada a partir de Schopenhauer como um desdobramento do conteúdo moral individual (caráter inteligível) que toma a consciência como instrumento de satisfação do eu volitivo.

Na segunda parte o que procuramos investigar é o modo como a separação dos domínios da consciência e da vontade torna problemática a compreensão da possibilidade de aprimoramento da conduta de vida. Em consequência da estrutura motivacional do querer tal como Schopenhauer compreende, nota-se que o ponto principal do caráter adquirido, da decisão eletiva e da sabedoria de vida está justamente na utilização das capacidades intelectuais em relação às determinações volitivas do caráter inteligível. Contudo, embora o autoconhecimento moral seja à base de toda a compreensão da forma como Schopenhauer concebe a possibilidade de uma sabedoria para a vida, a insistência do autor em declarar, por exemplo, que o conhecimento acerca da individualidade é sempre limitado a uma representação, ou seja, o fenômeno do caráter moral apresenta dificuldades sobre a noção de autoconhecimento através da qual a filosofia de vida seria possível.

A solução que propomos em meio à árdua separação dos domínios do querer e do conhecer é através do sentimento enquanto intuição primordial acerca dos aspectos da individualidade humana acessível apenas ao próprio indivíduo, o que justifica este conhecimento como instrumento para a sabedoria. Embora, entretanto, ele não funcione como a elaboração conceitual do conjunto de disposições volitivas do caráter, ainda assim vislumbra a possibilidade de elevação ao domínio da abstração. Assim, propomos que, uma vez

compreendida a possibilidade de reconhecimento dos aspectos materiais do caráter moral mediante o sentimento, duas vias são possíveis através do qual o indivíduo pode se fazer consciente das próprias qualidades morais, a via negativa do arrependimento e a via afirmativa do peso de consciência.

Na última parte, buscamos compreender em que medida a sabedoria de vida se compromete com uma noção segundo a qual os aspectos intelectuais e morais do indivíduo não apenas se tocam para que seja possível conhecer aquilo que somos, bem como trabalhar a nossa conduta baseado no conhecimento que temos sobre a nossa própria individualidade, mas também que Schopenhauer se compromete ali com um conceito mais amplo do que podemos chamar de personalidade que, embora possa ser recusado no modo como o autor trabalha a individualidade humana em outras obras, é essencial para a compreensão do projeto que é instaurado nos *Aforismos* e que pode ser contraposto a um conceito estrito de personalidade. No caso da personalidade em sentido amplo, que é adotada pelo autor como pressuposto para a construção da possibilidade da sabedoria para a vida, ela comporta tanto elementos volitivos quanto intelectuais que definem a estrutura distintiva de cada pessoa em oposição ao sentido estrito que identifica a personalidade apenas com a natureza moral de cada indivíduo conceito este adotado na maior parte da filosofia de Schopenhauer. Além disso, buscamos analisar em que medida o conceito de caráter adquirido como condição para a sabedoria de vida torna possível ao filósofo conceber a possibilidade de melhoria da própria conduta.

A ideia da possibilidade de uma “melhoria da conduta”, investigada neste trabalho não deve ser entendida como a proposta de uma melhoria moral propriamente dita. Quando utilizamos a ideia de que a sabedoria de vida, ou ainda o caráter adquirido, podem levar a uma espécie de “melhoria”, temos em mente que ambos os casos se tratam de uma adequação da conduta empírica individual, ou seja, o modo de vida que um determinado indivíduo adota, em relação às suas qualidades morais. Como veremos no decorrer do texto em especial no segundo e terceiro capítulo, a ausência desta adequação é fonte de um grande desconforto pessoal para o indivíduo. Este mesmo “desconforto”, ou a dor proveniente do engano sobre a nossa conduta é, em síntese, a base sobre a qual se sustenta a necessidade de uma sabedoria de vida como forma de aprender a viver da melhor forma possível. Isto não significa outra coisa se não numa melhoria da conduta em relação às próprias capacidades, uma maneira de se esquivar da dor proveniente do erro de não saber que de fato é, mas não se refere necessariamente a uma melhoria moral do caráter, o que, na filosofia de Schopenhauer, é impossível.



O objetivo desta dissertação consiste em elaborar uma pesquisa que confronte Schopenhauer contra Schopenhauer; ou seja, que procure mostrar a coerência ad trabalho empregado pelo autor em *Parerga e Paralipomena* de estabelecer uma versão acessível da filosofia com as bases de sua metafísica. Ora, se pudermos lograr êxito em nosso objetivo, ficará claro também que não apenas há coerência, mas que a advertência acerca de uma acomodação presente nos *Aforismos* teria sido, talvez, uma tentativa do autor de livrar-se de possíveis críticas o quanto a estrutura do seu trabalho em relação à sua metafísica quando, na verdade, há ali também elementos de continuidade sobre pontos cruciais da filosofia schopenhaueriana – em especial a questão do caráter adquirido. Como pode ser observado no decorrer do nosso texto, partimos da hipótese de que Schopenhauer, apesar de trabalhar com uma acomodação é de tal forma coerente com as bases da metafísica da Vontade em especial baseando-nos nos textos que propusemos analisar a fim de explicitar a coesão no pensamento schopenhaueriano: *O mundo como vontade e como representação*, tomos I e II e os dois textos que compõem *Sobre os dois problemas fundamentais da ética*. Com isso deixando claro não apenas a estrutura coesa dos *Aforismos* em relação aos dois tomos da obra magna de Schopenhauer, como também a possibilidade de uma leitura segundo a qual eles apresentam uma continuidade em relação à filosofia moral do autor como um possível desdobramento da explicação sobre o caráter inteligível.

## 1. SOBRE O DESTINO INEXORÁVEL DA CONDUTA HUMANA E A SUA CONFORMIDADE COM O NOSSO “SER EM SI”

No §53 de *O mundo como vontade e como representação* Schopenhauer afirma que o quarto livro da obra possui um lugar de destaque em relação aos três livros precedentes; a razão disso seria o fato de o livro em questão versar justamente sobre as “ações do homem, objeto que afeta de maneira imediata cada um de nós e a ninguém pode ser algo alheio ou indiferente” (MVR I, 2005 §53, p. 353). Como o próprio autor admite no mesmo capítulo, a filosofia, mesmo uma “filosofia prática”, não pode valer-se de quaisquer prescrições, visto que “a filosofia nada mais pode fazer senão interpretar e explicar o existente, a essência do mundo [...] e trazê-la ao conhecimento distinto e abstrato da razão” (MRV I, 2005, §53, p. 354). Assim o autor adverte ao leitor que, muito embora aquele se trate de um livro de ética, não encontrará ali qualquer prescrição, mas, antes, uma descrição e busca pela explicação da fundamentação filosófica para os fenômenos da vida humana. Lançar-se sobre a tarefa de investigar filosoficamente os fenômenos mais imediatos da vida humana permite-nos conferir a Schopenhauer a alcunha de filósofo da vida – como parece concordar o filósofo Heinrich Rickert (RICKERT, 1920 *apud* FRANCOIS, 2011, p. 31). Com efeito, não se trata de uma filosofia sobre os aspectos biológicos da vida, mas sobre a vida e a existência no seu aspecto tipicamente humano.

Das muitas teses centrais que o autor apresenta no quarto livro de *O mundo*, para fins de compreensão da conduta e da vida de “homens de carne e osso” – ou seja, aqueles que não negaram a Vontade, mas, antes, procuram mesmo na afirmação da vontade de vida um caminho apaziguador dos tormentos que a vida guarda – um aspecto chama a atenção no que tange a um dos problemas que dificultam a integração da noção de sabedoria de vida no núcleo da filosofia schopenhaueriana: aquilo que chamarei doravante de *o destino inexorável da conduta humana*. O centro deste problema reside primeiramente, na admissão da necessidade da conduta individual mediante o princípio de razão suficiente. Dessa forma, comprometido com a raiz de sua filosofia que separa o em si do mundo de sua aparição, ao garantir a liberdade exclusivamente àquilo que escapa ao princípio de razão, Schopenhauer teria lançado a conduta e com isso os esforços humanos num determinismo sem fim, no qual qualquer esforço para melhoria da própria conduta não passaria de uma ilusão que, como tal, apenas nos condenaria a uma vida de arrependimentos e de remorso.

O problema do destino das ações humanas é, segundo nos parece, uma das questões centrais da ética de Schopenhauer, uma vez que ele vincula a teoria da ação e da liberdade, proposta em *Sobre a liberdade da vontade*, de 1839, juntamente com a fundamentação da moral exposta em *Sobre o fundamento da moral*, de 1840. Esta ligação dá-se, segundo a nossa leitura, na seguinte perspectiva: no texto de 1839, ele afirma que a liberdade está diretamente ligada à responsabilidade moral, ou seja, que a conduta de um homem só pode ser atribuída a ele, enquanto sua obra, na medida em que ele possa ser autor de si mesmo (E, 2002, p. 123). A maior dificuldade enfrentada pelo autor no texto de 1840, por outro lado, está justamente no fato de que esta relação, entre liberdade e responsabilidade, repousa numa explicação metafísica. Uma resposta metafísica, no entanto deveria ser abandonada, e a busca pelo fundamento da moral deveria manter-se no caminho apenas da experiência para que se pudesse estabelecer a prova do fundamento da moral nos moldes propostos pela Academia. Ao final da exposição, no entanto, ele acaba por estabelecer uma prova metafísica para o fundamento da moralidade apresentado, pois, como se pode ver, a compaixão, retirada de uma base metafísica, permaneceria como um mistério sem explicação.

Com efeito, quando observamos o autor levantar a hipótese de que a nossa vida moral perderia o sentido, ou pelo menos os nossos esforços em busca de um melhoramento de nossa conduta, há ao menos um elemento comum entre a abordagem das duas obras que compõem *Os dois problemas fundamentais da ética*, de 1841, a saber: a conduta humana, independentemente de ser radicada do egoísmo, maldade ou na compaixão, não deixa espaço para a liberdade empírica da vontade. Qualquer uma daquelas motivações que encontrar-se radicada no caráter do agente teria de ser a mesma durante toda a sua vida, o que tornaria vão qualquer esforço para o melhoramento da própria conduta. Por todos os lados estamos cercados por motivos que, não obstante sejam variáveis e a sua força diante da nossa vontade possa não ser em absoluto, o nosso ser em si, que estabelece uma relação causal com os motivos cujo resultado é o nosso querer e, por conseguinte, a nossa ação, permanece o mesmo. A atribuição de valor moral poderia assim ser vista como um ato sem finalidade da consciência; tanto não se teria culpa por nada, quanto tampouco poder-se-ia fazer algo contra a nossa própria conduta. Cabe, no entanto, uma explicação pormenorizada dos elementos da teoria da liberdade moral de Schopenhauer, que possa jogar luz ao papel decisivo do nosso caráter moral, inato e individual, sobre o qual repousa a tese do destino inexorável das ações humanas.

### 1.1. Da estrutura motivacional externa do agir humano

A ideia de uma tese schopenhaueriana sobre a estrutura motivacional do agir humano surge inevitavelmente da sua recusa ao livre arbítrio. Ainda que se possa admitir que o agir humano permanece livre em relação a uma liberdade física ou mesmo a intelectual, o mesmo não se pode dizer quanto àquilo que denominou liberdade moral. Schopenhauer define a liberdade como um conceito estritamente negativo, fundamentado na ideia de que algo é livre na ausência de qualquer força necessitante. Diz Schopenhauer que o conteúdo do conceito de liberdade é “tão-somente, negação da necessidade, isto é, da relação de consequência a seu fundamento, em conformidade com o princípio de razão” (MVR I, 2005, §55, p. 372). Esta definição diz respeito à liberdade da vontade em relação ao princípio de razão, muito mais do que propriamente ao conceito geral de liberdade, que poderia ser aplicado a todo o meio externo. É verdade que também no meio externo a causalidade e, por conseguinte, a liberdade, que poderia muito bem ser entendida como o seu oposto, está diretamente ligada ao princípio de razão suficiente, segundo o qual nada é sem uma razão pela qual é, de tal modo que se pode pensar que a liberdade do fenômeno seria o seu desprendimento das condições do sujeito que o representa, a saber, tempo espaço e causalidade, ou seja, o princípio de razão suficiente. Contudo, pode-se pensar a liberdade no fenômeno como a ausência de forças impeditivas, ainda que estas estejam em conformidade com aquele princípio geral de aparecimento do mundo. No caso, por exemplo, a liberdade física, tratar-se-ia da mera ausência de impedimentos de ordem física ou material. A forma mais aproximada do uso comum da palavra “liberdade” seria exatamente esta, segundo a qual um indivíduo é livre se as suas ações podem correr em conformidade com a sua vontade<sup>5</sup>. Por outro lado, teríamos a liberdade intelectual, aonde a questão do impedimento residiria naquele que interfere no funcionamento do intelecto do agente. Por conseguinte, lhe prejudica a capacidade de ponderar os motivos que pode assumir como aquilo que vai impeli-lo à ação (E, 2002, p. 39).

Contudo, a definição de liberdade como negação da relação entre consequência e fundamento permanece em suspenso. Nos dois casos de liberdade fenomênica, ainda que satisfeitas as condições para que se possa nomear um indivíduo como livre, a relação entre consequência e fundamento permanece intacta, por mais que a negatividade do conceito permaneça. Pois ali, a força que impede a ação tanto o quanto a sua ausência, não negam o

---

<sup>5</sup> Schopenhauer aproxima-se da definição que Hume faz acerca da liberdade de ação como “um poder de agir ou de não agir segundo as determinações da vontade [...]. Ora, reconhece-se universalmente que esta liberdade incondicional [*hypotetical freedom*] encontra-se em todo homem que não esteja prisioneiro ou acorrentado” (HUME, 1999, p.100).

princípio geral de toda a experiência possível, por isso a definição é dada a partir do próprio mundo da experiência e, conseqüentemente, dentro das relações de causa e efeito.

A liberdade que interessa para Schopenhauer, ao discutir a estrutura motivacional do agir humano está muito mais ligada à ideia de uma liberdade de indiferença, o *liberum arbitrium indifferentiae*<sup>6</sup>. Por esta razão, Pavão afirma que o problema liberdade da vontade está na pergunta acerca da temporalidade do querer humano, pois “uma vez que não se assume e nem se esclarece o pertencimento da vontade a outro domínio que não o domínio temporal, a liberdade da vontade não passa de uma liberdade da vontade empírica e, como tal, impossível” (PAVÃO, 2014, p. 92). Afirmer que o problema está no estabelecimento de um domínio próprio da vontade humana é de fato um caminho muito esclarecedor. Uma razão que fundamenta esta pergunta seria o reconhecimento da vontade humana como o seu “ser em si” e, ao mesmo tempo, de que o conceito pode ser estendido para a ideia de um ser em si do mundo. Desse modo, compreender o domínio próprio da ação humana é também estabelecer um limite entre a vontade do homem e a Vontade do mundo todo, una e indivisa. Uma vez que o aparecimento do querer do homem é um fenômeno no mundo, e, portanto, não pode sequer ser pensado como independente do princípio de razão, toda ação tem o seu fundamento, o qual não pode ser dela retirado sem que com isso a atividade humana deixe de ser um evento minimamente compreensível, e passe a ser observado como um milagre sem explicação, e é por esta razão que Schopenhauer nega a possibilidade da mera existência da liberdade de indiferença. Podemos definir a liberdade de indiferença da seguinte maneira: uma escolha tomada por uma única pessoa independentemente das razões que o levam a agir; a matéria do seu querer é completamente indiferente para a sua escolha, ou seja, diante de todos os motivos que se apresentam à sua consciência, ele poderia escolher agir segundo nenhum deles. O seu querer, segundo esta hipótese, não possui matéria, mas é, antes, um milagre.

Segundo Schopenhauer, seria mesmo impossível que alguém pudesse provar a liberdade da vontade, ou seja, a sua indiferença diante dos motivos, por si só. Isto demandaria uma atividade da autoconsciência que vai além dos seus poderes. O conhecimento autoconsciente é secundário na estrutura motivacional de Schopenhauer, pois ele apenas informa o resultado desta estrutura, ou seja, o seu querer (E, 2002 p. 48). Porém, ela é fonte de um engano sobre a questão da liberdade, haja vista que o sujeito que se percebe como vontade acredita que está sob o seu poder agir ou não agir, uma vez que o seu querer lhe seja

---

<sup>6</sup> Uma “decisão livre da vontade não influenciada em direção alguma”, segundo nota de número 12 do tradutor de Jair Barbosa, em MVR I, 2005, §55, p. 375.

dado pelo conhecimento autoconsciente. A pessoa acredita-se livre diante de motivos opostos, pois não pode perceber pelo conhecimento como estes são acolhidos pela sua vontade. Diante desta oposição dos motivos, Christopher Janaway diz que: “se, então, tenho dois *quereres* (*wants*) incompatíveis, tendo cada um a compatibilidade com o não agir em direção a eles, não sou livre para tornar qualquer um deles a minha vontade?”<sup>7</sup>.

A princípio, uma vez que os motivos não têm uma atuação objetiva sobre a produção de um querer, a pergunta parece pertinente. Contudo, ela cai, como o próprio Janaway percebe em seguida, na necessidade de uma vontade anterior que determine aquilo que eu quero, pois ainda que eu possa projetar dois cursos de ações diversos, “nas circunstâncias em que me encontro, dado a série particular de experiências que eu tenho, um único curso de ações é possível” (Janaway, 1989, p. 233). Isso porque a força dos motivos externos é meramente condicional na estrutura do agir motivacional em Schopenhauer, assim como a própria necessidade pode ser vista como condicionada, uma vez que a “necessidade absoluta, isto é, incondicional, é uma *contradictio in adjecto*, pois ser necessário não pode significar outra coisa senão ser consequência de um determinado princípio” (FM, 1995, p. 119) e, mais evidentemente sobre a necessidade das ações humanas, ele escreve que a necessidade moral:

Em virtude da qual todo homem, e também todo animal, ante um motivo dado, tem que conduzir-se de um modo determinado por seu caráter inato e constante, e este de um modo tão infalível como um efeito qualquer segue a sua causa, se bem que esta necessidade não é tão concreta como qualquer outra (FM, 1995, p. 120).

Portanto, percebe-se o agir humano sujeito à mesma relação de causalidade e necessidade que os demais eventos do mundo empírico. A ideia da necessidade refere-se justamente ao mesmo princípio de razão que toma a forma do “princípio de razão de agir”. A ausência deste princípio é justamente o que caracterizaria algo como sendo “livre”:

Assim, uma vontade livre seria aquela que não estivera determinada por razões; e, posto que tudo o que determina uma coisa tem de ser uma razão e, dentro das coisas reais, uma razão real, ou seja, uma causa, uma vontade livre seria aquela que não estaria determinada por nada em absoluto, aquela cujas exteriorizações individuais (atos da vontade) surgem estrita e originariamente de si mesma, sem ser produzidas de forma necessária por condições precedentes, ou seja, sem ser tampouco determinadas por nada de acordo com regra alguma (E, 2002, p. 42).

Nestes termos é que Schopenhauer define a hipótese da liberdade de indiferença, que estaria, segundo ele, de acordo com a definição kantiana segundo a qual “tem de ser admitida uma *espontaneidade absoluta* das causas, que dê início *de si* a uma série de fenômenos precedentes por leis da natureza” (KANT, 1999, p. 295) início este que se refere “não quanto

---

<sup>7</sup> “If, then, I have two incompatible wants, the having of each of which is compatible with not acting upon it, am I not free to make either of them my will?” (Janaway, 1989, p. 232)

ao tempo, mas quanto à causalidade”. A tese de um início a partir de si (*von selbst*) significa exatamente a ausência de uma causa precedente e, portanto, “sem necessidade” (E, 2002, p.42). Quando Schopenhauer define a liberdade como a independência de uma razão suficiente, concebe a produção de algo na ausência de relações causais como *acidental* (*das Zufällige*), porém, só poderíamos encontrar um exemplo de algo que se produza de forma totalmente acidental e aleatória no mundo real onde, contudo, só temos exemplos de acontecimentos necessários, uma vez que o nosso conhecimento de mundo depende do princípio de razão onde irrevogavelmente encontramos a causalidade, ou seja, o fazer-efeito que é a essência e a forma de toda a matéria (MVR I, 2005, §4, p. 52).

Contudo, a causalidade segundo o princípio de razão de agir, que fundamenta a estrutura motivacional do agir humano requer uma diferenciação entre motivo e estímulo. Isto porque a estrutura do agir segundo estímulos também respeita uma causalidade motivacional, porém, em grau inferior, na qual a ação não resulta exatamente de motivos propriamente ditos, mas de outra classe de elementos causais. O movimento gerado a partir de um estímulo é diretamente proporcional à força da causa exigida, pois ela age por “contato imediato”. Por isto, se pode prever com muito mais segurança mediante conhecimento prévio, pois o animal limita-se ao estímulo dado imediatamente mediante o que lhe é fornecido pelos sentidos. Por outro lado, um motivo não pode ser entendido como um mero estímulo externo: ele é a reação da vontade diante de um conhecimento de mundo que leva à criação de uma crença, um desejo, um medo, etc., e tem de ser considerada toda uma relação singular entre o sujeito de conhecimento e o objeto conhecido. Como diz Schopenhauer:

Nos seres deste tipo [*sujeitos à causalidade por motivação*], no lugar de uma mera receptividade para os estímulos e o movimento a partir deles, se apresenta a receptividade para os motivos, isto é, uma capacidade de representação, um intelecto em inumeráveis gradações de perfeição, que materialmente aparece como um sistema nervoso e cérebro, e justamente com ele se apresenta a consciência (E, 2002, p. 63).

Conhecimento e, conseqüentemente, abstração, são os meios pelos quais o motivo entra em contato com a vontade. Uma vez que um objeto que atuará como motivo esteja presente na consciência do indivíduo a partir do conhecimento externo, não se pode mensurar a sua atuação como causa da mesma maneira como se faz na causalidade por estímulo, pois uma vez que ele esteja fora do campo de conhecimento imediato do sujeito do conhecimento, permanecerá atuante uma vez que o homem é dotado também de uma faculdade reflexiva e de memória.

O que determina sua ação não é, portanto, o que se apresenta à sua intuição sensível, presente no espaço e no tempo: mas sim são meros pensamentos que leva em sua cabeça a todos os lugares e que o fazem independente da impressão presente (E, 2002, p. 66).

Logo, não é meramente a produção do querer que deve ser entendida como um processo interno, mas também o próprio entendimento do conhecimento de estados de coisa do mundo externo. Como um motivo é uma produção interna, e considera acima de qualquer coisa certos aspectos subjetivos do sujeito afetado pelo objeto.

Se assumirmos com Schopenhauer que a motivação é um tipo de causalidade referente ao conjunto de seres representantes, o que não se limita a seres humanos, mas também aos animais (cf. MVR I, 2005, §1, p. 43), a ideia de que a motivação é um tipo de causalidade que não depende da atuação imediata dos motivos não seria aplicável a toda a classe de seres representantes, e isto é algo que ele não ignora. A diferença é que um motivo atuante em seres animais tem de ser dado imediatamente para que ele funcione como uma causa para a produção do agir animal (como acontece no caso dos estímulos, aplicável à natureza inorgânica e às plantas, ou seja, em graus mais baixos de manifestação da Vontade). “Os motivos pelos quais sua vontade se move tem, portanto, que ser sempre intuitivos e presentes” (E, 2002, p. 65), em relação aos animais. O que cabe perguntar a partir disto é sobre como Schopenhauer entende a capacidade de eleição e de que forma pode-se eleger entre dois ou mais motivos, no caso da motivação humana, uma vez que estes motivos são de natureza diversa, e que se pode carregar vários motivos ao mesmo tempo através da abstração e do pensamento já que, como vimos até agora, aparentemente os motivos é que determinam as ações, não sobrando espaço algum para um protagonismo do agente. Em outras palavras, Schopenhauer nega categoricamente a liberdade da vontade como ausência de necessidade quando a coloca diante do tribunal da consciência externa, pois uma vez que um movimento da vontade, isto é, uma ação, é entendida como um evento natural deve, ao mesmo tempo, ser necessário.

O motivo abstrato, que consiste em um mero pensamento, é uma causa externa determinante da vontade na mesma medida que o intuitivo [...]. Possui apenas a vantagem de um maior comprimento de seu fio condutor, com isto quero indicar que não está ligada, como os motivos meramente intuitivos, a certa proximidade no espaço e no tempo [...]. Isto, no entanto, não elimina minimamente a sua causalidade nem a necessidade com que ela se estabelece. [...] A capacidade de deliberação que dela surge não produz, de fato, nada mais que um *conflito dos motivos* muitas vezes doloroso, no que constitui a indecisão e cujo campo de batalha constitui a mente e a consciência humana (E, 2002 p. 67-68).

Logo, a negação da liberdade de indiferença através da explicação de uma estrutura motivacional acaba por conferir responsabilidade pela atividade muito mais à força dos



motivos. Consequentemente, o que se vê é uma teoria da negação da responsabilidade e de afirmação da teoria da destinação da atividade humana, pelo menos da perspectiva externa, na qual os motivos determinam a ação. Contudo, Schopenhauer fornece uma leitura para dentro do caráter subjetivo do homem como uma tentativa de devolver-lhe o protagonismo e a responsabilidade dentro da causalidade por motivação.

## 1.2. O papel do caráter inato na causalidade por motivação

A função do caráter na causalidade por motivação em Schopenhauer surge a partir da necessidade de trazer uma solução à questão da imputabilidade moral face à irrevogável atuação da causalidade. Para isso afirma que nossos juízos de responsabilização diante dos atos miram o caráter do agente, este que “está presente em todos os atos e impresso em todos eles, como o carimbo em mil selos” (FM, 1995, p. 89). Podemos falar numa autoria moral em Schopenhauer na medida em que cada ação isolada possui ao menos duas vias de determinação, uma externa, que são os motivos retirados de representações intuitivas, e uma interna, que são as qualidades individuais do caráter inteligível sobre as quais os motivos atuam. Nas palavras de Schopenhauer:

Assim como cada coisa na natureza tem suas forças e qualidades que reagem de determinada maneira em face de determinada impressão, e constituem o seu caráter, também o homem possui o seu CARÁTER, em virtude do qual os motivos produzem suas ações com necessidade (E, 2002, p. 372).

A importância da compreensão sobre o caráter particular na teoria schopenhauriana da responsabilização é dada em relação à natureza da causalidade por motivação, que demonstra que a natureza do caráter é o grande distintivo das ações humanas, ainda que sejam causadas pela relação deste com os motivos. Como afirma Janaway:

o querer, de acordo com Schopenhauer, apenas surge imediatamente após o motivo ter ocorrido. Ele é o efeito do motivo, e uma reação ativa a ele. Porém duas pessoas sob as mesmas circunstâncias, tendo experiências, crenças e desejos muito similares, podem querer (agir) inteiramente diferentemente, então o motivo pode ser apenas uma parte da interação causal. As qualidades de uma pessoa sobre as quais o motivo trabalha constituem o outro elemento, a isto Schopenhauer chama caráter. Os motivos e o caráter interagem, e juntos determinam o querer e a ação de uma pessoa (JANAWAY, 1989, p. 239).

É necessário estabelecer alguma forma de distinção entre os caracteres humanos para que se possa explicar minimamente a diferença entre as ações humanas diante dos mesmos motivos sem que devamos nos apoiar numa teoria ingênua da liberdade de indiferença. Em princípio admite-se a existência de fins compartilhados pelos seres humanos enquanto espécie. Porém, ainda que se possa pensar na existência de um caráter do homem em geral na

metafísica de Schopenhauer, cada indivíduo carrega na verdade o seu próprio caráter, através do qual age diante de motivos diversos. Por estar num grau superior de manifestação da Vontade, a objetivação desta permite-se multiplicidade mesmo dentro de uma mesma espécie, no caso da espécie humana. Por isso, informa Schopenhauer, “o cérebro dotado de consciência isola os indivíduos humanos” (MVR II, 2015, §25, p. 393).

Schopenhauer é insistente também na ideia de que o caráter é imutável, repetindo a máxima de Sêneca *Velle non discitur*, ou seja, que o “querer não pode ser ensinado”, outro ponto que se mostra caro para a investigação acerca do aprimoramento da conduta empírica do ser humano. As qualidades de caráter de uma pessoa não são adquiridas com o tempo, “não é o resultado das circunstâncias submetidas ao azar”, mas sim uma “obra da natureza”, e por esta razão ele é também inato. Se supuséssemos que não há caráter inato, mas que ele é formado a partir de circunstâncias externas lançadas ao acaso, teríamos também de atribuir ao acaso a responsabilidade pelo nosso caráter, o que levaria à eliminação da nossa autoria sobre nossas ações (cf. E, 2002, p. 87). Com efeito, como podemos observar na argumentação do autor em favor da inexorabilidade do princípio de razão que rege o mundo dos fenômenos, todo aparecimento mediante a causalidade requer dois elementos, ou seja, uma *causa*, cuja força que esta exerce determina a aparição ou o movimento, e um *qualis occulta*, por vezes definida por Schopenhauer como uma *Força*, que condiciona o movimento e a própria aparição do fenômeno, força essa que mesmo às ciências resta como um objeto admitido, mas sem explicação.

Toda explanação que não remete a uma relação da qual não se pode mais exigir um *por que* se detém numa *qualis occulta* aceita: é o caso de toda força natural. Nesta se detém, em última instância, qualquer explanação das ciências na natureza, portanto em algo completamente obscuro; por conseguinte, tem de deixar inexplicável tanto a essência íntima de uma pedra quanto a de um homem, e não pode dar conta da gravidade, da coesão, das qualidades químicas etc. que se exteriorizam na pedra, nem do conhecimento e da ação do homem (MVR I, 2005, §15, p.135)

Assim, o papel do caráter na causalidade por motivação difere completamente daquele empregado pelo motivo nesta mesma relação, pois o motivo recebe de Schopenhauer a alcunha de *causa*, enquanto o caráter inteligível é caracterizado como *força*, “é aquilo que concede a cada causa a sua causalidade, isto é, a sua possibilidade de fazer efeito” (MVR II, 2015, § 4, p. 53), e por esta razão eles estão diferenciados qualitativamente no esquema causal da motivação. Sobre esse mesmo ponto, o autor afirma nos *Suplementos* que “a cadeia de causalidade, que é infinita para diante e para trás, deixa intocados dois seres na natureza: a matéria e a força natural” (MRV II, 2015, §4, p. 54); segundo ele, a matéria “é aquilo EM que entram em cena os estados e as suas mudanças” (*idem, ibidem.*), enquanto a força natural

configura “aquilo só EM VIRTUDE do que aqueles podem entrar em cena” (*idem, ibidem*). Com efeito, segundo a explicação que propusemos, a matéria, no caso da causalidade por motivação, diz respeito ao querer individual que, por sua vez, revela-se para nós por meio das ações do corpo; as forças naturais, por sua vez, representam a vontade *em si* do indivíduo, ou seja, o seu caráter inteligível<sup>8</sup>.

Apenas por intermédio das formas da aparência é que se manifesta a coisa em si: o que, por conseguinte, provém a partir da coisa em si, tem de entrar em cena naquelas formas, logo, também têm de entrar em cena o nexos da causalidade: conseguintemente, expor-se-nos-á aqui como a obra de uma secreta e inconcebível direção das coisas, da qual a conexão empírica exterior seria o mero instrumento, na qual entretentes tudo é produzido por causas, logo, necessariamente e exteriormente determinado, enquanto o verdadeiro fundamento disso encontra-se no interior da essência que assim aparece (MVR II, 2015 §47, p.715).

É mediante a apresentação do caráter empírico que o caráter inteligível enquanto *força* aparece como um componente do mundo dos fenômenos, pois, como o caráter inteligível não é exatamente um fenômeno acabado, é apenas mediante a atuação dos motivos que ele se faz aparente, ou melhor, que um feixe de suas possibilidades volitivas aparecem mediante a causalidade por motivação. A ação ou ato individual do homem, diz Schopenhauer, “é a expressão das máximas inteligíveis de sua conduta, o resultado do seu querer mais íntimo, e é como uma letra na palavra que exprime seu caráter empírico” (MVR I 2005, §55 p. 387). Assim Schopenhauer sugere mais uma vez a ideia de que a causalidade dos motivos não encerra a discussão sobre a produção do querer: muito embora eles exerçam uma força determinante para a ação, ou seja, o aparecimento do caráter inteligível, sua causalidade é medida pelo caráter inteligível. De todo modo, embora exista uma variação no influxo dos motivos, que podem variar no decurso de vida de um mesmo indivíduo, Schopenhauer afirma que mesmo o caráter empírico, por ser condicionado pelo caráter inteligível, inato e imutável, deve também ser invariável.

Ora, assim como um mesmo tema pode ser exposto em centenas de variações, assim também o mesmo caráter pode ser exposto numa centena de decursos de vida bem diferentes. Contudo, por mais variado que seja o influxo externo, o caráter empírico, exprimindo a si no decurso de uma vida, e não importando como se conduza, tem de expor exatamente o caráter inteligível, na medida em que este se adota faticamente em sua objetivação ao estofa previamente dado das circunstâncias (MVR I, 2005, §28, p. 225).

---

<sup>8</sup> Schopenhauer, na passagem mencionada do capítulo 4 dos *Suplementos* parece concordar com isto ao afirmar que, a respeito das forças naturais, “tenha-se aqui em mente o que foi demonstrado no segundo livro, primeiro tomo, e depois mais a fundo em *Vontade na natureza*, a saber, que as forças naturais são idênticas com a VONTADE em nós, enquanto a matéria apresenta-se como a mera VISIBILIDADE DA VONTADE (MVR II, 2015, §4, p.54).

É o que o autor procura sustentar com a utilização da expressão *operari sequitur esse*. Como o *esse* é a força que condiciona o aparecimento do fenômeno mediante a lei de causalidade, o *operari* deve sempre aparecer de forma invariável em consequência das determinações do *esse* que, no caso da conduta humana, é o conjunto das possibilidades volitivas do caráter inteligível. Por isso Schopenhauer afirma em *Sobre a liberdade* que:

Assim como uma *essentia* sem *existentia* não pode proporcionar uma realidade (o que Kant explicou com o conhecido exemplo dos centauros), tampouco pode fazê-lo uma *existentia* sem *essentia*. Pois tudo o que existe tem de possuir uma natureza essencial e peculiar a ele, em virtude da qual é o que é, que ele mantém sempre e cujas exteriorizações são produzidas com necessidade pelas causas; enquanto que, por outro lado, esta natureza mesma não é em absoluto obra daquelas causas e nem modificável por elas (E, 2002, p. 80).

Com efeito, no caso da *pura matéria*, ou seja, na matéria considerada como objeto no mundo, tal como Schopenhauer a considera nos dois primeiros livros de *O mundo*, essência e existência são uma e a mesma coisa, pois “se pode afirmar da matéria em geral que nela *existentia* e *essentia* coincidem e são uma coisa só: pois a matéria em geral não possui qualquer atributo senão a *existência mesma* em geral e isenta de qualquer determinação precisa” (MVR II, 2015, §4, p. 54). Quando, porém, consideramos a causalidade do ponto de vista da quarta raiz do princípio de razão, sob a lei de motivação, o *fazer-efeito* da matéria – aqui considerada como *matéria do querer* – encontra-se condicionado pela *qualis occulta* que caracteriza o caráter inteligível, que condiciona a força que cada motivo pode ou não incidir sobre a ação. Se, como afirma Schopenhauer, a “*essentia* da matéria consiste no FAZER-EFEITO EM GERAL, e a efetividade, *existentia* das coisas consiste justamente em sua materialidade” (*ibid.*), pode-se dizer que a *essentia* da matéria, considerada matéria do querer, é reduzida para ser condicionada à *essentia* do ser individual que determina o seu fazer-efeito sobre o querer, isto é, ao caráter inteligível.

As qualidades e os vícios de uma pessoa, impressos em suas ações e conhecidos através da experiência são inatos e não causados, e têm sua origem num “ato extratemporal, portanto indivisível e imutável da Vontade” (MRV I, 2005, §55, p. 389), única sobre a qual se pode admitir a liberdade de indiferença requerida à responsabilização. Assim como na natureza toda coisa possui uma existência que a torna distinta, o homem também possui o seu caráter que o torna distinto dos demais, não obstante compartilhem a tendência a certos fins enquanto espécie. Mais especificamente, o seu *caráter inteligível*, do qual o seu *caráter empírico* – a manifestação daquele primeiro no mundo dos fenômenos através do influxo dos motivos – fornece a uma imagem-cópia (MVR I, 2005, §28, p. 224).

### 1.3. Determinismo moral e a recusa ao *αργος λογος*

No último capítulo dos *Aforismos para a sabedoria de vida* Schopenhauer afirma que não deveríamos nos lamentar e nem mesmo nos alegrar muito diante de nenhum evento, pois tudo que se observa está contido no mundo como representação, sujeito ao tempo, espaço e regido pela causalidade, o que “pode alterar tudo a qualquer instante” (ASV, 2009, p. 240). Segundo ele, todo esforço de júbilo ou lamentação é na verdade um esforço em vão diante da natureza pérfida do mundo; para termos em vista essa noção fundamental de que a existência por si só não justifica qualquer esforço bastaria “lançar um olhar ao nosso redor: em todos os lugares, teremos de imediato diante dos olhos as lutas, as agonias e os tormentos por uma existência mísera, vazia e improdutiva” (ASV, 2009, p. 241). Schopenhauer acredita que prepararmo-nos para as desgraças que podem nos acometer seria a melhor forma de encararmos qualquer eventualidade uma vez que “quando ela de fato nos atinge, não pode afetar-nos com mais do que o seu peso verdadeiro” (ASV, 2009, p. 242), enquanto o seu peso seria muito maior caso esperássemos com esperança por qualquer benesse que, no entanto, a vida não nos traz. Se, no entanto, “não procedermos dessa maneira e formos atingidos despreparados, o espírito assustado pode, num primeiro momento, não medir com precisão a magnitude da desgraça” (ASV, 2009, p. 242).

De todo modo, muito embora Schopenhauer reconheça que para a vida humana é muito melhor esperarmos pela desgraça como forma de prepararmo-nos para ela e, com isto, anteciparmos e mensurarmos o verdadeiro grau de sofrimento que a cada uma delas devemos aplicar, ele afirma na sequência que a consciência do fatalismo é, de todos, o melhor remédio para suportar as dores do mundo.

Nada, entretanto, nos capacitará a suportar melhor e com grande serenidade as desgraças do que a convicção da verdade que inferi e estabeleci desde seus últimos fundamentos no meu escrito premiado sobre a liberdade da vontade, vale dizer: ‘Tudo o que acontece, do menor ao maior, acontece *necessariamente*.’ Pois o homem sabe logo resignar-se com o que é inevitavelmente necessário, e o conhecimento dessa verdade faz-lhe ver que todo acontecimento, mesmo aquele produzido pelo mais estranho acaso, é tão necessário quanto os que resultam das regras mais conhecidas e da previsão mais perfeita (ASV, 2009, p. 242)

Ao remeter o leitor ao texto de *Sobre a liberdade* Schopenhauer amarra a discussão sobre a consciência do fatalismo do mundo como forma de resignação diante dos males da vida humana com a tese já exposta nas seções anteriores sobre a fatalidade das ações humanas mediante a causalidade por motivação. Também na sequência ele remete ao §55 de *O mundo* como base para a explicação da fatalidade do mundo sobre a qual deveria repousar algum tipo de resignação.

Ainda que o fatalismo possua as suas consequências consolatórias dentro do pensamento de Schopenhauer, ele representa também alguns problemas para a totalidade da produção filosófica do autor, inclusive e principalmente para o contexto dos *Aforismos*. Isto porque, se consideramos a conduta humana como o resultado de um caráter inato e imutável com as circunstâncias percebidas e formuladas pelo intelecto, segundo a sua capacidade de abstração, na forma de motivos, qual seria o valor e a relevância dos esforços humanos sobre a sua própria conduta? Este problema é formulado por Schopenhauer em sua obra magna, quando o autor afirma que

[...] já que nosso caráter deve ser visto como o desdobramento temporal de um ato extratemporal, portanto indivisível e imutável da Vontade, ou desdobramento de um caráter inteligível, de modo que todo essencial, isto é, o conteúdo ético de nossa conduta de vida é determinado de maneira inalterável e, em conformidade com isso, tem de exprimir em seu fenômeno, justamente o caráter empírico – enquanto somente o inessencial do fenômeno, a figura exterior do nosso decurso de vida, depende das formas sob as quais se apresentam os motivos –, poder-se-ia disso tudo inferir que seria esforço vão trabalhar numa melhora do próprio caráter ou lutar contra o poder das más inclinações, sendo preferível submeter-se ao fatídico, entregando-se a toda inclinação, mesmo as más (MVR I, 2005, §55, p. 389-390).

Segundo Schopenhauer, apenas mediante o abandono do conhecimento particular e interessado das coisas é que é possível uma verdadeira entrada em cena da liberdade da Vontade, “por intermédio do conhecimento das Ideias” (MVR I, 2005, §55 p. 389). Ele acredita, porém, que disso não se segue a hipótese da crença turca ou *αργος λογος*, ou seja, o raciocínio exposto na citação acima, segundo o qual a crença no valor dos esforços morais perde o seu sentido mediante o fatalismo moral, restando-nos apenas a entrega de nossa conduta às inclinações. Schopenhauer, no entanto, argumenta dizendo que nossas tentativas de escolha acerca da nossa conduta são viáveis uma vez que não se possui um conhecimento completo da cadeia de causas. Assim, procura demonstrar que ainda que o nosso querer e em consequência dele as nossas ações, seja determinado pela “reação” do nosso caráter inteligível diante dos motivos, não há razão para que disso tenhamos de acreditar que a nossa vida moral e os nossos esforços diante das situações da vida não tenham sentido, pois só temos conhecimento *a posteriori* de nosso caráter e, portanto, não é tão simples inferir nosso querer mediante as representações que a consciência externa nos fornece na forma de motivos.

Embora tudo possa ser visto como irrevogavelmente predeterminado pelo destino, em realidade o é apenas pela cadeia das causas. Portanto, em caso algum pode-se determinar que um efeito apareça sem a sua causa. Por conseguinte não é o acontecimento que está absolutamente predeterminado, mas o acontecimento como resultado de causas prévias; logo não é exclusivamente o resultado, que também são selados pelo destino. Em consequência, se os meios não aparecem, com certeza o resultado também não aparecerá: ambos sempre existem de acordo com a determinação do destino, que todavia só conhecemos depois (MVR I, 2005, §55, p. 390)

Dessa forma, a causalidade por motivação não incorreria na aceitação do destino de forma resignada sem o confronto prévio dos motivos com as determinações do caráter. Além disso, quando Schopenhauer pensa na formulação de um motivo que receba do caráter característica de causa para a ação, mostramos anteriormente que não se resume a uma estrutura simples de representações intuitivas, mas num sistema complexo de motivações abstratas, retiradas da experiência e carregadas através do intelecto e da memória. Com efeito, a noção de decisão tem seu lugar guardado na filosofia schopenhaueriana dentro desta estrutura complexa de motivos abstratos, e é caracterizada como “um campo de batalha do conflito entre motivos, sem contudo subtraí-lo o império deles” (MVR I, 2005, §55 p. 389).

Como, portanto, não sabemos quais os motivos que se apresentarão mediante a consciência imediata e como se dará o confronto destes com as *máximas inteligíveis* do caráter, a ideia de que devemos nos abandonar ao destino permanece insuficiente. Na prática, ainda que as ações sejam o resultado necessário do confronto dos motivos, não se pode saber com segurança a maneira com que eles reagirão, pois ainda que supuséssemos um conhecimento das motivações presentes na consciência externa, o conhecimento do eu interno permanece sempre limitado a um *feixe* do caráter inteligível, que se expressa na conduta mediante o confronto com o intelecto e os seus motivos. Ainda que sejamos determinados tanto por fora através dos motivos abstraídos da experiência, quanto por dentro, através da natureza imutável do caráter, a prática do *αργος λογος* permanece injustificável. Também Nietzsche, em *Humano, demasiado humano II*, ao comentar a doutrina do fatalismo turco, tece sua crítica a esta ideia afirmando que:

O fatalismo turco tem o defeito fundamental de contrapor o homem e o fado como duas coisas separadas: o homem, diz ele, pode contrariar o fado, tentar frustrá-lo, mas este sempre termina vitorioso; por isso o mais sensato seria resignar-se ou viver a seu bel-prazer. Na verdade, cada ser humano é ele próprio uma porção de fado; quando ele pensa contrariar o fado da maneira mencionada, justamente nisso se realiza também o fado; a luta é uma ilusão, mas igualmente a resignação ao fado; todas essas ilusões se acham incluídas no fado. — O medo que a maioria das pessoas tem da teoria da não-liberdade da vontade é o medo do fatalismo turco: elas acham que o ser humano fica débil, resignado e de mãos atadas ante o futuro, porque não consegue mudá-lo: ou então que ele afrouxará inteiramente a rédea ao seu capricho, porque tampouco esse poderá piorar o que já foi determinado. As tolices do homem são uma parcela de fado, tanto quanto suas sabedorias: também aquele medo da crença no fado é fado. Você mesmo, pobre amedrontado, é a incoercível Moira que reina até sobre os deuses, para o que der vier; você é a bênção ou maldição, e, de todo modo, o grilhão em que jaz atado o que é mais forte; em você está de antemão (NIETZSCHE, 1996, p. 325).

Com efeito, consideradas as suas devidas distinções, tanto o tratamento de Schopenhauer quanto o de Nietzsche ao problema do fatalismo turco o apresentam como minimamente injustificável. Mesmo a admissão teórica do fatalismo moral não incorre na

salvação do tormento da escolha e na dolorosa relação que se tem com o mundo quando percebo que, em alguma medida, aquilo que eu escolho é uma realização do meu próprio ser moral, cujo surgimento permanece, por vezes, num lugar obscuro da metafísica de Schopenhauer. Com efeito, há de se considerar que mesmo o aparecimento do *ser* individual de cada homem na forma do caráter empírico dependa do influxo dos motivos, ele representa apenas o aspecto visível e temporal daquilo cuja realização resta o que há de mais fundamental, onde repousa a atribuição de valor moral à ação, bem como ao valor que cada um dá à sua própria vida e à felicidade, o que procuramos explicitar na sequência.

#### **1.4. Sobre as determinações do nosso ser moral na eudemonologia schopenhaueriana**

No primeiro capítulo dos *Aforismos para a sabedoria de vida*, Schopenhauer afirma que “ninguém pode fugir da sua individualidade” (ASV, 2009, p. 6). Esta individualidade, isto é, a sua personalidade, cuja própria natureza, deu ao homem, é a condição última das suas realizações. Cada ato, como se sabe, trás a marca do caráter individual do homem que “está presente em todos os atos e impresso em todos eles, como o carimbo em mil selos” (FM, 1995, p. 89). Diferentemente das outras coisas que o homem pode adquirir através do meio externo, a personalidade é constante, e o acompanha por toda a vida. Por esta razão, é o que mais influência para a sua felicidade ou infelicidade. Além disso, as qualidades morais de um indivíduo é que dão significação para a sua vida. Pode-se dizer, assim, que os eventos não tem um valor intrínseco em absoluto, mas condicionado na medida em que eles dependem da representação que cada um faz a partir das próprias qualidades. Com efeito, os méritos pessoais de um homem são aqueles aos quais se poderia louvar, uma vez que não apenas se trata daquilo que dá valor e significação à sua vida, mas são impossíveis de serem adquiridos, caso alguém já não os possua. Por esta razão, Schopenhauer afirma que a inveja “é mais implacável e venenosa quando dirigida às qualidades pessoais, pois aqui não resta ao invejoso qualquer esperança e, ao mesmo tempo, é a mais vil, porque ele odeia o que deveria amar e honrar” (FM, 1995, p. 119).

Assim, Schopenhauer opõe as qualidades pessoais aos bens externos e aquilo que alguém representa. Estes são erroneamente tomados como fundamentos para a felicidade quando, na verdade, seriam apenas meios pelos quais alguém realizaria aquilo que é próprio da sua personalidade, aonde reside a verdadeira fonte do prazer e dor que sente mediante as coisas do mundo, aonde radica “o seu contentamento íntimo, ou descontentamento, que é antes o resultado do seu sentir, querer e pensar” (cf. ASV, 2009, p. 4).



Os bens da honra e das posses possuem a vantagem de serem conquistados com o tempo, coisa que é impossível para as disposições morais da nossa personalidade – afinal, *Velle non discitur*, como já dizia Sêneca e Schopenhauer não se cansa em repetir. Pode-se pensar o peso de consciência (*Gewissensangst*) a partir dessa asserção encontrada nos *Aforismos*, pois é a imutabilidade do nosso ser em si que fundamenta a dor dada pela retrospectiva que a consciência faz acerca do ato passado, o que acontece no caso da memória, e que afirma a inegável condição segundo a qual somos hoje os mesmos que éramos quando cometemos algum ato que nos pesa a consciência (cf. MVR I, 2005, §55, p. 384). Além disso, a proposta de uma sabedoria de vida como um “saber lidar” a partir do conhecimento de si e do mundo passa inevitavelmente pelo reconhecimento da imutabilidade no nosso ser em si.

Quanto à diferença dos indivíduos e a sua relação para a felicidade, parece possível dizer que o ponto de Schopenhauer é demonstrar como a interpretação das situações depende das qualidades pessoais de tal modo que indivíduos diferentes significam de forma diferente as mesmas situações externas. Ele imagina, como exemplo, um homem com grande força física (e provavelmente com gosto para a realização de atividades que demandem o uso da sua força), e que acaba tendo de dedicar a sua vida a um trabalho intelectual, por exemplo, ou de outra natureza que não envolva o emprego daquilo que considera o bem maior que a natureza lhe deu. Pode-se pensar também o seu oposto: um homem dotado de habilidades e interesses intelectuais, mas que acaba sendo levado a realizar atividades braçais com certa frequência (ASV, 2009, p. 11). Ambos, podemos dizer, não encontram satisfação na vida em que levam, ainda que possamos imaginar que eles recebam muito dinheiro ou honras pelo que fazem. Pois estes não enxergam a verdadeira felicidade se não na realização das habilidades e atividades para as quais a natureza lhe permitiu valorar como verdadeiramente significantes.

Talvez possamos pensar também a dor do engano sobre as nossas próprias habilidades nesse contexto. Neste caso, um indivíduo escolheria uma vida que depende das capacidades que gostaria de ter, não as que de fato tem. Ele talvez acredite ainda que pode adquirir aquelas características, porém mais tarde descobre que não pode ir contra a sua própria natureza. Aqui encontramos também traços da teoria do arrependimento e do peso de consciência. Alguém poderia sentir-se mal por ter escolhido uma vida que requer o desapego de certos sentimentos morais, por exemplo, que na verdade estão marcados na sua personalidade. Portanto, podemos pensar a proposta da sabedoria de vida como a de perseguir aquilo que está de acordo com a nossa personalidade e habilidades, afim de maior êxito e prazer em obtê-lo. Desse modo, diz Schopenhauer que:

[...] a única coisa que podemos fazer a respeito é empregar a personalidade, tal qual nos foi dada, para os maiores proveitos possíveis. Portanto, perseguir apenas as aspirações que correspondam a ela e nos empenhar para alcançar um tipo de formação que lhe seja conveniente, evitando qualquer outro e, conseqüentemente, escolher o estado, a ocupação, e maneira de vida que lhe forem adequados (ASV, 2009, p. 11).

Tamanha é a importância da nossa individualidade que nem mesmo as maiores dores advindas do mundo podem superar a dor sobre o descontentamento próprio. O autor afirma que “suportamos com mais resignação uma infelicidade que nos chega inteiramente do exterior do que cuja culpa caiba a nós mesmos” (ASV, 2009, p.16). Ora, no livro IV de *O mundo*, diz também que “nenhum prazer é comparável ao do sentimento e uso das próprias faculdades, e a dor suprema a carência percebida de faculdades lá onde são necessárias” (MVR I, 2005, §55, p. 394). Com isto, podemos ver como ele procura demonstrar que tanto a nossa felicidade depende da realização a partir daquilo que somos, o quanto a pior dor é a da descoberta da não posse de qualidades que gostaríamos de ter <sup>9</sup>. Em ambas as obras, parece tratar-se da necessidade de sabermos o que somos e, a partir daí, o que podemos esperar de nós mesmos. Ao falar sobre o processo de aquisição do conhecimento de si (através do caráter adquirido), Schopenhauer escreve ainda que:

Antes que chegue a este ponto, apesar da consequência natural do caráter empírico, ainda é sem caráter; e, embora no todo permaneça fiel a si e tenha e siga o próprio caminho guiado por seu demônio interior, descreverá não uma linha reta, mas sim uma torta e desigual, hesitando, vagueando, voltando atrás, cultivando para si arrependimento e dor (MVR I, 2005, §55, p. 393).

O que cabe a Schopenhauer, a partir disso, é construir coerentemente uma teoria da multiplicidade das qualidades que explique essa diversidade na valoração que pessoas diferentes fazem acerca das situações que lhe acometem no decurso de vida. Segundo nos parece, esta outra perspectiva acerca dos traços da individualidade está também de acordo com a metafísica de Schopenhauer.

Não se pode negar, obviamente, que o corpo (juntamente com os bens a ele relacionados) tem a sua influência sobre a felicidade, mas esta influência é meramente mediata e tampouco pode sobrepujar a influência da sua personalidade. Schopenhauer denominou “jovialidade no ânimo” (*Heiterkeit des Sinnes*) a qualidade que garante àquele que a possui uma felicidade instantânea (cf. ASV, 2009, p 18). Pode-se definir este conceito como uma espécie de temperamento alegre. Segundo Schopenhauer, 90% deste ânimo depende da saúde. “Em especial, a saúde supera tanto os bens exteriores que, em verdade, um mendigo

---

<sup>9</sup> Acrescentaria aqui também, ao lado da descoberta da ausência de qualidades morais ou intelectuais que apreciamos, a descoberta da posse de características que não nos trariam uma apreciação positiva da nossa própria condição moral. Este, ao que parece, é o que está subjacente na ideia do peso de consciência.

saudável é mais feliz que um rei doente” (ASV, 2009, p. 8), e qualquer outro bem só é fruível através dela. Se contrapormos os eventos que nos acometem em dias de vigor e saúde, aos mesmos quando nos são apresentados em dias de má saúde. Até mesmo eventos sem muita importância nos causam maior deleite em dias de vigor do que eventos grandiosos em dias de doença, esta que “nos deixa aborrecidos e angustiados” (ASV, 2009, p. 19). Por outro lado, a riqueza “pouco contribui para a felicidade” (ASV, 2009, p. 12), apesar de o filósofo admitir que haveria um nível de riqueza conveniente. Devemos imaginar que se trata de algo relativo ao tipo de vida que se quer ter conforme a própria personalidade. Se, no entanto, alguém decidir que se realiza muito mais dedicando a vida aos outros, com pouco ou nenhum recurso para si, em que medida podemos aproximar ou distanciar esta pessoa das qualidades de um asceta? Poderíamos ainda perguntar se as qualidades de uma tal pessoa, por ela reconhecidas e levado a cabo, não seriam algo como um estágio preliminar da ascese, o que ajudaria a compreender o porque de alguns raros alcançarem aquele estágio de abnegação e outros não. Contudo, a ascese claramente não é o objetivo, nem o meio, da sabedoria de vida em seu sentido imanente trabalhado nos *Aforismos*.<sup>10</sup>

O vazio e pobreza interiores são fonte muito maior de desgosto do que a falta de riquezas ou daquilo que representamos a outrem. Este vazio é a fonte, por exemplo, do mau uso que muitos fazem do dinheiro ou da fama, buscando suprir aquela pobreza interior com coisas fúteis e passageiras. É a partir do nosso ser em si que a pessoa frui, a si mesma, nos prazeres que o dinheiro proporciona (cf. ASV, 2009, p.15). Não se trata de negar categoricamente a importância do que se tem e o que se representa, mas de demonstrar que não se pode tirar proveito destes sem um adequado conhecimento de si. Por esta razão, dirá Schopenhauer, que uma má constituição da individualidade altera o aproveitamento dos demais bens: “todos os deleites são como vinhos deliciosos em boca impregnada de fel” (ASV, 2009, p.15).

Voltando ao ponto da jovialidade, apesar de ela depender muito mais da saúde do que de qualquer outra coisa, é bem comum que muitas pessoas, apesar de possuírem boa saúde, demonstrarem um temperamento melancólico. Por depender da saúde, a jovialidade, o ânimo, requer movimento, exercícios e medidas dietéticas, evitar o excesso de extravagâncias, etc..

<sup>10</sup> Esta hipótese, segundo a qual as qualidades individuais poderiam ser vistas como um prelúdio para a possibilidade ou não da ascese parece encontrar base na afirmação de que segundo as qualidades pessoais alguns são mais suscetíveis a serem afetados pelas dores, o que os tornaria mais melancólicos. Esta descrição sobre uma melancolia própria de alguns indivíduos segundo as próprias qualidades será trabalhada adiante. Contudo, não acredito que ela se faça absolutamente precisa, haja vista que Schopenhauer muitas vezes dá a entender que o mistério da ascese independeria das qualidades do sujeito, de tal modo que o mais egoísta dos homens, se tocado pelas dores e pela sabedoria suprema da individualidade do mundo encontrar-se-ia neste estado superior: a negação da Vontade de vida.

“Por conseguinte, deveríamos antes de tudo nos esforçar para conservar um grau elevado de perfeita saúde, de cuja florescência brota a jovialidade” (ASV, 2009, p. 18), e apenas ela é que nos garante uma felicidade no presente. Ao afirmar que deveríamos então abrir portas à jovialidade, talvez o filósofo nos permita supor que os *Aforismos* não contradizem o pessimismo característico de sua filosofia. Esta diz respeito a uma felicidade momentânea, única possível, haja vista que nossos ânimos oscilam como um pêndulo (cf. ASV, 2009, p. 24). Com efeito, ponderações sérias – de caráter filosófico – tenderiam a nos afastar da condição de felicidade, pois nos apresentam o caráter afirmativo da dor em oposição à felicidade, cujo conceito é a ausência de dor: “só a dor é positiva”. Quando Schopenhauer cita Aristóteles ao afirmar que as maiores mentes, “os homens eminentemente superiores” possuem um temperamento melancólico” (ASV, 2009, p.20), abre a possibilidade de pensarmos que as considerações metafísicas e o trabalho de abstração do pensamento em geral tenderiam a nos aproximar da visão pessimista de mundo, que nos torna menos otimistas quanto ao futuro e, quem sabe, conduzem ao estado de abnegação. Porém, jovialidade e ânimo são estados momentâneos que independem das conclusões metafísicas acerca do destino do mundo. De todo modo, esta hipótese fica clara quando Schopenhauer afirma que a grandeza intelectual nos torna mais sensíveis às dores do mundo.

Todavia, pareceria exagerado afirmar que a jovialidade do ânimo depende exclusivamente da saúde. Não são raros os casos daqueles que, apesar de possuírem boa saúde, nutrem uma personalidade rabugenta e às vezes em certo desprezo pela vida. Schopenhauer explica isto através de uma disposição inata dos indivíduos, uma espécie de índole que os leva a perceber os eventos da vida, como a saúde mesmo, segundo esta índole originária e não de maneira puramente objetiva. Pois o objeto só é, como já vimos, na representação daquele que o percebe, e isto vale até mesmo para as percepções de ânimo. Mais uma vez chama a atenção para a importância do caráter imutável da personalidade e a sua importância para a felicidade (ou infelicidade) humana. Schopenhauer cita Shakespeare que, na obra *O mercador de Veneza*, escreve que a natureza teria feito homens com propensão de ânimo e outros de aspecto tão melancólico e azedo, e que estes encaram os eventos da vida segundo esta propensão inata e imutável de sua individualidade. Platão teria sido, afirma o filósofo, o primeiro a perceber esta diferença no ânimo, utilizando as expressões “de humor ruim” (δυσκολια) e “de humor bom” (ευκολος) para designar as diferenças inatas que são dadas às pessoas pela natureza. Estas seriam a “susceptibilidade bastante diferente em indivíduos diferentes, para impressões agradáveis e desagradáveis” (ASV, 2009, p. 21).

Esta diferença inata na suscetibilidade dos homens explicaria não apenas a sua diferença de ânimo, mas também, por conseguinte, a diferente representação que cada um faz das eventualidades do destino segundo a própria pré-disposição. É a diferença apontada já no capítulo primeiro dos *Aforismos*, entre a parte objetiva e alterável da vida humana, que é o seu destino, e a parte interior e inalterável. Lembremos aqui o que ele afirma ao tratar da divisão fundamental dos bens da vida humana, no primeiro capítulo dos *Aforismos*:

Pois, para o bem-estar do homem, para todo o modo de sua existência, a coisa principal é, manifestamente, o que se encontra ou acontece dentro dele mesmo. Com efeito, é nisso que reside imediatamente o seu contentamento íntimo, ou descontentamento, que é antes o resultado do seu sentir, querer e pensar [...]. Pois o homem lida imediatamente apenas com suas próprias representações, seus próprios sentimentos e movimentos da vontade (ASV, 2009, p. 4).

São estas disposições de ânimo que explicam a opção que algumas pessoas fazem pelo suicídio. Em *Sobre a liberdade da vontade*, Schopenhauer explica a questão do suicídio através da causalidade por motivação, deslocando a argumentação para a força dos motivos. Ou seja, o ímpeto de preservação à vida fora subjugado pelas frustrações da vida, que acabam por exercer maior força e determinam a ação para o suicídio. O sofrimento proveniente dos acontecimentos reais exerce um contramotivo mais forte que o maior motivo: o ímpeto de preservação e amor à vida (cf. Janaway, 1989, p. 232; cf. E, 2002 p. 41), talvez tão forte que apaga da consciência imediata todos os demais contramotivos que poderiam surgir, como acontece no caso da relação entre inclinações e afetos, conforme descrito no §47 dos *Suplementos* à sua obra magna (cf. MVR II, 2015, §47, p. 707).

Schopenhauer dá um passo à frente da explicação dada em *Sobre a liberdade da vontade* a respeito do suicídio, principalmente se quiséssemos conferir a esta discussão o seu valor com respeito a uma teoria da imputabilidade moral, ao recair a responsabilidade da opção pelo suicídio às características inatas do próprio agente. Esta não se furta à explicação causal, mas, no entanto, confere à individualidade o seu papel decisivo. Ele afirma que “quem vê tudo negro, teme sempre o pior” (ASV, 2009, p. 22), e por esta razão é que aquele caracterizado pelo “humor ruim” de Platão espera sempre o pior, mesmo nas situações aonde obtém êxito na maior parte das vezes, e não se apraz com as boas ocasiões. Pessoas de “humor bom” por outro lado, consoante o que diz Schopenhauer, consolam-se facilmente com uma única parcela de êxito nas situações em que fracassam quase que completamente. Neste aspecto, o suicídio ocorre quando circunstâncias desfavoráveis acometem a vida de uma pessoa caracterizada pela índole inata de “humor ruim”. Esta, aliada a um desgosto contínuo sobre a vida, como uma doença grave, por exemplo, abre espaço para que aquele sujeito abrace a solução imediata do suicídio. Poderíamos ainda aliar a esta explicação a hipótese

nada remota das pessoas que, acometidas de uma doença grave e/ou de uma grande miséria na vida em geral, persistem e encaram a sua situação com bons olhos, em virtude de uma índole de “humor bom” de grau elevado.

É certo que, de acordo com as circunstâncias, mesmo o homem mais saudável e talvez até o mais jovial pode decidir-se pelo suicídio, a saber, quando a intensidade dos sofrimentos ou da infelicidade próxima e inevitável domina os terrores da morte. A diferença reside somente na intensidade diversa do motivo exigido, intensidade esta que se encontra em relação inversa à δυσκολία. Quanto maior esta for, menor poderá ser o motivo, até se tornar nulo. Ao contrário, quanto maior for a ευκολος [bom humor] e a saúde que a sustenta, tanto mais grave tem de ser o motivo que provoca o suicídio (ASV, 2009, p. 23).

Com isto, reforça a ideia de que é o ser em si, a personalidade imutável de cada um que significa os eventos da vida humana. As representações dependem muito mais da nossa constituição inata do que da parte objetiva. A interpretação dos fatos tomados como motivos depende do indivíduo juntamente com as inclinações às quais está suscetível. Nos suplementos a sua obra magna, o filósofo define as inclinações como a “receptividade da vontade para motivos de certo tipo” (MVR II, 2015, §47, p. 707). Por sua vez, existem as paixões, inclinações extremamente raras e tão fortes cujos motivos que as despertam exercem mais força que quaisquer outros possíveis. Por outro lado, existem os afetos, que não excitações causadas por motivos que agem sobre certas inclinações, mas que sobrepõem outros motivos que apenas não exercem sua força por não serem percebidos, pois o afeto “cega” o intelecto momentaneamente (cf. MVR II, 2015, §47, p.708).

Há em comum entre a explicação quanto à natureza dos afetos nos suplementos e as considerações sobre a índole de cada um conforme trabalhado nos *Aforismos* o fato de atestarem a tese segundo a qual a força dos motivos não é absoluta, mas relativa. A força do motivo é dada pela individualidade, disposições inatas de ânimo e receptividade para motivos de certo tipo poderiam, então, ser entendidos como termos equivalentes.

É conhecida a analogia que Schopenhauer faz entre a vida e um pêndulo: ela se desenvolve num movimento que oscila entre o tédio e a dor. Num primeiro momento, isto seria atribuído à dinâmica da Vontade, substrato metafísico do mundo, na sua constante busca por uma satisfação que nunca chega. Sofremos por algo que queremos e logo após um curto período do gozo de tê-lo alcançado, nos entediamos até que surja um novo querer e, por conseguinte, uma nova dor. Dor e tédio seriam as situações limite que fundamentam a infelicidade: são “os dois inimigos da felicidade humana” (ASV, 2009, p. 24).

Dor e tédio existem num antagonismo duplo, afirma Schopenhauer: um antagonismo objetivo e um subjetivo. A origem deste com o objeto desejado é a parte objetiva:

“exteriormente, a necessidade e a privação geram dor; em contrapartida, a segurança e a abundância geram o tédio” (ASV, 2009, p. 24), e sobre tal aspecto, talvez pouca novidade se possa trazer. Quanto ao antagonismo subjetivo, ou interior, parece haver a uma novidade em relação aos textos clássicos que compõem a sua metafísica. Com efeito, este outro olhar para o antagonismo entre tédio e dor transfere também para o indivíduo a responsabilidade pela sua suscetibilidade maior a um do que a outro dos extremos que compõem a condição do sofrimento humano.

No caso da propensão ao tédio, Schopenhauer explica que se deve à obtusidade do espírito. Esta obtusidade, cuja característica seria a de uma sensação ou ausência de excitabilidade da vontade gera aquilo que fora denominado “vacuidade interna” (ASV, 2009, p. 24). Esta, por sua vez, leva à busca por estímulos exteriores que possam pôr em movimento o espírito, que excitem a vontade daquele cuja personalidade não contém em si mesmas a causa da sua fruição. A vacuidade é a principal fonte de tédio, pois aquele que não pode encontrar prazer em si, procurará preencher-se através de aquisições que venham de fora. como a presença de outros, o luxo e divertimentos externos de todo tipo.

Oposto à obtusidade está a riqueza interior do espírito, que por sua vez nos afasta do tédio:

A atividade inesgotável dos pensamentos, o seu jogo sempre renovado diante dos diversos fenômenos do mundo interior e exterior, a força e o impulso para combinações sempre variadas com eles, colocam totalmente além do alcance do tédio (ASV, 2009, p. 25).

Esta riqueza de espírito, no entanto, aliada à grande inteligência, que por sua vez “tem por condição imediata uma sensibilidade elevada”, e, por conseguinte nela radica a passionalidade, cuja característica seria a de sofrer em maior grau com aquilo que lhe toca à sensibilidade (MVR II, 2015, §47, p. 707), configura uma formação da individualidade que abre maior propensão à dor. Além disso, a fantasia e a imaginação intensificam o quadro daquele que por sua natural riqueza de espírito possuem maior abertura a grandes emoções e paixões. Isso explicaria o porquê de as grandes mentes serem caracterizadas por um comportamento evidentemente melancólico.

Afirmei anteriormente que poderíamos explicar a tendência melancólica das grandes mentes através do reconhecimento que estas fazem do fundamento metafísico das dores do mundo. Esta asserção alia-se à explicação sobre a maior sensibilidade daqueles com riqueza de espírito na medida em que estes são dotados de grande inteligência, seja a inteligência do filósofo, seja a do artista. Esta mesma lhe permite maior sensibilidade às dores espirituais ou mesmo as físicas (cf. ASV, 2009, p. 25). Assim a mesma elevação de espírito que lhe permite

maior conhecimento a respeito da ordem do mundo, seja por meio da abstração filosófica ou da intuição estética, também fundamenta sua grande passionalidade para com as dores do mundo, ainda que perceba a grande necessidade com a qual ocorrem, dado o substrato metafísico do mundo. É esta mesma diferença entre grandeza e pobreza de espírito que fundamenta a nossa busca por prazeres externos. Diz Schopenhauer que:

O homem inteligente aspirará, antes de tudo, à ausência de dor, à serenidade, ao sossego e ao ócio, logo, procurará uma vida tranquila, modesta e o menos conflituosa possível; por conseguinte, após travar algum conhecimento com aqueles que chamamos de homens, escolherá o retraimento e, no caso de um grande espírito, até a solidão (ASV, 2009, p. 26).

Ele acredita que quanto maior a sociabilidade do homem, maior a sua grandeza interna, haja vista que procura no externo aquilo que não encontra em si mesmo. A solidão aparece aqui não apenas como um deleite do homem elevado, mas como uma chave para diferir entre as grandes mentes das mentes simplórias, “pois é na solidão onde cada um está entregue a si mesmo”. É nela que o homem simplório sente a sua miséria interior e busca na sociabilidade, especialmente com os seus iguais, aproveitar os prazeres que não pode aproveitar consigo mesmo.

Pode-se dizer que Schopenhauer leva a célebre frase “o mundo é minha representação” a um novo patamar, no qual não mais significa apenas que este mundo só é como é segundo o princípio de razão que compõe o sujeito: um processo no interior do cérebro, mas antes a valoração do mundo passa pela constituição subjacente a cada um e que em cada um está individualizada. Isto nos permite aplicar ao caráter inato uma nova perspectiva que diz respeito à relação com o outro e as motivações contidas no caráter entre maldade, egoísmo e compaixão. Esta outra perspectiva é de natureza, podemos dizer, existencial, pois a partir das suas próprias qualidades o homem representa qualitativamente os eventos da própria existência. Por isso, diz Schopenhauer que “nossas virtudes morais beneficiam principalmente os outros; as intelectuais a nós mesmos” (ASV, 2009, p. 42). Pode-se supor que as qualidades inatas vão além das qualidades de ordem moral. Retirados das nossas relações com os outros, estas mesmas qualidades nos informam que tipo de vida iremos levar e, principalmente, qual valor atribuímos à própria vida, bem como o nosso poder de buscar realizá-la adequadamente.

A ideia proposta por Schopenhauer da solidão como a chave para a diferença entre a grandeza de espírito e a simplicidade se faz concreta através do ócio, que a cada um fornece o “livre deleite de sua consciência e de sua individualidade” para o homem de grandeza interna. É preciso, talvez, deixar claro primeiramente que a separação entre os espíritos ricos e os pobres não precisa ser entendida necessariamente como um juízo de valor para a busca pela



sabedoria de vida. Ela é, antes, um modo de explicar as diferenças entre os deleites possíveis a cada tipo de pessoa segundo a natureza que lhe é própria, como fica claro quando o autor estabelece as três forças de deleite<sup>11</sup>. Com efeito, o que proponho é que esta separação seja vista, muito além de uma descrição valorativa, um modo de se colocar as diferenças entre as possibilidades de deleite e de realização pessoal de cada indivíduo afim de que se possa, a partir do conhecimento da própria individualidade e das próprias possibilidades, pensar a possibilidade da sabedoria de vida.

O ócio, como disse, é o momento em que o homem se vê abandonado à própria companhia e a de seus próprios pensamentos. Como há de se supor, aquele que encontra em si mesmo a causa da própria excitação, procura o ócio e tirará dele o máximo proveito. Não obstante, esta regra não se aplica à maioria, para os quais o ócio trás apenas o tédio “nas vezes em que não há deleites sensuais ou ninharias para preenchê-lo” (ASV, 2009, p. 28).

Ora, como foi dito, visto que o *ócio* é a flor ou, antes, o fruto da existência de cada um, já que apenas graças a ele o indivíduo toma posse de seu próprio ‘eu’, deve-se enaltecer como felizes os que também conservam em si mesmos algo de probó; enquanto, para a maioria, o ócio nada rende senão um patusco de nenhuma serventia (ASV, 2009, p. 29).

É por isso, portanto, que a maioria procura preencher seus momentos de ócio com distrações e companhia. Eles não veem serventia no ócio, pois não encontram nada que coloque a sua interioridade vazia em movimento. Schopenhauer relembra o papel do intelecto como “intermediário dos motivos”, afirmando que a razão pela qual as mentes simplórias não suportam a solidão do ócio é a limitação de seu intelecto a esta função (cf. ASV, 2009, p. 28): “se não existem motivos para serem levados em conta, então a vontade repousa e o intelecto folga [...] o resultado é uma estagnação de todas as forças do homem inteiro – o tédio” (ASV, 2009, p.28).

A partir disso, uma dúvida permeia o olhar atento de quem procura entender como um todo a filosofia schopenhaueriana e a sua coerência interna: não são poucas as vezes em que ele afirma que a função do intelecto limita-se a esta apresentação dos motivos. Esta atividade não deveria, de início, limitar-se aos espíritos simplórios, portanto. Posto de outro modo, cabe questionar: que outra função possui o intelecto para os grandes de espírito?

Parece possível responder à questão da seguinte maneira: indivíduos de espírito eminente deleitam-se não apenas com os objetos externos, ou, melhor dizendo, pouco valor veem neles, haja vista que encontram a causa do próprio deleite na atividade do seu pensamento, uma vez que são dotados de grande inteligência e de boa imaginação e fantasia –

---

<sup>11</sup> Respeitando a linha de raciocínio exposta por Schopenhauer, deixaremos a exposição destas para mais adiante.

ainda que estas lhe permitam maior sensibilidade às dores do mundo e mais sofrimento, que gera um temperamento melancólico. O seu ócio é, portanto, ocupado pela atividade de abstração do intelecto. Para estes, o intelecto, na sua atividade de abstração, possui um valor intrínseco, que escapa ao homem simplório, que vê nele apenas o meio dos motivos que o excitam a mover-se, vindos de fora, e não o movimento interno de sua individualidade. Em resumo, pode-se ler essa possibilidade que Schopenhauer dá a entender de uma outra função para o intelecto, válida para os homens eminentes, não como uma qualidade só intelecto destes, mas da própria vontade de ser afetada pela própria atividade de abstração, e não apenas pela matéria que ela fornece à vontade do indivíduo. O seu intelecto, por ser em grau superior ao dos demais, excede a mera função de meio dos motivos a serviço da vontade, apenas na medida em que a pessoa possui uma receptividade ao gosto pelo mero pensar, e não para a sua utilidade para a vontade que só vê no mundo o seu objeto.

Assim, o filósofo procura argumentar em favor de um “basta-se a si mesmo” como fruto da interioridade eminentemente rica. Os homens se assemelhariam a países que, quanto mais recursos têm dentro do próprio território, menos precisarão de recursos que venham de fora via importação “visto que semelhante importação custa muito, torna dependente, trás perigo, causa desgosto e, por fim, é apenas um substituto para os produtos do próprio solo” (ASV, 2009, p.30).

O que Schopenhauer procura defender através desta exaltação da solidão e do ócio, é a independência do indivíduo. Pode-se atribuir este excessivo valor da independência ao fato de as coisas externas estarem sempre sujeitas ao acaso. O tempo, e com ele a velhice, leva o prazer, e a companhia – seja pela morte ou pelo abandono – e no final nos resta apenas a nós mesmos. “Ter uma individualidade meritória e rica e, em especial, muita inteligência, é sem dúvida, a sorte mais feliz sobre a terra, por mais diversa que possa ser da sorte mais brilhante” (ASV, 2009, p. 31), pois, ao final, é só o que nos resta.

Àqueles que não foram agraciados com esta sorte pela natureza, resta a busca pela distração. “A luta contra a necessidade que oprime de todos os lados” é o destino das forças do homem, porém, uma vez que o embate contra estas forças cessa, ele vê-se entregue a si, e procurará então um modo de fugir usando suas forças sem finalidade (ASV, 2009, p. 33). Por esta razão é que surgem os jogos, segundo Schopenhauer, como forma de incitar a vontade, uma vez que, para estes homens, o conhecimento limita-se ao serviço da vontade. A isto é atribuído a vulgaridade, na qual a ausência de motivos que incitem a vontade gera uma total e completa vacuidade do pensamento (cf. ASV, 2009, p. 37).

Uma inteligência realmente elevada é, diz Schopenhauer, “o produto mais difícil e elevado da natureza, portanto, é aquilo que o mundo tem de mais raro e valioso para mostrar” (ASV, 2009, p. 36). A ela estão ligados os deleites da sensibilidade: “contemplar, pensar, sentir, versejar, criar formas, musicar, aprender, ler, inventar, filosofar, etc.” (ASV, 2009, p. 35), e a eles se opõem os deleites da reprodução e os da irritabilidade. Nestas duas últimas categorias, o conhecimento aparece apenas como um servo da vontade na medida em que estabelece os meios através dos quais se pode alcançar o objeto do que querer – que está sempre voltado para o mundo externo – enquanto aquela primeira classe haverá de se ocupar com atividades constantemente em acordo com a natureza dos deleites que lhe são próprios:

Em geral, cada indivíduo desocupado escolherá um jogo para a ocupação do tipo de forças que nele predominam, tais como bocha ou xadrez, caça ou pintura, corridas de cavalo ou música, jogo de carta ou poesia, heráldica ou filosofia, etc. (ASV, 2009, p. 34).

Apesar de sua filosofia ser predominantemente marcada pela ideia da supremacia da vontade frente ao intelecto, a diferenciação que Schopenhauer faz entre as qualidades dos homens nos permite observar a possibilidade de um “desprendimento” do intelecto. Devemos considerar, no entanto, que o intelecto não é outra coisa se não uma forma de objetivação da própria Vontade. É no intelecto que a “natureza atinge o ápice e a meta de suas produções” (ASV, 2009, p. 36). Portanto, a ideia de que “o homem dotado de forças intelectuais predominantes [...] é capaz e até mesmo carece de participar o mais vivamente possível das coisas pela via do puro *conhecimento*, sem nenhuma das ingerências da *vontade*” (ASV, 2009, p. 37) não deve ser entendida como a defesa de uma diferenciação qualitativa entre o intelecto e o querer individual no que concerne às manifestações da Vontade como coisa em si mesma, mas sim uma diferença quantitativa. Ou seja, enquanto as pessoas de espírito simples encontram prazer na satisfação de seu querer segundo as forças de reprodução ou irritabilidade, espíritos ricos encontram o prazer na própria atividade do pensamento. Aos primeiros, intelecto aparece como simples ferramenta. Com efeito tanto o querer, manifestado no mundo através das ações, condicionadas pelo princípio de razão de agir e reconhecido intuitivamente por mim através da minha autoconsciência, quanto o meu intelecto, no seu ato próprio de abstração e produção conceitual conforme o princípio de razão de conhecer, são, cada um a seu grau, manifestações empíricas da Vontade metafísica que substrutura o mundo como representação.

Ora, se por um lado, o intelecto é um meio para a obtenção dos prazeres do corpo, no caso daqueles que se deleitam com as atividades do pensamento o corpo aparece com uma importância análoga. O intelecto é um fenômeno fisiológico dado no interior do cérebro do

sujeito, de tal modo que o bom estado de saúde do corpo é fundamental para o desenvolvimento das atividades intelectuais. Por esta razão também, “deveríamos antes de tudo nos esforçar para conservar um grau elevado de perfeita saúde” (ASV, 2009, p. 18), através de exercícios, medidas dietéticas, etc.. Em ambos os casos – tanto na relação do homem simplório que tem no pensamento uma ferramenta, quanto no homem de eminência intelectual, para o qual o corpo carece de cuidado para a obtenção de um bom funcionamento do seu pensamento – o que aparece são diferentes graus de objetivação da Vontade.

Tanto a vida do indivíduo dotado de grande aptidão intelectual depende primariamente da atividade do pensamento, que a sua vida “comum” torna-se apenas um meio. Nas palavras de Schopenhauer:

Por conseguinte, um homem assim privilegiado leva, ao lado de sua vida pessoal, ainda uma segunda, a saber, uma intelectual, que gradualmente se torna para ele o verdadeiro fim de modo que a primeira passa a ser considerada apenas como meio; enquanto, para os demais, essa existência insípida, vazia e aflitiva deve valer como um fim em si mesmo (ASV, 2009, p. 38-39).

Podemos assim incluir numa nova categoria da vida de tal homem – a chamada “vida real” – as atividades por meio das quais busca adquirir saúde, como mencionamos acima, bem como o trabalho, se este lhe permite dispor dos meios para os quais pode gozar dos prazeres do espírito, para os quais atribui verdadeiro valor existencial. A vida prática dos homens de grande espírito caminha paralelamente à sua vida intelectual, porém a ele atribuir valor secundário. Não encontra nela prazeres, mas antes foge dela e busca a solidão e o recolhimento, aonde poderá desenvolver plenamente as atividades do seu pensamento. Segundo o filósofo

Tal vida protege não só contra o tédio, mas também contra suas consequências perniciosas. Ela é um escudo contra a má companhia e contra os muitos perigos, infortúnios, perdas e dissipações em que se tropeça quando se procura a própria felicidade apenas no mundo real (ASV, 2009, p. 40).

Os homens não se dividem, no entanto nestas duas classes: estes são, pode-se dizer, os extremos. Com efeito, Schopenhauer cita um meio termo, ou melhor, meios termos, gradações entre um extremo e outro, aonde os indivíduos não estão por completo mergulhados em sua interioridade, porém não se pode dizer também que então por completo voltados para fora de si. No caso destas pessoas, apenas em parte pode-se dizer que a sua vida gira em torno de si mesmas. “Vemos tal pessoa praticar como deleite uma bela arte, ou uma ciência como a botânica, a mineralogia, a física, a astronomia, a história, e semelhantes” (ASV, 2009, p. 40). Apenas parte do seu deleite está na atividade intelectual, e esta por sua vez é limitada, por isso permanece interessado pelas atividades que se prendem às representações e as suas relações

entre si. Apenas àquele que por inteiro tem a vida girando em torno de si mesmo é capaz do verdadeiro sabor da poesia e da filosofia, por exemplo, sobre as quais é capaz também de criar, enquanto os homens médios limitar-se-iam às ciências ou, ainda que em grau maior, à apreciação daqueles saberes os quais o outro pode fazer parte também ao inventá-lo.

O polo oposto são aqueles cuja vida gira em torno do seu exterior, e por esta razão o seu prazer é invariável e o sujeita às dores do tédio. Como não suporta a si mesmo, este procura no seu exterior a causa que excite a sua vontade.

O prazer diante do ócio está ligado diretamente a uma necessidade decorrente da natureza inerente de cada homem. Em cada uma de suas graduações, o homem procura o que lhe é próprio. O ócio, no qual a atividade do pensamento é levada a fornecer-lhe a fonte do seu prazer é almejado não como fruto de uma mera escolha, mas uma realização do seu eu interno, no caso do homem de grande inteligência. O simplório, chamado por Schopenhauer de filisteu, define-se como “um homem sem necessidades especiais” (ASV, 2009, p. 46), de onde resultam duas considerações a serem feitas, uma com relação a ele mesmo, a outra com relação aos outros.

“No que diz respeito a ele mesmo, nunca terá deleites espirituais” diz Schopenhauer. Ele pode seguir, no entanto, a moda ou as autoridades, caso estas lhe incitem a qualquer atividade contemplativa. Porém a causa de seu movimento é meramente o externo, e tão logo se livre do motivo, voltar-se-á à busca no mundo externo.

Sendo assim, também 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. Pois os deleites sensuais são logo esgotados (ASV, 2009, p. 47).

Quanto à relação com os outros, diz Schopenhauer que estas visam sempre à satisfação de suas necessidades físicas (cf. ASV, 2009, p, 47). Pode-se aqui mencionar o fato de que, sendo o homem de grandeza espiritual mais sujeito aos afetos oriundos do sofrimento do mundo, dado que a grande inteligência lhe confere também grande sensibilidade, sendo assim seria ele mais suscetível às motivações que o impelem a relacionar-se com os outros de forma compassiva, haja vista que, uma vez que suas carências sensuais são escassas e limitam-se às necessidades que lhe possam conferir o necessário para o desenvolvimento das necessidades espirituais às quais reconhece verdadeiro valor, este são interesses privados na relação com o outro que o levaria a usá-los como meio para atingi-las, podendo fazer algum mal a elas. No caso do “filisteu”, como não tem interesses intelectuais, procura aproximar-se daqueles que também não as tenha; por conseguinte, sua convivência cedo ou tarde se torna tediosa. Seu sofrimento resulta da sua incapacidade de suportar o ócio que lhe permite a própria

companhia. Quanto ao seu oposto, o homem intelectualmente rico, pode-se afirmar o contrário: visto que é na vida comum que encontra o seu sofrimento, que só pode ser suprimido quanto dedica-se a si mesmo apenas. Todavia, vê-se cercado pela própria natureza, que o impele ao trabalho, por exemplo, para que possa manter a vida que de fato acredita que vale a pena ser vivida.

Ambos os extremos da individualidade apresentam a necessidade do sofrimento a elas condicionado, cada qual a sua forma: no caso dos chamados filisteus, o tédio é o destino inevitável, a sua incapacidade de encontrar a causa do próprio viver em si mesmo o afasta de uma felicidade duradoura. Quanto aos homens de riqueza interior, ainda que a eles esteja reservada a verdadeira felicidade, que se dá pela durabilidade de sua personalidade da qual retira o seu prazer, a mesma elevação do intelecto o deixa suscetível às afeições e às dores do mundo – eles não, por excelência, sujeitos melancólicos. Nos dois casos, ainda que se possa encontrar alguma satisfação, seja por meio da realização fugaz das necessidades externas, seja através da atividade do intelecto, a condição da sua suscetibilidade para as dores do mundo não pode ser, no todo, alterada.

No caso dos fundamentos de sua metafísica, refiro-me aqui principalmente à teoria do caráter inteligível, exposta, principalmente, no §55 de *O mundo*, o terceiro capítulo de *Sobre a liberdade da vontade* e o §8 de *Sobre o fundamento da moral*. Afirmando que esta teoria enquadra-se dentro das ideias que compõem a estrutura metafísica do mundo na filosofia de Schopenhauer, em parte porque o caráter inteligível seria a base tanto para a teoria da imputabilidade quanto para a fundamentação da moral e, por outro lado, o caráter inteligível, entendido como uma Ideia, *objetividade* (Objektivität) da Vontade e realização da ideia de homem, estabelece um elo entre o mundo das representações e da vontade que nos permite compreender esta relação ao menos aonde a compreensão se faz possível.

Portanto, acredito que a mais valiosa contribuição que a explicação de Schopenhauer acerca da importância do nosso ser em si para a felicidade se dá no âmbito do caráter inteligível, ou ao menos aonde Schopenhauer parece tê-lo deixado como plano de fundo. Com efeito, esta mesma digressão nos permite agora um olhar diferente para o caráter inteligível, não apenas como uma parte da moral schopenhaueriana tal qual apresentada, principalmente, no livro IV de sua obra magna; ele tem também um papel decisivo no que diz respeito à eudemonologia: para a nossa própria vida, na nossa busca pela felicidade ou, se esta não nos for plenamente possível, na busca pelo contentamento – donde se podem supor as consequências consolatórias da sua filosofia.

No capítulo V dos *Aforismos*, dedicado às máximas de vida, Schopenhauer diz que a compreensão do fatalismo é o que melhor nos capacitará a suportar as dores do mundo com serenidade (cf. ASV, 2009, p. 242). Aprendemos agora que o nosso olhar para o mundo também está determinado; que a nossa compreensão, maior ou menor que seja, já está dada pelas nossas próprias preferências, radicadas no caráter inato e nas nossas disposições intelectuais, o que nos deixa mais sujeitos a uma classe de motivos do que a outras. O mundo que vemos depende do que somos. Logo, pode-se dizer que, embora a argumentação de Schopenhauer em favor dos homens de espírito rico carregue algum tipo de juízo de valor, a proposta da sabedoria de vida talvez nos permita também pensar um papel descritivo dos extremos, bem como das gradações que compõem um meio termo.

Seguindo então o que ele diz sobre caráter adquirido, ao afirmar que o homem terá caráter somente quando souber o que quer e o que pode fazer (MVR I, 2005, §55, p. 392), Schopenhauer agora estaria situando o querer do homem, que é o seu ser em si, dentro das possibilidades nas quais se encontra: entre a simplicidade de espírito e a grandeza. Com isto, trás também o que é próprio de cada um. Isto o permitiria agora a traçar um novo caminho de argumentação em favor da sabedoria de vida, uma vez que, de posse de uma chave para a decifração do nosso querer e da dependência da nossa realização em relação a nossa individualidade, podemos agora pensar quais caminhos traçar em busca da realização de nós mesmos.

## 2. O PROBLEMA DA CONSCIÊNCIA DE SI: O HIATO ENTRE VONTADE E INTELECTO

Uma vez cumprida a nossa investigação, no capítulo anterior, acerca da natureza distintiva do carácter humano no que diz respeito à causalidade por motivação, algumas considerações retrospectivas podem ser feitas a fim de que se torne para nós mais clara a importância da relação vontade e intelecto e o aparente hiato entre estes que se observa na filosofia schopenhaueriana. Em primeiro lugar observa-se que esta relação se exprime no cerne da teoria da ação de Schopenhauer: talvez o ponto crucial a se observar é o de que o carácter do homem, a sua vontade *em si*, não encerra e tampouco fundamenta por si só o agir humano. Ainda que ele possua o conjunto de possibilidades do querer de um indivíduo particular, a sua manifestação no mundo dos fenômenos só é possível a partir do momento que a matéria do seu querer lhe seja dada pela experiência, através do influxo dos motivos. Em todo o caso, o motivo humano só pode ser compreendido a partir da concepção de Schopenhauer sobre o intelecto. A sua relação para com a Vontade é a de mero meio através dos quais um motivo se faz presente diante dela. Aliás, vale dizer ainda que a força intelectual está submetida aos designios da Vontade não apenas enquanto substrato metafísico do mundo a partir da exclusão abstrata das formas do fenômeno, mas também está o intelecto submetido à vontade particular do indivíduo, que por si só é objetividade (*Objektivität*) imediata da vontade, e encontra no corpo o seu objeto de reconhecimento imediato como fenômeno e, ao mesmo tempo, como coisa em si.

Por esta razão é preciso reconhecer que não obstante uma diferenciação abissal entre as forças da vontade e as do intelecto seja encontrada na obra de Schopenhauer, haverá sempre uma relação bi implicativa, na qual o intelecto só possui o seu fazer próprio a partir do momento em que tem de servir à vontade, mas também a vontade individual do homem carece de um intelecto que cumpra minimamente a sua função para que possa, a partir dele, lançar forças em direção ao seu objeto que é dado graças às formas da representação.

Outro ponto a ser observado é um aparente condicionamento inato das próprias forças do intelecto a partir do que nos foi dado pela própria natureza. Como vimos na última seção do capítulo anterior, existe uma condição inata na constituição subjetiva do indivíduo, ou seja, na sua personalidade<sup>12</sup>, que também afeta diretamente o trabalho do seu intelecto. Por esta

---

<sup>12</sup> O sentido do termo personalidade [*Persönlichkeit*] é o mesmo utilizado por Schopenhauer nos Aforismos. A forma como o autor utiliza o termo nesta obra tem, no nosso entendimento, uma formulação peculiar em relação ao modo como o termo fora por muito tempo utilizado, tanto na tradição filosófica quanto pelo senso



razão pode-se compreender a diferença nas representações que os indivíduos fazem a partir das mesmas experiências de vida. Não se trata apenas de uma questão de caráter que nos distingue, mas de uma diferença e também na singularidade nas forças intelectuais que são próprias a cada um. Assim, o que procuramos afirmar é justamente que, segundo nossa leitura, as forças intelectuais, muito embora tenham tomado um papel extremamente secundário em especial na filosofia prática de Schopenhauer<sup>13</sup>, merecem na verdade uma consideração maior, uma vez que recai sobre elas tanto a possibilidade de afirmação das possibilidades volitivas do indivíduo contidas no seu caráter através da formulação de motivos concretos e abstratos, mas também a partir do momento em que a plasticidade do intelecto confere ao homem uma margem de manobra, ainda que possa ser pequena, para que ele possa pensar a sua própria prática de vida.

---

comum. Acreditamos também que neste conceito encontra-se uma chave para a compreensão da possibilidade de “aprimoramento” da conduta, que é o grande objetivo desta pesquisa. Ele demanda, no entanto, uma explicação prévia sobre as possibilidades de aproximação e distanciamento entre vontade e intelecto no que diz respeito à conduta humana, objeto deste capítulo e, por tanto, a discussão pormenorizada do conceito encontrar-se-á nos capítulos seguintes.

<sup>13</sup> A utilização do termo “filosofia prática de Schopenhauer” merece aqui alguma atenção. Na verdade, trata-se da necessidade de explicar a utilização do termo como forma de me adiantar frente a possíveis oposições. A maior dificuldade que o termo encerra é sob a possibilidade de pensarmos que a aplicação da terminologia, a partir de uma leitura da filosofia prática como a atribuída a Kant, seria a relação que se faz com a questão do dever moral. Para Schopenhauer, a tarefa da filosofia moral não deve ser jamais a de prescrever uma moralidade, mas a de apenas explicar o fenômeno moral e buscar o seu fundamento seja pelo método analítico, tal qual feito em FM, seja através do método sintético, observado em especial no livro quatro de *O mundo* – uma vez que ali já estava dado o fundamento ético através da unidade da vontade. Ora, no §53 de *O mundo*, que abre o livro quarto dedicado à sua ética, Schopenhauer afirma que “toda filosofia é sempre teórica, já que lhe é sempre essencial manter uma atitude puramente contemplativa, não importa o quão próximo seja o objeto de investigação, e sempre inquirir, em vez de prescrever regras” (MVR I, 2005, §53, p. 353). Segundo o autor a filosofia limita-se a explicar o que se dá no mundo e a sua essência, que nos é dada imediatamente através do corpo e do que é sentido, “e trazê-la ao conhecimento distintivo e abstrato da razão, em todas as suas relações possíveis e em todos os pontos de vista” (MVR I, 2005, §53, p. 354). Além disso, em *Sobre o fundamento da moral* estabelece uma ferrenha crítica à filosofia kantiana na medida em que estabelece sem provas a noção de dever e a lei moral (cf. FM, 1995, §4, p. 21-22). Por esta razão em especial advirto que a ideia de uma “filosofia prática” não se trata de um pensamento filosófico que busca estabelecer práticas de vida em relação à moralidade, muito embora exista a possibilidade de se pensar algo parecido com relação aos *Aforismos*. Porém, neste último caso, não se trata de uma filosofia moral propriamente dita, uma vez que não se coloca exatamente que tais saberes práticos tenham alguma relação direta com as nossas relações com outras pessoas, mas sim tem uma ressonância muito maior sobre nós mesmos (vale ressaltar ainda que, como pode ser lido no §5 de *Sobre o fundamento da moral*, Schopenhauer deixa claro que não se deve pensar jamais a ideia de uma moralidade no que diz respeito a supostos deveres para consigo mesmo). Portanto, procuro apenas explicitar com termo a ideia de uma filosofia que trabalha com as formas práticas da vida humana, uma vez que o próprio autor adverte que a superioridade da filosofia moral em relação às demais áreas da filosofia está no fato de ela tocar diretamente nas ações humanas, na prática de vida de cada homem, “objeto que afeta de maneira imediata cada um de nós e a ninguém pode ser alheio ou indiferente” (MVR I, 2005, §53, p. 353), mas que jamais a prescreve coisa alguma. Com efeito, é plausível uma explicação acerca da terminologia escolhida não apenas na medida em que procuro afastar possíveis críticas, mas também porque posso, a partir dela, adiantar o caminho a ser percorrido neste capítulo especificamente de fornecer uma investigação sobre a natureza do intelecto na causalidade por motivação, do ponto de vista da ética filosófica, mas também como fundamento para a prática de vida que se estabelece nos *Aforismos*.

Ainda a este respeito, Schopenhauer afirma no §55 de *O mundo*, ao trabalhar a diferença entre a ação do homem e do animal que:

Embora animal e homem sejam determinados por motivos com igual necessidade, o homem, entretanto, tem a vantagem de uma DECISÃO ELETIVA. Esta amiúde foi vista como uma liberdade da vontade em atos individuais; contudo, é apenas a possibilidade de um conflito duradouro entre vários motivos, até que o mais forte determine com necessidade a vontade. Para isso os motivos têm de ter assumido a forma de pensamentos abstratos, pois só por estes é possível uma deliberação propriamente dita, isto é, uma avaliação de fundamentos opostos para o agir.[...] Apenas *in abstracto* podem várias representações se encontrar na consciência uma ao lado da outra, como juízos e séries de conclusão, e então, fazer efeito reciprocamente, livres de qualquer determinação temporal, até que a mais forte domine as restantes. E determine a vontade. Eis aí a perfeita DECISÃO ELETIVA, ou capacidade de deliberação, uma vantagem do homem em face dos animais (MVR I, 2005, §55, p. 385)

É bem verdade que a decisão eletiva, tal qual concebida por Schopenhauer, não fornece uma explicação favorável para o problema da liberdade que o autor investiga no contexto da citação acima. Ela faz do homem (ou da mente humana) “um campo de batalha do conflito entre motivos, sem contudo subtraí-lo ao império deles” (MVR I, 2005, §55, p. 389). Porém a explicação desta faculdade de escolha é crucial na medida em que estabelece uma espécie de espaço no qual o querer humano pode diferir do querer animal graças ao “acréscimo do conhecimento abstrato ou racional”. Ou seja, a razão cumpre aqui um papel crucial de mediar os motivos e de estabelecer uma oposição não apenas temporal entre eles, isto é, não apenas daqueles motivos que são dados imediatamente no momento da “escolha” pelo conhecimento externo, mas aqueles que são trazidos na consciência por meio da inteligência e que podem ser a grande chave para a explicação do agir mediante a necessidade inerente à lei de motivação.

Neste capítulo, procuraremos mostrar em que medida pode haver um conhecimento acerca da própria individualidade volitiva. Nos dois casos o objeto de reflexão diz respeito a intuições dadas através do próprio corpo, não no sentido de intuir objetos externos, mas movimentos advindos do núcleo metafísico de cada sujeito que quer e que reconhece os movimentos da sua vontade primeiramente através do corpo, e que só depois são intelectualizados; ou, em outras palavras, as duas vias para um conhecimento de si dizem respeito a duas classes de sentimentos distintos, a saber, o arrependimento e o peso de consciência. O fato de basear este conhecimento de si em dados primários da consciência de si reflete uma aparente democratização da possibilidade de aprimoramento de conduta mediante caráter adquirido e sabedoria de vida, tendo em vista que o *sentir* é uma qualidade geral de corpos biológicos dotados de uma consciência. Porém, somente no último capítulo, ficará claro que a mera possibilidade que cada um tem de sentir e reconhecer quem é não

garante qualquer melhoria na sua conduta de vida. Além disso, fundamentar o conhecimento de si só é possível mediante um dado imediato da consciência de si, isto é, um sentimento, uma vez que o conhecimento imediato da nossa individualidade moral esteja sempre fechado às possibilidades cognitivas da consciência. Por esta razão, uma explicação desta separação entre os domínios do querer e do conhecer são necessárias, não apenas para justificar a admissão de um sentimento como dado seguro da consciência de si, mas também para demarcar em que medida a separação entre os dois domínios permite ao nosso autor admitir a possibilidade de aprimoramento de conduta nos moldes propostos pela sabedoria de vida.

Apesar da inegável dependência que intelecto e vontade guardam, afirma o autor que, “na medida em que pela série ascendente dos animais o intelecto desenvolve-se cada vez mais, e entra em cena mais perfeito, o CONHECER SE SEPARA cada vez mais distintamente DO QUERER, e com isso torna-se mais puro” (MRV II, p. 350), assim faz-se necessário investigar também em que medida a conduta humana, tal qual concebida pela filosofia de Schopenhauer, relaciona os dois componentes fundamentais da mesma segundo a nossa interpretação, que são o componente intelectual e o volitivo para, em seguida, compreendermos em que medida arrependimento e peso de consciência podem ser entendidos como as vias para o conhecimento ou consciência de si. Com efeito, ainda que a filosofia schopenhaueriana priorize o trabalho do eu volitivo, não apenas a conduta como realização deste depende sumamente do componente intelectual que, ao que parece sugerir o autor nos *Aforismos*, aparece como elemento distintivo da individualidade empírica, mas também, e principalmente, a ligação obscura entre estes dois elementos mantém abertas dificuldades para a compreensão do significado da sabedoria de vida, haja vista que o intelecto permanece, por vezes, retido a um papel de mero espectador, embora seja fundamental para a possibilidade de “melhoramento” da conduta mediante a sabedoria.

## **2.1. A separação entre o sujeito do conhecimento e o sujeito do querer**

Nos *Manuscritos*, Schopenhauer faz uma analogia acerca da razão enquanto “verdadeira câmara escura na qual teríamos comodamente uma visão de conjunto da imagem de todas as coisas”. A principal função da razão aqui seria a de organizar o conjunto de todas as imagens dadas pela sensibilidade que por si só permaneceriam confusas. Este é um conhecimento propriamente interessado da vontade, que faz do intelecto o meio pelo qual organiza o mundo que até então são meras imagens sem nexos para que possa “subir” à qualidade de representações propriamente ditas. Uma mudança drástica nesse quadro pode ser

observada, contudo, no momento da contemplação estética. Neste caso, o intelecto se desprende do serviço da Vontade para que possa não mais apenas representar diante dela o conjunto das representações de um sujeito servo da Vontade, mas a contemplação pura das formas do fenômeno, a Ideia, este agora na qualidade de puro sujeito do conhecimento. Ora, sobre este sujeito puro do conhecimento, ainda anterior à concepção estética de sua filosofia, no primeiro livro de MVR I, o filósofo escreve o seguinte:

Aquele que tudo conhece mas não é conhecido é o SUJEITO. Esta é, por conseguinte, o sustentáculo do mundo, a condição universal e sempre pressuposta de tudo o que aparece, de todo objeto, pois tudo o que existe, existe para o sujeito. Cada um encontra-se a si mesmo como este sujeito, todavia, somente na medida em que conhece, não na medida em que é objeto de conhecimento.[...] O sujeito, entretanto, aquele que conhece e nunca é conhecido, não se encontra nessas formas [*nas formas do principio de razão suficiente*], que, antes, já o pressupõem.[...] Nunca o conhecemos, mas ele é justamente o que conhece, onde quer que haja conhecimento (MVR I, 2005, §2, p.45-6 [*os itálicos são nossos*]).

Enquanto condição das representações do mundo, o sujeito atividade de um intelecto “representante”, não está por completo sujeito à Vontade, ou pelo menos não na medida em que pode se desprender dela através da contemplação pura e desinteressada das ideias <sup>14</sup>. Além disso, através da formulação de um sujeito como condição do mundo, Schopenhauer reforça o hiato entre vontade e intelecto, isto porque o sujeito jamais se confunde também com o corpo daquele indivíduo que comporta o sujeito do conhecimento. O corpo – não obstante carregue o sujeito, haja vista que este se dá no interior do órgão cerebral – é, por um lado, somente objeto, conhecido pelo sujeito como tal em relação a outros objetos, “pois o corpo é objeto entre objetos e está submetido à lei deles, embora seja objeto imediato” (MVR I, 2005, §2, p.45), ainda que ele represente o ponto fundamental no qual o intelecto e a vontade se unem para formar aquele indivíduo, por esta razão, por outro lado, o corpo representa também a própria vontade, quando considerado como “forma visível” do caráter daquele que age.

O conhecimento que o homem tem da própria vontade, e que no final é a chave para a decifração do enigma do mundo através do corpo, ainda que este último seja conhecido pelo sujeito como objeto, não caracteriza um conhecimento completo acerca da vontade. Apenas os movimentos do corpo (que são manifestações da vontade daquele indivíduo) podem ser

---

<sup>14</sup> Não se pode esquecer, contudo, que a própria razão ou intelecto, é um fenômeno da Vontade que, segundo Schopenhauer, atinge o seu mais alto grau de objetivação no próprio homem através da faculdade da razão, e a partir dela pode fazer-se consciente de si mesma, preparando assim para o grande objetivo ético da filosofia de Schopenhauer, a saber, a negação espontânea da Vontade *no fenômeno*, cuja possibilidade se dá primordialmente através do próprio conhecimento. Trata-se de uma vontade que, ao afirmar-se em tão grandioso grau dentro da cadeia dos fenômenos, prepara a si mesma o seu fim (cf. MVR I, §68). Esta, contudo, é uma tese que deve ser esmiuçada mais adiante, no decorrer deste capítulo.

dados ao sujeito, mas a sua vontade mesma jamais, pois o sujeito está a todo o momento “voltado para fora”, e não pode efetivamente encerrar um conhecimento propriamente dito em relação à vontade daquele cujo movimento observa. Da mesma forma, como Schopenhauer frisa em *Sobre a liberdade da vontade*, o conhecimento que atesta a autoconsciência sobre o querer é, na verdade, um conhecimento sobre os movimentos da vontade, “o ato da vontade, que a princípio é somente objeto da autoconsciência, surge em ocasião de algo que pertence à consciência de outras coisas, ou seja, que é um objeto da faculdade de conhecer” (E, p.47). Por isso ao afirmar a impossibilidade de a autoconsciência apresentar-se como um tribunal competente para acerca da discussão sobre a liberdade da vontade, dirá Schopenhauer que:

Estaríamos muito enganados se esperássemos desta autoconsciência informações fundamentais e profundas sobre a causalidade em geral e sobre a motivação em particular, como também sobre a eventual necessidade que ambas levam consigo; pois a autoconsciência, tal como habita em todos os homens, é uma coisa demasiadamente simples e imitada para que pudesse ter voz sobre coisas semelhantes [...]. Por outro lado, aquela autoconsciência natural, simples e até mesmo ingênua, não pode nunca entender a pergunta e muito menos contestá-la (E, 2002, p.48).

Com efeito, assim como o conhecimento da vontade de qualquer outro indivíduo ou na natureza está fechado ao espectador, Schopenhauer demonstra na passagem acima que até mesmo o conhecimento intelectualizado a respeito da própria individualidade moral encontra-se fora dos poderes do conhecimento do sujeito, uma vez que ele tem acesso apenas à matéria imediata e externa do seu querer, ou seja, os motivos, tal como apresentamos no capítulo precedente, ou ao movimento da vontade em direção ao motivo que a impulsiona, o querer individual. No todo, embora o conhecimento de si seja de uma categoria especial em relação ao conhecimento de qualquer outra coisa, pois ele afirma ao menos um aspecto possível da individualidade moral do próprio indivíduo que se percebe, como o seu “ser em si” permanece obscuro, reitera a tese de que vontade e intelecto estão inseparáveis no que tange à conduta de vida.

Ainda que a servidão do intelecto em relação à Vontade seja um ponto repetidamente salientado por Schopenhauer, algumas raras situações permitem pensar o desprendimento do intelecto em relação aos ditames da Vontade, ou pelo menos em alguma medida. É o caso do exemplo já citado da contemplação estética. Isto se torna ainda mais forte quando, em relação à estética, observa-se o fenômeno do gênio dentro da criação da obra de arte <sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> Uma vez que esta pesquisa não objetiva explicitar aspectos da estética schopenhaueriana, deixaremos a questão do gênio, ao menos por hora, como uma menção de um exemplo no qual o intelecto conhece de forma não interessada, o que contradiz a regra da servidão intelectual.

Quando observamos novamente a função que o corpo desempenha na obra de Schopenhauer, inevitavelmente notamos uma primeira ligação possível entre o sujeito do conhecimento e o sujeito do querer, isto é, entre o intelecto e a vontade individual <sup>16</sup>. Concebendo ainda uma gama de outras possibilidades além de representar aquilo que é dado pela sensibilidade, tal como a sua função prática no estabelecimento de regras práticas individuais de conduta, como parece ser o objetivo dos *Aforismos* ao intelecto <sup>17</sup>, tal como formulado no §2 do primeiro tomo de *O mundo*, o intelecto, entendido como uma parte da atividade do sujeito do conhecimento conecta-se com o sujeito do querer, ou seja, o nosso querer particular e individual que “está contido” do caráter inteligível, através do corpo, por um lado, na medida em que a vontade se faz objetiva através dos movimentos de um corpo que é dado ao sujeito apenas como mais uma entre outras representações e, por outro lado, através da tomada de consciência do sujeito do conhecimento do seu eu volitivo, ou seja, do sujeito do querer que ele carrega. O corpo permanece sujeito às interações espaço-temporais que não cabem à vontade “em si” do indivíduo. O movimento do corpo é, por esta razão, a parte objetiva, empírica e visível, de uma vontade que se situa fora do tempo; é a realização, a imagem do nosso ser fundamental sujeito às formas do fenômeno. Esta é, segundo o autor, a grande e verdadeira verdade filosófica, que ele exprime nos seguintes termos:

A expressão da mesma pode ser dita de diversas maneiras: meu corpo e minha vontade são uma coisa só; ou, o que como representação intuitiva denomino meu corpo, por outro lado denomino minha vontade, visto que estou consciente dele de maneira completamente diferente, não comparável com nenhuma outra; ou, meu corpo é a OBJETIDADE da minha vontade; ou, abstraindo-se o fato de que meu corpo é minha representação, ele é apenas minha vontade (MVR I, 2005, §18, p.160).

<sup>16</sup> A utilização da ideia de uma vontade individual serve para demarcar a diferenciação entre a concepção de vontade como vontade de um indivíduo particular, e a Vontade como substrato metafísico do mundo – a coisa e si. Segundo Cacciola, por exemplo, ainda nos *Manuscritos* de 1813, bem como em *Da quadrupla raiz*, Schopenhauer ainda não trabalhava a ideia de vontade como a coisa em si de tudo o que existe. Porém, já nestes textos ele concebia a vontade como o em si do homem. Assim, o querer já possuía a característica base de ser o nosso ser em si, aquilo que nos define como quem de fato somos (cf. Cacciola, 1994, p. 108).

<sup>17</sup> Ao trabalhar a diferença entre o intelecto humano e o intelecto animal nos suplementos, Schopenhauer afirma que “os animais têm meramente um intelecto SIMPLES, nós um DUPLO; a saber, ao lado do que intui, ainda um que pensa; e as operações de ambos ocorrem frequentes vezes independentes uma da outras” (MVR II, 2015, §5, p. 72). Assim esta afirmação sustenta a ideia que levanto, segundo a qual o intelecto humano pode ser pensado sob mais de uma perspectiva, que vá além do entendimento e da mera representação dos dados da sensibilidade. Com efeito, o que caberia perguntar ainda seria se as máximas práticas de vida, concebidas a partir dos *Aforismos* podem ou devem ser vistas como um terceiro lado das funções do intelecto. Com efeito, um dos pontos a serem esmiuçados nesta pesquisa é justamente a natureza destes saberes – uma vez que o que procuramos saberes e quais os elementos da filosofia de Schopenhauer que o permitem formular uma filosofia como modo de vida a partir da aceitação da teoria do destino inexorável das ações humanas (cf. MVR I, 2005, §55, p. 390). Adiante, no entanto, a hipótese de que a sabedoria de vida encaixa-se na segunda gama de funções do intelecto, o que não é uma hipótese sem fundamento, haja vista que no mesmo parágrafo ele afirma, a fim de demonstrar essa duplicidade das funções intelectuais humanas, que “o comportamento humano tem sempre o selo da intenção calculada” (MVR II, 2015, §5, p. 72).

Isto pode ser facilmente observado no §18 de *O mundo*, importante parágrafo no qual é pela primeira vez apresentado o procedimento pelo qual Schopenhauer identifica a vontade do indivíduo com a coisa em si mesma. Para tanto, o corpo aparece como a chave pela qual a ligação entre o sujeito que conhece e o sujeito do querer entram em contato na medida em que o primeiro faz-se consciente do outro e, ao mesmo tempo, compreende a interdependência entre eles, ou seja, entre o intelecto e a vontade individual:

De fato, a busca da significação do mundo que está diante de mim simplesmente como minha representação, ou a transição dele, como mera representação do sujeito que conhece, para o que ainda possa ser além disso, nunca seria encontrada se o investigador, ele mesmo, nada mais fosse senão puro sujeito que conhece (cabeça de anjo alada destituída de corpo). Contudo, ele mesmo se enraíza neste mundo, encontra-se nele como INDIVÍDUO, isto é, seu conhecimento, sustentáculo condicionante do mundo inteiro como representação, é no todo intermediado por um corpo, cujas afecções, como se mostrou, são para o entendimento o ponto de partida da intuição do mundo. [...] Ao sujeito do conhecimento que entra em cena como indivíduo mediante sua identidade com o corpo, este corpo é dado de duas maneiras completamente diferentes: uma vez como representação na intuição do entendimento, como objeto ente objetos e submetido às leis destes; outras vez de maneira completamente outra, a saber, como aquilo conhecido imediatamente por cada um e indicado pela palavra VONTADE (MVR I, 2005, §18, p. 156-157).

Ora, esse conhecimento que o sujeito tem do seu querer através do corpo não pode ser o mesmo do que aquele que lhe permite intuir os objetos do mundo. Com efeito, ele faz-se consciente do seu querer imediatamente e concomitantemente com a ação do corpo que se dirige em direção ao objeto do seu querer. Se, porém, fosse um conhecimento semelhante àquele, teria de produzir o seu saber a respeito do querer próprio somente após a ação efetuada. Não obstante Schopenhauer afirmar algumas vezes que só se tem conhecimento do caráter após a realização de uma ação que se dá em conformidade com este (considerando que este caráter é, propriamente dizendo, a sua vontade), não parece haver uma contradição entre as duas afirmações na medida em que não se afirma, na verdade, que se possa conhecer previamente a vontade de uma pessoa. A afirmação de que “a vontade é o conhecimento *a priori* do corpo, e o corpo é o conhecimento *a posteriori* da vontade” significa unicamente que a existência de um corpo sob o qual o sujeito reconhece como objeto imediato só é possível a partir de uma vontade, sem a qual ele não poderia se constituir como corpo e tampouco como sujeito do conhecimento.

Assim, entendo que a afirmação segundo a qual não se pode ter uma intelecção *a priori* do caráter (que aqui identifico como a vontade particular e individual de uma pessoa) significa somente que não se pode decidir de antemão o que alguém irá querer antes que a situação se apresente para ele. Porém, a necessidade de uma vontade para a qual o corpo está como objeto imediato ou, de outro modo, como a vontade exposta empiricamente no mundo,

nos é dada *a priori* em relação ao corpo. Por esta razão, sujeito do conhecimento e sujeito do querer se interdependem, de um lado, pela necessidade de um corpo, enquanto querer que se faz objeto, isto é, um sujeito do querer, sem o qual o sujeito do conhecimento não seria possível. Segundo Schopenhauer:

Decisões da vontade referentes ao futuro são simples ponderações da razão sobre o que se vai querer um dia, não atos da vontade propriamente ditos: apenas a execução estampa a decisão, que até então não passa de propósito cambiável, existente apenas *in abstracto* na razão (MVR I, 2005, §18, p.157-158).

Com isso parece ficar cada vez mais claro que o conhecimento próprio que o sujeito do conhecimento estabelece com o sujeito do querer precisa ser completamente diverso do conhecimento mediato dos objetos do mundo. É claro que também há um conhecimento deste tipo que ele tem do corpo como objeto, mas não como objetividade da vontade particular do sujeito. Se tomarmos, por exemplo, a separação entre diferentes tarefas do intelecto, como a de produzir representações a partir dos dados sensoriais e a de representar estas mesmas representações por meio de conceitos que, vale dizer, são diferentes da mera memória (imagens das impressões anteriores) ou da fantasia, haja vista que “a imagem daquela impressão, que a fantasia conserva, já é de imediato mais débil que a impressão mesma, debilita-se dia a dia gradativamente e apaga-se por completo com o tempo” (MVR II, 2015, §6, p. 75), enquanto o conceito é a única coisa que “não está submetida àquele desaparecimento súbito da impressão, nem ao gradual da sua imagem, logo, está livre da violência do tempo”, vemos Schopenhauer então apontar para a diferença fundamental entre os conhecimentos que o sujeito do conhecimento encerra quando se separa o intuitivo do conhecimento mediato, pois o conceito “é de natureza completamente diferente destas impressões sensoriais” (MVR I, 2005, §6, p. 76). Deve-se ressaltar ainda que não se trata da mesma diferenciação que pretendemos demonstrar entre o conhecimento imediato do querer em relação ao representar propriamente dito, pois o conceito não é outra coisa se não uma representação tal qual o são as imagens produzidas pelo cérebro através dos dados sensoriais. Eles diferem apenas pelo fato de os conceitos serem produzidos a partir destes dados, mas em nenhum momento podem ser confundidos com eles, tendo em vista a permanência destes conceitos fora do tempo, enquanto o mundo objetivo, cujas imagens o sujeito representa, desaparecem a medida que o sujeito se ausenta delas. Porém, isso ressalta a separação entre os poderes do intelecto na produção do conhecimento a partir do princípio de razão em suas quatro formas.

No caso do ato de o sujeito do conhecimento tornar-se consciente do seu eu volitivo, ou seja, do sujeito do querer, se trata de um conhecimento imediato que se dá concomitante



com o próprio movimento da vontade, pela qual ele (o conhecimento) se estabelece numa relação completa de servidão.

[A *identidade da vontade com o corpo*] pode ser levada da consciência imediata, do conhecimento *in concreto*, ao saber da razão, ou ser transmitida ao conhecimento *in abstracto*; porém, segundo sua natureza, nunca pode ser demonstrada, isto é, deduzida como conhecimento mediato a partir de outro mais imediato, justamente porque se trata ali do conhecimento mais imediato (MVR I, 2015, 18, p.159-160).

É preciso salientar, contudo, que a intuição primordial<sup>18</sup> através da qual o sujeito se faz consciente do seu eu volitivo não é de todo indiferente às formas do princípio de razão, “pois na consciência de si o eu não é absolutamente simples, mas consiste em um que conhece, intelecto, e um que é conhecido, vontade” (MVR II, 2015, §18, p. 237). Com efeito, apenas os movimentos da vontade são conhecidos pelo sujeito que conhece, porém jamais a vontade em si e para si. Ora, não apenas o querer como resultado de uma decisão qualquer revela esse conhecimento primordial do eu volitivo mas, talvez principalmente, qualquer afecção primitiva do corpo, ou seja:

[...] não apenas o querer e decidir, no sentido estrito do termo, mas também todo esforço, desejo, fuga, esperança, temor, amor, ódio, numa palavra, tudo o que constitui imediatamente o próprio bem-estar e mal-estar, prazer e desprazer, é manifestamente afecção da vontade, é agitação, modificação do querer e não querer, é justamente aquilo que quando faz efeito na direção do exterior, expõe-se como ato da vontade propriamente dito (MVR II, 2015, §19, p. 244-245).

Tal conhecimento trata-se de uma intuição primordial que não obstante exclua as formas do espaço e da causalidade, mantém a forma do tempo, sem a qual o sujeito do querer

---

<sup>18</sup> A expressão de um conhecimento imediato da vontade individual por meio de seus movimentos como intuição primordial merece uma ressalva, uma vez que o próprio Schopenhauer afirma que o conhecimento que cada um tem do seu próprio querer “não é uma intuição (pois toda intuição é espacial) nem é vazio; antes, é mais real que qualquer outro” (MVR II, 2015, §18 p. 236). Schopenhauer remete especialmente a Locke e a Kant a ideia de que não se pode conhecer as coisas como são em si mesmas através dos sentidos e do entendimento (cf. MVR II, 2015, §18, p.234). Em especial, no que diz respeito aos sentidos, as imagens do mundo são, vale dizer, intuições que o sujeito faz a partir dos dados sensíveis (o que não é absolutamente uma novidade, haja vista que esta ideia estava contida já em Kant). Este sujeito que intui o mundo, por sua vez, é a composição fundamental das formas do princípio de razão: tempo, espaço e causalidade. Estes dois últimos estão excluídos no conhecimento imediato do próprio corpo, como apresentarei na sequência, restando apenas a forma do tempo. Assim, o conhecimento imediato difere da intuição sensível pela exclusão de parte das condições de representação do sujeito, de tal modo que tal conhecimento nem mesmo cabe na rubrica de mera representação e, como conhecimento primordial, abre espaço para a identificação entre o querer e o eu interno, ou seja, o eu primordial do indivíduo como vontade é intuído através da percepção imediata do corpo. Em algumas situações usarei o termo percepção imediata, que designa o mesmo processo de reconhecimento dos atos da vontade. A intuição primordial, por sua vez, conclui o sujeito do querer a partir do querer individual, ou seja dos atos da vontade. De todo modo, a ideia de uma intuição primordial é utilizada por Schopenhauer para remeter ao conhecimento do gênio, que através dela pode intuir aquilo que há de mais fundamental no mundo: a Ideia. Nos próximos capítulos apresento a leitura segundo a qual o caráter inteligível, enquanto ato extratemporal da Vontade, deve ser entendido também como uma Ideia particular – como objetividade [Objektivität] da Vontade – e, portanto, o conhecimento deste caráter, que é propriamente dizendo a vontade individual de cada um, o sujeito do querer, igualmente depende de uma intuição primordial: a intuição empírica do querer individual só é possível mediante um sujeito do querer em geral cuja apreensão extrapola os meros limites do princípio de razão suficiente: uma intuição primordial.

não se pode fazer conhecer através do corpo pela percepção imediata do sujeito do conhecimento. Em outras palavras, todo ato da vontade ainda não exteriorizado em ato do corpo propriamente dito, isto é, toda modificação do querer e afecção em geral são manifestações temporais do querer em geral. Isto, contudo, não retira o caráter de *mediatez* do conhecimento por meio da intuição corpórea, ou seja, da percepção das agitações do corpo que, por sua vez, compreende a intuição fundamental pela qual o hiato entre sujeito do conhecimento e sujeito do querer pode, a princípio, ver a possibilidade de ser transposto através da exclusão das formas do sujeito.

[...] a percepção na qual conhecemos as agitações e os atos da própria vontade é, de longe, mais imediata que qualquer outra: é o ponto no qual a coisa em si irrompe o mais imediatamente na aparência e é iluminada bem de perto pelo sujeito que conhece; eis por que esse processo intimamente conhecido é o único apto a tornar-se o exegeta de qualquer outro (MVR II, 2015, §18 p. 238).

Por esta razão situa-se a percepção imediata num grau superior de conhecimento das manifestações da vontade e, contudo, ainda assim não podemos dizer que tal conhecimento informe qualquer qualidade da Vontade tal qual ela é para si – pois aqui a forma do tempo permanece atuante por meio do intelecto. De todo modo, apesar de este conhecimento constituir maior *mediatez* do que qualquer outro, nele permanece a separação entre sujeito e objeto. Nas palavras de Schopenhauer:

[...] também a percepção interna que temos da nossa própria vontade de maneira alguma fornece um conhecimento pleno e adequado da coisa em si. Tal seria o caso se semelhante percepção fosse totalmente imediata; porém, tal percepção é intermediada, pois, de fato, a vontade cria para si, com e através da corporificação, também um intelecto (em vistas de sua relação com o mundo exterior), para através deste conhecer-se a si como vontade na consciência de si (a necessária contrapartida do mundo exterior); daí se seguindo que esse conhecimento da coisa em si não é plenamente adequado (MVR II, 2015, §18, p. 237).

Assim o abismo entre vontade e intelecto permanece (ao menos) parcialmente intransponível, mesmo para a percepção imediata do eu através do corpo, donde se segue a impossibilidade de conhecimento *a priori* do caráter de alguém. A partir do momento em que a vontade se serve do intelecto para a formação de seu querer individual, apenas pode-se esperar que a sua decisão seja tomada. O fato de alguém saber o que quer para então mover-se em direção ao seu objeto não caracteriza a possibilidade de saber seguramente e de antemão o que irá querer, pois, ainda que a experiência nos informe repetidas vezes a produção de um querer em determinadas circunstâncias, o querer particular é sempre temporal, ou seja, para o sujeito do conhecimento, e nunca um querer em si e para si.

De todo modo, o caráter imediato do corpo como objetivação mais perfeita possível da vontade estabelece uma primeira ligação entre sujeito do querer e o sujeito do conhecimento,

não obstante a impossibilidade de um conhecimento completo da vontade por parte deste último. Com efeito, o “eu” enquanto personalidade propriamente dita surge a partir da concatenação entre o querer e o conhecer (cf. Cacciola, 1994, p. 110), na medida em que toda a qualquer manifestação do querer passa inevitavelmente pelo conhecimento, que fornece àquele toda a matéria possível do querer; e, por outro lado, a própria intelecção é entendida como função cerebral, um processo no interior do cérebro, um grau superior de objetivação da Vontade através do qual ela se faz consciente do mundo e de si mesma. Diz Schopenhauer que:

Pois a consciência é condicionada pelo intelecto, e este é um mero acidente do nosso ser, visto que se trata de uma função do cérebro que, junto com os nervos e a medula espinhal a ele anexados, é um mero fruto, um produto, sim, em verdade um parasita do restante do organismo, na medida em que não intervém diretamente em sua maquinaria interna mas tão somente serve ao fim da autoconservação, regulando a relação do organismo com o mundo externo (MVR II, 2015, §19 p. 243).

Schopenhauer então compara esta relação entre o querer e o conhecer com a anatomia das plantas: segundo ele, da mesma maneira que a raiz se relaciona com a corola de uma flor, relação esta na qual existe uma primazia da raiz, ou seja, “é o essencial, originário, perdurável, cuja morte atrai para si a da corola” (MVR II, 2015, §19, p. 45), também há uma primazia da vontade em relação ao seu intelecto, e acrescenta que “a raiz representa a vontade, a corola, o intelecto, e o ponto de identificação de ambos, o rizoma, seria O EU que, como ponto limite comum, pertence aos dois. Este eu é *pro tempore* idêntico sujeito do conhecer e do querer” (MVR II, 2015, §19, p. 245). A razão para que o autor faça tal comparação reside principalmente na necessidade de estabelecer uma equivalência quanto à grandeza do querer e do conhecer; mais do que isso, de condicionar principalmente as qualidades do intelecto à força da vontade à qual ele está vinculado. Com efeito, admitimos que, na planta, a beleza e grandeza da corola dependem muito mais de uma boa raiz que de qualquer influência exterior à própria planta; da mesma maneira “as grandes capacidades intelectuais só são encontradas em vontades veementes e apaixonadas” (MVR II, 2015, §19, p. 246).

Aparentemente, isto reforça o estreitamento daquele abismo entre conhecer e querer. É bem verdade que ele sustenta a completa servidão e dependência do querer, o que não poderia ser diferente. Contudo, nos *Aforismos* este estreitamento é fundamental para que o autor possa sustentar a possibilidade de os saberes práticos encerrarem alguma correção da conduta, e por esta razão Schopenhauer insiste nesta mesma relação segundo a qual os poderes do intelecto são proporcionais à vontade a ele vinculada já no segundo capítulo dos *Aforismos*, de

onde se pode perceber que a personalidade em sentido amplo<sup>19</sup>, que entendo como a conjunção dos poderes intelectuais e das qualidades morais da vontade, encerram o verdadeiro limite para a satisfação e a felicidade na vida (cf. ASV, 2009, p. 4). Por mais que o primado da vontade permaneça, já que o intelecto apenas corrige a si mesmo através da experiência e da sabedoria, mas nunca a vontade mesma, para que ele consiga adequar a conduta de vida ao caráter volitivo imutável e individual, é preciso ainda um conhecimento deste mesmo caráter, que é, pode-se dizer, o plano de fundo e intento do conceito de caráter adquirido, que é definido pelo próprio Schopenhauer como “o conhecimento mais acabado possível da própria individualidade” ou até mesmo o “saber abstrato, portanto distintivo das qualidades invariáveis do nosso caráter empírico” (MVR I, 2005, §55, p. 391), porém a abertura conceitual para este dentro do esquema filosófico de Schopenhauer parece, ainda, um tanto obscura.

O desafio para a compreensão da relação entre o conhecimento para com o querer encontra-se já na primeira versão de sua dissertação de doutorado onde, como já afirmei anteriormente e reitera Cacciola, “o querer não tem estatuto metafísico do ser próprio do homem”. Assim, ainda que o querer não tenha sido apresentado como o em si do homem (e, por conseguinte, tampouco como o substrato do mundo), enquanto objeto para o conhecimento trata-se de uma classe especial de representações na qual a causalidade é excluída. Isto porque, enquanto objeto imediato para o conhecimento, apenas a sua parte *post* se apresenta, mas não a sua parte *ante*, ou seja, a causa do seu movimento permanece, para o sujeito, um enigma indecifrável. Sobre esta diferença entre os dois momentos do querer Cacciola afirma que “no caso da vontade, o estado anterior só pode ser condição do desejo, mas não da decisão” (Cacciola, 1994, p. 109); disso surge um erro recorrente dos filósofos de atribuírem à vontade uma verdadeira liberdade de indiferença quando não se pode definir com exatidão qual a relação do querer com os motivos, ou ainda uma causalidade por liberdade por parte da razão que, não podendo concluir sobre a necessidade com a qual o querer é produzido, afirma a si mesma como causa do querer mediante um exercício prático da razão. Porém “já que se trata de uma representação, embora imediata, ela [*a vontade*] deve estar submetida ao princípio de razão e, neste caso, a uma modalidade especial dele, que compreende um único objeto, o sujeito do querer” (Cacciola, 1994, p. 109), que seria, dentro da “quadripartição” do princípio de razão suficiente, o princípio de razão do agir.

---

<sup>19</sup> A interpretação de leitura segundo a qual existe um conceito amplo de personalidade assumido por Schopenhauer nos *Aforismos* terá uma abordagem precisa e pormenorizada no capítulo seguinte.

Assim, já na primeira versão de *Da quadrupla raiz*, de 1812, o abismo entre o sujeito do querer e o sujeito do conhecimento vislumbra a possibilidade de ser transposto mediante o sentido interno; aquilo que chamei de intuição primordial, tomado de empréstimo a terminologia que o autor usa para explicar o conhecimento do gênio artístico na apreensão daquilo que há de mais fundamental: a Ideia (cf. MRV II, 2015, §34, p. 490). Também a vontade, na sua natureza impetuosa, enquanto o fundamento de tudo o que há no homem, depende de uma intuição através da qual o conhecer pode comunicar através de conceitos, não podendo, no entanto, partir de conceitos para depois apreender o que há de mais fundamental, de onde se segue a necessidade de se excluir a intuição fundamental do próprio eu do domínio dos conceitos, ou seja, o estabelecimento de uma categoria especial na ordem do princípio de razão.

No suplemento 19, Schopenhauer afirma que toda consciência possui dois elementos: um que conhece e um que é conhecido. Neste caso, consciência não quer dizer outra coisa se não o estado de consciência, isto é, o “estar consciente de”. Isto é válido tanto para a consciência externa quanto para a consciência interna. “A inteligência assemelha-se ao Sol, que não ilumina o espaço se ali não houver um objeto que reflita os seus raios” (MRV II, 2015, §19, p. 244). Esta imagem sustenta primeiramente que a consciência do querer é algo diferente da própria consciência (agora entendida como a possibilidade de se fazer consciente de algo), e não o resultado dela. O querer se apresenta como objeto para toda consciência, inclusive no caso de animais não humanos, pois:

Só conhecemos a consciência como propriedade dos seres animais: nesse sentido não devemos nem podemos pensa-los de outro modo senão como CONSCIÊNCIA ANIMAL; de forma que esta expressão já é tautológica. – O que, entretanto, sempre se encontra em cada consciência animal, mesmo a mais imperfeita e débil, o que em realidade está no seu fundamento é a percepção [*Innerwerden*] imediata de um DESEJO [*Verlengen*] e da variável satisfação e não satisfação deste em bem diferentes graus. Isso sabemos, em certa medida, *a priori* (MVR II, 2015, §19, p. 246).

O que difere na manifestação da vontade das diferentes espécies animais não é, propriamente dizendo, gradações da vontade, pois, “devido à simplicidade natural que pertence à vontade como coisa em si, como o metafísico da aparência, a sua ESSÊNCIA não admite grau algum, mas é sempre integralmente a mesma” (MVR II, 2015, §19, p. 250), mas sim a sua exteriorização em conformidade com o grau de consciência a ela vinculada, pois toda vontade é sempre vontade de vida, “conserva em toda parte a sua essência idêntica e mostra-se como grande apego à vida, cuidado pelo o indivíduo e pela espécie, egoísmo e falta de consideração em relação a todos os demais, ao lado dos afetos daí provenientes” (MVR II,

2015, 19, p. 250). É possível dizer também que a diversidade na exteriorização do desejo dos homens está ligada a dois fatores subjetivos, um que diz respeito ao seu caráter inteligível, que não se identifica por completo com o caráter da espécie nem com as simples representações do mundo empírico (cf. MVR I, 2015, §28, p.224) e por isso compreende características individuais; e um que diz respeito às diferentes forças intelectuais entre os homens. Neste último caso podemos até mesmo incluir a formação, o caráter adquirido e a sabedoria de vida, através dos quais se pode observar alterações na exteriorização do desejo de um mesmo indivíduo, na medida em que corrige imperfeições do seu próprio intelecto, ou ainda qualquer estado de ânimo do qual o querer tem de se exteriorizar.

A simplicidade natural da vontade mantém ela a todo momento idêntica e invariável, seja no decurso de vida de um mesmo indivíduo, seja na sua manifestação nas diferentes espécies – ela será sempre vontade de vida. Por outro lado, a diferença é própria do intelecto. Que por ser variável, jamais se realiza por completo, diz Schopenhauer que:

[...] o conhecer, ao contrário, tem variadas funções e nunca realiza por inteiro sem esforço, que é exigido tanto para fixar a atenção e tornar o objeto distinto, como depois em estágio superior para pensar e ponderar; por isso é capaz de grande aperfeiçoamento pelo exercício e pela formação. Se o intelecto apresenta à vontade um simples objeto intuível; então ela expressa de imediato o seu agrado ou desagrado sobre ele: o mesmo se dá quando o intelecto laboriosamente ponderou e ruminou, para, a partir de numerosos dados, por meio de combinações difíceis, finalmente produzir o resultado que melhor parece adequar-se aos interesses da vontade (MVR II, 2015, §19, p. 250-251).

Tendo em vista a forma como acredito que o problema do hiato entre vontade e intelecto pode ser transposto no caso da sabedoria de vida, o que foi dito parece ser de uma importância singular, pois a sabedoria de vida parece repousar muito mais nessa variedade própria do intelecto do que na própria vontade ou, melhor dizendo, do que única e exclusivamente na vontade individual. Com efeito, o que difere a exteriorização da vontade individual em cada pessoa (ou seja, de pessoa para pessoa), e nos variados momentos de sua vida não é outra coisa senão o intelecto. Como vimos no primeiro capítulo dessa dissertação, a vontade individual de cada um, o indivíduo na qualidade de sujeito do querer, ou seja, o caráter inteligível, jamais se torna cognoscível por completo, ou seja, não é fenômeno. A sua efetividade no mundo dos fenômenos está condicionada aos motivos, estes fornecidos pelo intelecto, e é nesse ponto em que o intelecto se liga ao sujeito do querer.

Com efeito, enquanto conhecedor o sujeito deixa de ser considerado apenas enquanto puro sujeito do conhecimento – que parece ser o caso única e exclusivamente da contemplação estética – mas sim o intelecto a serviço da Vontade. Não simplesmente conhece o mundo, mas fornece ao caráter inteligível a condição para a sua efetividade, efetividade esta

que Schopenhauer denominou caráter empírico, como pode ser lido na seguinte passagem do livro segundo de *O mundo*:

O caráter empírico é absolutamente determinado pelo caráter inteligível, o qual é sem-fundamento, isto é, não está, enquanto coisa-em-si, Vontade, submetido ao princípio de razão (forma do fenômeno). O caráter empírico tem de fornecer num decurso de vida a imagem- cópia do caráter inteligível, e não pode tomar outra direção a não ser aquela que permite a essência deste último. Semelhante determinação estende-se apenas ao essencial, não ao inessencial do decurso de vida que assim aparece. Ao inessencial pertence a determinação detalhada dos eventos e ações, que não o estofo do qual o caráter empírico se mostra; eles são determinados por circunstâncias externas que fornecem os motivos aos quais o caráter reage em conformidade com sua natureza (MRV II, 2015, §28, p.244).

Existe, é claro, uma possível discordância entre a declaração segundo a qual o caráter empírico inevitavelmente encontra-se de acordo com o inteligível em todos os eventos da vida, e as asserções de Schopenhauer, especialmente no §55 de sua obra magna, bem como no premiado ensaio de 1839, sobre o arrependimento – o que será abordado adiante. O que vale ressaltar é a evidente dependência que este caráter empírico tem do intelecto a ele vinculado. Seria no mínimo confuso pensar numa divisão entre o caráter inteligível e empírico sem a adição de um intelecto (o mesmo valeria para o caráter adquirido, introduzido no §55 de *O mundo*, objeto de estudo no capítulo seguinte desta pesquisa). Na sequência do trecho transcrito acima o filósofo afirma ainda que “como os motivos podem ser bastante diversos, a figura externa do fenômeno do caráter empírico, portanto a precisa figura fática ou histórica do decurso de vida, tem de se guiar segundo o influxo desses motivos” (MVR I, 2005, §28, p. 225), ou seja, a aparição deste caráter na forma do caráter empírico, aquilo que chamei de sua efetividade, aparece em consonância com as possibilidades contidas do caráter inteligível, mas só se tornam efetivos mediante aquilo que o intelecto fornece a ele sob a forma da lei de motivação<sup>20</sup>, ou, nas palavras do autor:

Ora, assim como um mesmo tema pode ser exposto em centenas de variações, assim também o mesmo caráter pode ser exposto numa centena de decursos de vida bem diferentes. Contudo, por mais variado que seja o influxo externo, o caráter empírico, exprimindo a si no decurso de uma vida, e não importando como se conduza, tem de expor exatamente o caráter inteligível, na medida em que este se adapta faticamente em sua objetivação ao estofo previamente dado das circunstâncias (MVR I, 2005, §28, p.225).

Muito embora a filosofia schopenhaueriana dê grande primazia à atividade da vontade, não se deve pensar que a importância do intelecto seja um mero flerte de Schopenhauer com a

---

<sup>20</sup> Os motivos podem ser, no caso de humanos, de dois tipos: simples representações empíricas do mundo, ou seja a imagem dos objetos contidas na consciência, ou motivos abstratos, representações de representações, simples pensamentos. Esta última classe de motivos é o que nos difere de animais não humanos no caso da causalidade por motivação. Para mais informações a este respeito, consultar o primeiro capítulo desta pesquisa.

possibilidade de se pensar um desvio moral da vontade por parte deste, uma vez que o essencial imutável propriamente dito do ser humano não é a sua conduta propriamente dita, mas o seu caráter inteligível. A sua conduta, no entanto, pode ser alterada através do caráter adquirido, como se pode observar na seguinte passagem:

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. Embora sempre sejamos as mesmas pessoas, nem sempre nos compreendemos. Amiúde nos desconhecemos, até quem em certo grau, adquirimos autoconhecimento (MVR I, 2005, §55, p. 391).

Assim, esta passagem, tanto quanto outras dentro da vasta obra do autor, sugere uma separação estritamente necessária entre a conduta de uma pessoa, expressa no decorrer de sua vida, e o seu caráter empírico. A obscuridade da possibilidade conceitual para o caráter adquirido e da sabedoria de vida deve-se justamente à insistência no estabelecimento de um hiato epistemológico entre os domínios do conhecimento e da vontade, aparentemente intransponível, mas que, não obstante, precisa ao menos explicar de que maneira ambos os domínios podem interferir-se mutuamente – em especial, de que maneira o sujeito do querer estabelece a sua independência das determinações do querer de tal modo que possa adquirir algum nível de autonomia na tomada de decisão em atos individuais. É preciso, entretanto, ressaltar que a construção de uma argumentação em favor da distinção completa entre os domínios do querer e do conhecer é imprescindível para o pensamento de Schopenhauer. Mesmo em *Da quadrupla raiz*, onde a vontade humana ainda não tomara o seu lugar de *em si* do homem, a admissão da diferença entre o seu domínio próprio e o do conhecimento (este objeto de estudo da dissertação de 1812), estabelecia desde já aquilo que no próprio homem se pode conhecer. Por outro lado, a separação entre os dois funciona como uma primeira crítica de Schopenhauer à tradição de filósofos que compreendia a vontade como um resultado do pensamento, quando, na verdade, após sustentar a separação entre ambos, o autor procura mostrar que, na verdade, a razão é um resultado da vontade metafísica que está no cerne do homem e de todas as coisas. Se voltássemos essa mesma crítica a Kant, por exemplo, valeria dizer: não há uma razão prática a partir da qual se obtém uma boa vontade, pois uma vez que a vontade não é resultado de processo algum da razão, mas dela totalmente diferente e, ainda, anterior a ela, uma causalidade por meio da razão seria algo impensável.

Mesmo nos manuscritos, antes mesmo de haver a identificação entre vontade individual e coisa em si, esta separação do que compreende as funções do sujeito do querer e do conhecer já se apresenta como um passo fundamental da teoria schopenhaueriana da



consciência melhor (*besseres Bewusstsein*), que se opunha à consciência empírica e, num certo sentido, fornece um preâmbulo, uma primeira concepção do conhecimento daquilo que há de mais fundamental no mundo e da consciência de si que, mais tarde, culminaria no conceito de caráter adquirido ou ainda na sabedoria ascética. Tanto no caso da consciência melhor quanto para o caráter adquirido, o hiato entre o querer e o conhecer precisa ser transposto: de um lado, para que o conhecimento possa obter uma consciência mínima que seja da própria vontade – um conhecimento tal que consiga ultrapassar os meros movimentos da vontade e possa oferecer qualquer informação possível do seu *ser si* – e, por outro lado, para que este conhecimento consiga encerrar alguma mudança sobre a vida moral do indivíduo. Além disso, é preciso também para fins de coesão com o pensamento de Schopenhauer, que tal possibilidade não interfira na soberania da vontade – que se exprime nas duas grandes máximas por vezes repetidas por Schopenhauer, *operari sequitur esse* e *Velle non discitur*. Adiante, tratamos deste problema segundo as duas vias que, conforme assumimos no início, representam um conhecimento acerca da individualidade moral que, embora seja incompleto e aproximativo, corrobora com as teses de Schopenhauer que levam ao caráter adquirido e à sabedoria de vida, na medida em que apresentam ao sujeito aspectos gerais do seu ser, ao passo que também adequam a sua conduta a eles.

## **2.2. A via do arrependimento: conhecimento negativo da individualidade humana**

Se, então, pensarmos a partir das experiências próprias ou da observação de outros indivíduos, percebemos que no decorrer de uma vida a conduta de cada pessoa pode variar, ainda que não possamos dizer necessariamente que esta ou aquela pessoa teve o seu comportamento mudado devido a ter adquirido a sabedoria haurida da própria vida. Na verdade, em último caso diríamos até que a observação de uma constante mudança nos ânimos e no modo de agir de uma pessoa denota uma falta de conhecimento de si necessária para que possamos chama-la de sábia, pois embora ela corrija a sua conduta mediante a experiência, raramente demonstra um conhecimento acabado do mundo e da própria individualidade, do contrário a sua conduta não oscilaria tanto.

É o caso de uma pessoa cuja conduta se move oscilante por meio do arrependimento, sem em nenhum momento ser capaz de elevar esta experiência ao status de conhecimento de si. Isto acontece, primeiramente, porque o arrependimento, tal como afirmamos na breve introdução a este capítulo, não diz respeito a uma representação abstrata cujo conteúdo parte do mundo objetivo e fora elevado ao status de abstração, antes, trata-se de um dado imediato

da consciência, de um sentimento, e por isso muitas vezes não é elevado à qualidade de conhecimento como dado imediato do conhecimento da própria individualidade. É o que consideramos a via negativa do conhecimento de si. Por outro lado, a dificuldade de se compreender o arrependimento como um dado da consciência do próprio eu deve-se ao fato de tal conhecimento ser demasiadamente limitado. Como procuramos demonstrar neste segundo capítulo, o problema para a sabedoria de vida está justamente em elevar qualquer informação sobre a nossa individualidade moral ao status de um conhecimento que possua uma aplicação na prática de vida uma vez que os dois âmbitos disso que molda a individualidade se separam, já que a vontade que a consciência observa nunca é a sua vontade em si, mas apenas um fenômeno da mesma, uma feixe do nosso caráter ou, ainda, o caráter segundo o influxo de motivos – caráter empírico –, mas nunca ele por completo.

Em *Sobre a liberdade da vontade*, Schopenhauer afirma que, diante da autoconsciência, a pergunta sobre a liberdade da vontade permaneceria um mistério, pois este tribunal limita-se a informar o movimento da vontade em direção a um objeto, ou seja, ao querer individual, bem como à possibilidade ou impossibilidade de realização do querer (o que incorreria num engano sobre a liberdade na media em que alguém pode pensar diferentes cursos de ações opostas ao querer, embora não queria nenhum deles), mas não à vontade mesma. No contexto da investigação de *Sobre a liberdade da vontade*, o autor afirma que “cada ato de minha vontade o vejo imediatamente (e de uma forma totalmente incompreensível para mim) apresentar-se como uma ação do meu corpo; e que, tomada externamente, é uma proposição empírica para o sujeito cognoscente” (E, 2002, p. 55). Esta asserção apresenta dois componentes fundamentais para o problema investigado nesta seção: primeiramente ele reafirma a identificação do ato da vontade, isto é, o querer, como o movimento do corpo e, em complemento a isso, ressalta o caráter fenomênico da vontade humana ao afirmar a forma mais fundamental de todo fenômeno, que é a qualidade de objeto para o sujeito.

A natureza fenomênica do querer enquanto objeto garante a ele todas as qualidades já afirmadas por Schopenhauer às representações intuitivas por ser objeto para o sujeito, ou seja, as formas do princípio de razão: tempo, espaço e causalidade. Disso resulta a admissão de um determinismo irrevogável do querer humano <sup>21</sup>, este expresso pelo corpo através de ações e, por tanto, sujeito às formas do princípio de razão. Assim, como em toda a parte na natureza “a necessidade de cada parte, de cada fenômeno, de cada evento, pode sempre ser demonstrada,

---

<sup>21</sup> O problema do destino inexorável da conduta humana, objeto do primeiro capítulo desta pesquisa.

já que tem de ser possível encontrar o fundamento do qual ele depende como consequência” (MVR I, 2005, §55, p. 371), também o querer humano precisa ser passível de uma explicação mediante o fundamento do qual ele se segue como consequência.

A forma do princípio de razão aqui requerida é o “princípio de razão de agir”, que estabelece a lei de motivação como condição de todo o querer individual. Segundo Schopenhauer cada ação (leia-se cada querer individual) tem como fundamento um motivo sobre o qual a vontade se debruça<sup>22</sup>. Conforme afirma Janaway, um motivo, na concepção schopenhaueriana do termo, designa a “consciência de alguma parte do mundo objetivo, mas também inclui um desejo de trazer alguma mudança para este mundo” (Janaway. 1989. p. 236), além disso, “sem motivos, atos da vontade não seriam direcionados ao objeto [*object-directed*], e, portanto, não nos seria possível querer coisa alguma” (*Idem, ibidem*). Dessa forma, fica evidente que todo querer individual pressupõe a excitação, ou movimentação em geral causada por uma parte objetiva do mundo que é tomada pela consciência como um motivo.

O que vemos formar-se no decorrer de nossa própria vida nada mais é se não uma expressão temporal, isto é, um fenômeno, uma realidade ilusória causada por motivos imediatos ou abstratos, por imagens ou pensamentos, mas nunca uma decisão meramente espontânea da vontade; um *liberum arbitrium indifferentiae*, uma vontade indeterminada e livre de qualquer relação causal. Com efeito, uma oposição empírica muito simples aponta a incompletude desta explicação: tratar-se-ia exatamente da admissão da possibilidade de não ser o motivo uma causa suficiente para a produção do querer, muito embora seja uma causa necessária. Em outros termos, pode-se através da própria experiência revogar a qualidade de força motivadora da ação humana dos motivos através da possibilidade clara de que dois indivíduos, sujeitos às mesmas condições externas e, portanto, aos mesmos motivos, decidam-se cada um por um curso de ações diferentes. Poderíamos recorrer, contra este argumento, primeiramente à tese da complexidade dos motivos abstratos. De fato, Schopenhauer por vezes ressalta que o que impele a realização de um curso de ações em detrimento de outro baseia-se em “meros pensamentos” (E, 2002, p.67).

Isso evoca a natureza abstrata dos motivos humanos, que difere a ação humana da ação animal. Segundo Schopenhauer, o intelecto animal limita a sua representação de motivos àquilo que é imediatamente dado. Por outro lado, o intelecto humano, capaz de abstração e memória, permite a este carregar consigo uma série de representações não-momentâneas que

---

<sup>22</sup> Ver capítulo 1, seção 1.

podem ser ponderadas diante das situações e sobrepor quaisquer representações imediatas. Na terceira parte de *Sobre a liberdade da vontade*, Schopenhauer explica que, em virtude desta capacidade de carregar abstrações como forma de motivos, o homem torna-se possuidor de algum tipo de capacidade eletiva, pois

[...] o homem não é, como o animal, meramente capaz de uma concepção intuitiva do mundo externo, senão que pode também abstrair dela conceitos gerais (noções universais), que designa com palavras para poder fixa-los e consolidá-los em sua consciência sensível; deste modo, realiza inumeráveis combinações que, ainda que se refiram sempre, assim como os conceitos dos quais elas constam, ao mundo intuitivamente conhecido, constituem propriamente aquilo que se chama pensar (E, 2002, p. 65).

O verdadeiro significado desta suposta capacidade eletiva será retomado adiante. Cumpre, por hora, salientar a admissão desta possível explicação mediante a qual a diferença na decisão entre dois homens sob as mesmas circunstâncias deve-se à possibilidade de cada um deles trazer consigo um conjunto diverso de representações abstratas que por sua vez se sobrepõem às circunstâncias. Com efeito, existe ainda outro curso argumentativo, este que repousa nos pilares da metafísica de Schopenhauer que, não apenas fornecem outra explicação ao problema, mas também respondem a outra questão que salta aos olhos diante da psicologia moral do autor, esta que, como consequência, retiraria qualquer noção de agência ou de autoria moral do sujeito se conferisse aos motivos a causa única do querer e das decisões humanas.

Segundo o autor, o que conhecemos da conduta de cada um, inclusive de nós mesmos, é o seu caráter empírico, como já mencionamos na primeira parte deste trabalho. Isso significa que, mediante a experiência, observamos em cada um uma espécie de padrão de comportamento diante de certas situações. Este comportamento se dirige exatamente segundo as circunstâncias percebidas em conformidade com a lei de motivação. Trata-se da conduta empírica de vida conforme a percebemos segundo as leis do princípio de razão suficiente, ou seja, como cada um é no tempo, no espaço e segundo a forma da causalidade. Porém, o caráter empírico revela apenas o aspecto visual do nosso ser moral. Aquilo que pode ser percebido em conformidade com o princípio geral de todas as representações. Se pensarmos, como Schopenhauer faz, que a admissão do idealismo transcendental incorre necessariamente na admissão de um condicionamento do mundo das representações ao sujeito que representa, parece claro que a explicação para as representações carece de um “outro lado” da causalidade. Em outras palavras, estabelecer o motivo como causa da ação requer ainda outra condição sobre a qual ele vai agir. Esta outra condição para o aparecimento do ato não pode

ser o caráter empírico pois, como vimos, ele é a própria aparição da índole de uma pessoa segundo o influxo dos motivos.

Schopenhauer resolve a este problema através do conceito de caráter inteligível, que não se encontra no meio das representações, mas que fornece as condições individuais para que a ação humana, segundo o influxo dos motivos, apareça. Com efeito, por ser carente de uma causa, o aspecto inteligível do caráter não está situado no tempo. É a perspectiva atemporal e imutável da conduta. Existe por e em si e é dele e a partir das condições que ele determina que toda conduta empírica é possível. Além disso, o caráter inteligível, em virtude de ser a condição individual do aparecimento da conduta empírica de cada um é em cada um inteiro e individual. Isso significa que, embora cada pessoa compartilhe com todas as outras a condições gerais que a espécie lhe impõe, cada um possui ainda características individuais que condicionam a sua aparência como fenômeno.

Logo, é sobre o caráter inteligível que os motivos abstratos e imediatos agem, sendo abstraídos pelo intelecto. Nesta perspectiva, ainda que dois indivíduos pudessem carregar os mesmos motivos em sua consciência, resta ainda a diferença fundamental da sua índole que estabelece as condições através das quais os motivos vão atuar. Por esta razão, por exemplo, um motivo tem mais força diante da índole de uma pessoa e não de outra, fazendo aparecer sempre a natureza imutável de seu caráter que não apenas reage aos motivos mas, certamente, que condiciona a própria atuação destes, e que os precede ainda que eles nunca venham à tona.

Uma vez compreendido o querer individual como uma produção dada através do conflito dos motivos com o caráter inteligível, e que este conflito resulta no caráter empírico, isto é, na conduta que observamos de cada pessoa, para poder compreender o problema e traçar o caminho de Schopenhauer para a solução à questão do arrependimento, permanece em suspenso a explicação sobre o conteúdo do caráter inteligível. Das vezes que Schopenhauer procura explica-lo em sua obra magna bem como nos dois textos que compõem *Os dois problemas fundamentais da ética*, ele insiste em afirmar apenas que se trata da “vontade em si” de cada indivíduo; numa espécie de conjunto de vontades ou condições volitivas que cada pessoa carrega desde o nascimento até o fim da vida, mas isso não esclarece muito a questão. Pois se o caráter inteligível é isento de temporalidade e de espacialidade, como poderia ele já estar em alguma medida “querendo” algo? Ou, de outro modo, se ele já comporta o seu querer íntimo, qual o papel dos motivos na causalidade por motivação?

É preciso mencionar, contudo, que Schopenhauer procura por vezes dar uma elucidação deste conteúdo do carácter inteligível apelando para a autoconsciência. Por exemplo, em *Sobre a liberdade da vontade* ele escreve que cada pessoa percebe:

[...] ao observar a própria autoconsciência, que o seu objeto é, em todo momento, o seu querer. Mas por isso não se pode entender somente os atos da vontade decididos e levados imediatamente a efeito [...], mas qualquer um que seja capaz de perceber o essencial mesmo das coisas em diferentes graus e tipos, não terá dificuldade de encontrar também entre as exteriorizações da vontade toda ansiedade, aspiração, desejo, exigência, saudade, esperança, amor, alegria, júbilo etc.; e também, não em menor medida o não querer ou a repulsa, a abominação, a fuga, o medo, a cólera, o ódio, a tristeza e a dor [*Schmerzleiden*]; em resumo, todos os afetos e paixões [...] (E, 2002, p. 45).

Debona, ao comentar justamente esta passagem, afirma que “o conteúdo do carácter como vontade individualizada consistiria em impulsos elementares, desejos e necessidades vitais, instintos primordiais” (DEBONA, 2013 p. 49), referindo-se, claramente, aos aspectos da vontade compartilhada, mas também afirma que comporta um complexo de sentimentos, paixões e afetos, e que “diria respeito à complexa composição do que geralmente se chama de personalidade individual”, e completa ainda com a ideia de que “cada carácter é composto por determinadas *parcelas* de tendências impulsivas elementares, que variam das mais compassivas e bondosas às mais egoístas e maldosas” (*Idem, ibidem*).

Com efeito, é nos *Suplementos* que Schopenhauer parece ter mais empenho em explicar em que medida se pode compreender o conteúdo do carácter como disposições volitivas. No suplemento 47, ele procura então diferenciar conceitualmente aquilo que já havia afirmado em *Sobre a liberdade da vontade* como sendo o conteúdo material do carácter percebido através da autoconsciência. Em suma, a natureza volitiva do carácter consiste em conferir às representações motivacionais a sua força enquanto motivo, bem como a sua causalidade diante de um carácter ou outro. Por um lado, Schopenhauer afirma que o conteúdo material do carácter consiste em inclinações, ou seja, uma “acentuada receptividade para motivos de certo tipo” (MVR II, 2015, §47 p. 707). Dessa forma o autor procura explicar que o conteúdo volitivo do carácter não consiste necessariamente em desejo de algo, pelo menos não no seu aspecto individual, mas sim que o carácter tomado como vontade em si individual estabelece a força mesma dos motivos mediante suas inclinações para estes motivos, sendo mais propenso à atuação de uns que a outros. Todavia, esta receptividade permite ainda que outros motivos se oponham ao decurso de ações mais apropriado. Se eu sou, por exemplo, inclinado a praticar ações justas, isso não quer dizer que não posso ver diante de mim o desejo de praticar uma injustiça ou outra caso ela me traga algum benefício, mas antes que eu a

pratique, contanto que o autoconhecimento me permita, decidirei por aquilo ao qual sou predisposto segundo minha condição moral.

Por outro lado, Schopenhauer ainda complementa o conjunto de nossas receptividades inatas aos motivos afirmando que nosso caráter é também formado pelas paixões.

PAIXÃO é uma inclinação tão forte que os motivos que a despertam exercem sobre a vontade uma violência mais forte que a exercida por qualquer outro contramotivo possível, pelo que o domínio da paixão sobre a vontade faz-se absoluto e assim esta relaciona-se com a paixão de modo PASSIVO, SOFREDO. Deve-se, no entanto, observar que paixões que correspondem perfeitamente ao grau de sua definição são raríssimas, mas antes recebem o seu nome como meras aproximações desse grau; há, então, contramotivos que conseguem também exercer o seu efeito travador, caso apenas entrem em cena distintamente na consciência (MVR II, 2015, §47, p.707).

A diferença entre as inclinações e paixões, como se pôde observar, reside na capacidade que as últimas possuem em excluir do campo de representações todos os motivos que estão em desacordo com a paixão enraizada, mas somente mediante a aparição de um motivo que a desperte. Em último caso, ela impede aquela decisão eletiva já mencionada. Segundo Schopenhauer, esta decisão consiste apenas na capacidade de ponderar entre motivos diferentes. Embora acreditemos que somos nós que escolhemos, a decisão nada mais é que o olhar da consciência que espera a decisão que a vontade irá realizar. Segundo o que foi exposto, pode-se compreender que semelhante escolha consiste num jogo no qual os motivos são apresentados pela própria consciência e competem entre si até que aquele que desperte uma inclinação mais forte determine o agir em conformidade com o que já está dado como condição volitiva do caráter. No caso das paixões, a decisão torna-se impossibilitada, pois o conteúdo da paixão cega a consciência para outros motivos e, conseqüentemente, para as suas próprias inclinações.

Contudo, toda causalidade por motivação requer um meio através do qual os motivos tomam o seu lugar na consciência como possível causa. Isso quer dizer que, uma vez que o caráter estabeleça as suas condições volitivas por meio de inclinações e paixões individuais, tal como descrito acima, para que esta inclinação torne-se objeto através do querer individual ela precisa ser excitada, ou melhor, afetada, através das representações dadas pela consciência ou intelecto. Neste âmbito entra em cena ainda outro conceito de suma importância para a compreensão da caracteriologia de Schopenhauer, diretamente ligado ao problema do arrependimento. Em linhas gerais, existe ainda uma noção básica com respeito à ideia de afecção da vontade para com o objeto que carrega a peculiar distinção, em comparação com as inclinações e paixões, de não ter o seu fundamento em qualquer propensão do caráter inteligível, da nossa vontade em si, mas num erro da consciência, numa falha no seu papel

fundamental de apresentar as condições materiais e abstratas do mundo, o que prepara, apesar da imutabilidade do caráter inteligível e o espelhamento conciso deste para com a conduta, o caminho para o arrependimento.

Uma vez compreendido a forma como Schopenhauer explica o surgimento do querer mediante o conflito dos motivos com o caráter, ao menos duas grandes questões emergem. A primeira diz respeito ao sentido de todo e qualquer esforço individual em direção a uma condução racionalmente ponderada acerca da nossa conduta de vida; a segunda coloca o arrependimento como uma oposição empírico-prática à ideia de que toda conduta humana se segue das condições estabelecidas pelo nosso ser moral que, por estar fora do tempo, não conhece mudança e, por isso, não pode ser alterado. Dito de outro modo, se a minha conduta não é outra coisa senão um espelho das condições morais pré-estabelecidas em mim por algo que não é a minha consciência, ou seja, por uma escolha não consciente daquilo que eu sou, configurada no meu “eu” volitivo como inclinações e paixões, como poderia eu me arrepender de um ato praticado e a partir dele mudar por completo a minha conduta diante das mesmas situações?

Apesar de nossas ações estarem fundamentadas em disposições inatas do caráter aos motivos, estes, sendo imediatos ou abstratos, só entram em cena por meio da consciência externa e do intelecto, pois “para a eficácia dos motivos é preciso não apenas a sua presença mas também o seu conhecimento” (MRV II, 2015, §55, p. 382). Com efeito, Schopenhauer acredita que a explicação para o arrependimento reside justamente numa má compreensão, ou má abstração dos motivos, que repousam não numa fraqueza ou mutabilidade do caráter, mas na maleabilidade do intelecto que observa e pondera as circunstâncias, estas que tomam o seu lugar na consciência na forma de motivos.

No apêndice ao final de *Sobre a liberdade da vontade*, ao discorrer sobre o conceito de liberdade intelectual, o autor reitera que “o intelecto, ou faculdade de conhecimento, é o *meio dos motivos* mediante o qual eles atuam sobre a vontade” (E, p. 129), e através dele que a vontade pode atualizar aquilo que já está realizado no seu íntimo como querer individual, ou seja, como inclinação ou paixão. Neste sentido, a liberdade intelectual consiste justamente no livre curso do intelecto para a apreensão dos motivos, para a verdadeira ponderação das situações e, com isso, a apresentação correta das circunstâncias diante da vontade imutável. Tal liberdade, diz Schopenhauer, pode ser suprimida caso alguém não possua as condições reais de apreensão das circunstâncias e, com isso, por vezes nem mesmo poderá responder moralmente pela conduta que adota. Essa supressão da liberdade intelectual pode dar-se em dois graus distintos dependendo do tempo em que o indivíduo encontra-se sobre ela: pode ser



temporária ou permanente. Este último diz respeito a pessoas acometidas por doenças ou quadros psíquicos como esquizofrenia ou Alzheimer, que mantém o seu intelecto quase que inteiramente comprometido e em tempo integral. Nestes casos, ao que me parece, nem mesmo o arrependimento parece ser digno de nota, pois ele consiste, como o autor afirma em outros textos, na posterior compreensão de que o ato fora guiado não por motivos tomados distintamente, mas por um erro ou má compreensão das circunstâncias, e isso pode nunca acontecer com alguém uma vez acometido pelas condições acima mencionadas.

Contudo, a subtração temporária da liberdade intelectual nos permite uma compreensão melhor da questão, embora não a resolva. Uma vez suprimida apenas temporariamente, o intelecto não permite a compreensão real das circunstâncias. Embora, é claro, qualquer ação tenha de estar baseada numa inclinação, Schopenhauer admite, como já vimos, que o caráter inteligível, como condição volitiva do “eu” empírico, comporta uma série de inclinações muitas vezes concorrentes, mas cada uma delas só pode vir a se tornar querer ou ato propriamente dito mediante a apresentação do motivo referente a ela que desperte aquela inclinação. Se, portanto, me encontro numa condição de supressão da atividade do meu intelecto que me permite perceber apenas uma dimensão de representações motivacionais possíveis, esta acaba incitando um feixe de inclinações e determinando a minha ação. Quando, porém, a causa da supressão do funcionamento do meu intelecto deixa de atuar e posso, então, ponderar corretamente as condições objetivas do mundo, percebo que a ação tomada não diz respeito à completa constituição do meu eu moral. É o que acontece, por exemplo, no caso de ações praticadas sob um estado de intensa embriaguez ou cólera.

Nestes casos, não se trata de uma decisão baseada em inclinações ou paixões, mas em meros afetos, uma “excitação repentina e violenta da vontade por uma representação que penetra de fora, se converte em motivo e tem uma vivacidade tal que escurece as demais [...], não permitindo que estejam claras à consciência” (E, 2002, p. 130). Sobre isso, o autor escreve, no suplemento 47 que o afeto, em comparação com as paixões:

[...] é uma excitação igualmente irresistível, porém passageira da vontade, através de um motivo que tem sua violência não numa inclinação profundamente enraizada, mas simplesmente em que, subitamente entrando em cena, exclui momentaneamente o contrafeito de todos os outros motivos, na medida em que consiste numa representação que, através de sua excessiva vivacidade, eclipsa completamente todas as demais, ou as obscurece devido a sua excessiva proximidade, de maneira que as demais representações não entram em cena na consciência e não podem fazer efeito sobre a vontade [...] (MVR II, 2015, §47, p.707-8).

Com efeito, Schopenhauer sugere que é na possibilidade de o intelecto ter suas forças enfraquecidas que reside uma possibilidade para o arrependimento. Todavia, não apenas

estados de consciência relativos à atuação de causas externas mantém aberto o caminho para ao arrependimento. Se assumíssemos isso, deveríamos descartar qualquer possibilidade de arrependimento que não seja aquele através da supressão da liberdade intelectual. Schopenhauer afirma em algumas passagens, como no suplemento 19, que a primazia da vontade sobre o intelecto pode ser sustentada, dentre outras formas, a partir da observação empírica da plasticidade do intelecto, e na sua capacidade de melhoramento. Logo, não apenas o retorno do bom funcionamento deste após um estado de supressão, como no caso da embriaguez, torna possível o reconhecimento da inadequação da conduta tomada com o nosso ser moral, mas também o próprio conhecimento do mundo dado através da experiência, pois o “arrependimento sempre é o conhecimento corrigido da proporção do ato com a intenção real” (MVR I, §55, p. 384.), de tal forma que mesmo um intelecto em perfeito funcionamento pode incorrer no erro caso faça um mau cálculo da intenção com o ato.

Muito além da supressão da liberdade intelectual, o arrependimento aparece na obra de Schopenhauer não somente como uma forma de avaliação do estado de consciência sobre o qual um indivíduo se encontrava no momento da realização do ato pelo qual se arrepende posteriormente. Segundo ele, para que as raízes volitivas do seu caráter inteligível venham à tona, é preciso de um conhecimento ainda mais acabado das condições do mundo que nem sempre dizem respeito à liberdade intelectual. Diz ele que:

[...] para que a proporção existente num dado homem entre egoísmo e compaixão possa entrar em cena, não é suficiente que possua riqueza e veja a miséria do alheia: também tem de saber o que é permitido fazer com a riqueza, tanto para si quanto para os outros; ademais não apenas tem de ter sido apresentado ao sofrimento alheio, mas também tem de ter experimentado o que é o sofrimento, bem como o prazer (MVR I, 2005, §55, p. 382).

O exemplo que Schopenhauer dá logo na sequência da citação é do indivíduo que, tendo sido iludido pela promessa de que os atos beneficentes que ele realiza em vida lhe serão recompensados no futuro. Assim, mesmo que ele tenha vivido uma vida de ações egoístas pode agora agir de forma aparentemente beneficente nas mesmas circunstâncias em que antes de apossava de seus bens de forma egoísta. Não se pode dizer que ele mudou, mas antes que a sua percepção do mundo, o seu modo de conceber, ou seja, o seu intelecto, mudou, e agora outros motivos podem entrar em sua consciência que antes não podiam. “Ora, 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” (MRV I, 2005, §55, p.382).

Enquanto fenômeno da Vontade, como função do cérebro, o intelecto está sujeito à atuação do tempo e por isso é passível de mudança, diferentemente do caráter. Segundo o

filósofo o arrependimento é exatamente a intelecção de que o caráter é imutável mediante a correção do intelecto, e é neste ponto em que Schopenhauer parece apresentar a principal tese que sustenta a ideia de que o arrependimento possui um papel importante em sua ética como forma de conhecimento negativo da individualidade moral.

Como o caráter inteligível não se encontra por inteiro do mundo como representação, mas apenas através de graus que se manifestam através da atuação de motivos, o conhecimento dos seus aspectos materiais, ou seja, de suas afeções, paixões etc. permanece um mistério insondável para a consciência. Embora eu possa me arrepender do ato praticado, isso não significa que o meu caráter possa ter mudado, mas que as condições empíricas do mundo se apresentam para mim mais claramente de tal modo que consigo ponderar agora até mesmo as situações pelas quais já passei, e perceber que o modo como agi não dizia respeito ao meu ser moral adequadamente, mas à aparição do mesmo mediante um conjunto de motivos e circunstâncias mal percebidas, seja por meio da supressão da minha liberdade intelectual, seja pela fraqueza do meu intelecto em determinado momento da vida, e a isto chamamos arrependimento. Com efeito, ainda que o arrependimento não encerre um conhecimento direto sobre a própria individualidade, pois ele se trata apenas do “conhecimento corrigido da proporção do ato com a intenção real” (MVR II, 2015, §55, p.384), o sentimento que acompanha a correção da concepção do ato representa uma importante informação quando elevado ao status de conceito: o de reconhecimento de um aspecto negativo em relação ao nosso ser moral. Isso não quer dizer outra coisa senão que, ao arrepender-se, o indivíduo experimenta a sensação de não reconhecer o seu ser moral no ato praticado. Ele, ainda que não possa saber o que é moralmente, sabe, mediante a dor do arrependimento, que aquela ação não diz respeito ao seu *eu* propriamente dito, mas a um desvio de conduta mediante um erro ou um mau funcionamento do intelecto ou, ainda, à falta de conhecimento do mundo e de experiência de vida.

### **2.3. O peso de consciência: via afirmativa de aspectos volitivos do “eu” moral**

No §62 de sua obra magna, este dedicado ao conceito de justiça temporal – em outras palavras, ao Estado – Schopenhauer afirma que toda a injustiça cometida se apresenta ao injusto na forma de um sentimento que só posteriormente pode ser elevado à abstração: trata-se do remorso ou mordida de consciência (*Gewissensbiss*). Segundo o filósofo o injusto sente que a injustiça cometida por ele, embora tenha lesado o outro, carrega também a marca do seu próprio ser moral como injustiçado. Neste contexto o remorso aparece como uma referência

ao sentimento de unidade do mundo. Embora o homem mau esteja tão imerso na individualidade do mundo causada pelo princípio de razão, no seu íntimo ele reconhece, por meio do sentimento, que o fundamento do seu próprio fenômeno se confunde com o daquele contra quem ele infringiu uma injustiça e ele se sente, neste momento, vítima e algoz, embora não possa elaborar intelectualmente isto no momento em que o sente.

Por mais que o Véu de Maia envolva espessamente os sentidos da pessoa má, noutros termos, por mais firmemente que ela se enrede no *principio individuationis*, de acordo com o qual se considera absolutamente diferente dos demais seres e deles separada por um amplo abismo [...] lateja, entretanto, no mais íntimo de sua consciência o pressentimento de que essa ordem de coisas é simples fenômeno; em si mesmo, entretanto, trata-se de algo bem diferente (MVR I, 2005, §65, p. 463).

A dor causada internamente pela injustiça, tanto no caso de quem a sofre quanto de quem a comete, afirma Schopenhauer, antecede até mesmo o Estado de Direito, na medida em que reside no conhecimento interno e no sentimento da injustiça praticada. Assim como quem a pratica, “quem sofre injustiça, em realidade, está dolorosamente consciente da negação da sua vontade tal como esta se expressa no próprio corpo com suas necessidades naturais” (MVR I, 2005, §62, p.437), por esta razão afirma que é na autoconsciência, ou seja, na consciência moral que se funda, na filosofia de Schopenhauer, a possibilidade do direito natural.

Contudo, a consciência que dói em si mesma e que revela a unidade do mundo por meio de fenômenos isolados de conduta, no caso do injusto, quanto considerada puramente em relação ao praticante da injustiça revela o outro aspecto do mundo de forma direta, algo que não parece ser exatamente o caso do sentimento do injustiçado. Isto porque, como afirmamos acima, o injustiçado sente primeiramente o quanto foi lesado na medida em que a injustiça atenta contra o seu próprio corpo. Ora, como afirmamos anteriormente, em especial no primeiro capítulo, embora o corpo e a vontade individuais não se distingam completamente, mas antes vontade corpo revelam dois aspectos de uma mesma coisa, “pois a vontade não é, como o intelecto, uma função do corpo; mas O CORPO É A SUA FUNÇÃO, [...] precede-lhe como seu substrato metafísico, como o em si da aparência” (MVR II, 2015, §19, p. 259), o corpo está, segundo o princípio de razão suficiente, individualizado, separado das demais coisas e, justamente por isso, é percebido pelo próprio indivíduo por meio da consciência externa como objeto entre outros objetos. Desse modo, o ponto que buscamos salientar, a saber, o do peso de consciência como via de acesso afirmativo sobre aspectos da individualidade recai, primeiramente, ao sentimento sentido não pelo injustiçado, mas pelo injusto.

É preciso salientar ainda que, a respeito do sentimento de unidade revelado pela consciência mediante o reconhecimento, seja da unidade do mundo, seja da unidade volitiva da qual todos os fenômenos de conduta são gerados, Schopenhauer faz um jogo na utilização de termos para designar a consciência moral que deve ser salientado e que, ao que nos parece, poderia servir de sustentação para a afirmação de que existem graus de consciência sobre a unidade volitiva do mundo e de atos isolados. Na nota de número 60 ao quarto livro de *O mundo*, o tradutor Jair Barboza assume que Schopenhauer faz variações com a palavra *Gewissen* ao tratar do problema da consciência moral como sentimento em torno dos aspectos inteligíveis que fundamentam os fenômenos. Segundo ele, os termos *Gewissensbiss*, *Gewissensangst* e *Gewissenspein* remetem ao mesmo sentimento: uma espécie de dor ou incômodo proveniente da tomada de consciência acerca de nossa índole moral<sup>23</sup>. Contudo, dado o modo com Schopenhauer utiliza os termos, pode-se dizer que apenas a *Gewissensangst* remete à reprovação do nosso caráter moral. No caso da *Gewissensbiss*, tratar-se-ia propriamente do sentimento oriundo da identificação da unidade do mundo em si que radica na Vontade, e na constatação de que todos os seres individuais são, na verdade, ilusões do fenômeno que repousam numa mesma essência, algo que ocorreria logo após ou concomitantemente a um ato de injustiça praticado. No caso da *Gewissenspein*, poderia, de início, referir-se a um conceito geral de dor de consciência mediante o ato praticado, à *Gewissen* (consciência moral) que reprova a si mesma, assim comportando os outros dois conceitos. Porém, uma vez que Schopenhauer a opõe à boa consciência, esta referida como “satisfação sentida após cada ato desinteressado” (MVR I, 2005, §66, p.475), ato que repousa, por sua vez, no “reconhecimento imediato a nossa própria essência em si no fenômeno de outrem”, isto é, de que “o nosso verdadeiro eu não existe apenas na própria pessoa, este fenômeno individual, mas em tudo que vive” (*Idem, ibidem*), parece mais certo dizer que tem como referência o mesmo conhecimento/sentimento que é denotado pelo conceito de *Gewissensbiss*.

Outra forma de considerarmos a possibilidade de graus de conhecimento acerca da unidade do mundo ou, como procuraremos sustentar adiante, de nós mesmos, pode ser observada no seguinte argumento de Schopenhauer acerca da afirmação e da negação da Vontade: nos *Parerga*, especificamente nos *Suplementos à doutrina da afirmação e da negação da vontade de viver*, lemos que “a afirmação da vontade pressupõe a limitação da consciência de si ao próprio indivíduo e conta com a possibilidade de receber um curso de

---

<sup>23</sup> Cf. MVR I, 2005, §66, p. 475, nota 60.

vida favorável pela mão do acaso”<sup>24</sup>. Entendemos que a explicação sobre a limitação do conhecimento de si nesta passagem não se refere ao conhecimento do homem egoísta, que só percebe o seu próprio eu como unidade significativa do mundo, mas sim do indivíduo que, embora tenha o seu conhecimento do núcleo metafísico limitado ao conhecimento das próprias disposições morais consegue, ainda assim, observar para além da mera relação entre objetos, embora a vontade opte, no seu caso, pela afirmação e não pela negação.

A Vontade afirma a si mesma, significa: quando em sua objetividade, ou seja, no mundo e na vida, a própria essência lhe é dada plena e distintamente como representação, semelhante conhecimento não obsta de modo algum seu querer, mas exatamente esta vida assim conhecida é também enquanto tal desejada; se até sem conhecimento, como ímpeto cego, doravante com conhecimento, consciente e deliberadamente. – O oposto disso é 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 da essência do mundo, que espelha a Vontade, e provém das IDÉIAS, torna-se um QUIETIVO da Vontade e, assim, a Vontade suprime a si mesma livremente (MVR I, 2005, §54, p. 369-370).

Nesta passagem do início do quarto livro de *O mundo*, pela primeira vez vemos surgir a possibilidade daquilo que mais trade ficou conhecido como a afirmação consciente da vontade. Trata-se de um estágio do conhecimento da unidade do mundo que, embora infira um conhecimento sobre a nulidade da existência e dos nossos próprios esforços, a Vontade ainda assim opta pela afirmação, agora plenamente consciente daquilo que pode ou não alcançar. Nesta passagem o autor sugere que o conhecimento da unidade do mundo não obriga a vontade a negar a si mesma, o que seria até mesmo um contrassenso na medida em que teríamos de condicioná-la ao conhecimento e, com isso, comprometer o seu status de absolutamente livre. Tal conhecimento tem de ser imediato, “não um conhecimento abstrato expresso em palavras, mas sim um conhecimento vívido e independente de dogmas, expresso exclusivamente em atos e condutas” (MVR I, 2005, §54, p.370). Ao comentar esta passagem na introdução à tradução aos capítulos 8 a 15 dos *Parerga* sob o título *Sobre a ética*<sup>25</sup>, o tradutor Flamarion Caldeira Ramos afirma que a diferença entre aquele que afirma a vontade após ter tomado consciência do mundo e aquele que a nega consiste no fato de o primeiro apenas enxergar a vontade de vida em todas as coisas, mas apenas o segundo considerar o sofrimento de todos os seres que se origina desta vontade una<sup>26</sup>. Em suma, a negação e a afirmação consciente da vontade diferem entre si por meio de uma diferença gradativa no conhecimento da unidade do mundo através da qual o afirmador enxerga a nulidade da

<sup>24</sup> SCHOPENHAUER, A. *Sobre a ética*, 2012, p. 178.

<sup>25</sup> Editora Hedra, 2012.

<sup>26</sup> Cf. Schopenhauer, *Sobre a ética*, 2012, p.13.

existência a partir do próprio sofrimento e dos próprios esforços; consegue abstrair dele o seu fundamento e ainda assim afirmar a vontade de vida.

Do mesmo modo, o tratamento dado por Schopenhauer à questão da *Gewissensbiss* e *Gewissenspein* como um sofrimento inseparável da conduta do homem mau que, por sua vez, infere um conhecimento real e imediato da unidade do mundo, a dor sentida parece carregar gradações através das quais o conhecimento por meio dela inferido vai da unidade volitiva da qual cada ação particular se segue enquanto fruto da manifestação de um indivíduo em particular, ou seja, as disposições morais do seu caráter inteligível, e a unidade metafísica do mundo como um todo. O primeiro é o caso do conhecimento referido ao sentimento do peso ou angústia de consciência, *Gewissenangst*, que Schopenhauer desenvolve no §55 d sua obra principal ao tratar do problema da liberdade.

Assim como no caso do arrependimento, Schopenhauer sugere também que o peso de consciência (*Gewissenangst*) possui um papel importante no processo de apreensão do “eu” moral. É verdade, porém, que o autor dá pouca atenção ao conceito, mencionando-o em algumas passagens a fim de elucidar outros pontos de sua metafísica. No §55 da obra magna de Schopenhauer, o filósofo define o peso de consciência nas seguintes palavras:

O peso de consciência em relação a atos já cometidos não é arrependimento, mas dor sobre o conhecimento de nosso si mesmo, ou seja, como Vontade. Baseia-se na certeza de que sempre temos a mesma vontade. Se esta tivesse mudado e assim o peso de consciência fosse arrependimento, ela se superaria a si; pois o passado não poderia despertar dor alguma, visto que expunha a exteriorização de uma vontade que agora já não é mais a do arrependido (MVR I, 2005, §55, p. 384).

O argumento de Schopenhauer, que tem por função contrapor o peso de consciência ao arrependimento, bem como o de sustentar ainda a imutabilidade do caráter mediante este sentimento assim como o fizera em relação ao arrependimento, sugere que a dor sentida em virtude do ato cometido e reprovado pelo próprio indivíduo infere um conhecimento direito da própria índole moral. Em outras palavras, pode-se dizer que o peso de consciência inaugura uma forma de conhecimento imediato dos aspectos materiais do caráter inteligível na medida em que o indivíduo reconhece-se por inteiro no ato praticado, e não que se arrepende por compreender que o ato não diz respeito à sua real intenção, ou em virtude de um mau funcionamento do seu intelecto. O peso de consciência é a constatação de que a dor sentida acompanha o indivíduo a cada momento após o ato, pois a sua índole moral permanece sempre a mesma.

Trata-se, portanto, de uma dimensão superior da consciência moral em relação ao arrependimento, por não apenas sustenta a imutabilidade do caráter, como parece ser a função do argumento apresentado por Schopenhauer no §55 do *primeiro tomo*, mas por defender que

o homem é capaz de reconhecer os aspectos materiais do seu caráter no momento em que, descontente com o ato praticado percebe que reside de fato na sua índole moral a disposição para o ato praticado.

Desse modo, podemos observar que, não obstante a obra de Schopenhauer insista numa separação entre os domínios da vontade e do intelecto, tal separação encontra no sentimento do homem uma saída pela qual torna possível acessar os aspectos materiais da individualidade e, assim, é possível falar sobre uma autenticidade da consciência de si dentro do pensamento único de Schopenhauer. Além dos argumentos acima mencionados acerca do arrependimento como via negativa de conhecimento do nosso eu moral e do peso de consciência como via afirmativa, vale ressaltar que, em ambos os casos, é a afirmação e a defesa da imutabilidade do caráter humano que torna possível que tal conhecimento interfira em alguma medida na conduta humana. Pois, caso o caráter não fosse imutável, a consciência de si seria, de fato, um esforço em vão em reconhecer algo que não existe mais. Por isso, afirma no suplemento 19 que:

Justamente nisso baseia-se o fato de que, enquanto olhamos retrospectivamente de modo indiferente, sim, com riso de satisfação para as tolices e a falta de entendimento dos nossos anos juvenis, os traços ruins de caráter precisamente daqueles anos, as malevolências e os sacrilégios então cometidos ainda existem, mesmo na idade avançada, como censuras indelévels que alarmam nossa consciência moral. – Portanto, tal como apareceu definido, assim permanece invariável o caráter até a idade avançada (MVR II, 2015, §19, p.285).

Como o conhecimento da individualidade moral refere-se a aspectos imutáveis da própria conduta, o indivíduo que alcançar algum grau de informação sobre o seu próprio *eu* pode, a partir disso, eleger os motivos e as circunstâncias pelas quais irá se submeter a fim de afastar-se ou aproximar-se em alguma medida daquelas qualidades de caráter que ele mesmo já sabe que vai encontrar no interior de sua individualidade moral, caso as reprove (como acontece no caso do homem mau). Este é, conforme procuramos demonstrar, o pano de fundo epistemológico no qual o problema do destino vislumbra a possibilidade de ser transposto através da sabedoria de vida. Com efeito, uma vez que o intelecto consegue acessar alguns aspectos e qualidades morais da vontade à qual está anexado, compreender o indivíduo humano como a inclusão necessária entre aspectos morais e intelectuais, estes últimos capazes de guiar a conduta, uma vez baseados no conhecimento das qualidades imutáveis do caráter através na consciência de si aparentemente, é um passo absolutamente necessário para a compreensão das possibilidades de aprimoramento da conduta empírica individual. Com isso, não buscamos elevar o intelecto a um *status* superior ao da vontade na constituição do indivíduo, o que seria atentar contra as bases da filosofia schopenhaueriana, mas sim de



colocar o seu papel e as suas qualidades específicas como componente daquilo que cada indivíduo compreende de si mesmo através da consciência de si.

### 3. O “EMPREGO DA PERSONALIDADE [*PERSÖNLICHKEIT*]” E O CARÁTER ADQUIRIDO [*ERWORBENEN CHARAKTER*] COMO CONDIÇÕES DA SABEDORIA DE VIDA [*LEBENSWEISHEIT*]

No geral, quando se toma a filosofia moral de Schopenhauer como ponto de reflexão, é comum que tomemos uma perspectiva que ofereça o caráter moral como o verdadeiro elemento de relevância filosófica para o estudo da conduta humana. Isto não acontece sem razão: o próprio filósofo não se cansa de elencar argumentos em favor da primazia da vontade individual para a produção do querer humano e da conduta. Porém, o que procuro demonstrar é que existe outro ponto de vista dentro da perspectiva da filosofia schopenhaueriana sobre a conduta humana que depende de elementos intelectuais de tal forma que o tornam, apesar de mero instrumento, como a chave para a compreensão da conduta individual e, com isso, da sabedoria de vida nos limites impostos pela natureza. Esta perspectiva diz respeito diretamente aos pressupostos adotados por Schopenhauer nos *Aforismos* que tornam possível um ponto de vista empírico específico para o modo de apresentação de sua filosofia presente naquela obra. O que procuro demonstrar agora é que, embora a densidade metafísica do indivíduo repouse no seu caráter moral, quando tomamos o ponto de vista empírico adotado pelo autor nos *Aforismos*, o conteúdo individual tomado como unidade moral significativa desloca-se do elemento ético-metafísico para o empírico-prático, que só pode ser compreendido na medida em que se adota a intelectualidade particular como componente da individualidade – que, neste caso, trata-se da individualidade empírica.

Com efeito, o primeiro ponto a ser explorado a fim de compreender a natureza específica da individualidade cujo conhecimento exprime a conduta do sábio deste “ponto de vista empírico”, diz respeito ao modo como Schopenhauer explora o intelecto como ponto fundamental para a sabedoria de vida. Tanto que o filósofo, logo no início dos *Aforismos* se compromete com um conceito de personalidade que, diferentemente do modo como ele trabalhara em sua obra magna, afirma que a faculdade intelectual representa um elemento fundamental para a compreensão da personalidade humana.

#### 3.1. O conceito de *Persönlichkeit* nos *Aforismos*

George Simmel, grande teórico alemão do século XX, ao comentar a questão da individualidade na filosofia de Schopenhauer, afirma que, a respeito de um conceito de personalidade, a filosofia da vontade não deixa abertas as portas para tal na medida em que

confere à individualidade humana um papel de tamanha e fundamental relevância, uma vez que limita a vontade individual a uma realização das possibilidades da vontade cósmica da qual cada vontade individual é mero fenômeno.

A personalidade fica, por assim dizer, entre o Eu como representação e o Eu como vontade. O mundo das representações é o lugar da individualização, da cisão da existência em Seres individuais separados uns dos outros. Mas isso não resulta em indivíduos no puro e absoluto sentido da palavra (Simmel, 2011, p.60-61)

O argumento de Simmel pode .

ambém ser comparado à crítica deferida pelo comentador Bryan Magee contra a questão da densidade metafísica do sujeito moralmente responsável na filosofia de Schopenhauer, uma vez que ambos questionam o lugar próprio da individualidade no esquema do filósofo alemão que posiciona o campo da individuação como mero fenômeno, ou seja, uma ilusão do *principio de razão suficiente*. A crítica deferida por Magee pode ser evidenciada a partir da seguinte passagem:

Fora do mundo dos fenômenos [...] não temos razões para acreditar que exista outra coisa além no númeno, uno e indiferenciado, existindo igualmente em tudo e independente do tempo e do espaço. O que, então, poderíamos dizer que escolheu ser eu? Não eu, certamente. Poderia ter sido somente o númeno, pois não há nada além dele e do mundo fenomênico no qual ele se manifesta (Magee, 1983, p. 207).

Com efeito, tanto a crítica de Simmel sobre a questão da personalidade quanto a de Magee possuem apoios textuais por toda a obra de Schopenhauer. Na verdade, ambas as críticas parecem ter sido destinadas ao mesmo elemento com respeito à filosofia schopenhaueriana, a saber, a noção de caráter moral. Se, por um lado, o trecho retirado da obra de Magee demonstra uma clara dificuldade para metafísica de Schopenhauer ao contrapor a noção de indivíduo moral como fenômeno com a relevância de todo e qualquer fenômeno enquanto ilusão do princípio de razão suficiente, procurarei demonstrar que também a crítica ao conceito de personalidade deferida por Simmel se apoia na identificação que ele faz, apoiado na obra de Schopenhauer, entre personalidade e caráter moral. No caso da crítica de Simmel esta dificuldade pode ser transposta uma vez que se admita, assim como Schopenhauer faz nos *Aforismos*, que o conceito de personalidade possui um viés empírico, baseado na mesma acomodação ao ponto de vista empírico que a eudemonologia ali proposta carrega. Se, por um lado, a personalidade no seu sentido amplo identifica-se com o caráter moral exposto especialmente nos dois tomos de *O mundo* bem como nos dois textos que compõem *Os dois problemas fundamentais da ética*, há um sentido amplo de personalidade que, em conformidade com aquilo que apresentei no capítulo anterior, informam a individualidade empírica sobre a qual se destina a sabedoria de vida.

É preciso, primeiramente, salientar que a discussão sobre o que seria a personalidade na filosofia de Schopenhauer é um ponto fundamental para a sua eudemonologia. Schopenhauer divide as considerações acerca dos bens da vida humana em três categorias, *o que alguém é, o que alguém tem e o que alguém representa*. Segundo o autor, no caso das qualidades pessoais analisadas na primeira das divisões são aquelas “que a própria natureza colocou entre os homens” (ASV, 2009, p. 3) e, por essa razão “a influência delas sobre a felicidade ou infelicidade será muito mais essencial e vigorosa do que as diferenças provenientes meramente de determinações humanas” (*Idem*, p. 3-4). Uma das razões pelas quais Schopenhauer atribui tamanha importância para este conjunto de características reside no fato de que estas são, no final das contas, as qualidades determinantes daquilo que cada pessoa é “pois a sua individualidade o acompanha sempre e por toda parte, e tingem cada uma de suas vivências” (*Idem*, p. 15), além disso, tais qualidades não são jamais passíveis de alteração com o tempo, diferentemente de quaisquer qualidades externas, “pois a sorte pode mudar, mas a própria índole nunca” (*Idem*, p. 16).

Além disso, as qualidades morais do caráter de alguém não podem ser adquiridas, enquanto os outros dois bens podem ser adquiridos com o tempo, tanto o quanto podem ser perdidos através dele. Disso resulta o fato de que, no que diz respeito às qualidades do caráter moral, uma vez que sejam determinantes para a obtenção da felicidade por meio da sabedoria de vida, como não se pode aspirar uma melhoria moral no sentido de uma melhoria do próprio caráter; assim, apenas se pode melhorar a conduta de vida na medida em que se aprenda a guiar os próprios passos de acordo com a individualidade moral que nos foi conferida. Diz Schopenhauer que

a única coisa que podemos fazer a respeito é empregar a personalidade, tal qual nos foi dada, para os maiores proveitos possíveis. Portanto perseguir apenas aspirações que correspondam a ela e nos empenhar para alcançar um tipo de formação que lhe seja conveniente, evitando qualquer outro e, consequentemente, escolher o estado, a ocupação, a maneira de vida que lhe forem adequados (ASV, 2009, p. 11).

Contudo, parece que existe um tratamento específico que o autor dá ao conceito de personalidade no caso dos *Aforismos* que não apenas afasta a crítica de Simmel, pois aparentemente o comentador não considerou o sentido que o autor dá ao conceito no contexto desta obra, mas que também permite estabelecer uma diferença entre aquilo que ele chamou de personalidade em sentido amplo (*Persönlichkeit im weitesten Sinne*).

O próprio filósofo utiliza o termo “personalidade” com sentido muito próximo ao de caráter inteligível, o que daria vazão à crítica de Simmel. No capítulo 19 *Suplementos* (*Ergänzungen*), por exemplo, quando analisa a possibilidade de um arrependimento que se

repete sem, contudo, incorrer numa mudança ou correção da conduta individual, o que levaria ao indivíduo à constatação de que não consiste num conhecimento corrigido mas, na verdade, em uma disposição do seu caráter moral, Schopenhauer argumenta da seguinte maneira:

Quem, instruído pela experiência ou advertência alheia, reconhece e lamenta um erro fundamental de seu caráter, pode firmar e honestamente assumir o propósito de melhorar a si mesmo e corrigir o seu caráter: no entanto, apesar de tudo isso, na próxima ocasião depara-se com o livre curso de seu erro. Novo arrependimento, novo propósito, nova recaída. Quando passa por isso diversas vezes, torna-se-lhe evidente que não pode melhorar a si, que a falha reside em sua natureza e personalidade, sim, é uma única e mesma coisa com esta. Doravante, reprovará e condenará a sua natureza e personalidade, terá um doloroso sentimento que pode elevar-se até a dor de consciência: todavia não consegue mudar aquelas (MVR II, §19, p.270-271).

Também no §26 do primeiro tomo podemos ler o seguinte:

Nos mais altos graus de objetividade da Vontade, especialmente no homem, vemos aparecer significativamente a individualidade em grande diversidade de caracteres individuais, noutros termos, como personalidade completa, expressa já exteriormente por fisionomia individual fortemente acentuada que abarca toda a corporização (MVR I, §26, p. 193).

Se, portanto, admitirmos que a personalidade completa que se expõe no fenômeno do ser humano individual, tal qual exposta nos dois fragmentos, identifica-se por completo com a vontade individual expressa através do caráter empírico e que encontra suas raízes no caráter inteligível, sendo ele mesmo a *vontade em si* individual, a crítica de Simmel se assimila à de Magee justamente por colocar em cheque o lugar próprio da individualidade moral do ser humano dentro da metafísica da Vontade. O próprio Simmel evidencia que é este o sentido em que ele toma o conceito de personalidade ao afirmar que “a estrutura do Ser absoluto não deixa lugar para a personalidade individual” (Simmel, 2011, p. 62). Na quarta parte de *Sobre o fundamento da moral*, Schopenhauer também oferece um argumento que aparentemente favoreceria as críticas de Magee e Simmel contra o status metafísico da individualidade. Ao fundamentar a compaixão como fundamento da moral na identificação de todos os seres perante a unidade da essência do mundo da qual tudo é mera representação, ele afirma que “a multiplicidade e a separabilidade pertencem somente ao fenômeno, e é uma e a mesma essência que se apresenta em todos os viventes” (FM, p. 206).

A individualidade é o mero fenômeno que nasce mediante o espaço e o tempo, que não são nada além de formas de todos os objetos condicionadas por meio de minha faculdade cerebral de conhecimento. Por isso, também a multiplicidade e a diferenciação dos indivíduos é um mero fenômeno, quer dizer, só está presente na minha *representação*. Minha essência interna e verdadeira existe tão imediatamente em cada ser vivo, na minha autoconsciência (FM, p. 207).

Contudo, é possível dizer que a noção de caráter como Ideia, já mencionada por estudiosos de Schopenhauer e que encontra apoio em algumas passagens do autor, permitiria

sobrepôr este problema ao situar o âmbito próprio do caráter inteligível que não se encontra nem por completo indiviso na essência una do mundo, nem tampouco pode ser entendido como um simples fenômeno a não ser quando considerado na forma do caráter empírico. Schopenhauer expressa a sua compreensão acerca das Ideias platônicas, deslocando-as para a sua metafísica, afirmando que:

A Ideia é para nós apenas objetividade imediata e por isso adequada da coisa-em-si, esta sendo precisamente a VONTADE, na medida em que ainda não se objetivou, não se tornou representação. Pois a coisa-em-si, segundo Kant, deve ser livre de todas as formas vinculadas ao conhecimento enquanto tal [...]. A Ideia platônica, ao contrário, 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 sob o princípio de razão; ou, antes, ainda não entrou em tais formas. [...] O princípio de razão é, por sua vez, a forma na qual a Ideia entra em cena ao se dar ao conhecimento do sujeito como indivíduo. Já a coisa particular que aparece em conformidade com o princípio de razão é apenas uma objetivação da coisa-em-si (Vontade): entre ambas se encontra a Ideia como a única objetividade imediata da Vontade (MVR I, 2005, §32, p. 241-242).

Às Ideias não se aplica pluralidade “pois cada uma, conforme sua essência é uma, já que é a imagem arquetípica mesma, cujas cópias ou sombras são as coisas efêmeras isoladas da mesma espécie e de igual nome” (MVR I, 2005, §31, p.238). No entanto, a Vontade se objetiva imediatamente em diferentes graus na natureza, uma vez que a própria matéria inanimada representa manifestações mais baixas da Vontade “onde esta ainda atua sem conhecimento” (MVR I, 2005, §36, p. 253). Por esta razão, o conhecimento coloca o ser humano no mais alto grau de objetivação da Vontade e, justamente por isso, no mais alto grau de complexidade de objetivações, pois ele funciona como meio pelo qual as suas manifestações são exteriorizadas. Segundo Debona, é possível compreender o caráter humano como Ideia justamente porque ele possui uma natureza aparentemente contraditória que o coloca não apenas como fenômeno submetido ao princípio de razão, quando considerado a partir de suas ações, isto é, do caráter empírico mas, ao mesmo tempo “enquanto Ideia, o caráter (inteligível) do homem participa do mundo como Vontade e, portanto, deve ser tomado como algo sem-fundamento” (Debona, 2013, p. 51).

Com efeito, como “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” (*Idem*, p.52). Porém, a complexidade típica do ser humano deve-se não apenas em virtude da complexidade na exteriorização das disposições volitivas presentes no caráter inteligível, mas também no fato de cada indivíduo carregar não somente as suas disposições individuais mas, ao mesmo tempo, compartilhar com todos os outros as disposições volitivas que todos apresentam enquanto espécie. Desse modo, não

apenas o indivíduo humano é uma Ideia em si individual mas, ao mesmo tempo, ele é uma Ideia enquanto representante da espécie. No §28 de *O mundo*, Schopenhauer sugere isso ao afirmar que:

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, correspondendo a um ato próprio de objetivação da Vontade. Esse ato seria o seu caráter inteligível, enquanto seu caráter empírico seria o fenômeno dele. O caráter empírico é absolutamente determinado pelo caráter inteligível, o qual é sem-fundamento, isto é, não está, enquanto coisa-em-si, Vontade, submetido ao princípio de razão (MVR I, 2005, §28, p. 224).

Nesta passagem, o autor sugere mais uma vez que aqui se trata não apenas de estabelecer a individualidade do caráter como representação de uma Ideia em particular, mas, ao mesmo tempo, que esta de alguma maneira participa da Ideia de toda a espécie humana. Podemos dizer que, num certo sentido, cada indivíduo humano apresenta uma realização das diferentes possibilidades contidas na espécie, isto é, na ideia de humanidade. Como esta é o mais alto grau de manifestação da própria Vontade, apresentando também toda a contradição que caracteriza uma essência que “devora a si mesma”, cada um dos elementos possíveis da humanidade só pode se realizar completamente na medida em que toma o seu lugar como Ideia de um indivíduo particular ao mesmo tempo em que conserva todas as determinações da espécie. No §55 do primeiro tomo o autor igualmente sugere que cada individualidade contida no caráter inteligível representa atualizações de possibilidades conditas na espécie ao afirmar que o caráter:

[...] como simples impulso natural, é em si a-racional, e sua exteriorização é ademais perturbada pela razão, e tanto mais quanto mais alguém possui maior clareza de consciência e força de pensamento, a fazerem pairar diante de si quilo que diz respeito AO HOMEM EM GERAL enquanto espécie, em termos tanto de desejo, quanto de realizações. [...] Dentro de si encontra disposições para todas as diferentes aspirações e habilidades humanas: contudo, os diferentes graus destas na própria individualidade não se tornam claros sem o curso da experiência (MVR I, 2005, §55, p. 392).

Embora o contexto desta passagem refira-se mais exatamente à experiência da conduta individual e em que medida ela releva os aspectos contidos no caráter que, por sua vez, só podem ser conhecidos enquanto aparecem como atos, também dá a entender que cada indivíduo, embora seja um em particular mesmo do ponto de vista moral, ou seja, do seu caráter inteligível, este repousa antes no caráter da espécie que se apresenta igualmente em todos os indivíduos, embora em cada um deles apresente uma atualização de um feixe de aspectos possíveis à humanidade. A este respeito, acertadamente afirma Orrutea que:

a Ideia de Homem constitui o mais alto grau de objetivação ou fenômeno mais perfeito, porque nele a vontade enquanto coisa em si se espelha de modo totalmente completo, vale dizer: na Ideia de Homem, tem-se a possibilidade de expressão total das emoções, inclinações e desejos da vontade enquanto coisa em si (Orrutea, 2014, p.172).

Nesta perspectiva, o caráter de cada ser humano seria tal qual uma realização ou atualização de aspectos possíveis da Ideia de homem, sendo ele mesmo uma Ideia uma vez que ele estabelece os fins subjetivos do querer individual mediante o qual aparecerá segundo o influxo dos motivos observados e abstraídos por meio da consciência; o caráter inteligível é, segundo a sua essência, uma Ideia em particular <sup>27</sup>.

Se, por um lado, a crítica de Simmel à possibilidade de um conceito de personalidade seria equivocada por desconsiderar a densidade metafísica do caráter humano ao identifica-lo com aquilo que o filósofo da Vontade chamo de Personalidade completa, algo que pode ser desconsiderado na medida em que se compreende o domínio do caráter junto às Ideias, assim como Schopenhauer o fez, por outro lado pode-se considerar outro tratamento dado por Schopenhauer acerca do problema da personalidade empírica no sentido tratado nos *Aforismos*, onde o autor claramente se compromete com uma noção completamente diferente acerca do que seria a personalidade propriamente dita quando se considera a conduta humana pelo seu viés empírico. No primeiro capítulo dos *Aforismos*, Schopenhauer adota o conceito de personalidade como fundamental para sua eudemonologia ao afirmar que aquilo que alguém é (*Was Einer ist*), ou seja, a sua “personalidade em sentido amplo” (*Persönlichkeit im weitesten Sinne*) comporta, entre outras coisas, o “temperamento” (*Temperament*), o “caráter moral” (*moralischer Charakter*), e a “inteligência e o seu cultivo” (*Intelligenz und Ausbildung derselben begriffen*) (ASV, p. 3). Desta forma ele informa ao leitor que o abandono do ponto de vista ético-metafísico que caracteriza a eudemonologia eufemística ali apresentada incorre necessariamente na admissão de uma abordagem acerca da individualidade humana que adota o caráter moral como um componente da personalidade individual, embora não se possa reduzir esta ao caráter. “Parece mais preciso afirmar que a personalidade, no modo como Schopenhauer usa o conceito nos *Aforismos*, comporta os aspectos gerais do caráter moral de alguém, mas que não pode ser definido exclusivamente por estes” (Silva, 2018, p.185-186).

---

<sup>27</sup> Nisso repousa também a explicação de Schopenhauer a respeito da liberdade e responsabilidade moral. Nos “Fragmentos sobre a história da filosofia” ele assume que toda imputabilidade pressupõe *asseidade*, ou seja, para que seja responsável pela sua própria conduta, o indivíduo “deve existir originalmente e a partir de sua própria plenitude de direitos: deve ser, segundo sua *existentia e essentia*, sua própria obra e autor de si mesmo” (PP I, p.178).



Não apenas nos *Aforismos*, onde esta noção de individualidade empírica é adotada através do conceito de personalidade em sentido amplo, mas também nos *Suplementos* podemos ver o autor se aproximar desta ideia. No suplemento 19, por exemplo, ele afirma que o “Eu”, reconhecido por cada um como o ponto fundamental da sua própria individualidade, representa o “ponto limite comum” entre o conhecimento e a vontade individual “este eu *pro tempore* idêntico sujeito do conhecer e do querer” (MVR II, §19 p. 254). Já no suplemento 43, o filósofo afirma que uma mesma vontade, quando iluminada por forças intelectuais diferentes seria capaz de exprimir um modo de vida tão diverso que, pode-se dizer, pareceria que se trata de outra vontade totalmente diversa. Neste contexto Schopenhauer trata da hereditariedade de características que são transmitidas. Segundo ele, embora as qualidades morais sejam transmitidas pelo pai, uma vez que os filhos recebem as qualidades intelectuais das mães, podem exprimir um decurso de vida diferente de ambos, pois ali se trata da união entre características volitivas e intelectuais de indivíduos diferentes.

Só que em cada um deles há um outro intelecto para o caráter, logo, um outro grau e um outro modo de conhecimento. Com isso, a cada um, a vida apresenta-se de forma diferente e numa outra luz: recebe uma nova perspectiva, uma nova instrução. Sem dúvida, como o intelecto extingue-se com o indivíduo, essa vontade não pode suplementar diretamente a inteligência ligada a tal decurso de vida com a inteligência ligada a um outro decurso de vida. Somente em consequência de cada nova perspectiva fundamental da vida, que somente uma renovada personalidade pode fornecer, é que seu querer mesmo recebe uma outra direção, experimenta portanto uma modificação (MVR II, §43, p. 631).

Aparentemente o sentido que o filósofo toma o conceito de *personalidade* nesta passagem vai ao encontro da leitura que estamos assumindo. Ainda que se possa colocar em questão esta hereditariedade de características proposta por um filósofo no século XIX, o comprometimento do autor com a ideia de que o intelecto, ao lado do caráter representa a individualidade de cada indivíduo é inegável, e é este o ponto abordado por Schopenhauer em especial nos *Aforismos*. Nesta obra, antes de se propor a elaborar máximas para a sabedoria de vida, Schopenhauer tece uma série de considerações acerca dos bens da vida humana que constroem uma espécie de teoria que sustenta o restante da obra; em especial podemos observar o tratamento dado no segundo capítulo acerca das qualidades individuais que se exprimem da conduta humana e que, segundo o autor, fornecem o contributo imediato para qualquer felicidade possível.

A reflexão de Schopenhauer acerca da sabedoria de vida não pretende em momento algum estabelecer uma fórmula universalmente válida para a felicidade, justamente porque, conforme ele informa no capítulo segundo da obra, toda felicidade possível a um indivíduo está diretamente ligada à sua busca pela adequação entre a sua conduta e suas aspirações

àquilo que é próprio da sua individualidade. Com razão, Chevitarese afirma que a conduta do sábio e do homem compassivo advém de uma espécie de renúncia, mas de formas diferentes: enquanto o homem compassivo, por compreender a essência íntima do mundo renuncia à própria individualidade, no caso do sábio (me refiro aqui ao sábio dos *Aforismos*) “trata-se de uma ‘renúncia’ ao que não lhe é próprio, ou seja, uma ‘conversão’ a *si mesmo*” (Chevitarese, 2012, p.164) proveniente da compreensão acerca da essência íntima não do mundo, mas da própria individualidade.

Contudo, esta “conversão a si mesmo” reflete não apenas uma adequação em relação aos aspectos morais da individualidade, mas também aos aspectos intelectuais, e é aí que o sentido amplo da personalidade se torna um ponto fundamental para a compreensão da proposta dos *Aforismos*. Novamente no suplemento 43 ele reforça a importância que determinado arranjo entre as qualidades morais e intelectuais desempenham na conduta e na vida humana, bem como da sua compreensão de mundo:

Pois devido a esse arranjo, a vida não cessa de apresentar novos aspectos para a vontade (da qual a vida é imagem e espelho), dando voltas, por assim dizer, sem cessar diante dos seus olhos, o que sempre lhe permite ensaiar diferentes modos de intuição, de tal forma que a partir de cada um destes a vontade possa decidir pela afirmação ou pela negação, ambas as quais estão constantemente abertas a ela [...]. Por conseguinte, é essa renovação incessante, e essa completa mudança do intelecto, proporcionando uma nova visão de mundo à mesma vontade, o que mantém aberto o caminho da salvação (MVR II, §43, p. 631).

Ainda que nesta passagem o autor condicione a negação ou afirmação da vontade ao arranjo entre vontade e intelecto, ela é de grande importância para a questão que levantamos acerca do sentido da personalidade como conjunção entre intelecto e vontade justamente por condicionar a conduta ao conhecimento. Podemos dizer, a partir disso, que para além do sofrimento diretamente sentido mediante o qual a vontade se faz consciente da própria essência e assim pode negar a si mesma, este “mergulho” na essência íntima do mundo em alguma medida também tem como condição a estrutura individual do sujeito não apenas na sua receptividade para os motivos que levariam a esta compreensão, mas também diz respeito ao alcance das suas capacidades intelectuais responsáveis pela apreensão e conhecimento do mundo, o que permite, ou não, a renúncia da própria individualidade.

É possível, ainda, inferir que renúncia acerca daquilo que não lhe é próprio também depende tanto das qualidades morais o quanto das qualidades intelectuais a ela conectadas. Podemos, assim, considerar que o sentido amplo de personalidade é revelado através do carácter empírico, pois como ela comporta tanto aspectos morais como intelectuais, só pode se exprimir através da conduta como conjunção entre as disposições do carácter inteligível e as

capacidades intelectuais do indivíduo. A diferença entre o sentido amplo de personalidade com o qual a proposta dos *Aforismos* se compromete e o caráter empírico é que este último apenas considera a limitação que o conhecimento infere na exposição das disposições do caráter inteligível, enquanto a consideração acerca da personalidade empregada para a sabedoria de vida revela a importância que o conhecimento para a realização da individualidade. Sobre esta limitação que, segundo nossa leitura, provém tanto dos limites impostos pelo caráter moral como à sua apresentação empírica mediante as qualidades intelectuais, Simmel lembra que a individualidade fundamenta-se exatamente nesta limitação entre as coisas.

A individualidade, a *determinatio*, está na conexão das coisas, na limitação que umas exercem sobre as outras, em interação recíproca, limitação que lhes confere sua forma específica, pois um Ser não é aquilo que os outros são, e por isso é o que é. Supõe-se assim uma unidade de todo Ser, com as formas particulares aparecendo apenas como cisão, partes, ou seja, como não-Ser. Como o Ser real, absoluto, não pode conter algum não-Ser, tampouco pode ter uma forma determinada (Simmel, 2011, p. 59).

A ausência de uma “forma determinada” só é possível quando se considera qualquer coisa em oposição ao princípio de todo fenômeno. Como representação há de se estabelecer uma condição mediante a qual o modelo fornecido pela individualidade metafísica do mundo possua, também uma individualidade empírica. A negação de certos aspectos do caráter inteligível, portanto, não é um mero acidente, ou um simples resultado da atuação de motivos, mas também resultado da apreensão e da representação específica do indivíduo dotado de certa grandeza intelectual que lhe é própria. O indivíduo está, nesta perspectiva, condicionado tanto pelo que é moralmente, quanto o que pode vir a ser empiricamente a partir do intelecto que possui. Contudo, o intelecto, enquanto fenômeno guarda o seu aspecto modificável e, justamente porque a individualidade repousa nestes dois aspectos, é que se pode esperar um aprimoramento da conduta individual, não obstante o caráter seja imutável.

De todo modo, apesar de estabelecer uma crítica ao conceito de personalidade ao identificar, não sem razão, esta com o caráter moral que, por sua vez, é de difícil compreensão acerca da sua colocação na metafísica da Vontade, haja vista que não é nem a coisa em si, nem um “mero fenômeno”, Simmel admite uma dualidade de mundos apresentada no indivíduo.

O profundo dualismo, que constitui a forma fundamental do nosso Ser, se objetiva em todas as direções na construção de dois mundos que estão um sobre o outro, mas ao mesmo tempo um contra o outro. Um mundo da superfície e outro da profundidade, em de cá e o outro de lá, um da aparência e outro da verdade, um da experiência e outro da coisa em si. O que é real em um deles é, digamos, verdadeiro; mas também o outro é real de algum modo ou em alguma medida; tem uma forma

que pode ser leve e enganosa, pode coincidir ou contrariar a realidade do outro. Como essas duas dignidades do mundo não se separam plenamente – ao contrário, sente-se que em ambas vive um Ser comum, e o homem, particularmente, sente que vive como uma unidade em ambas – nasce essa exigência, aparentemente ilógica, de realizar o que já está realizado na unidade mais profunda (Simmel, 2011, p. 62).

Esta dualidade, por sua vez, se exprime no fato de que o indivíduo é possuidor de uma identidade moral e metafísica, e uma identidade empírica que realiza aquilo que a outra estabelece como condição.

### 3.2. Caráter adquirido e sabedoria de vida

De posse desta concepção empírica da conduta humana, que passa a considerar a individualidade não apenas como individualidade moral, ou seja, o caráter inteligível entendido como o “em si” de cada pessoa, mas adotando o ponto de vista da acomodação sugerido pelo autor no início dos *Aforismos*, torna-se possível pensar a possibilidade de aprimoramento ou melhoramento da conduta mediante o entendimento de que o indivíduo é, ao mesmo tempo, um querer incessante, o conjunto das disposições contidas no caráter, juntamente com as qualidades do seu intelecto que o permitem conhecer a si mesmo, o mundo e, muito além disso, permitem que ele possa estrategicamente guiar a sua vida segundo máximas que ele adota para viver em conformidade consigo mesmo nos dois lados de determinação da vida empírica.

Precisamente, a noção de *caráter adquirido* parte da mesma pressuposição, embora não admita especificidades de cada intelecto, tal como o faz nos *Aforismos* com aquilo que chamamos anteriormente de “personalidade em sentido amplo”; com efeito, só é possível ao autor compreender o fenômeno da mudança de conduta mediante o reconhecimento das próprias qualidades, bem como pela experiência com o mundo, na medida em que o admita a importância fundamental do intelecto para as realizações humanas, ou seja, para o desdobramento das qualidades inteligíveis do caráter, que são o fundamento da individualidade moral. Por isso, ao tratar do problema do arrependimento, Schopenhauer reitera que para as manifestações da Vontade, o conhecimento representa um impedimento ou uma resistência, na medida em que tem de fornecer as representações através das quais as disposições mais favoráveis contidas no caráter inteligível devem aparecer. Diz Schopenhauer que:

[...] 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 (MVR I, 2005, §55 p. 384)

Com efeito, uma vez admitida a ideia de que a individualidade empírica do ser humano, a sua personalidade em sentido amplo, comporta igualmente aspectos morais e intelectuais, sendo que este último, como meio pelo qual as manifestações do querer íntimo de cada pessoa aparece, é passível de aprimoramento, supõe-se que há, em alguma medida, uma possibilidade mediante a qual toda a conduta pode ser alterada, não no que diz respeito ao querer individual, mas sim em relação ao que se sabe e se percebe do mundo. A plasticidade do intelecto, deste ponto de vista, representa uma capacidade de “manipulação” dos motivos abstratos que representam a parte variável da causalidade por motivação.

Na máxima de número 30 dos *Aforismos*, Schopenhauer alerta que “nenhum caráter é de tal modo talhado que possa ser abandonado a si mesmo, vagueando incerto daqui para acolá, mas cada um precisa ser guiado por conceitos e máximas” (ASV, p. 215) e completa fazendo menção ao caráter adquirido como uma forma “fazer do caráter não um produto da nossa natureza inata, mas apenas da ponderação racional, logo, um caráter inteiramente adquirido e artificial” (*Idem, ibidem*). Contudo, o caráter adquirido, embora represente uma aproximação entre a moral schopenhaueriana contida no livro IV de *O mundo* e a sabedoria de vida, não se confunde com uma tal sabedoria, mas se apresenta como condição da mesma uma vez que reflete o conhecimento necessário acerca da própria individualidade e do mundo para o “emprego da personalidade” dado como condição para a eudemonologia. Segundo Debona, “a noção de caráter adquirido garante boa parte do que Schopenhauer entende por sabedoria de vida” (Debona, 2014, p. 251). Como se sabe, Schopenhauer define o caráter adquirido como “o conhecimento mais acabado possível da própria individualidade” (MVR I, 2005, §55, p. 394, conhecimento este que, como conclui Chevitarese, significa “conhecer o próprio querer, bem com como as possibilidades que lhe são efetivas no curso de vida” (Chevitarese, 2018, p. 57) e que é “imprescindível para a efetivação de tal caráter” (*Idem, ibidem*). Este mesmo autoconhecimento, cuja possibilidade mediante a experiência investigamos no capítulo anterior, é dado como condição para a eudemonologia mediante a sabedoria de vida, pois o indivíduo “precisa saber principalmente e antes de tudo o que em verdade quer” (ASV, p. 153), ou seja, precisa conhecer as disposições contidas no seu caráter inteligível, assim como carece de um conhecimento de mundo minimamente acabado de modo que lhe permita saber o que pode fazer.

Precisamente por isso, no §55 do primeiro tomo Schopenhauer adverte que para alcançar uma conduta de vida minimamente satisfatória, isto é, para que alguém demonstre ser possuidor do seu caráter adquirido, “o mero querer e a mera habilidade em fazer não são suficientes em si mesmos, mas um homem também precisa SABER o que quer e SABER o

que pode fazer” (MVR I, 2005, §55, p. 292). Todavia, o conhecimento da própria individualidade mediante a experiência não é condição suficiente, embora necessária, para o caráter adquirido e a sabedoria de vida. Como bem frisa Debona, “uma ampla visão do que a natureza previamente estabeleceu como individualidade não nos seria dada apenas pela experiência de vida; é necessário também uma consciência reflexiva de nossa marcha pelo mundo” (Debona, 2014, p. 250). Consideramos que, justamente a partir do momento em que a reflexão sobre os atos cometidos torna-se ainda mais fundamental para a obtenção do autoconhecimento característico do caráter adquirido e tomado como condição para a sabedoria de vida, a questão do intelecto como componente fundamental da personalidade individual a qual se toma como ponto de partida para a eudemonologia apresenta a sua relevância, justamente porque a reflexão, ao lado da memória de nossas experiências, encerra um papel fundamental para a possibilidade que a filosofia de Schopenhauer abre para uma razão prática; conforme afirma Debona, através das experiências de vida, juntamente com o conhecimento teórico, o ser humano gera uma espécie de “reservatório de experiências” capaz de “*sugerir motivos* ao caráter, com o que seria possível notar uma espécie de ‘ética sugestiva’ que orienta a exposição dos caracteres imutáveis em uma diversidade de circunstâncias” (Debona, 2015, p. 47).

De fato, o conhecimento responsável pela obtenção da sabedoria para a prática de vida não pode ser o mero conhecimento intuitivo, mas um conhecimento conceitual e abstrato. Na *Crítica da filosofia kantiana*, o autor afirma que a razão prática é um atributo que se mostra imediatamente naqueles que possuem uma propensão para uma vida racional ou, como ele afirma nos *Aforismos*, para os prazeres do espírito; “trata-se aí de prevalência neles da razão, isto é, do conhecimento mais abstrato que intuitivo e, por conseguinte, do sobrevoio da vida em geral no todo e em sua grandeza, por meio de conceitos” (MVR I, 2005, p. 645), característica dos “filósofos práticos”. Em conformidade com esta exigência do conhecimento abstrato e conceitual como característica da vida do sábio, embora o indivíduo seja, antes de tudo, aquilo que exprime em conformidade com o caráter imutável conferido a ele pela natureza e, portanto, conforme aquilo que quer, Schopenhauer afirma no §16 do primeiro tomo que “em qualquer lugar onde a conduta é conduzida pela faculdade racional, os motivos são conceitos abstratos” (MVR I, 2005, §16, p. 141); neste sentido, a razão prática admitida por Schopenhauer trata-se não de um instrumento em direção à moralidade e à virtude, mas apenas a busca por uma conduta racionalmente ponderada, o que, por sua vez, em nada altera a estrutura moral do agente. Por esta razão, o autor elogia o estoicismo ao afirmar que “a ética estoica não é originária e essencialmente uma doutrina da virtude, mas mera instrução para a

vida racional” (*Idem*, p. 142). Do mesmo modo, a “obtenção” de um *caráter adquirido*, que além de autoconhecimento representa toda e qualquer possibilidade de guiar a conduta numa direção segura, não se confunde com uma educação do caráter ou uma educação moral propriamente dita, mas nos revela que somos e o que podemos esperar de nós mesmos.

Isso nos coloca na condição de agora guiar, com clareza de consciência e metodicamente, o papel para sempre invariável de nossa pessoa, que antes naturalizávamos sem regra, e preencher, segundo a instrução de conceitos fixos, as lacunas provocadas por humores e fraquezas. O modo de agir necessário e conforme à nossa natureza individual foi doravante trazido à consciência, em máximas distintas e sempre presentes, segundo as quais nos conduziremos de maneira tão clarividente como se fôramos educados sem erro provocado pelos influxos passageiros da disposição, ou da impressão do momento presente, sem a atrapalhão da amargura ou doçura de uma miudeza encontrada no meio do caminho, sem hesitação, sem vacilação, sem inconseqüências (MVR I, 2005, §55, p. 394).

Como condição para a sabedoria de vida, o *caráter adquirido* (tanto o quanto a própria sabedoria de vida) propõe a ideia de que a vida racionalmente pensada consiste em um “tornar-se quem se é”, na medida em que procurar adequar a conduta àquilo que o indivíduo é em si mesmo segundo a sua condição moral (o seu caráter inteligível); no entanto, do ponto de vista ético, ou seja, da proposta de uma sabedoria como guia de nossa conduta não apenas em relação a nós mesmos, mas para com os outros, de uma instrução segundo o qual até mesmo o pior dos homens poderia adequar a sua conduta a um caminho menos errôneo em relação à sua vida com os outros, uma vez que seja guiado por conceitos e máximas que afastem a ação de uma conduta tida como “imoral”, neste caso a sabedoria e o caráter adquirido acabam por figurar como forma de “maquiar” a estrutura ou configuração moral ou, de outro modo, esconder as disposições e desejos obscuros do caráter em favor de um curso de ações ainda favorável ao caráter, porém e ao mesmo tempo escondendo as intenções que devem ser freadas, e isso ocorre, neste caso, de forma ponderada e refletida. Não se trata, neste caso, de uma sabedoria como educação moral, pois ela não pretende em nenhum momento ensinar a virtude, porém, pode ter como consequência uma “aparência de virtude”<sup>28</sup>. Ao debruçar-se sobre este problema e propor a tese de que as instruções que compõem a sabedoria de vida comportam o caráter de uma pequena ética, Debona afirma que:

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 *imediatamente* – 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 (Debona, 2015, p. 47).

<sup>28</sup> Do mesmo modo como a eudemonologia não se trata de uma ética no seu sentido estrito, ou seja, numa *grande ética*, seguindo a proposta de Debona (2015), também a ética da compaixão não se vincula, na filosofia de Schopenhauer, com a eudemonologia; “a ética da compaixão não tem nada a ver com a conquista da própria felicidade” (Safranski, 1991, p. 457).

Desta forma, sugere-se também que as possibilidades abertas através do conhecimento abstrato que eleva as nossas experiências ao status de conceito são capazes até mesmo de desviar ou, melhor dizendo, guiar a conduta em direção a uma vida moralmente aprovável, embora não altere em nada a estrutura moral do agente; apenas pode “contribuir para uma mudança na canalização de nossos esforços, alterando significativamente a conduta” (Chevitarese, 2018, p. 56), o que poderia nos colocar em direção a uma conduta que *aparenta* ser a de um homem compassivo, embora tal conduta ainda seja moralmente reprovável, pois “um ato demasiado nobre para seu caráter e nascido não de um impulso puro, mas de um conceito, de um dogma perderá todo mérito até mesmo aos seus olhos num posterior arrependimento egoístico” (MVR I, 2005, §55, p. 393) <sup>29</sup>. Vale lembrar também que, no §19 de *Sobre o fundamento da moral*, quando Schopenhauer fornece o famoso exemplo dos jovens *Caio* e *Tito*, também aí pode-se observar a possibilidade de uma aparência de virtude. Neste exemplo, ambos os rapazes tem uma conduta que aparenta ser virtuosa, porém, apenas as motivações de *Tito* repousam na verdadeira compaixão que fundamenta o comportamento moral. *Caio*, por sua vez, apesar de ter um comportamento em conformidade com o comportamento virtuoso, apenas aparenta ser um sujeito virtuoso quando, na verdade, fora movido por conceitos e máximas, e não pela identificação da unidade metafísica que representa a compaixão (SFM, 1995, p. 158) <sup>30</sup>. Neste sentido, pode-se pensar num comportamento “aparentemente moral”, numa ética que busque, no intelecto, produzir um comportamento que seja “meramente conforme a compaixão”, enquanto é, na verdade, guiado pela ponderação. Ao considerar a possibilidade de um avanço ou melhoria de conduta mediante o aprimoramento intelectual, Debona reitera ainda que, apesar das determinações

---

<sup>29</sup> Quando Schopenhauer trata da questão do arrependimento como conhecimento corrigido, no primeiro tomo ele afirma que “posso ter agido mais egoisticamente do que era adequado ao meu caráter, visto que fui guiado por representações exageradas da necessidade na qual eu mesmo me encontrava” (MVR I, 2005, §55, p. 383). Dessa forma, o filósofo apresenta a possibilidade de a conduta empírica desviar-se do seu curso na medida em que seja guiada por determinadas representações equivocadas da realidade. Neste caso, ele faz o movimento oposto ao que fizemos no texto ao analisar a possibilidade de alguém menos egoísta agir de forma contrária à sua índole se não estiver totalmente ciente da situação em que se encontra. Por esta razão, pode-se concluir que a mesmo argumento seja válido na direção de um indivíduo que queira levar a sua conduta de forma moralmente aprovável, embora possua tendências muito mais egoístas ou mesmo maldosas, uma vez que seja guiado por conceitos que permitam este curso de ação e que estejam de acordo com suas inclinações. Um desdobramento mais aprofundado sobre a questão do arrependimento pode ser encontrado no segundo capítulo desta dissertação.

<sup>30</sup> É bem verdade que todas as possíveis justificativas que Schopenhauer fornece como motivos que levariam *Caio* a não matar o seu rival visam satirizar muitas das filosofias morais da época que buscavam fundamentar a moralidade em outra coisa que não fosse a compaixão enquanto reconhecimento da unidade metafísica de todos os seres. Contudo, este exemplo, admitido pelo filósofo, apresenta um argumento em favor da possibilidade de se pensar que a razão pudesse produzir justificativas, ou melhor, motivos, que levassem a um comportamento semelhante ao do compassivo.



específicas da metafísica da Vontade, Schopenhauer abre a possibilidade para uma ética da melhoria (*bessernde Ethik*), pois, segundo o comentador:

Schopenhauer não hesitará em formular noções como a de *bessernde Ethik*, ética da melhoria (2001, p. 199) e em admitir a ideia de que o âmbito da legalidade (empírico) ainda reserva consideráveis possibilidades de o caráter atuar diferentemente em relação às tendências impulsivas que ele ostenta e que o fazem agir da mesma forma toda vez que as mesmas motivações aparecem. A ideia é a de que se o coração permanece inalterável, o intelecto pode ser alterado, ou seja, a vontade individual é inalterável, mas a cabeça pode ser instruída e, dessa forma, o caráter pode ser exposto a motivos aos quais não estaria naturalmente propenso (Debona, 2015, p. 38).

Mais uma vez percebemos que o papel do intelecto para toda a compreensão da sabedoria de vida, para o caráter adquirido e, com isso, para a proposta de uma ética da melhoria, embora seja secundário dentro da metafísica da Vontade, não pode ser, no todo, ignorado: “se a filosofia schopenhaueriana decreta definitivamente o primado da vontade sobre o intelecto, o papel deste último não é nulo no processo de produção da ação” (Debona, 2015, p. 46). Chevitarese acentua esta importância ao apresentar o conceito de *Spielraum*, usado por Schopenhauer no contexto da discussão sobre o arrependimento, como uma “possibilidade disponível ao intelecto que, quando suprimida por uma forte inclinação, conduz o indivíduo uma ação distinta daquela que melhor encontra sintonia com a sua própria vontade” (Chevitarese, 2018, p. 63). Para o comentador, é mediante o espaço de manobra (ou espaço de ação) conferido ao intelecto que torna possível um meio pelo qual a individualidade pode vir à tona sem ser abandonada ao mero acaso – algo que o próprio filósofo recusa ao criticar a crença no *αργος λογος*<sup>31</sup> –, mas segundo a ponderação.

Estas considerações, tanto a partir de Schopenhauer quanto de seus comentadores, reforçam a ideia de que é possível uma vida estrategicamente pensada justamente porque a conduta humana, considerada como fenômeno, não se reduz ao seu caráter inteligível. Ainda que este seja o substancial de todo o decurso de sua vida moral, o sujeito permanece condicionado também através da consciência e da razão, que apresentam o mundo e fornece as condições que fazem do caráter aparente, ou seja, o fenômeno do caráter empírico. Pode-se dizer que a vida empírica do sujeito permanece condicionada por dois lados: por dentro, através do seu caráter inteligível, por fora através do intelecto. Embora, no entanto, o intelecto mesmo seja um fenômeno ou um artifício adotado pela vontade através do qual ela se manifesta da maneira mais perfeita possível, no que diz respeito à sabedoria de vida e, em decorrência dela, à ética da melhoria, nenhum indivíduo deve jamais ser considerado independente das qualidades intelectuais que lhe são próprias. Não é por acaso que

---

<sup>31</sup> Ver o capítulo 1 desta dissertação.

Schopenhauer destina parte da reflexão do segundo capítulo do *Aforismos* a estabelecer a diferença na conduta e nos meios pelos quais indivíduos de diferentes “envergaduras” intelectuais buscam a fim de adequar a sua conduta de vida ao que lhes é próprio. Também no último capítulo da obra, o filósofo relembra esta dupla condição da sabedoria ao afirmar que “o nosso valor, seja ele moral ou intelectual, não nos chega de fora, mas procede da profundidade do nosso ser” (ASV, p. 250).

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 será 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 (ASV, p. 265).

Logo, pela plasticidade do intelecto resulta não apenas a justificativa pela qual Schopenhauer explica a mudança de conduta, bem como de concepção de mundo nas diferentes fases da vida humana, mas, principalmente, através deste intelecto que é possível conceber a possibilidade de um aprimoramento de conduta individual através da experiência, do aprendizado e da reflexão. Dessa forma, compreende-se os *Aforismos* como um tratado destinado à correção intelectual, sem alterar e o que há de substancial, tanto no indivíduo, quanto na estrutura metafísica da obra de Schopenhauer.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em linhas gerais, o texto que apresentamos tem por finalidade colocar em pauta dois temas recorrentes da filosofia schopenhaueriana: a relação entre vontade e intelecto, e a questão da individualidade. Embora Schopenhauer insista na primazia do elemento volitivo como fundamento da individualidade humana, a nossa proposta de que não se pode observar a conduta humana apenas como um desdobramento temporal do caráter inteligível não se pretende, em momento algum, figurar como uma revisão do papel do intelecto na filosofia de Schopenhauer. Com efeito, o que buscamos avaliar é em que medida o compromisso com o “desvio” do ponto de vista ético-metafísico que o autor informa no início dos *Aforismos* permite adotar uma visão sobre a individualidade como o resultado da união entre aspectos volitivos e intelectuais. Neste caso, a proposta dos *Aforismos* não alteraria em nada o núcleo da metafísica da vontade, ao mesmo tempo em que se apoiaria nos elementos que a filosofia schopenhaueriana apresenta desde *O mundo*.

Com efeito, as duas questões apontadas como pauta principal do texto surgem, imediatamente, do inevitável problema de se reconciliar a metafísica da vontade com aspectos fundamentais da vida moral humana em relação à nossa conduta. Os dois problemas emergem na nossa discussão a partir do modo como o próprio filósofo elabora a estrutura metafísica que compõe o mundo e, como ele, o ser humano, dando ao “destino”, e não ao homem, a função de ser legislador sobre a sua estrutura moral. Inevitavelmente, a discussão passa a ser também uma investigação acerca do problema da liberdade, pois se trata de devolver ao indivíduo a esperança de alcançar uma vida que ele possa considerar mais digna de ser vivida, a partir dos seus próprios esforços. Porém, se há algum compromisso de Schopenhauer com uma liberdade possível, assim como a eudemonologia schopenhaueriana deve ser entendida, segundo advertência do próprio autor, como um eufemismo, também a liberdade possível a partir da sabedoria de vida tem de ser entendida como uma liberdade eufemística. Precisamente por isso, os *Aforismos* por vezes reiteram a ideia de que o fatalismo ainda é irrevogável. Com efeito, a liberdade que resta a partir desta sabedoria é um trabalho a ser fundamentado individualmente a partir no ponto de vista empírico da não liberdade, e por isso ela trabalha dentro de limites possíveis, mas não absolutos, pois não se desvincula do princípio de razão mas, na verdade, procurar se adequar e, em certo sentido, se conformar com ele para dar espaço em uma liberdade que permita ao indivíduo realizar aquilo que já está realizado na sua intimidade; uma “liberdade de tornar-se quem se é”.

Como condição da possibilidade desta “liberdade de tornar-se quem se é”, o conhecimento acerca da própria individualidade aparece como imprescindível para a realização do nosso ser moral. Isso porque apenas mediante tal conhecimento é que o indivíduo pode trazer à efetividade da maneira mais própria e perfeita possível, aquilo que já está contido na estrutura moral que confere singularidade ao seu ser; e isso só acontece porque ele, tomado do ponto de vista empírico, único sobre o qual repousa qualquer possibilidade de aprimoramento da sua conduta, e como mais alto grau de manifestação da vontade, apresenta uma faculdade de conhecimento, reflexão e memória que fornecem a ele um espaço sobre o qual a sua conduta pode ser variável.

A grande novidade da proposta de melhoria de conduta dos *Aforismos* em relação ao arrependimento como conhecimento corrigido sobre as intenções do indivíduo que levam a uma mudança na conduta do mesmo, está no fato de que, ao conceber a possibilidade da sabedoria de vida, Schopenhauer parte também da pressuposição de que está, em alguma medida, sob o poder do próprio indivíduo trabalhar em prol da melhoria e da adequação da sua conduta. Como, porém, toda alteração de conduta depende em alguma medida de um conhecimento e, como procurei expor no texto, as possibilidades cognitivas também são limitadas de um indivíduo para o outro, de modo que a sua personalidade (em sentido amplo, tal qual admitida nos *Aforismos*) está condicionada a ambos, é de se supor também que a possibilidade da sabedoria deve se adequar também às possibilidades conferidas a cada um pelo intelecto que lhe foi dado. O próprio autor admite algo neste sentido ao afirmar que “nenhuma das artes pedagógicas de Pestalozzi pode transformar um simplório de nascimento num pensador: nunca!” (ASV, p. 250). Por isso mesmo, é válida a lembrança de Chevitarese de que, enquanto um “conhece-te a ti mesmo” sobre o qual se debruça a possibilidade da sabedoria de vida, esta proposta “não pode prescindir de uma *aceitação daquilo que se é*. Não se trata apenas de reconhecer, é preciso ver com clareza e *aceitar* limitações e dificuldades, bem como *reconhecer* potencialidades e qualidades” (Chevitarese, 2018, p. 58).

Essa necessidade de aceitação repousa justamente no fato de que, para Schopenhauer, não reconhecer quais são de fato as qualidades que cada um carrega no próprio caráter pode levar a conclusões e atos absurdos que não dizem respeito diretamente ao que lhe é próprio, causando não apenas arrependimento (*Reue*) mas até mesmo o peso de consciência (*gewissensangst*). Por esta razão, estas duas experiências se apresentam com tamanha importância para a possibilidade do autoconhecimento moral. “Nenhum prazer é comparável ao do sentimento e uso das próprias faculdade, e a dor suprema é a carência percebida de faculdades lá onde são necessárias” (MVR I, 2005, §55, p. 394). A sabedoria, portanto,

consiste na possibilidade resguardada pela filosofia de Schopenhauer num uso prático da razão que, não obstante, permanece sendo uma serva das qualidades do caráter moral. No entanto, a sua serventia não é a de meramente construir uma imagem do mundo, mas também e principalmente de “representante do mundo”.

Com efeito, se o caráter moral do agente consiste num conjunto de disposições afetivas para determinados motivos, a sabedoria de vida representa a possibilidade de o próprio agente conceber suas qualidades mediante a experiência, levando-as à consciência refletida, algo que só é possível na medida em que pode constatar que a sua ação está ou não em conformidade com o seu caráter através daquilo que o sentimento apresenta a ele a partir das suas decisões (e, portanto, das ações, que são a efetivação da sua vontade). Além disso, é preciso que esse conhecimento encerre alguma mudança na sua vida moral. Isso, por sua vez, deve-se ao fato de o intelecto, muito além de ser o meio pelo qual os motivos tomam o seu lugar na consciência e, a partir deles, a vontade individual ser afetada, mas porque pode ele mesmo, imbuído de um conhecimento sobre o que pode esperar da sua conduta, ser capaz de criar para si “motivos abstratos” como máximas capazes de guiar a vontade em direção a uma conduta que, via de regra, reduza a possibilidade de o indivíduo experimentar e o afastar, através da sua própria conduta, a dor do remorso, e da incerteza do arrependimento.

Desse modo, parece possível concluir que colocar a ética de *outro ponto de vista*, um ponto de vista empírico-prático, e não o ponto de vista supremo – metafísico-moral – teria ido muito além da advertência feita pelo autor dos *Aforismos* de que este ponto de vista seria um abandono do que haveria de substancial em sua filosofia. O que queremos dizer com isso é que Schopenhauer, apesar da referida advertência, constrói com a sabedoria de vida uma obra que oferece elementos de continuidade em relação à metafísica da moral propriamente dita. Com a sabedoria, Schopenhauer leva às últimas consequências a teoria exposta, principalmente no §55 de sua obra magna acerca do caráter adquirido. Articula este com a experiência existencial humana numa tentativa de explicação de fenômenos que escapam à explicação metafísica quando esta se basta no caráter inteligível e caráter empírico, pois a insistência no erro da conduta, a crença na possibilidade de tornar-se alguém que não necessariamente é, o hábito de prescrever condutas, representam parte importante da vida humana, especialmente de indivíduos cuja natureza ou o destino não os dotou com o dom da abertura para a libertação ascética; a suprema sabedoria (cf. ASV, 2009, 146). Se, portanto, não há felicidade duradoura, e a verdadeira felicidade residiria em nada querer, aprender a viver segundo máximas que representem aquilo que você é e, ao mesmo tempo, realizem algo

que você pode ser, ou seja, uma sabedoria de vida prática, ainda é preferível que uma vida oscilante, abandonada ao acaso, aos sentimentos e desejos bestiais: uma vida sem sabedoria.

## BIBLIOGRAFIA

### Obras de Schopenhauer

SCHOPENHAUER, A. *Aforismos para a sabedoria de vida*. Trad. Jair Barboza. São Paulo : Martins Fontes. (Coleção Clássicos), 2009.

SCHOPENHAUER, A. *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Tradução de Leopoldo Eulogio Palacios. Madrid: Editorial Gredos, 1998.

SCHOPENHAUER, A. *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Tradução de Pilar López de Santa María. Madrid: Siglo XXI de España Editores, 2002.

SCHOPENHAUER, A. *Manuscript remains, Vol I*. Berg Publishers Limited. Oxford, New York, Hamburg – 1998.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*. Primeiro tomo. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. São Paulo: Editora Unesp, 2005,

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação, segundo tomo: Suplementos aos quatro livros do primeiro tomo*. Tradução, apresentação e índices de Jair Barboza. – I.ed. – São Paulo: Editora Unesp, 2015.

SCHOPENHAUER, A. *Parerga y Paralipomena I*. Tradução de Giogio Colli. Milão: Adelphi Edizioni, 2007.

SCHOPENHAUER, A. *Parerga y Paralipomena II*. Tradução de Pilar López de Santa María. Madrid: Editorial Trotta, 2007.

SCHOPENHAUER, A. *Parerga und Paralipomena: kleine philosophische Schiften*. Zweiter Band. Zürich: Diogenes Verlag, 1997.

SCHOPENHAUER, A. *Sobre a ética*. Organização e tradução de Flamarion Caldeira Ramos. – São Paulo: Hedra, 2012.

SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*. Tradução Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

### Demais obras

BRUM, José Thomas. *O pessimismo e suas vontades: Schopenhauer e Nietzsche*. – Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

CACCIOLA, M. L. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: Edusp – Fapesp, 1994.

CHEVITARESE, L. P. *A ética em Schopenhauer: que “liberdade nos resta” para a prática de vida?*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.

CHEVITARESE, L. P. A noção de *Spielraum* como fundamento para a Eudemonologia de Schopenhauer. *Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer* – vol. 9, nº 2, p. 54-66. Santa Maria, 2018.

CHEVITARESE, L. P. Schopenhauer e o Estoicismo. *Revista ethic@* - vol. 11, nº2, p. 161 – 172. Florianópolis – 2012.

DEBONA, V. A grande e a pequena ética de Schopenhauer. *Revista étic@* - vol. 14, nº1, p. 36 – 56. Florianópolis, 2015.

DEBONA, V. A natureza da eudemonologia de Schopenhauer. *Revista Argumentos* – ano 6, nº 11, p. 242 – 254. Fortaleza, 2014.

DEBONA, V. Um caráter abissal - a metafísica schopenhaueriana da Vontade como caracterologia. *Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer* – vol. 4, nº 1, p. 33-65. Rio de Janeiro – 2013.

FRANÇOIS, A. Existe uma filosofia schopenhaueriana da vida? A questão da espécie como Ideia. *Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer* – vol. 2, nº 2, p. 31-43. Rio de Janeiro – 2011.

HUME, D. *Investigação acerca do entendimento humano*. Tradução de Anoar Aiex. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

JANAWAY, C. Neill, A (orgs). *Better consciousness: Schopenhauer's philosophy of value*. Oxford: Wiley-Blackwell, New York, 2009.

JANAWAY, C. *Self and World in Schopenhauer's Philosophy*, Oxford: Clarendon Press, 1989.

JANAWAY, C. *Schopenhauer*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

MAGGE, B. *The philosophy of Schopenhauer*. Oxford University Press, New York, 1983.

NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Vol. II. Trad. Paulo César de Souza. Companhia das Letras, São Paulo, 2017.

ORRUTEA FILHO, R. M. Sobre a distinção entre individualidade moral e individuação corpórea em Schopenhauer. In: Feldhaus, C.; Pavão, A. A. C.; Weber, J. F. (orgs). *Schopenhauer: metafísica e moral*. 1ª Ed., p. 155 - 188. São Paulo: DWW, 2014.

PAVÃO, A. A. C. Liberdade e imputação moral em Schopenhauer. In: Feldhaus, C.; Pavão, A. A. C.; Weber, J. F. (orgs). *Schopenhauer: metafísica e moral*. 1ª Ed., p.91-110. São Paulo: DWW, 2014.

SAFRANSKI, R. *Schopenhauer y los años selvajes de la filosofía*. Trad. José Planells Puchades. Alianza Editorial – Madrid, 1991.

SIMMEL, G. *Schopenhauer & Nietzsche*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011. Trad. César Benjamin.



SILVA, R.R. Sobre as noções de personalidade e caráter na filosofia de Schopenhauer. In: DEBONA, V; DECOCK, D. C. (orgs.). *Schopenhauer: a filosofia e o filosofar* [Disponível em: <<https://www.editorafi.org/368schopenhauer>>]. São Paulo: Editora Fi, 2018.

YOUNG, J. *Schopenhauer*. Routledge – London and New York, 2005.