

Caráter adquirido, sociabilidade e a moral do “como se” (*Als-Ob*) em Schopenhauer

Vilmar Debona*

Caráter, caráter adquirido e vida em sociedade

A conhecida metafísica imanente de Schopenhauer concebe a existência em geral e todos os seus fenômenos como expressão de uma vontade enquanto essência irracional, infundada, autocontraditória e, por isso, geradora de dor e sofrimento. O caráter inteligível do homem, como um dos referidos fenômenos, diz respeito a um ato de objetivação da vontade genérica que se individualiza e se torna cognoscível no tempo e no espaço por meio do caráter empírico. O caráter inteligível de cada homem é tomado pelo filósofo como “um ato extratemporal, indivisível e imutável da vontade”¹. Já o caráter empírico é a exposição desse mesmo caráter na experiência variegada, ou seja, “no modo de ação e no decurso de vida do homem”². Assim, se o caráter inteligível é inato e individual, o caráter empírico como simples desdobramento dele é um impulso natural e imutável. Por sua vez, as ações desse caráter imutável são necessárias e, toda vez que um mesmo motivo se apresentar para um mesmo indivíduo, a ação será a mesma.

Isso nos permite afirmar que, de acordo com a caracterologia schopenhaueriana, o essencial e determinante para uma ação ou tomada de decisão já estaria determinado em cada caráter inato, sendo os motivos e as influências externas meros agentes secundários, apenas ocasiões que espelham o caráter individual. Afinal, como enfatiza frequentemente o pensador a partir de uma expressão da filosofia antiga, *operari sequitur esse*, as ações seguem-se do ser. E o *esse* de cada indivíduo seria definido pela predominância de uma das três tendências impulsivas fundamentais: o egoísmo, a maldade e a compaixão. A intransigência desses impulsos fundamentais de cada caráter inato gera embates na disputa dos indivíduos pela matéria e pelo bem-estar, gerando sofrimentos e impossibilitando a felicidade em sentido positivo.

* Professor do Departamento de Educação e Sociedade e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRRJ. Nova Iguaçu, RJ, Brasil. Contato: debonavilmar@gmail.com

¹ Schopenhauer, A. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo I. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005, § 55, p. 375.

² *Ibidem*.

As três motivações morais dos homens, o egoísmo, a maldade e a compaixão, estão presentes em *cada um* numa relação incrivelmente diferente. Conforme esta for, os motivos agirão sobre ele e as ações acontecerão. Sobre *um caráter egoísta* só terão força os motivos egoístas, e tanto os referentes à compaixão como os referentes à maldade não lhe serão superiores [...]. Algum *outro* fortemente sensível a motivos maldosos não rezeará, para prejudicar a outrem, grandes prejuízos próprios [...]. Coisas assim a experiência mostrou muitas vezes. Em contrapartida, a bondade do coração consiste numa compaixão profundamente sentida e universal por tudo o que tem vida [...]. E também aqui pode-se ir tão longe, em direção contrária, como no caso da maldade, a saber, até o ponto em que *os caracteres de rara bondade* levem mais a peito o sofrimento alheio do que o próprio e, por isso, façam sacrifícios pelo outro [...]. De acordo com essa inacreditavelmente grande diferença inata e originária, cada qual *só* será estimulado predominantemente pelos motivos para os quais *tem uma sensibilidade preponderante*, do mesmo modo que um corpo só reage aos ácidos, outros só aos álcalis; e, da mesma forma que este, também aquele não muda³.

Porém, o filósofo da vontade reserva um significativo espaço de seu pensamento para a apresentação do que chamou de sabedoria de vida (*Lebensweisheit*), uma eudemonologia negativa que visa oferecer máximas para o indivíduo “conduzir a vida do modo mais agradável e feliz possível”⁴ e direcionar suas ações a partir de um “espaço de manobra” advindo tanto da experiência de vida quanto do autoconhecimento. É nesse horizonte que Schopenhauer cunha uma terceira forma de sua noção de caráter, nevrálgica para a sabedoria de vida, o conceito de *caráter adquirido*. No § 55 de *O mundo como vontade e como representação* (doravante, *O mundo*), lemos que “a reflexão sobre a imutabilidade do caráter, sobre a fonte de onde brotam todos os nossos atos não nos autoriza a antecipar um ou outro lado na tomada de decisão do caráter: só a resolução definitiva nos fará ver o tipo de pessoa que somos”⁵. Uma resolução definitiva corresponde à ideia do próprio caráter adquirido no sentido de que este é tomado como “o conhecimento mais acabado possível da própria individualidade [...], um saber abstrato, portanto distinto das qualidades invariáveis do nosso caráter empírico”⁶. A primeira ocorrência da definição de caráter adquirido encontra-se nos *Manuscritos póstumos* do período juvenil do filósofo alemão e é apresentada da seguinte forma:

O que as pessoas comumente elogiam como caráter e que se *adquire* mediante o comércio com o mundo diferencia-se tanto do *caráter inteligível* quanto do *empírico* [...]. Quem não possui um *caráter adquirido*, frequentemente tentará ser *outro* em relação ao que é: este alguém está condenado ao fracasso e o fracasso expõe suas debilidades, o que causa

³ Schopenhauer, A. *Sobre o fundamento da moral*. 2ª ed. Trad. Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 195-197, com exceção do grifo quarto, todos os outros são meus.

⁴ Schopenhauer, A. *Aforismos para a sabedoria de vida*. 2ª ed. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 2.

⁵ Schopenhauer, A. *op. cit.*, 2005, p. 390.

⁶ *Ibidem*, p. 394.

muita dor. Mas quem *sabe o que é* e quer ser apenas isto, renunciando a tudo o resto, está sempre contente consigo mesmo [...]. No entanto, dado que o descontentamento consigo mesmo é o sofrimento mais amargo, e dado que se pode dele fugir na medida em que se sabe o que se é, então quem assim o faz será muito mais feliz mediante um *perfeito autoconhecimento (vollkommne Selbsterkenntniß)*, esta satisfação do *gnothi seauton*, que se chama *caráter adquirido*⁷.

No referido § 55 de *O mundo*, o autor enfatiza e detalha a definição acima citada afirmando que o caráter adquirido se refere à diferenciação entre o caráter do homem em geral (enquanto caráter da espécie) e o caráter do indivíduo: uma pessoa pode encontrar em si disposições para as mais diversas aspirações e habilidades, “mas os diferentes graus destas na própria individualidade não se tornam claros sem o concurso da experiência”⁸, donde decorre a necessidade de se saber o que se quer e o que se pode fazer em meio a tantas coisas. Ora, é porque essa consciência aprofundada de si mesmo auxiliaria sobremaneira na diminuição dos sofrimentos do indivíduo advindos do embate necessário de seu caráter imutável com os motivos que a noção de caráter adquirido pode ser conjugada com a proposta de uma eudemonologia como oferta de máximas para uma vida sábia.

O que nos interessa investigar aqui frente às definições das três formas da noção de caráter de Schopenhauer é o papel que as experiências colhidas pelo indivíduo na “vida social” ou na “vida em sociedade” desempenham para o alcance de tal caráter adquirido. A questão a ser analisada pode ser abordada basicamente a partir do conteúdo de algumas máximas dos *Aforismos para a sabedoria de vida* (doravante, *Aforismos*) e pode ser resumida do seguinte modo.

Por um lado, o pensador destaca que o caráter adquirido é algo que “se obtém na vida pelo comércio com o mundo”⁹ e conclui sua definição desta noção afirmando que ela “é importante não tanto para a ética propriamente dita como para a *vida no mundo*”¹⁰. Isto é, as discussões concernentes ao caráter adquirido deveriam privilegiar a experiência e o percurso de cada caráter “no mundo” ou, mais precisamente, *em sociedade*. Essa discussão não interessaria à ética propriamente dita, ou seja, à moral da compaixão, ou ao ascetismo, pois estes pressupõem uma “negação do mundo” por meio da ideia de negação espontânea da vontade individual.

⁷ Schopenhauer, A. Der Handschriftliche Nachlass. In: _____. *Sämtliche Werke*. Bd. XI. München: Piper Verlag, 1911-1941b, *Die Genesis des Systems*, § 595, p. 400-402, grifos meus.

⁸ Schopenhauer, A. *op. cit.*, 2005, p. 392.

⁹ *Ibidem*, p. 391.

¹⁰ *Ibidem*, p. 396, grifos meus.

Por outro lado, a possibilidade de se adquirir pela experiência o que se é já parte da ontologia metafísica que previamente, de forma inata, delimita um “si mesmo” em relação a um “outro”; e, além do mais, integra uma eudemonologia que aconselha uma autarquia do indivíduo em relação à sociabilidade. Com efeito, lemos nos *Aforismos* que “a sociabilidade é uma das inclinações mais perigosas e perversas, pois nos põe em contato com seres cuja maioria é moralmente ruim e intelectualmente obtusa ou invertida”¹¹. Em outros termos, um (ao menos aparente) *paradoxo da vida em sociedade* no âmbito da eudemonologia schopenhaueriana pode ser identificado pelo fato de esta, ao mesmo tempo em que pode obstaculizar o percurso e a exposição de cada personalidade, ser um dos parâmetros a partir dos quais cada indivíduo pode “melhorar” a inevitável exteriorização de si mesmo, mediante o aumento do autoconhecimento e da sabedoria de vida, pelo contato com caracteres diversos, portanto, socialmente.

Vejam, pois, quais noções poderiam ser consideradas para o debate da questão e para um posicionamento frente a esse aparente paradoxo.

A solidão, a metáfora dos porcos-espinhos e a “atmosfera favorável”

Uma das máximas dos *Aforismos* (máxima 9) aconselha a “bastar-se a si mesmo”, com o que temos a defesa de que toda espécie de limitação, até mesmo a intelectual, é favorável à felicidade, já que quanto menos estímulo para a vontade, tanto menos sofrimento pode advir. Nesse sentido, o “sábio” em sentido schopenhaueriano teria de se limitar a si mesmo e poder dizer *omnia mea mecum porto* [trago todas as minhas posses comigo]¹², pois “nenhum caminho é mais errado para a felicidade do que a vida no grande mundo”¹³. Aqui a ideia é a de que nenhum indivíduo conseguiria ser ele mesmo enquanto fosse um *dependente* da “atmosfera” da sociedade.

A solidão é tida como a condição para se poder estar em uníssono consigo mesmo; já a sociedade, que tem como condição a coerção, roubaria a identidade de cada indivíduo. Schopenhauer frisa, assim, a natureza individual e o primado da caracterologia frente à vida em sociedade: “[...] cada um fugirá, suportará, ou amará a solidão na proporção exata

¹¹ Schopenhauer, A. *op. cit.*, 2006, p. 169. Com este raciocínio, Schopenhauer cita La Bruyère [*Les caractères*, chap. de l’homme] para defender que o caminho mais sábio é o da renúncia à sociedade: *Tout notre mal vient de ne pouvoir être seuls* (Todo o nosso mal provém de não podermos estar a sós).

¹² Cf. Cícero. *Paradoxa*, I, 8, e Sêneca, *Epistulae*, IX, 18 *apud* Schopenhauer, A. *op. cit.*, 2006, p. 161.

¹³ Schopenhauer, A. *op. cit.*, 2006, p. 161.

do valor de sua *personalidade*”¹⁴ a ponto de se poder assegurar que “a sociabilidade de cada um está quase na proporção inversa do seu valor intelectual”¹⁵. Ao desenvolver a máxima 9 de seus *Aforismos*, Schopenhauer afirma: “[...] a solidão é de fato o estado natural de cada um: ela o reinstala, como novo Adão, na felicidade primitiva e adequada à sua natureza”¹⁶. Trata-se do próprio ambiente onde se pode sentir inteiramente o que se é; o mesquinho, toda a sua mesquinhez, o grande espírito, toda a sua grandeza. Enquanto isso, a sociabilidade, na medida em que não impede que sejamos nós mesmos, desfigura-nos, fragmenta-nos e encolhe-nos, pois oferece a cada indivíduo uma vastidão de possibilidades para este expor seus potenciais. Segundo Schopenhauer, na sociedade “[...] temos de renunciar, com difícil auto abnegação, a $\frac{3}{4}$ de nós mesmos, a fim de nos parecermos com os demais”¹⁷. Isso porque, “enquanto a natureza estabeleceu entre os homens a mais ampla diversidade nos domínios moral e intelectual, a sociedade, não tomando conhecimento disso, iguala todos os seres ou, antes, coloca no lugar da diversidade as diferenças e degraus artificiais de classe e posição [...]”¹⁸. Assim, se a natureza estabeleceu uma diversidade de caracteres (o que se é), a sociedade (o que se representa) não deteria o poder de modificá-los; ela consistiria num ambiente que impede que as especificidades de caracteres venham à tona, sendo um “lugar comum”, de “mútuo aquecimento” entre os homens.

As máximas aforismáticas sobre a sociabilidade, a solidão e o “bastar-se a si mesmo” acabam nos remetendo à famosa fábula dos porcos-espinhos, elaborada pelo pensador no Volume II dos *Parerga e paralipomena*:

Num dia frio de inverno, uma vara de porcos-espinhos se une em grupo cerrado para se proteger mutuamente do congelamento com seu próprio calor. Mas logo sentiram os seus espinhos, o que os afastou de novo uns aos outros. Porém, a necessidade de aquecimento novamente os aproximou e aquele incômodo se repetiu, de modo que eram atirados de um lado para o outro, entre esses dois sofrimentos, até que encontraram uma meia distância, na qual puderam suportar-se da melhor maneira possível. Assim também, a necessidade da sociedade, nascida do vazio e da monotonia interior, impele os homens uns para os outros. Mas suas múltiplas qualidades repelentes e seus erros insuportáveis faz com que se distanciem de novo [...] Quem, entretanto, tem bastante calor íntimo e próprio, permanece de bom grado afastado da sociedade, para não sofrer nem provocar danos¹⁹.

¹⁴ Ibidem, 162, grifo meu.

¹⁵ Ibidem, 169.

¹⁶ Ibidem, p. 170.

¹⁷ Ibidem, p. 163.

¹⁸ Ibidem, p. 162.

¹⁹ Schopenhauer, A. *Parerga und paralipomena*. Tomo II. In: _____. *Sämtliche Werke*. Hrsg. von Paul Deussen. München: Piper Verlag, 1911-1941c, Bd. V., Kap. XXXI, p. 717.

A metáfora é mencionada também justamente quando Schopenhauer considera o assunto da sociabilidade, nos *Aforismos*, enquanto “um mútuo aquecimento intelectual dos homens, parecido ao produzido corporalmente quando, em ocasião de frio intenso, eles [os porcos-espinhos] se juntam bem perto uns dos outros”²⁰. A mensagem a ser captada da citada metáfora poderia ser resumida nos seguintes termos: quem possui suficiente “calor intelectual” não necessita de tal agrupamento; aquele que se basta a si mesmo não terá motivos para ir buscar na sociedade os seus suprimentos, “o que já é uma grande felicidade, porque quase todo sofrimento provém justamente da sociedade”²¹. Notemos, assim, que o autoconhecimento deste último se apresenta como prerrogativa de alguém que, conhecendo-se bem e considerando a descompassada diferença entre os indivíduos de sua espécie, não precisasse ficar à mercê de espinhadas ou da incômoda experiência de ter que encontrar uma distância média para não “morrer” nem de “frio”, nem “espetado”. Eis, pois, um dos desafios constantes do sábio em sua experiência de “comércio com o mundo”.

É nesse sentido que podemos associar esta preocupação aforismática de Schopenhauer à ideia do vislumbre de uma *atmosfera favorável* ou *apropriada* [*angemessenen Atmosphäre*]²² que todo indivíduo pode atingir em sua vivência no mundo a partir do convívio social, atmosfera vislumbrada com os anos de vida. De acordo com esta noção, a aquisição de uma espécie de “esboço de si mesmo” significaria poder equilibrar-se entre a necessidade espaço-temporal que previamente a vontade define e um modo “adequado” de se viver, a saber, *um ambiente propício e conforme* a si mesmo, para ali ser tão somente o que se pode ser, proceder coerentemente conforme as pré-disposições de sua natureza e, com isso, expor o caráter inteligível. Na ausência dessa

²⁰ Schopenhauer, A. *op. cit.*, 2006, p. 168.

²¹ *Ibidem*, p. 169.

²² Cf. Schopenhauer, A. *op. cit.*, 2005, p. 393. Na versão brasileira de *O mundo* tomada por mim como referência (Unesp, 2005), o professor Jair Barboza traduz a noção de *angemessenen Atmosphäre* por “atmosfera apropriada”. O adjetivo *angemessenen* designa também “adequado”, “favorável”, “conveniente” ou ainda “correspondente” (Cf. *Dicionário Grimm*, Vol. 1, pp. 347-349, disponível em: <http://woerterbuchnetz.de/DWB/>). Sossio Giametta, em sua tradução italiana, toma *angemessenen Atmosphäre* por “ambiente adatto” (ambiente adequado ou indicado, cf. *Il mondo come volontà e rappresentazione*. Milano: Bompiani, 2010, § 55, pp. 596-597). Sem desconsiderar os outros (mencionados) adjetivos correspondentes a *angemessenen*, prefiro empregar os termos “favorável” ou “apropriado (a)” com o intuito de argumentar, no decorrer desse estudo, em que medida uma atmosfera ou um ambiente específico favoreceria a exposição do caráter inteligível em detrimento de uma atmosfera que dificultaria ou apresentaria mais obstáculos em vista de uma tal exposição. A ideia é a de que nem todos os ambientes favorecem a possibilidade de um indivíduo “vir a ser o que ele é” porque apenas alguns desses ambientes seriam a ele “propícios” ou “favoráveis”.

atmosfera favorável, vive-se uma vida que, de alguma forma, nem é a própria vida, nem se dá em um ambiente favorável, o que pode implicar em grandes dores e em uma violação do próprio caráter.

Quando adquirimos uma consciência de quem somos e um ambiente propício, de acordo com as palavras de Schopenhauer, “não mais, feito noviços, vamos esperar, ensaiar, tatear para ver o que de fato queremos e o que estamos aptos a fazer [...]”²³. Caso contrário, segundo ele, assemelhamo-nos a crianças no parque de diversões: estendemos a mão a tudo o que excita e aparece à nossa frente, com o que transformaríamos nosso caminho em uma superfície ou em uma linha torta, e não reta. Mais ainda, neste último caso, “*andamos em zigue-zague*, ao sabor dos ventos, sem chegar a lugar nenhum”²⁴. Pois, acrescenta o filósofo, “assim como o peixe só se sente bem na água, o pássaro no ar, a toupeira debaixo da terra, todo homem só se sente bem na sua *atmosfera apropriada (der ihm angemessenen Atmosphäre)*”²⁵. É possível que se veja diante de si tudo o quanto é possível ser feito pelo homem em geral, mas que, mesmo assim, se desconheça o quanto de tudo isso é conforme a cada natureza individual. Desse modo, não bastaria o mero querer e a mera habilidade em fazer, mas seria preciso também *saber* o que se quer e *saber* o que convém a si mesmo fazer. Sem isso, apesar daquilo que o caráter empírico naturalmente exterioriza, ainda não se possui um caráter. Pela consciência de que “o ar da corte não é respirável por todos”²⁶, fica-se sabendo também que determinadas posições ou condições convêm exclusivamente a certos caracteres e não a outros.

A sabedoria de vida situada *entre* o estoicismo e o maquiavelismo

Entretanto, um aprofundado autoconhecimento, o vislumbre de uma atmosfera favorável e o uso de máximas para sabedoria de vida em geral podem conduzir a outra questão: a mesma sabedoria de vida que serviria para se *evitar* atos tolos, também poderia permitir o *uso* de outrem como mero instrumento favorável ao enfrentamento de adversidades próprias. Com efeito, podemos ter presente uma formulação do pensador, que, a princípio, lembra a imagem do Príncipe maquiavélico: “o que faz alguém parecer

²³ Schopenhauer, A. *op. cit.*, 2005, p. 394.

²⁴ *Ibidem*, p. 392, grifos meus.

²⁵ *Ibidem*, p. 393. Schopenhauer utiliza ainda outra comparação: “de acordo com a doutrina do direito de Hobbes, cada um de nós tem originariamente o direito a todas as coisas, mas não o exclusivo a cada uma delas, e, no entanto, se pode obter o direito exclusivo a coisas individuais renunciando-se ao direito a todas as demais [...]” (*ibidem*, p. 392).

²⁶ *Ibidem*, p. 393.

temível e perigoso não é a ferocidade, mas a inteligência: tão certo quanto o cérebro do homem é uma arma mais temível do que as garras do leão”²⁷. Ora, como não atentar para o caso dos limites da astúcia (principalmente quando consideramos o âmbito social) ou para os perigos iminentes em geral oriundos da inteligência humana? Podemos, então, levar em conta o emblemático caso de um “criminoso instruído”: o que é possível afirmar, por exemplo, sobre um caráter sanguinário e naturalmente maldoso se admitimos a possibilidade de a ponderação racional ser usada para a facilitação de ações mais favoráveis a tal caráter? Assim, de que forma a noção de sabedoria de vida poderia ser considerada em relação a um caráter que se instrui com as experiências e com os anos de vida tendo por objetivo final a destruição de outrem (a “sabedoria de vida” de um criminoso?), ou, então, transformando o outro em um meio a seu favor?

Trata-se de uma questão controversa do rol das indicações de máximas para a sabedoria de vida em sociedade já que, dessa forma, a eudemonologia schopenhaueriana não evitaria - a princípio - a queda num *extremo* que consiste na *afirmação do indivíduo* não apenas enquanto “querer violento” (*Radscha-Guna*), como expressa o filósofo em sua obra magna, mas também como “querer instrumentalizado”. Ou seja, se a consciência (adquirida aos poucos) daquilo que somos e de quem são os outros permite uma “acomodação” no mundo e pode chegar até mesmo a uma “facilitação” da vida em sociedade, ao mesmo tempo o usufruto dessa consciência seria potencialmente ameaçadora para o convívio social. Neste sentido, certamente, as instruções práticas para o encaminhamento das ações seriam mais desfavoráveis do que facilitadoras da vida em sociedade. Estamos diante de uma questão que aponta para os limites do alcance da eudemonologia schopenhaueriana.

A princípio, tratam-se de dificuldades que extrapolam o âmbito das considerações sobre a sabedoria de vida, já que o eudemonismo schopenhaueriano não promete uma felicidade segura, completa ou atingida a qualquer preço, mas apenas uma *felicidade relativa*, até onde for possível em um mundo habitado por seres sempre carentes, egoístas e malévolos. Se é possível recorrer à via da *instrução*, sendo que, para tanto, todo caráter estaria submetido a métodos de formação do intelecto como uma espécie de “conscientização” direcionada não apenas a se evitar, mas também à possibilidade de se provocar grandes dores e padecimentos, isso não representa, em Schopenhauer, a pretensão de uma “melhoria social”, mas, no máximo, seria uma forma para o indivíduo

²⁷ Schopenhauer, A. *op. cit.*, 2006, p. 243-244.

prevenir-se das agressividades advindas da própria sociedade.

Uma possível resposta ao sentido paradoxal, acima indicado, da conscientização do caráter e do emprego de máximas para uma vida sábia pode ser identificada na defesa schopenhaueriana de que a eudemonologia tem de *evitar extremos*. No § 124 dos *Foliant*, ao detalhar sua definição de sabedoria de vida, Schopenhauer havia afirmado: “Ela deveria ensinar a viver da maneira mais feliz possível, desempenhando essa tarefa sob duas condições: não pretender nem uma *postura estoica*, nem um *agir maquiavélico*”²⁸. As duas principais justificativas para esta tese são: i) o eudemonismo dirige-se ao “ser humano comum”; ii) o estoicismo e o maquiavelismo representam os *dois extremos* diante da meta de se alcançar a felicidade, ou seja, as grandes renúncias e o uso dos outros como meios:

A primeira [condição], que significa o caminho da renúncia e da privação, deve ser descartada porque a ciência baseia-se no homem comum (*gewöhnlichen Menschen*), e este é um ser repleto de vontade (*vulgo* sensível) para buscar a sua felicidade por esta via. O outro princípio, o maquiavelismo, ou seja, a máxima de alcançar a própria felicidade às custas da felicidade de outros, é igualmente inviável, uma vez que não se pode pressupor no ser humano comum a razão necessária para tanto²⁹.

Assim, o estoicismo tomado como uma doutrina do isolamento, da renúncia e da privação (pelo anseio à vida beata e à tranquilidade perfeita³⁰) e o maquiavelismo enquanto método para se alcançar a felicidade às custas da felicidade alheia seriam *dois extremos* a serem evitados. Por isso, “o campo da eudemonologia estaria situado *entre* o do estoicismo e o do maquiavelismo, considerando-se esses dois extremos como as vias mais curtas para se alcançar a meta”³¹. O pensador pressupõe que o destinatário da

²⁸ Schopenhauer, A. *op. cit.*, 1911-1941b, *Foliant II*, § 124, p. 268, grifos meus.

²⁹ *Ibidem*. A esta formulação, Schopenhauer acrescenta uma observação: “*Variante*: visto que justamente o homem comum não é suficientemente resoluto para tanto, e visto que esse método não conduz de modo algum ao objetivo, que é a felicidade verdadeira, não a aparente” (*ibidem*).

³⁰ É isso que observamos, por exemplo, nas seguintes palavras que Sêneca dirige a Sereno, em *Da tranquilidade da alma*: “É preciso, finalmente, que nossa alma, renunciando a todos os benefícios exteriores, se recolha inteiramente em si mesma: que ela só confie em si e só se alegre consigo, que ela só aprecie seus próprios bens, que ela se afaste o mais possível dos estranhos e se consagre exclusivamente a si mesma, que os prejuízos materiais a deixem insensível e que ela chegue mesmo a encontrar um lado bom nas suas desgraças. Quando lhe foi anunciado o naufrágio no qual tudo o que possuía foi tragado pelo mar, nosso Zenão disse: 'A fortuna quer que eu filosofe mais desembaraçadamente'. Um tirano ameaçava o filósofo Teodoro de mandar matá-lo e mesmo de privá-lo da sepultura: 'Tu podes', disse-lhe este, 'dar-te este prazer: existem aí 2,7 decilitros de sangue, sobre os quais tens todos os direitos; quanto à sepultura, és estranhamente ingênuo, se crês que me aflijo por apodrecer sobre ou debaixo da terra'” (Sêneca, L. A. *Da tranquilidade da alma*. Trad. Guilio Davide Leoni. São Paulo: Abril Cultural, 1980, (Os Pensadores), p. 210).

³¹ Schopenhauer, A. *op. cit.*, 1911-1941b, *Foliant II*, § 124, p. 269. No original, lemos: “Das Gebiet der Eudämonik läge also *zwischen* dem der Stoik und dem des Machiavellismus, beide Extreme als zwar kürzere aber ihr versagte Wege zum Ziel betrachtend”, grifo meu.

eudemonologia, sendo o homem comum, é pouco astuto para ser maquiavélico e muito dependente de suas volições para cultivar o estoicismo³². Dessa forma, tanto a possibilidade do emprego da maldade instruída, quanto o uso de outrem e da (adquirida) atmosfera favorável em favor de vantagens ou realizações próprias são questões em relação às quais a sabedoria de vida schopenhaueriana não pode fazer mais do que aconselhar sua reprovação, no sentido de que são ações a serem evitadas em vista de não se cometer injustiças e de não despertar no outro o sentimento da inimizade, que pode chegar à inimizade mortal. Se esta eudemonologia se ocupa com ensinamentos sobre “como se pode viver da maneira mais feliz possível sem grandes renúncias, sem grandes esforços de autodomínio”, ela também aconselha a “não considerar os outros como possíveis meios para fins próprios”³³ e muito menos a “condenar, qualquer que seja, individualidade alguma, nem mesmo a pior, a mais mesquinha ou a mais ridícula”³⁴.

Este último tema é desenvolvido na máxima 21 da seção intitulada *Nossa conduta para com os outros*, dos *Aforismos*. Nesta ocasião, Schopenhauer parte da ideia de que “para sobreviver por este mundo afora, é conveniente levar consigo uma grande provisão de [...] *indulgência*”, com a qual nos protegemos de disputas e querelas. O argumento usado para tanto retoma o sentido da caracterologia schopenhaueriana em seu recorte inteligível: deve-se tomar todo e qualquer caráter, até mesmo o mais mesquinho, “como algo imutável que, em virtude de um princípio eterno e metafísico, tem de ser como é. Quanto aos casos mais lamentáveis, deve-se pensar: 'É preciso que haja também tais tipos no mundo'”.

Ao reprovar a censura a qualquer que seja o caráter com o qual temos de conviver, o filósofo acrescenta, com um tom de cinismo, a ideia de que é “tão insensato indignar-se com [qualquer que seja] sua conduta quanto o seria com uma pedra que rola em nosso caminho”³⁵. O que restaria a ser feito seria a aplicação do princípio (apresentado no início dos *Aforismos*) segundo o qual a sabedoria de vida é uma “acomodação” frente à *invariabilidade* do mundo, ou, neste caso, diante da imutabilidade dos outros. Quando se tem em vista a vida em sociedade, este princípio pode ser assim traduzido: “No caso de muitos indivíduos, é mais inteligente pensar: 'Não o mudarei, logo, quero usá-lo’”³⁶,

³² Cf. considera também Aramayo, R. “L'eudemonologia di Schopenhauer nel suo fondo kantiano”. In: *Schopenhauer-Jahrbuch*. Würzburg: Kögnishausen & Neumann, Bd. 92, 2011, pp. 65-66.

³³ Schopenhauer, A. *op. cit.*, 1911-1941b, *Foliant II*, § 124, p. 269.

³⁴ Schopenhauer, A. *op. cit.*, 2006, p. 199-200.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ibidem*, p. 492.

atentando-se, *porém*, “para *utilizar* [tal personalidade] *de acordo com o permitido* por seu gênero e sua condição, sem esperar que mude e sem condená-la pura e simplesmente pelo que ela é. Eis o verdadeiro sentido do provérbio: 'Viver e deixar viver'”³⁷. Esta última regra pode servir, portanto, como um importante suplemento à ideia apresentada sumariamente nos *Foliant*, segundo a qual não se deve transformar os outros em meros meios para realizações próprias. Esta mensagem de prudência, que não deixa de ser (pela via negativa) uma apologia à diversidade de mentes e de caracteres ofertada pela natureza, pode ser assim resumida: é mais sensato, em vez de pretender mudar os outros, utilizá-los, *desde que* um tal usufruto não ultrapasse a dimensão suportada por cada individualidade, isto é, sem agredi-la. Ou ainda: é sensato “usar os outros”, *desde que*, para tanto, não se empregue um “agir maquiavélico”.

Ao invés do isolamento *completo* do meio social, Schopenhauer elabora conselhos em vista de como obter uma parcela mínima de felicidade da sociedade – apesar dos significativos malefícios ofertados por ela – conforme atesta esta outra passagem de seus *Manuscritos póstumos*: “A sociedade pode ser comparada a uma fogueira com a qual o homem prudente se aquece à distância, sem se aproximar demasiadamente, ao invés de fazer como o néscio que, após ter se queimado, procura o frio em relação à sociedade, lamentando-se de que seu fogo queima”³⁸. Se a eudemonologia schopenhaueriana situa-se *entre* a resignação estoica e o agir maquiavélico, isso não significa apenas uma reprovação do anseio por uma *vita beata* no âmbito eudemonológico, mas também uma recusa ao alcance da “felicidade a qualquer preço”.

Ambos os anseios estariam presentes em certas indicações estoicas, conforme o pensador defende no Tomo II de *O mundo*: das discussões sobre a virtude por parte dos sistemas morais da antiguidade (exceção feita a Platão)

originam-se os longos debates, conservados para nós em especial por Cícero, [...] sobre se só a virtude é de fato suficiente, por si mesma, para a vida feliz; ou se, ademais, ainda seria preciso algo de exterior; se o virtuoso e sábio também é feliz na tortura [...] ou se a coisa não vai tão longe [...] [uma vez que] teria de tornar feliz de modo imediato e incondicional³⁹.

A este sentido do radicalismo estoico, a rigidez da imperturbável beatitude do sábio (*ataraxía*), soma-se um outro: “o estoico é forçado a incluir em seu preceito para

³⁷ Ibidem.

³⁸ Schopenhauer, A. *op. cit.*, 1911-1941b, *Die Genesis des Systems*, § 188, p. 113.

³⁹ Schopenhauer, A. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo II. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2015, Cap. 16, p. 184, grifo meu.

uma vida feliz uma *recomendação de suicídio* [...] para o caso de os sofrimentos do corpo [...] serem tão intensos e incuráveis que o seu fim único, a bem-aventurança, é obstado e nada resta para escapar ao sofrimento senão a morte [...]”⁴⁰. Ora, se “a moral estoica é apenas um tipo particular de eudemonismo”⁴¹, a sabedoria de vida schopenhaueriana - um outro tipo de eudemonismo - dissuade daquela justamente nos pontos em que o estoicismo tende a alguma espécie de radicalismo, de fanatismo, ou de atitude extrema. A defesa de Schopenhauer é, pois, de um eudemonismo que propõe uma espécie de “não-extremismo” ou “não-radicalismo” nas aplicações de máximas, da mesma forma que não promete grandes recompensas. Ele parte do pressuposto de que nada de tão significativo pode ser feito diante da natureza do mundo a não ser que, considerando-o objetivamente, consiga-se tomar tal natureza como algo preferível a não-existência, sabendo-se da impossibilidade de se alcançar uma completa ausência de dor.

O caráter adquirido e a moral do “como se” (*Als-Ob*)

Algumas formulações de Schopenhauer elaboradas, principalmente nos *Aforismos para a sabedoria de vida*, no sentido de uma moral do “como se” [*Als-Ob*], podem contribuir para o debate sobre o papel da sociabilidade no âmbito da sabedoria de vida e da concepção de caráter adquirido desse pensamento. A ideia seria a de que a sabedoria de vida, que propõe uma vida - individual ou social - pensada com estratégia, levar-nos-ia a agir *como se* a vida ainda valesse a pena frente a pressupostos da metafísica da vontade (muitos deles pessimistas), como o da imutabilidade do caráter.

Se Schopenhauer afirma que todo e qualquer caráter necessita “de *condução* mediante conceitos e máximas”⁴², as principais diretrizes de tais máximas levam em conta o grau de importância que se atribui “àquilo que se é”, “àquilo se tem” e “àquilo que se representa”. Basear-se demasiadamente na última dimensão significaria construir-se sob “areias movediças”. Da mesma forma, aquilo que “temos” deveria restringir-se ao papel da oferta de proteção e comodidade para que a relação não se inverta e seja o “ter” que passe a nos possuir. E, por fim, no rol da dimensão mais determinante, “daquilo que se é”, precisaríamos descobrir “*o que* somos” para, em uma espécie de autarquia, não fugirmos de nós mesmos. E é nesse sentido que o pensador afirma que, pelo *caráter*

⁴⁰ Schopenhauer, A. *op. cit.*, 2005, § 16, p. 147, grifos meus.

⁴¹ Conforme indicado no § 16 dos Tomos I e II de *O mundo*.

⁴² Schopenhauer, A. *op. cit.*, 2006, p. 215, grifo meu.

adquirido,

o modo de agir necessário e conforme à nossa natureza individual [é] trazido à consciência, em máximas distintas e sempre presentes, segundo as quais nos conduziremos de maneira tão clarividente **como se** [*als ob*] fôramos educados sem erro provocado pelos influxos passageiros da disposição [...], sem hesitação, sem vacilação, sem inconseqüências.⁴³

Sublinho, então, o fato de Schopenhauer anunciar que, no caso acima, nos conduziríamos “como se” o agir de cada indivíduo fosse uma decorrência do seu pensamento, da educação e do aprendizado em geral⁴⁴. Isso, porém, não anula a verdade segundo a qual toda ação humana é decorrente do caráter e nunca apenas fruto de conceitos e elaborações abstratas. O fato de os atos serem o espelho do caráter não significa que a *imagem* daí resultante seja sempre e por toda a vida exatamente a mesma. É justamente por isso que o caráter adquirido só pode ser conquistado com tempo e experiências. O *parcial* e, por isso, *falso* conhecimento de nós mesmos poderia levar à percepção de falsas imagens, talvez atrapalhadas pela precipitação, vacilação ou inconseqüências de influxos passageiros. Dessa forma, se as experiências de vida não são nulas, elas podem fornecer, gradativamente e por meio de máximas, variadas feições de um mesmo caráter, o que possibilitaria uma multiplicidade de práticas de vida não em vista de uma mudança interior, mas, talvez, da prudência e de uma vida menos infeliz.

Desse modo, em certo sentido, é a própria noção de *caráter adquirido* que possibilita grande parte das considerações sobre esta moral do “como se”. Agir “como se” uma dessas imagens expusesse a autêntica natureza significaria explorar as *possibilidades de atuação no mundo* inerentes a certo caráter (inteligível), resistir à ideia de que qualquer forma de atuação seria coerente em relação ao caráter e, principalmente,

⁴³ Schopenhauer, A. *op. cit.*, 2005, p. 386 e 394, grifos meus.

⁴⁴ Esta perspectiva do pensamento schopenhaueriano é indicada por Safranski, que se inspira no próprio dado biográfico segundo o qual, apesar de Schopenhauer ser o pensador da negação da vontade e do ascetismo laico, ele mesmo “seguiu adiante”: “A questão a que pretendem responder os *Aforismos* é a seguinte: *supondo-se* que a vida valesse a pena, como então deveríamos conduzi-la para alcançarmos o máximo grau de felicidade possível? Nisto consiste a “filosofia para o mundo”, que põe entre parênteses o escândalo metafísico. Esta filosofia debilita o “não” esotérico à vida, transformando-o num amortecido “sim” exotérico: ora, se não podemos deixar de entrar no jogo, façamo-lo ao menos com o devido ceticismo, com a *firmeza do desencanto* [...]; se alguém tem que participar da comédia ou da tragédia da vida, e pretende fazê-lo, deveria tentar ao menos ser “expectador e ator ao mesmo tempo” [...]. Ao proceder assim, Schopenhauer está, em certo sentido, pressupondo a “perspectiva metafísico-ética mais elevada” que pretende deixar entre parênteses [...]. Neste último caso, alguém poderia refugiar-se do “sim” no “não” e vice-versa. “*Viver como se*” é, no fundo, a técnica de jogo que melhor protege dos *fanatismos*, das prisões fabricadas por cada indivíduo e dos projetos ávidos de converterem-se em feitos, projetos que se dirigem à *totalidade* e, por isso, influenciam tão funestamente” (Safranski, R. *Schopenhauer und Die wilden Jahre der Philosophie*. 6ª Auflage. Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch Verlag, 2010, pp. 494-498, grifos meus).

não se “conformar” diante do pressuposto de que é possível conhecer a própria natureza individual somente *a posteriori* e de que “nossa resolução permanece um mistério para nós mesmos”⁴⁵. Com efeito, somente vislumbramos o que somos, ou aquilo de que somos capazes, após termos tomado atitudes, assim como dificilmente poderemos prever a atitude de um indivíduo frente a determinada situação. No entanto, agindo “como se” nossas decisões e peripécias pudessem ser, de alguma forma, um parâmetro, também poderíamos decidir parte de nossa “resolução” que, do contrário, estaria entregue apenas ao acaso ou ao destino.

Uma das possíveis formas de se atuar no mundo pode ser aquela fornecida pela prudência e pela serenidade, conforme expõem os *Aforismos*: a fim de não perdermos a tranquilidade de vida diante de males incertos ou de males indeterminados, temos de nos acostumar, assegura o filósofo, “a ver os primeiros *como se* nunca fossem chegar, e os outros, *como se* certamente não fossem chegar tão depressa”⁴⁶. Tratar-se-ia de uma estratégia de cunho positivo para se enfrentar a vida como se ela não pudesse ser afetada por adversidades ou pelo menos como se estas últimas fossem sempre tardar ou nunca chegar⁴⁷.

Nesse sentido, as experiências passadas nem sempre serviriam como parâmetros para aspirações futuras e em geral. Por isso mesmo, cada nova experiência teria de ser tomada como se fosse uma imagem *relativamente adequada*, ao menos até o momento, do caráter exposto. Schopenhauer argumenta essa questão com o seguinte exemplo: “Na vida [...] acontece-nos em geral como no caso do andarilho, diante do qual, à medida que avança, os objetos assumem formas diferentes das exibidas à distância, e são como que transformados pela aproximação. Semelhante fenômeno se dá principalmente com os nossos desejos”⁴⁸. Nesse sentido, podemos entender que, a cada novo passo na vida, chegaríamos mais próximos de nós mesmos, ou seja, na medida em que – numa linguagem nietzschiana – tornamo-nos o que já somos, adquirimos uma imagem cada vez mais exclusiva de nosso “eu”.

⁴⁵ Schopenhauer, A. Über die Freiheit des Willens. In: _____. *Sämtliche Werke*. Hrsg. von Paul Deussen. München: Piper Verlag, 1911-1941d, Bd. III, p. 562.

⁴⁶ Schopenhauer, A. *op. cit.*, 2006, p. 156, grifos meus.

⁴⁷ O pensador indica, na máxima 5 dos *Aforismos*, que um elemento importante da sabedoria de vida consiste “na proporção correta com a qual dedicamos nossa atenção em parte ao presente, em parte ao futuro, para que um não estrague o outro. Muitos vivem em demasia no presente: são os levianos; outros vivem em demasia no futuro: são os medrosos e os preocupados. É raro alguém manter com exatidão a justa medida” (ibidem, p. 154). Diante disso, Schopenhauer sublinha a importância de dedicarmos uma “acolhida jovial” e fruirmos com consciência “cada hora suportável e livre de contrariedades e dores”.

⁴⁸ Ibidem, p. 151.

Diante disso, é possível inferir o seguinte: já que nos é impossível apreender a totalidade da vida e quem somos de uma única vez, ou mediante uma única experiência – algo possível apenas pela espontaneidade da intuição da totalidade do mundo –, então façamos *como se* cada experiência constituísse uma parte dessa apreensão e, portanto, “valesse a pena” ser vivida e considerada. Ao comentar essa proposta schopenhaueriana no interior de sua eudemonologia, Chevitarese defende que é possível distinguir quatro sentidos básicos para a compreensão do “como se”:

(1) passemos a agir *como se* a vida valesse a pena e não fosse fundamentalmente sofrimento; (2) façamos *como se* nossa conduta pudesse ser um produto de nosso pensamento e pudéssemos agir de modo diferente do que espontaneamente somos; (3) continuemos a viver *como se* os males necessários jamais nos aconteçam e que os inevitáveis venham sempre a tardar; (4) enfrentemos a vida de maneira positiva *como se* não estivéssemos entregues à necessidade absoluta de tudo que acontece, *como se* não houvesse um destino inexorável. A moral do “como se” aplica-se, portanto, à vida, à conduta, aos acontecimentos desagradáveis e ao destino⁴⁹.

Outra forma de se entender essa moral do “como se” das considerações eudemonológicas de Schopenhauer seria considerá-la à luz de uma espécie de “sabedoria teatral”. A ideia seria a de que, conhecendo-se bem, o indivíduo pode “fazer arte” com aquilo que, nele, é imutável ou inevitável. Encontrar seu papel e ser um bom ator do teatro da vontade significaria encontrar uma forma conveniente e possível a si mesmo para interpretar um personagem durante todo o drama - o seu próprio drama⁵⁰. Este raciocínio é empregado na metáfora utilizada pelo filósofo para explicar o *caráter adquirido*, em vista do qual o indivíduo precisaria conhecer com exatidão as qualidades pessoais, “[...] sabendo, pois, o que pode esperar ou exigir de si mesmo. A partir de então, ele pode *interpretar seu papel* [...] com arte e método, firmeza e conveniência”⁵¹. Mais uma vez, a presença do autoconhecimento é determinante, pois, de acordo com sua intensidade ou tenacidade, será possível empregar um “método artístico” firme e conveniente ou, ao contrário, inseguro e discrepante. Quando o primeiro caso acontece, é como se o ator e o personagem se confundissem e, por isso, após múltiplos ensaios, erros e ajustes, o “espetáculo” se desenvolvesse com naturalidade e esplendor. Nesse caso, é *como se* o

⁴⁹ Chevitarese, L. A eudemonologia empírica de Schopenhauer. In: Redyson, D. (Org.). *Arthur Schopenhauer no Brasil*. João Pessoa: Ideia, 2010, p. 144, grifos do autor.

⁵⁰ Conforme considera Chevitarese, “pode-se dizer, alegoricamente, que o intelecto é o espectador *do teatro da vontade*: não é ele que decide o enredo da peça e nem os personagens, nem sequer os atores e o cenário; todavia, conhecendo e assumindo *seu papel*, ele *pode*, no transcorrer da turnê, encontrar outras formas de interpretar seu personagem no mesmo drama que já está em cartaz, fazendo arte do que lhe é inevitável” (ibidem, p. 145, grifos do autor).

⁵¹ Schopenhauer, A. *op. cit.*, 1911-1941d, p. 439, grifos meus.

bom personagem tivesse entendido exatamente o que lhe cabe fazer a partir de um determinado enredo, assim como o que é inconveniente ao seu papel.

Mais importante, entretanto, é notar que não necessariamente caberia somente um personagem para cada ator. Isto é, o fato de alguém estar propício a desenvolver melhor um papel, não eliminaria a possibilidade de se treinar e assumir artificialmente - mesmo se for necessário despender mais dedicação e esforço - um personagem oposto ao que se costuma representar. Dessa forma, considero que o intento geral da indicação de máximas para uma vida menos infeliz e suportável seria pertinente com a ideia de que é possível indicar ao indivíduo o “personagem mais conveniente” à sua natureza, ou então, qual seria o personagem que mais lhe caberia, mesmo que em certos casos não fosse o mais natural, a fim de “poupar vexames” e economizar dores, ou seja, para um fim “prático-pragmático” bem definido.

O *Als-Ob* schopenhaueriano, além de poder ser analisado a partir das intenções gerais da sabedoria de vida, pode ser identificado de um modo mais específico no caso do tema da *polidez* (*Höflichkeit*), exposto na máxima 36 dos *Aforismos*. Nesta ocasião, Schopenhauer recorda que tratou sobre um dos fundamentos dessa prática em *Sobre o fundamento da moral*⁵², e agora se propõe a expor o outro fundamento, que pode ser resumido da seguinte forma:

A polidez é uma convenção tácita para ignorarmos a mísera condição moral e intelectual do ser humano e, assim, evitarmos de acusá-la mutuamente; desse modo, ela [a mísera condição] vem *menos* a lume, para proveito de todos [...]. Polidez é inteligência; conseqüentemente, impolidez é parvoíce. Criar inimigos por impolidez, de maneira desnecessária e caprichosa, é tão demente quanto tocar fogo na própria casa [...]. Do mesmo modo que a cera, dura e quebradiça por natureza, *torna-se maleável* com um pouco de calor, assumindo qualquer forma desejada, também se pode, com alguma polidez e amabilidade, *tornar flexíveis e dóceis* os homens recalcitrantes e hostis. A polidez, portanto, é para o homem o que o calor é para a cera⁵³.

Os efeitos do emprego da polidez podem ser altamente valiosos no caso em que se pretenda, pela via empírica e eudemonológica, aproximar-se de uma vida menos infeliz com menos embates e sofrimentos, mas isso não significa que a polidez possa garantir, positivamente, uma conduta *seguramente* sociável ou pacífica. Sob a ótica da

⁵² O fundamento ao qual Schopenhauer se refere é o seguinte: “A polidez (*Höflichkeit*) é a negação convencional e sistemática do egoísmo nos detalhes do relacionamento diário e, certamente, uma hipocrisia reconhecida. Todavia, exigida e louvada, pois aquilo que ela oculta, o egoísmo, é tão torpe que não se quer vê-lo, embora se saiba que existe, como se se quisesse saber que objetos desagradáveis estão pelo menos cobertos por uma cortina” (Schopenhauer, A. *op. cit.*, 2001, p. 123).

⁵³ Schopenhauer, A. *op. cit.*, 2006, p. 226, grifos meus.

eudemonologia schopenhaueriana, ser polido implicaria apenas em “levar a vida” *como se* ela não fosse meramente, em todas as suas formas, a crua revelação do egoísmo natural ou do amor-próprio (*Selbstsucht*) inerente a todo e qualquer ser, do egoísmo planejado (*Eigennutz*) do ser humano, ou da maldade enquanto desdobramento desses egoísmos. E, nas palavras do filósofo, consistiria numa “hipocrisia reconhecida”. Considerar as pessoas *como se* elas não fossem naturalmente egoístas corresponderia, assim, a uma forma “pragmática” de se aplicar a sabedoria de vida e, por conseguinte, não ser necessário ceder sempre à insensatez ou ao destino.

Assim como a artificial polidez pode ser ensinada e empregada com êxito *como se* fosse natural – sem que, com isso, tenha-se de deixar de ser o que se é –, assim também podemos viver *como se* a vida valesse a pena e *como se* ela pudesse ser planejada e direcionada por máximas, sem que, com isso, a vontade cega e irracional, espelhada em cada *Wille-Charakter*, deixe de atuar e predominar. Se o caráter [inteligível] é invariável, isso não significa que não se tenha de se preocupar consigo mesmo. Por isso, a declaração dos *Aforismos*: “quanto mais o caráter for digno, significativo, sistemático e individual, tanto mais *necessário e benéfico* para ele será, de tempos em tempos, *dar uma olhada em seu esboço* reduzido, isto é, no *plano* de sua vida”⁵⁴.

Diante do exposto, podemos concluir que a ideia segundo a qual a possibilidade de se pode agir de forma diversa da tendência natural e intransigível do caráter inato depende também do grau de sociabilidade e de experiência de vida ao qual cada indivíduo estaria exposto. Se assim considerarmos, esta concepção não seria paradoxal ou contrastante em relação à autarquia do indivíduo e às reprovações da sociedade que Schopenhauer elabora no âmbito de sua *Lebensweisheit* em vista de uma vida sábia. Por mais que reprove a primazia da sociabilidade para a conquista de uma vida sábia pelo indivíduo, o pensador não adere à radicalidade e aos extremismos da sabedoria estoica e da racionalidade maquiavélica. Ao invés disso, propõe uma espécie de método que considera o contato com outrem como espelho para si mesmo: “[...] cada um tem em seu próximo um espelho, no qual vê claramente os próprios vícios, defeitos, maus hábitos e repugnâncias de todo tipo [...]. Dessa forma, para nos conscientizarmos dos nossos defeitos, um meio bastante adequado consiste em observá-los e censurá-los nos outros”⁵⁵. Isso poderia não apenas levar o indivíduo a uma maior *adequação consigo mesmo* pelo

⁵⁴ Ibidem, p. 153.

⁵⁵ Ibidem, p. 218.

autoconhecimento, no sentido do caráter adquirido, mas também a uma consciência desiludida da rigidez que previamente determina o contato do seu caráter com determinadas motivações, principalmente quando estas provêm ou constituem o próprio “mundo alheio”.

A consciência de si e da diversidade de ambientes nos quais se atua seria possibilitada, também, pela vivência em sociedade, já que se pauta “nos ensinamentos sobre as *relações da vida*”⁵⁶. Além disso, a experiência provinda dessas relações seria a ferramenta que poderia indicar noções “adequadas” e não distorcidas - ou então noções corretas e não falsas - da realidade ao agente, o que pode resultaria em ações significativamente diferentes em relação a uma decisão tomada com base em noções aparentes e, por isso, precipitadas. Desse modo, podemos concluir que não seria a despeito de uma vida minimamente social que o indivíduo, tal como concebido no rol da sabedoria de vida em Schopenhauer, poderia se conhecer melhor mediante a aquisição de variegadas experiências e conquistar o caráter adquirido.

Isso, porém, não leva à conclusão de que a sociabilidade é condição imprescindível e determinante para a definição do modo pelo qual nos conhecemos profundamente. De uma forma ou de outra, a vivência social consistiria sempre numa experiência em que teríamos de renunciar a uma considerável porção de nós mesmos se quiséssemos conviver sem tantos embates e sofrimentos provindos da sociedade. Se as asperezas de cada caráter imutável levam inevitavelmente à coerção das individualidades quando estas são postas em atmosferas desfavoráveis às suas tendências naturais, restaria ainda a sabedoria do “como se” (*Als-Ob*), que propõe suportar uma atuação artificial em sociedade em vista de salvaguardar algo mais importante: a condução da vida do mais agradável e feliz possível.

Referências bibliográficas

- ARAMAYO, R. “L'eudemonologia di Schopenhauer nel suo fondo kantiano”. In: *Schopenhauer-Jahrbuch*. Würzburg: Königshausen & Neumann. Band 92, 2011, pp. 65-66.
- CHEVITARESE, L. A eudemonologia empírica de Schopenhauer. In: REDYSON, Deyve (Org.). *Arthur Schopenhauer no Brasil*. João Pessoa: Ideia, 2010, pp. 127-146.

⁵⁶ Schopenhauer, A. *op. cit.*, 2001, p. 198, grifos meus.

SAFRANSKI, R. *Schopenhauer und Die wilden Jahre der Philosophie*. 6ª Auflage. Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch Verlag, 2010.

SÊNECA, L. A. Da tranquilidade da alma. Trad. Guilio Davide Leoni. In: _____. *Antologia de textos*. Tradução e notas de Agostinho da Silva et al. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores).

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sämtliche Werke*. Hrsg. von Paul Deussen. 16 Bd. München: Piper Verlag, 1911-1941a (“Schopenhauer im Kontext III” – Werke, Vorlesungen, Nachlass und Briefwechsel auf CD-ROM, Release 1/2008).

_____. Der Handschriftliche Nachlass. In: _____. *Sämtliche Werke*. Hrsg. von Paul Deussen. München: Piper Verlag, 1911-1941b, Bd. XI.

_____. Parerga und paralipomena. Tomo II. In: _____. *Sämtliche Werke*. Hrsg. von Paul Deussen. München: Piper Verlag, 1911-1941c, Bd. V.

_____. Über die Freiheit des Willens. In: _____. *Sämtliche Werke*. Hrsg. von Paul Deussen. München: Piper Verlag, 1911-1941d, Bd. III.

_____. *Sobre o fundamento da moral*. 2ª ed. Trad. Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo I. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005.

_____. *Aforismos para a sabedoria de vida*. 2ª ed. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo II. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2015.

Recebido em: 30/01/2016 – *Received in: 01/30/2016*

Aprovado em: 17/02/2016 – *Approved in: 02/17/2016*