



**Entre a *caracterologia* de Schopenhauer e o tornar-se
o que se é de Nietzsche**

*Between the characterology of Schopenhauer and the become
what one is of Nietzsche*

Antonio Edmilson Paschoal

*Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná (UFPR) e
pesquisador do Conselho Nacional de Pesquisa (CNPq).*

E-mail: antonio.paschoal@yahoo.com.br

Resumo: Esta publicação concerne ao desdobramento de um estudo sobre o tema do sujeito. Seu foco se encontra na ambivalência de alguns aspectos do tema, como é o caso de um sujeito entendido como o *resultado* de um processo de subjetivação, por um lado, e, por outro, como um *agente* que atua sobre esse processo no intuito de dirigi-lo. O objetivo, neste artigo, é mostrar que esse tipo de ambivalência, comum nos últimos escritos de Nietzsche, não é casual, mas corresponde a um modo peculiar de fazer filosofia que pode ser sumariado sob a expressão “margem de manobra”, que corresponde a um procedimento conhecido por ele em suas leituras de Schopenhauer. No intuito de exemplificar esse procedimento, apontaremos a ambivalência verificada na caracterologia de Schopenhauer, em especial na maneira como ele amplia o conceito de caráter, tendo em vista as seções 28 e 55 de *O mundo como vontade e representação* e, em Nietzsche, indicaremos a ambivalência presente na ideia de um autoconhecimento especialmente em *Ecce homo*. Conforme pretendemos demonstrar, esse modo de fazer filosofia é indispensável para uma concepção de sujeito que pode ser identificada em Schopenhauer e que é ampliada por Nietzsche.

Palavras-chave: Schopenhauer; Nietzsche; Caráter; Sujeito; Tornar-se o que se é.

Abstract: This publication concerns to the unfolding of a study on the theme of the subject. Its focus is on the ambivalence of some aspects of the theme, such as a subject understood as the result of a subjectivation process, firstly, and, secondly, as an agent which acts on this process in order to direct it. The goal at this point is to show that this kind of ambivalence, common in recent writings of Nietzsche, is not accidental, but corresponds to a particular way of doing philosophy that can be summarized under the term “margin of maneuver”, which corresponds to a procedure known by him in his reading of Schopenhauer. In order to illustrate this procedure, we will point out the ambivalence checked in characterology Schopenhauer, especially in the way he extends the concept of character, in view of sections 28 and 55 of *The World as Will and Representation*, and in Nietzsche, we will indicate the ambivalence present in the idea of a self understood in *Ecce homo*. As we intend to demonstrate this way of doing philosophy is indispensable for a conception of the subject that can be identified in Schopenhauer and that is amplified by Nietzsche.

Keywords: Schopenhauer; Nietzsche; Character; Subject; Become what one is.

(...) o fenômeno do riso sempre significa a súbita compreensão de

uma incongruência entre o referido conceito e a coisa pensada e também entre o que é abstrato e o que é intuitivo. Quanto mais inesperada for esta incongruência na apreensão da pessoa que ri, tanto maior será a risada. Assim, toda vez que a risada for provocada, será necessário um conceito e algo particular – uma coisa ou um evento – que poderia com certeza ser subsumido sob aquele conceito, mas que sob outro aspecto mais importante não se refere a ele e difere de tudo o mais que pode ser pensado sob ele¹.

1. Apresentação

Se é correto afirmar que, em seus primeiros escritos, o vínculo de Nietzsche com a filosofia de Schopenhauer não o impede de chegar a resultados diferentes daqueles produzidos por seu mestre, da mesma forma, é possível postular que na fase tardia de seu pensamento, ao lado da dura crítica, Nietzsche mantém um sutil diálogo com Schopenhauer, perceptível tanto no seu modo de fazer filosofia quando no desdobramento de certas teses do antigo mestre.

De fato, Schopenhauer desempenha os mais variados papéis nos escritos de Nietzsche. Por exemplo, considerando apenas os escritos posteriores ao *Zarathustra*, chama a atenção a sua presença quase sempre como adversário bem como a dura crítica dirigida por Nietzsche aos pontos centrais da sua filosofia, como é o caso da metafísica da vontade², da ideia de culpa e ascese³ e da “moral da compaixão⁴”. Chama a atenção, também, que em muitos casos o próprio distanciamento crítico de Nietzsche em relação ao mestre se faz permeado por uma espécie de *flerte* com ele, como se tem, por exemplo, no modo como formula a sua doutrina da vontade

¹ SCHOPENHAUER, A. MVR II, p. 99.

² Cf. NIETZSCHE, F. ABM, p. 19. Para as citações das obras de Nietzsche e também de Schopenhauer, serão utilizadas siglas já padronizadas seguidas da indicação da parte ou do aforismo, conforme o caso. Em se tratando de anotações pessoais de Nietzsche, será indicado o número correspondente ao fragmento, além do volume e a página em que o texto se encontra na edição crítica (KSA) organizada por Giorgio Colli eazzino Montinari. Para os textos de Nietzsche, embora opte por apresentar uma tradução própria, não deixo de consultar as traduções disponíveis em português, em especial aquelas feitas por Paulo César de Souza, Rubens Torres Filho, Mario da Silva e Andrés Sánchez Pascual (esta última em espanhol). Traduções que recomendo para aqueles leitores que não tem acesso ao texto em alemão do filósofo. Para os textos de Schopenhauer utilizo as traduções de Jair Barboza (MVR I), Eduardo Ribeiro da Fonseca (MVR II) e Lohengrin de Oliveira (LA), acrescentando, quando for o caso de alterar o trabalho dos tradutores, a indicação “tradução modificada”. Para as passagens citadas no texto da Quádrupla raiz do princípio de razão suficiente (QR), que não tem uma versão em português, a tradução é própria.

³ Cf. NIETZSCHE, F. GM, III.

⁴ NIETZSCHE, F. CI, Incursões de um extemporâneo, p. 37.

de poder. Como se pode observar, tanto no *Zarathustra*⁵ quanto em *Além de bem e mal*⁶ ele faz alusão a Schopenhauer⁷, sendo que, no segundo caso, além da referência ao mestre, ele lança mão da mesma metodologia utilizada pelo Filósofo de Frankfurt para construir sua metafísica da vontade na seção 18 do *Mundo...*: a analogia com o corpo, além de recorrer a uma construção argumentativa análoga: um texto permeado de formulações hipotéticas que, uma vez aceitas, passam a sustentar teses aparentemente fundamentadas sobre elas.

Muitos outros exemplos poderiam ser listados para ilustrar a relação de Nietzsche com seu *mestre* nos últimos anos de sua produção filosófica⁸. Uma relação tensa e, no seu limite, permeada por generalizações e distorções, mas que, ao mesmo tempo, não deixa de expressar leituras extremamente sutis do intérprete que mais explorou as dobras do pensamento de Schopenhauer. É desse grupo, das leituras sutis, e nem sempre declaradas, que retiramos nosso objeto de estudo que é a proximidade entre a caracterologia de Schopenhauer e o tema do sujeito em Nietzsche, especialmente do ponto de vista do modo de construir o argumento filosófico.

2. Sujeito e margem de manobra

Previamente e apenas para demarcar um campo teórico, pois não entraremos em detalhes sobre o tema nesse momento⁹, cabe observar que a noção de sujeito considerada aqui não corresponde à de sujeito-substância (*hypokeimenon*) de Aristóteles¹⁰. Também não corresponde à ideia do sujeito

⁵ Cf. NIETZSCHE, F. ZA, Do superar a si mesmo.

⁶ Cf. NIETZSCHE, F. ABM, p. 36.

⁷ Cf. SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 54 e 19 (respectivamente).

⁸ Um dos mais interessantes e menos explorados ainda é o modo como se poderia ler a figura de Jesus, em O Anticristo (29-32), como uma forma de quietismo da vontade, ao menos da vontade associada ao ressentimento. Uma indicação da questão, caracterizada, então, como um “refino” da doutrina da vontade de poder é feita por Werner STEGMAIER (2013, p. 81). Tal questão é indicada também por Andreas Urs SOMMER (2000) e Johann FIGL (1984). De nossa parte, consideramos essa questão em um estudo sobre o ressentimento (PASCHOAL, 2014a), especialmente no capítulo intitulado “Possibilidades de se colocar para além do ressentimento”.

⁹ Um texto comparando essas noções de sujeito e aquela que identificamos na filosofia de Nietzsche corresponde a um dos próximos passos no estudo que se encontra em desenvolvimento e do qual este artigo é um aparte.

¹⁰ Embora haja um consenso sobre a ideia de sujeito como substância que recebe predicções em Aristóteles, cabe observar algumas variações do conceito analisadas, por exemplo, por Lucas

cartesiano, do conhecimento, pensante¹¹; nem à de um operador lógico, de uma ideia regulativa, ou uma “representação lógica”¹² como se tem no Kant da *Crítica da razão pura*¹³; nem tampouco ao puro sujeito do conhecimento, encontrado na filosofia de Schopenhauer¹⁴. Trata-se, antes, de uma noção em que o sujeito é entendido como uma subjetividade constituída num determinado ambiente, sob certas condições e circunstâncias que deixam nele suas marcas, mas que, *pari passo*, não corresponde simplesmente ao produto inerte de um assujeitamento realizado por tais forças exteriores. Trata-se, assim, provisoriamente falando, de um sujeito constituído no complexo jogo entre um passado que reverbera em nós¹⁵, mas que não deixa de ser, também esse passado, inventado por nós¹⁶. Um sujeito possibilitado por memórias do tempo vivido, por um conhecimento de si, mas que tem, concomitantemente, nesse tipo de conhecimento, um empecilho para tornar-se o que é.

Incongruente, portanto, tal ideia de sujeito-subjetividade, vislumbrada no interior da filosofia de Nietzsche, torna-se mais clara, conforme veremos, caso seja considerado o *espaço de manobra* em cujo interior ela se move¹⁷. Algo que, conforme a delimitação adotada neste artigo, pode ser verificado no procedimento muito peculiar adotado por Schopenhauer para ampliar sua noção de caráter na seção 55 de *O mundo como vontade e representação*, e também por Nietzsche para estabelecer possibilidades e limites para a compreensão de si em *Ecce homo*.

Espaço ou margem de manobra é a tradução para o termo alemão *Spielraum*, que designa o espaço existente, por exemplo, entre um projétil e as paredes internas de uma arma ou entre um pistão e o cilindro de um motor movido a explosão¹⁸. Filosoficamente, com Nietzsche, o termo ganha diferentes conotações,

ANGIONI (2007), no artigo intitulado “Aristóteles e a noção de sujeito de predicação” (Segundos Analíticos I 22, 83a 1-14).

¹¹ Cf. DESCARTES, R. Discurso do método, 1991.

¹² Cf. KANT, I. CRP, B 301.

¹³ Concepção identificada na *Crítica da razão pura* em B10 e B 301. Conferir a respeito, de Daniel Omar PEREZ (2013): *A relação entre a Teoria do Juízo e a natureza humana em Kant*.

¹⁴ Cf. SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 3.

¹⁵ Cf. NIETZSCHE, F. GM, II 3.

¹⁶ Cf. NIETZSCHE, F. A 307.

¹⁷ O termo *Spielraum* aparece na filosofia de Nietzsche, por exemplo, na obra publicada em HH 211, 244, ABM 27 e nos apontamentos pessoais em KSA 3, p. 113, 8, p. 142, 12, p. 51, 12, p. 414, 13, 185 e 13, p. 485.

¹⁸ Sobre a aplicação do termo na língua alemã, seu uso por Nietzsche e especialmente por Stegmayer, conferir a nota 7 da “Apresentação” do livro *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche*, feita por Jorge Viesenteiner e André Garcia (2013, p. 16-19).

prevalecendo a ideia de um espaço de mobilidade em que o conceito não se calcifica, mas é tomado por uma flexibilidade tão delimitada quanto necessária. De um modo especial, chama a atenção o uso do termo em *Além de bom e mau*¹⁹ e também num fragmento póstumo de 1887²⁰, quando Nietzsche, tendo em vista o tema da compreensibilidade²¹ e suas dificuldades próprias, menciona a margem de manobra como algo que se oferece aos amigos como um campo “para a má compreensão”²² ou para se exercer o “direito à incompreensão”²³.

Tal uso do termo, evidencia uma estratégia filosófica que permite ultrapassar os rígidos e estreitos limites tradicionalmente impostos aos conceitos, no interior dos quais tem-se como regra, por exemplo, que conceitos contrários se excluem mutuamente. Trata-se, antes, de estabelecer um campo no qual o paradoxo se torna possível. Um campo no qual ganha cidadania, por exemplo, aquela situação hilária, mencionada por Schopenhauer, da “súbita compreensão de uma incongruência entre o referido conceito e a coisa pensada, e também entre o que é abstrato e o que é intuitivo”²⁴. Portanto, e sem remeter a uma espécie de campo pré-conceitual, *Spielraum* constitui uma estratégia necessária quando o próprio campo conceitual se torna um limite para o pensamento e para a exposição de uma ideia. Ele remete a um plano no qual os conceitos não são tomados apenas para dizer algo, mas especialmente para demarcar extremidades paradoxalmente envolvidas no que é dito. Sobre o espaço de manobra em questão, vale observar que ele compreende os limites impostos pelos conceitos de *necessidade* e de

¹⁹ Cf. NIETZSCHE, F. ABM, p. 27.

²⁰ Cf. NIETZSCHE, F. KSA 12, p. 51.

²¹ A respeito do problema da compreensibilidade em Nietzsche, conferir o texto intitulado: “A crítica de Nietzsche da razão de sua vida”. In: STEGMAIER, 2013, p. 65-90.

²² NIETZSCHE, N. KSA.

²³ NIETZSCHE, F. ABM. Não é pouco relevante a associação feita por Nietzsche entre o espaço de manobra e o riso, na passagem mencionada de *Além de bem e mal*, que nos remete à ideia de incongruência de Schopenhauer e à risada provocada por ela no observador. (MVR I § 13 e MVR II, vol. 1, p. 156).

²⁴ Na recepção da filosofia de Nietzsche, no sentido destacado neste estudo, o conceito é colocado em destaque por Werner Stegmaier, (2013) que o utiliza para designar o uso de regras próprias de ação ou de linguagem no interior de determinados ambientes morais ou linguísticos, enfatizando, com isso, a noção de fluidez de sentidos, o modo como conceitos ou regras são ampliados ou subvertidos, dando lugar a novos significados. Ao lado dessa interpretação, e sublinhando ainda a associação do termo à questão da compreensibilidade, realçamos também um aspecto destacado por Thomas Bernard, (Conferir: PLAICE, 2010, p. 101-103) que se refere ao tragicômico como um espaço de manobra constituído a partir dos conceitos de tragédia e de comédia como seus limites sem que, contudo, possa ser definido por deles.

liberdade, observados quando nos debruçamos sobre a ideia de sujeito em Nietzsche e também quando confrontamos as noções de caráter inteligível e de caráter adquirido em Schopenhauer, noções que parecem indicar direções totalmente opostas, conquanto, paradoxalmente, no texto do Filósofo de Frankfurt, não se excluem, mas se entrelaçam possibilitando movimentos que no campo conceitual não seriam possíveis, conforme veremos adiante.

3. A noção de caráter em Schopenhauer

Antes de analisarmos passo a passo a construção da noção de caráter no segundo livro do *O mundo como vontade e representação* e sua ampliação no quarto livro, cabe algumas observações preliminares. A primeira é que, para Schopenhauer, o homem não possui, em si, um caráter inteligível, um empírico e um adquirido. Antes, essas formulações são modos de expressar variações equivalentes a graus do mesmo fenômeno, que é tomado a partir de diferentes pontos de vista em função de sua complexidade. A segunda é que, a despeito das afirmações de Schopenhauer sobre a unidade de seu pensamento²⁵, alguns conceitos presentes nele sofrem variações sutis e recebem certas nuances, como é o caso da própria noção de caráter que “não foi apenas adotada e interpretada de outros pensadores por Schopenhauer, mas foi concebida e reconsiderada pelo filósofo nos mais diferentes momentos - da gestação até os últimos escritos - de sua filosofia, desempenhando nela papéis também diferenciados”²⁶.

Num universo, porquanto, que envolveria as fontes do filósofo e as variações do conceito, além de suas interpretações possíveis, delimitamos nosso campo de investigação apenas ao modo como a noção de caráter aparece e se desdobra em *O mundo como vontade e representação*. Essa escolha se faz, em primeiro lugar, porque se trata da obra que Nietzsche mais claramente tem no horizonte ao

²⁵ Além da clássica proposição de Schopenhauer sobre o caráter “único” de seu pensamento (MVR, prefácio à primeira edição), são conhecidas também as suas afirmações, por exemplo, na segunda edição de *O mundo...*, de que eventuais alterações “não tocam de modo algum o que é essencial...” (MVR I, Prefácio à segunda edição), e também na publicação de 1847 da *Quádrupla raiz do princípio de razão suficiente*, de que algumas mudanças passivas de serem verificadas naquela edição, em comparação com a primeira versão do texto, de 1813, teriam relação apenas com o modo de expor o pensamento e com “certa diferença de estilo e na forma de exposição” (QR, Prólogo) decorrente do passar dos anos.

²⁶ DEBONA, V. Um caráter abissal - a metafísica schopenhaueriana da Vontade como caracterologia, p. 35.

referir-se ao mestre e, segundo, porque é nela que identificamos aquele deslocamento conceitual que interessa para esta análise. Limitados, assim, apenas à construção argumentativa presente nessa obra e ao interesse de mostrar o deslocamento e ampliação do conceito presente nela, passamos, na sequência, a analisar o conceito de caráter em Schopenhauer²⁷ tendo em vista, inicialmente, o uso feito por ele das ideias de Platão e, em seguida, a maneira como o mesmo conceito se movimenta entre os extremos da necessidade e a liberdade.

3.1 Caráter inteligível e caráter empírico

Considerando o primeiro aspecto, temos a conhecida proposição de Schopenhauer de que o caráter inteligível “coincide com a ideia [no sentido de Platão], ou, dizendo mais apropriadamente, com o ato originário da vontade que nela se objetiva”²⁸. A vontade, una, apresentaria diferentes graus de objetivação que corresponderiam a protótipos imutáveis aos quais cada fenômeno particular remeteria²⁹. Em relação a esses protótipos, os casos particulares corresponderiam a aparências, verificadas no tempo, no espaço e submetidos ao princípio da causalidade. Tal objetivação se poderia ser verificada claramente nas plantas nos animais e de um modo peculiar no homem, visto que, com ele, para além da ideia geral da espécie, cada indivíduo apresentaria uma ideia, um protótipo único.

Tomando inicialmente o caso das plantas, o filósofo afirma que cada exemplar “expõe de maneira aberta todo o seu caráter pela mera figura” e “expressa a vontade própria de sua espécie”. Ou seja, numa planta, “o caráter empírico [peculiar a cada indivíduo] participa imediatamente da inteligibilidade do caráter inteligível”³⁰. No caso dos animais, segundo Schopenhauer, são os instintos que esclarecem a teleologia à qual os indivíduos de uma espécie estão submetidos, fazendo-os reagir ao modo da espécie quando se trata de apresentar estratégias para a sua conservação.

²⁷ Tal formulação, bem como a ideia geral de caráter, é delineada, como se sabe, a partir da filosofia kantiana: CRP A 551 / B 579. A respeito, conferir no livro de Oswaldo GIACOLA Junior (2012), Nietzsche x Kant, o capítulo intitulado “Doutrina do caráter: caráter inteligível e caráter empírico” (p. 63-77).

²⁸ SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 28.

²⁹ Cf. SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 25.

³⁰ SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 28.

Em relação ao homem, porém, essa objetivação se mostraria bem mais complexa. Em primeiro lugar, porque nele o caráter inteligível não corresponderia apenas àquilo que seria o *caráter da espécie*, mas ganharia contornos peculiares em cada indivíduo. Em segundo lugar, porque o homem reage, segundo o filósofo, de um modo peculiar ao meio no qual está inserido, às suas condições empíricas e contingentes. Assim, ele demandaria, ao lado daquela ideia de um caráter inteligível, a de um “caráter empírico”³¹ que corresponderia aos eventos e ações, de certo modo determinados por circunstâncias externas e que “fornecem”, segundo Schopenhauer, “os motivos aos quais o caráter reage em conformidade com a natureza”³². Uma reação que, no caso do homem, seria permeada ainda por sua capacidade de dissimulação, fruto de sua atividade racional. Ou seja, tanto por ser a expressão de uma ideia única, quanto pela força de suas circunstâncias e também pelo modo peculiar e criativo que reage diante delas, cada indivíduo seria um caso particular.

Contudo, mesmo se tais peculiaridades permitam afirmar que “no homem a vontade tenha encontrado sua objetivação mais distinta e perfeita”, isso não faz com que ele deixe de ser um fenômeno, aparência, representação e, enquanto tal, não conhece a liberdade, mas a necessidade. Neste ponto, contudo, temos diante de nós o segundo aspecto a partir do qual consideramos a caracterologia de Schopenhauer, a contraposição entre *liberdade e necessidade*.

Para Schopenhauer, o caráter de um indivíduo é sempre o mesmo, adaptando-se ao escopo das circunstâncias, nas quais se revelará se ele é “bom ou mau”. Ao homem não caberia, portanto, tomar decisões nesse ponto e menos ainda deliberar sobre as peculiaridades do caráter que se manifesta nas suas ações³³. Isso porque seu caráter inteligível, que orienta seu agir, é inexplicável para ele, correspondendo a uma objetivação da vontade da qual ele é imagem e cópia e, em relação à qual, não pode tomar uma direção oposta.

Segundo Schopenhauer, tudo o que pertence ao mundo entendido como representação não conhece a liberdade, mas a necessidade. Nele os fenômenos não podem se furtar, por exemplo, às regras impostas pela lei da causalidade, segundo a qual, o resultado deriva inexoravelmente de causas previamente estabelecidas, sem

³¹ Idem.

³² Idem.

³³ Cf. SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 54.

que algo possa “produzir-se de maneira diametralmente oposta”, tendo em vista as suas premissas, ou mesmo, “produzir ou deixar de produzir, ou ainda assumir essa ou aquela forma, ou mesmo duas formas absolutamente contrárias”³⁴. No *Mundo...*, de uma forma análoga, Schopenhauer apresenta a necessidade como “algo absolutamente idêntico à consequência a partir de um fundamento dado”³⁵, d’onde se infere que tudo o que pertence ao fenômeno e, por conseguinte, ao indivíduo – e suas ações – seria marcado pela absoluta necessidade. O homem, portanto, “como qualquer outra parte da natureza, seria objetividade da vontade”, ou seja, “tudo o que foi dito anteriormente [sobre a determinação da natureza] também vale para ele”. Também ele, enquanto objeto entre objetos, enquanto representação, seria “absolutamente necessário”. Segundo Schopenhauer, apenas e tão somente a vontade, que não é “consequência a partir de um fundamento dado (...) é integralmente livre por toda a eternidade”. O que torna a liberdade um conceito negativo, pois “seu conteúdo é tão-somente a negação da necessidade”³⁶ e, de resto, estranho ao mundo submetido ao princípio de razão.

Em termos breves, ao homem restaria apenas o fato de estar duramente atado à pilastra da necessidade. Seu agir, como manifestação de seu caráter inteligível, seria uma objetivação da vontade, presente nele como uma ideia inalterável. O que corresponderia, em se tratando do homem, ao fim de qualquer liberdade, em especial do livre arbítrio, entendido como aquela possibilidade de reagir ou não a certos estímulos e de optar por assumir formas ou modos de ser variados. Contudo, na mesma seção em que faz boa parte dessas afirmações, a 55 d’*O Mundo...*, Schopenhauer também indica a possibilidade de uma *deliberação eletiva* para o agir humano, reconfigurando a relação entre aquilo que se é: *a necessidade*, e a possibilidade de certos desvios em relação àquilo que se é: *a liberdade*. Com isso, conforme veremos, ele claramente ultrapassa os limites interpretativos possibilitados pelos conceitos de caráter inteligível e empírico. O que torna a questão bem mais complexa e também mais produtiva do ponto de vista filosófico.

³⁴ NIETZSCHE, F. LA, p. 36, tradução modificada.

³⁵ SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 55.

³⁶ SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 55.

3.2 A ampliação das margens de manobra: o caráter adquirido

Após afirmar que o homem seria marcado pela necessidade, como tudo o que concerne ao campo da representação, Schopenhauer recorre, na seção 55 de *O mundo como vontade e representação*, a uma conjunção coordenativa adversativa: “todavia” (*aber*), seguida de uma série de conjunções coordenativas conclusivas do tipo: “portanto”, “por conseguinte” (*also*) etc. com o intuito de produzir uma divergência em relação ao que foi dito anteriormente. Tal estratégia permite uma retomada do binômio liberdade-necessidade não mais do ponto de vista da exclusão mútua, mas de uma certa complementaridade. É esse movimento no texto que permitirá um refino do conceito de caráter e a introdução de sua terceira forma, a de caráter adquirido³⁷.

Logo no início da seção, o autor afirma: “**todavia**, o homem é o fenômeno mais perfeito da vontade”³⁸ e, porquanto, capaz de apreender as ideias e representar de forma adequada a essência do mundo. Por conseguinte, com ele “a vontade pode alcançar plena consciência de si” e, por decorrência, como se tem com a arte (livro III), “é possível nele uma supressão e autonegação da vontade”. “Assim (sou)”, afirma o filósofo reiterando aquela discrepância, “a liberdade, do contrário jamais se manifestando no fenômeno, pois pertence exclusivamente à coisa em si, pode neste caso entrar em cena no próprio fenômeno”. Em síntese, no homem, um fenômeno, é possível observar aquilo que, a princípio, só poderia ser dito em relação à vontade, pois, nele “a liberdade se expõe como uma contradição do fenômeno consigo mesmo”. A conclusão dessa série de conjunções, permeada por construções hipotéticas (*möglicherweise*), é que “não apenas a vontade em si, **mas até mesmo o homem pode ser denominado livre** e, assim, diferenciado de todos os demais seres”³⁹.

De fato, a introdução dessa possibilidade constitui uma incongruência em relação à tese exposta no parágrafo 28. Ao mesmo tempo, porém, oferece o elemento necessário para a ampliação da margem de manobra do conceito de caráter em questão. Algo que vai ser sumariado com a noção de caráter adquirido,

³⁷ O termo “Erworbener”, da expressão “Erworbener Charakter”, convencionalmente traduzia por “caráter adquirido”, corresponde também a ganhado, rendido, obtido, merecido. Seu radical Werben indica: angariar, ou, cortejar, namorar, pedir em casamento.

³⁸ SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 55, grifo nosso.

³⁹ SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 55, grifo nosso.

“o qual se obtém na vida pelo comércio com o mundo e ao qual é feita referência quando se elogia uma pessoa por ter caráter, ou se a censura por não ter”⁴⁰. O caráter passa a contemplar, assim: a objetivação da vontade no homem, designada como caráter *inteligível*; as peculiaridades e condições de vida individuais, em função das quais o caráter pode ser chamado de *empírico*; e o modo como o homem se relaciona com suas circunstâncias, motivos e excitações, tendo em vista um conhecimento de si e do seu entorno, fatores que permitem a ele uma *decisão eletiva* em relação ao ímpeto da vontade, e que constituem o caráter *adquirido*⁴¹.

O autoconhecimento em pauta se dá “a posteriori, através da experiência”⁴². É o olhar do homem para as suas ações passadas que permite “o perfeito conhecimento, abstrato, portanto nítido, das qualidades invariáveis do nosso caráter empírico, bem como da medida e direção de nossas faculdades espirituais e corporais, portanto dos pontos fortes e fracos da nossa individualidade”⁴³. Tal conhecimento, contudo, mesmo sendo *a posteriori*, se for entendido como um aprendizado, ele permitiria ao homem identificar o que ele “quer e pode em meio a tantas coisas” e, porquanto, poderia ser utilizado em situações análogas, no futuro, possibilitando a ele *deliberar* de forma *eletiva*⁴⁴.

Tal deliberação eletiva, possibilitada por aquele autoconhecimento, permitiria ao homem uma certa mobilidade em relação àquela dura necessidade que caracteriza o mundo enquanto representação, facultando a ele “mudar a direção do esforço” ou, em outros termos, permitindo a ele “procurar o que inalteravelmente procura por um caminho diferente do até então seguido”⁴⁵. Assim, embora a vontade permaneça, o conhecimento dos motivos de nossas ações, ou seja, “do mau de nossa própria natureza”, permitiria uma adaptação dos meios e, por conseguinte, agir de um modo diferente.

A incongruência verificada nessa seção ganha um sentido especial se for

⁴⁰ SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 55.

⁴¹ Embora atue apenas sobre os motivos, tal conhecimento e as possibilidades abertas por ele é, para Schopenhauer, a diferença capital entre o agir do homem e o do animal, pois somente o homem possui “decisão eletiva”, possibilitada a ele pelas representações abstratas, algo inexistente no animal que se mantém limitado à esfera estreita de sua apreensão atual e intuitiva.

⁴² SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 55.

⁴³ SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 55, tradução modificada.

⁴⁴ Tanto que, para Schopenhauer, até realizarmos esse aprendizado, sequer poderíamos atuar moralmente, pois, até então, “somos sem caráter” (cf. SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 55).

⁴⁵ SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 55.

considerado o conjunto da filosofia de Schopenhauer, no qual a vontade é caracterizada justamente como autodivergente e autocontraditória. Assim, se o homem é o fenômeno mais perfeito da vontade, ela não poderia deixar de se manifestar nele como contrariedades, conflitos e resistências. É nesse sentido que a incongruência não corresponde a uma negação da tese geral de que a vontade se manifesta no homem, mas a uma estratégia para ampliar os horizontes conceituais da noção de caráter, permitindo incluir nela aquele traço autodiscordante da vontade. Do mesmo modo, o autoconhecimento e os efeitos produzidos por ele não reintroduz simplesmente na filosofia de Schopenhauer a liberdade do querer individual. Motivo pelo qual Schopenhauer retoma a questão, na seção 55 do livro IV d'*O Mundo...*, alertando que a exposição feita até então não poderia conduzir ao “erro de pensar que o agir do homem particular e determinado não está submetido a necessidade alguma”. Assim, vale reafirmar, que a margem conceitual anteriormente estabelecida não é simplesmente rompida, pois, no seu limite, as ações humanas “devem ser atribuídas à vontade livre” e, porquanto, o homem “jamais é livre”. Reiterando essa posição, Schopenhauer afirma ainda que uma conclusão no sentido contrário de um livre arbítrio seria precipitada e corresponderia ao absurdo de querer encontrar na “consciência de si” uma “liberdade absoluta [...] um *liberum arbitrium indifferentiae*” que permitiria ao homem, por exemplo, controlar a vontade. Como se “por trás do forte houvesse um substrato indiferente que fosse livre para expressar ou não a força”, algo como um sujeito, um agente, dirá Nietzsche mais tarde⁴⁶.

Para atribuir ao homem um tal “*liberum arbitrium indifferentiae*”, seria necessário pressupor, segundo Schopenhauer, que ele possuiria uma entidade pensante da qual decorreriam tanto a vontade quanto o tornar-se, os quais seriam, em última instância, atos do conhecimento. Ou seja, seria necessário admitir que o homem “chegaria no mundo como um zero moral, conheceria as coisas no mundo e decidiria ser este ou aquele, agir desta ou daquela maneira”⁴⁷, em resumo, ele poderia optar por “tornar-se outrem”⁴⁸. Isso, porém, constituiria uma inversão grotesca da realidade, segundo Schopenhauer, pois o princípio básico ao qual o homem está submetido é a vontade objetivada no seu caráter, ao passo que “o

⁴⁶ NIETZSCHE, F. GM I, p. 13.

⁴⁷ SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 55.

⁴⁸ Idem.

conhecimento é meramente adicionado como instrumento pertencente ao fenômeno da vontade”⁴⁹ sem alterar substancialmente a conduta que estaria, “por assim dizer, fixamente determinada desde o nascimento e no essencial, permanece a mesma até o fim da vida”⁵⁰. Por conseguinte, mesmo a possibilidade de uma *decisão eletiva* não significaria uma mudança de caráter, pois a vontade em si mesma não se alteraria com o conhecimento de si. Sem esquecer que esse autoconhecimento, assim como o conhecimento em geral, surge e atua, em última instância, a serviço da vontade.

De fato, Schopenhauer posiciona seu leitor diante de uma incongruência em que as partes discordantes não se eliminam mutuamente, mas constituem as delimitações de um espaço de manobra na qual é possível se expressar, conforme vimos, a própria contradição da vontade. Conforme anunciamos anteriormente (item 2), também em Nietzsche podemos identificar incongruências associadas ao tema do sujeito, por exemplo, quando redige um texto apoiado em suas lembranças sobre o passado, como é o caso do prólogo da *Genealogia da moral*, imediatamente depois colocar sob suspeita a possibilidade de um conhecimento de si. Ou ainda quando assume diferentes posições sobre o tema em *Ecce homo*. Conforme veremos, também nesses casos a adoção de posições antagônicas não acarreta simplesmente numa contradição, mas no estabelecimento de um espaço de manobra no qual o conhecimento de si não é negado nem afirmado em definitivo, mas assumido como um problema pelo filósofo.

4. Novos movimentos: o tornar-se o que se é em Nietzsche

Tendo em vista os limites entre a possibilidade ou não do sujeito conhecer a si mesmo e, porquanto, atuar sobre si mesmo, cuidar de si, a primeira margem do espaço de manobra aberto por Nietzsche em relação ao problema da compreensibilidade pode ser indicada nas passagens onde ele afirma que “a aprendizagem nos transforma: faz como toda alimentação que não apenas ‘conserva’”⁵¹. Para o filósofo, essa aprendizagem, derivada do olhar sobre nossas

⁴⁹ Idem.

⁵⁰ Idem.

⁵¹ NIETZSCHE, F. ABM, p. 231.

vivências passadas, permitiria apontar soluções a certos problemas e, em especial, ofereceria “indicadores para o problema que nós somos”⁵². Tal astúcia, muito próxima à ideia de “saber o que se quer” e em especial “o que se pode fazer”, associada por Schopenhauer ao caráter adquirido, apresenta-se, por exemplo, em *Ecce homo*, como um pressuposto para a “grande sensatez” do fatalismo russo, que opta por “finalmente deitar na neve”⁵³ justamente porque aquele soldado *sabe* que sua reação o consumiria rapidamente, do mesmo modo como *sabe* que não poderia atuar sobre a causa do problema, preferindo contorna-lo, evitando seus efeitos. Ela se apresenta também em outra passagem de *Ecce homo*, quando Nietzsche faz alusão ao necessário conhecimento da distância própria, que não pode ser esquecida no processo de constituição de si, e que é obtida por meio de um “sutil cuidado de si” (*Selbstigkeit*)⁵⁴, ao passo que um esquecimento de si, e uma decorrente “ausência de si” (*Selbstlosigkeit*), levaria o indivíduo a “nivelar-se com qualquer um”⁵⁵.

Num sentido oposto, ou melhor, configurando a margem oposta, outras passagens do mesmo período exprimem a suspeita do filósofo sobre o conhecimento de si, tanto do ponto de vista de sua possibilidade quanto de sua utilidade para tornar-se o que se é. O primeiro exemplo, nesse sentido, o prólogo da *Genealogia da moral* configura-se como uma exposição da emergência do pensamento do filósofo sobre a moral, num relato feito a partir de memórias acerca do seu passado, porém, antes de tal relato, paradoxalmente, Nietzsche afirma que nós homens do conhecimento, “não nos conhecemos, de nós mesmos somos

⁵² Idem.

⁵³ NIETZSCHE, F. EH, Por que sou tão sábio, p. 6.

⁵⁴ O termo “Selbstigkeit”, pouco usual na língua alemã, traduzido por Paulo César de Souza como “cuidado de si”, designa também “egoísmo” (*Selbstsucht*). Chama a atenção em especial, no caso, dois aspectos: o primeiro é o uso do radical “Selbst” (si mesmo), como um conceito utilizado para designar a complexidade do homem, algo impossível de se expressar pelo termo “eu”, que se restringe ao âmbito da consciência e que não poderia abarcar toda a complexidade do corpo, instintos, impulsos etc. Nesse sentido, o termo “Selbstigkeit” (lembrando que a terminologia *igkeit* apenas substancializa o radical), diz respeito a essa complexidade que poderia ser chamada de “si mesmo”. O segundo aspecto é o uso, logo a seguir na mesma seção, de uma variação do termo, como “Selbstlosigkeit”. No caso, com a introdução da partícula “los”, tem-se a ideia de um abandono: do “abandono de si”, ou do “esquecimento de si”, como traduz Paulo César de Souza. Tal compreensão do termo pressupõe a observação desse jogo de palavras que tem, por um lado, a recusa de olhar a si mesmo e, por outro, a atenção sobre si. Conforme veremos adiante (e de forma mais detalhada em um próximo artigo), na seção 09, do mesmo capítulo de *Ecce homo*, Nietzsche fará uma menção direta ao termo grego “nosce te ipsum” e retomará o uso de “Selbstsucht” em associação a “Selbstzucht”, que pode ser traduzido literalmente como “cultivo de si”.

⁵⁵ NIETZSCHE, F. EH, Por que sou tão esperto, p. 2.

desconhecidos”⁵⁶. Tal ceticismo estende-se, nessa passagem, até mesmo aos esforços de contar quem somos a partir do conhecimento do passado, pois também nesse caso “nos equivocamos na conta”, visto que “não nos entendemos, temos de não nos entender”⁵⁷. O segundo exemplo, considerado por nós, *Ecce homo* configura-se ainda de forma mais acentuada como um relato de vivências passadas, pressupondo por certo um conhecimento do autor sobre si. Porém, também nesse livro o filósofo coloca em suspeita a possibilidade do conhecimento de si, por exemplo, ao afirmar: “que alguém se torne o que é pressupõe que não suspeite sequer remotamente o que é”⁵⁸. Nesse texto, contudo, avançando mais alguns passos em relação à formulação do problema na *Genealogia da moral*, ele coloca em dúvida também os possíveis benefícios do autoconhecimento para a constituição de si. Segundo ele, então, o “conhece-te a ti mesmo seria a fórmula para a destruição, esquecer-se, para o *mal entender-se*, aapequenar-se...”. Sumariando que um tal cuidado de si obscureceria a “ideia organizadora” voltada para uma “tarefa” mais ampla, no caso, de uma “transvaloração de todos os valores”⁵⁹.

Mesmo tendo claro que tomamos essas passagens de um modo muito rápido, sem explorar todas as suas peculiaridades⁶⁰, o fato é que elas permitem identificar uma clara incongruência do filósofo, que se agrava pelo peso conferido à autoreferencialidade em seus textos. Certamente, entender esse fato como uma simples contradição, seria perder a oportunidade de avaliar um dos aspectos mais instigantes da filosofia de Nietzsche, que tem lugar em especial quando ele toma a si mesmo como referência, pressupondo não um conhecimento claro e distinto de si, mas o autoconhecimento mesmo como um problema. Um problema que não diz respeito apenas às possibilidades de sua própria compreensão de si pelo filósofo, mas também de ser compreendido por outros, por seus leitores, ou por seus amigos. Motivo pelo qual ele precisa conferir a eles uma margem de manobra “para a má compreensão” ou para se exercer o “direito à incompreensão”⁶¹.

Assim, mesmo mantidas as diferenças tão conhecidas e ressaltadas entre os

⁵⁶ NIETZSCHE, F. GM, Prólogo, p. 1.

⁵⁷ Idem.

⁵⁸ NIETZSCHE, F. EH, Por que sou tão sábio, p. 9.

⁵⁹ NIETZSCHE, F. EH, Por que sou tão inteligente, p. 9.

⁶⁰ Futuramente retomaremos estas passagens numa análise mais pormenorizada do problema do autoconhecimento e do cuidado de si em Nietzsche.

⁶¹ Cf. NIETZSCHE, F. ABM.

dois filósofos, não seria incorreto afirmar que Nietzsche trabalha com o mesmo espaço de manobra aberto por Schopenhauer, no qual o sujeito se move entre o que é necessário a a margem da liberdade, sem que esses dois extremos se excluam mutuamente. Mais ainda, não seria incorreto afirmar que Nietzsche amplia aquela margem de manobra para um campo em que não se tem apenas a oportunidade de decisões eletivas, mas que inclui a possibilidade de tornar-se o que se é, poetando a si mesmo⁶², por exemplo, na medida em que faz uma obra filosófica.

5. Referências bibliográficas

ANGIONI, Lucas. Aristóteles e a noção de sujeito de predicação (Segundos Analíticos I 22, 83a 1-14). In: *Philosophos – Revista de Filosofia*, v. 12, n. 02, 2007. Disponível em: <http://revistas.ufg.br/index.php/philosophos/article/view/6266#.VO9vIS5WXlc>, consultado em outubro de 2015.

DEBONA, Vilmar. Um caráter abissal - a metafísica schopenhaueriana da Vontade como caracterologia. *Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer*. Rio de Janeiro, Vol. 4, Nº 1, 1º semestre de 2013, pp. 33-65.

DESCARTES, René. *Discurso do método*. São Paulo: Abril Cultural, 1991 (Col. Os Pensadores).

FIGL, Johann. *Dialektik der Gewalt*. Düsseldorf: Patmos, 1984.

GIACOIA JR., OSWALDO. *Nietzsche x Kant*. São Paulo: Casa da Palavra, 2012.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. 6ª ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2008.

MARTÍNEZ, R. Sanchiño. *“Aufzeichnungen eines Vielfachen”*. Zur Friedrich Nietzsches *Poetologie des Selbst*. Bielefeld: Transcript Verlag, 2013.

PASCHOAL, Antonio E. *Nietzsche e o ressentimento*. São Paulo: Humanitas, 2014a.

PASCHOAL, Antonio E. Genealogia, crítica e valores. Uma correlação entre fins e meios. *Revista Sofia*. Vitória, vol. 3, n. 2, Julho/Dezembro de 2014b.

PEREZ, Daniel Omar. A relação entre a Teoria do Juízo e a natureza humana em Kant. *Educação e Filosofia* (EFU. Impresso), v. 27, p. 233-258, 2013.

PLAICE, Renata. *Spielformen der Literatur: der moderne und der postmoderne Begriff des Spiels in den Werken von Thomas Bernhard, Heiner Müller und Botho Strauss*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2010.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo I. Trad. Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2005.

⁶² Cf. MARTÍNEZ, R. S. *Aufzeichnungen eines Vielfachen”*. Zur Friedrich Nietzsches *Poetologie des Selbst*, 2013.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*. Tomo II. Trad. Eduardo Ribeiro da Fonseca. Curitiba: Editora da UFPR, 2014.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O livre-arbítrio*. Trad. de Lohengrin de Oliveira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

SCHOPENHAUER, A. *Kleinere Schriften. Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*. Zürich: Haffmans Verlag, 1988, p. 7-167.

SCHOPENHAUER, A. *Kleinere Schriften. Preisschrift über die Freiheit des Willens*. Zürich: Haffmans Verlag, 1988, p. 359-445.

SCHOPENHAUER, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. I. Haffmans Verlag, 1988.

SCHOPENHAUER, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. II. Haffmans Verlag, 1988.

SOMMER, Andreas Urs. *Friedrich Nietzsches "Der Antichrist"*. Basel: Schwabe & Co. Ag. Verlag, 2000.

STEGMAIER, Werner. *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche*. Petrópolis: Vozes, 2013.

VIESENTEINER, Jorge L; GARCIA, André L.; Apresentação. In: STEGMAIER, Werner. *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche*. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 11-19.

Recebido: 25/03/16

Received: 03/25/16

Aprovado: 05/05/16

Approved: 05/05/16