



Para não figurarmos como produtos de fábrica: Schopenhauer, Nietzsche e as noções de “caráter adquirido” e de “tornar-se o que se é”

To figure not as factory products: Schopenhauer, Nietzsche and the notions of “acquired character” and “becoming what you are”

Vilmar Debona

Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP), professor adjunto de Filosofia na Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ), Nova Iguaçu, RJ - Brasil, e-mail: debonavilmar@gmail.com

Resumo

No presente artigo procuro analisar a hipótese segundo a qual, não obstante as significativas diferenças de horizontes entre Schopenhauer e Nietzsche quando estes tratam da questão da busca por um “si mesmo”, as suas noções de caráter adquirido e de tornar-se o que se é podem ser consideradas duas expressões similares para uma abordagem da autenticidade. A partir da definição schopenhaueriana de caráter adquirido

e de passagens da *Terceira Extemporânea* e de *Ecce Homo*, argumento que tal similaridade pode ser mais produtiva caso a consideremos a partir do que indico como possíveis definições negativas do caráter adquirido e do tornar-se o que se é. Ou seja, não a partir do que teríamos como conteúdo positivo de um caráter “adquirido” e do “que se é” como resultado de um “tornar-se”, mas a partir daquilo em relação a que ambos os pensadores indicam que precisamos nos desgarrar em vista de tornarmo-nos “nós mesmos”.

Palavras-chave: Schopenhauer. Nietzsche. Caráter adquirido. Tornar-se o que se é. Autenticidade.

Abstract

In the present paper I seek to analyze the hypothesis that, despite the significant differences between Schopenhauer and Nietzsche when they address the issue of searching for a “itself”, their notions of “acquired character” and “become what you are” can be considered two similar expressions for an approach to authenticity. From Schopenhauer’s definition of acquired character and passages of the Third Unfashionable Observation and of the *Ecce Homo*, I defend that such similarity may be more productive if we consider what I indicate as possible negative definitions of acquired character and become what you are. That is, not from what we would have as positive content of a character “acquired” and “who you are” as a result of a “become”, but from what in relation to indicate that the two thinkers that we need astray in a view of become us “ourselves”.

Keywords: *Schopenhauer. Nietzsche. Acquired character. Become who you are. Authenticity.*

I

Em geral, a literatura especializada considera como certo que se Nietzsche foi influenciado por Schopenhauer não significa que ele tenha se tornado um estrito seguidor desse seu “mestre”. Mesmo o jovem Nietzsche,

reconhecidamente mais próximo do autor de *O mundo como vontade e como representação*, não destoia da convicção que mais tarde é expressa por ele em seu Zaratustra: “Retribui-se mal um mestre, quando se permanece sempre e somente discípulo” (ZA, Da virtude dadivosa, 3). Conforme observa o professor Antonio Edmilson Paschoal (2008), é preciso ter em vista que Nietzsche “muda a função de personagens e conceitos em diferentes textos. A cada momento, a cada nova construção argumentativa, eles são tomados como fios utilizados para tecer novas teias. São, portanto, instrumentos e não conceitos ou posições fixas que, uma vez explicitados, exigiriam a fidelidade do filósofo”. Em *Ecce Homo*, por exemplo, o próprio Nietzsche assegura que, nas *Extemporâneas*, não teria se tratado de uma mera adesão de sua parte a Schopenhauer e a Wagner: “Grosso modo, eu agarrava pelos cabelos dois tipos célebres e absolutamente ainda não definidos, como se agarra uma ocasião pelos cabelos, para exprimir algo, para ter em mãos umas tantas fórmulas, signos e meios linguísticos mais” (EH, As Extemporâneas, 3). A partir de uma análise retrospectiva, *Wagner em Bayreuth* e *Schopenhauer como educador* são, para o autor, escritos acerca de um problema de educação *sem equivalente*, sobre um *novo* conceito de cultivo de si, primeiras expressões de um caminho para a grandeza e para tarefas histórico-universais. “Não quero negar - afirma o pensador - que no fundo falam apenas de mim [...], no fundo não é *Schopenhauer como educador*, porém seu oposto, *Nietzsche como educador*, que assume a palavra”¹. Ou seja, o próprio filósofo adverte para a importância de se levar em conta que os escritos que tratam diretamente sobre Schopenhauer não necessariamente garantem uma maior proximidade ou semelhança com a filosofia schopenhaueriana.

Partirei deste pressuposto para tratar, nas linhas que se seguem, de uma questão que em termos gerais apresenta-se como “algo em comum” nos pensamentos de Schopenhauer e de Nietzsche. Ou, dito de outra forma, para abordar um tema que a princípio ecoa como similar nas duas filosofias, mas que - e esta é minha hipótese - pode ser lido como mais um daqueles conjuntos de fios em vista da confecção de novas teias. Refiro-me à questão da autenticidade que, tal como pretendo mostrar, pode obter da noção schopenhaueriana de “caráter adquirido” e da noção nietzscheana de “tornar-se o que se é” uma peculiar apresentação. Não constitui meu objetivo deter-se no fato de Nietzsche não ter se fixado numa leitura específica do

¹ Idem, *ibidem*.

conceito de caráter adquirido de seu “mestre” (o termo *erworbenen Charakter* aparece apenas uma vez no léxico nietzscheano, em HH II, § 219, mas nem nesta ocasião é remetido ao pensamento de Schopenhauer). Pretendo, isso sim, indicar em que medida, não obstante as diferenças de pressupostos e, principalmente, de propósitos das duas filosofias, as referidas noções podem ser aproximadas. A ideia inicial é a de que, antes de poderem ser identificadas, tratam-se de duas expressões diversas (ou divergentes) que podem ilustrar o tema da autenticidade, mas que não deixam de poder ser conjugadas a partir de aspectos específicos.

Para tanto, é necessário partir daquilo que pode ser chamado de um cenário motivador de fundo e comum a ambos os pensadores, a saber, a preocupação deles com a questão do *autoconhecimento*, que se remete, em última instância, à posse de um “si mesmo” mesclada com uma áspera crítica à preguiça e à acomodação do homem no anonimato, o que pode ser expresso pela pergunta de Nietzsche elaborada justamente na *Terceira Extemporânea: Schopenhauer como educador*: “Como podemos encontrar nós mesmos? Como o homem pode se conhecer?” (SE 1). Para Schopenhauer, a indagação se refere, sobretudo, ao modo pelo qual cada indivíduo pode se destacar em relação ao que a própria natureza exterioriza do caráter inteligível pela irracionalidade impulsiva do caráter empírico; ou, em outros termos, refere-se à preocupação com a individualização de cada *Wille-Charakter* em relação ao caráter genérico da espécie. Para Nietzsche, acima de tudo, trata-se de saber sobre um destaque de cada individualidade em relação ao anonimato da “massa” e das “opiniões comuns”, assim como em relação ao conforto e à preguiça consigo mesmo. A ambos, no entanto, parece pertencer uma mesma preocupação: o que é necessário fazer (ou: do que precisamos nos desgarrar) para tornarmo-nos “nós mesmos” e adquirirmos um caráter destacado da massa humana uniforme ou da fatalidade impulsiva de nossos desejos?

II

Para além das noções de caráter inteligível e de caráter empírico, a chamada caracterologia schopenhaueriana só pode ser considerada em sua completude caso se leve em conta o conceito de caráter adquirido (*erworbenen Charakter*). Este é tomado no sentido de um correspondente empírico da

ontologia metafísica (imane), pois desenvolve a ideia de como alguém cujo *esse* é inato e predefinido, só pode vir a ser autêntica e efetivamente “o que é” pela experiência, como fruto do autoconhecimento e por suas próprias ações. Como sinônimo de *autoconhecimento*, o caráter adquirido garante boa parte do que Schopenhauer entende por *sabedoria de vida* - o cerne de sua eudemonologia eufemística - e, assim, pode ser tomado como fio condutor da chamada “maturação” dessa filosofia. O fato de a teoria do caráter adquirido ter sido retomada (após a sua elaboração em *Manuscritos póstumos* anteriores à obra magna e no § 55 de *O mundo como vontade e como representação*) nos *Aforismos para a sabedoria de vida*², por exemplo, converte estes textos num espaço de referência para o reconhecimento de uma espécie de aparato suplementar da filosofia schopenhaueriana em relação à visão metafísica com a qual ela geralmente é identificada. E uma tal “suplementariedade” seria eminentemente empírico-pragmática na medida em que o problema da felicidade encontra nela a sua mais ampla elaboração.

A ideia central é a de que sem o reconhecimento do intento aforismático como parte integrante do *corpus philosophicus* schopenhaueriano, estar-se-ia negligenciando um amplo esforço do pensador em dispor ao indivíduo algumas consideráveis “ferramentas eufemísticas” que constituem o arcabouço prático-pragmático dessa filosofia, ou, em outras palavras, definem a “filosofia prática” propriamente dita de Schopenhauer. Por isso considero inteiramente válida a formulação de Franco Volpi (2008): “o seu modo de pensar [de Schopenhauer] se apoiava no inamovível fundamento de um pessimismo sem ilusões, sobre o qual havia construído uma moral individual e uma sabedoria de vida, cujas regras e cujos conselhos proporcionam uma

² Considere-se, por exemplo, a seguinte formulação: “Nenhum caráter é de tal modo talhado que possa ser abandonado a si mesmo, vagueando incerto daqui para acolá, mas cada um precisa ser guiado por conceitos e máximas [...]. Mas esse adestramento de si mesmo (*Selbstdressur*), resultado de longo hábito, sempre fará efeito como uma coerção vinda de fora, contra a qual a natureza nunca cessa de resistir, às vezes violando-a inesperadamente. Pois toda ação que segue máximas abstratas se relaciona com a proveniência de uma inclinação originária e inata, como um mecanismo humano – um relógio, por exemplo, no qual forma e movimento são impostos a uma matéria que lhe é estranha – relaciona-se com o organismo vivo, no qual forma e matéria interpenetram-se e constituem uma só coisa. Essa relação do *caráter adquirido* com o *inato* [metafísico] confirma, pois, uma sentença do imperador Napoleão: *Tout ce qui n'est pas naturel est imparfait* [Tudo o que não é natural é imperfeito], que em geral é uma regra válida para tudo e todos [...].” (SCHOPENHAUER, A. *Aforismos para a sabedoria de vida*, p. 215-216, grifos meus).

orientação eficaz no tempestuoso mar da precariedade humana”³. Este, pois, é o horizonte que é preciso ter em vista para se notar a definição e o papel do caráter adquirido no interior da filosofia schopenhaueriana.

Se essa visão suplementar ao chamado pessimismo metafísico schopenhaueriano marca, sobretudo, a maturação deste pensamento, ela pode ser notada já em 1816, no fragmento póstumo 595, na própria cunhagem da noção de *caráter adquirido*, passagem cujo conteúdo central seria repetido com pequenas variações e reelaborações em diversos outros momentos:

O que as pessoas comumente elogiam como caráter e que se *adquire* mediante o comércio com o mundo diferencia-se tanto do *caráter inteligível* quanto do *empírico* [...]. Quem não possui um *caráter adquirido*, frequentemente tentará ser *outro* em relação ao que é: este alguém está condenado ao fracasso e o fracasso expõe suas debilidades, o que causa muita dor. Mas quem *sabe o que é* e quer ser apenas isto, renunciando a tudo o resto, está sempre contente consigo mesmo [...]. No entanto, dado que o descontentamento consigo mesmo é o sofrimento mais amargo, e dado que se pode dele fugir na medida em que se sabe o que se é, então quem assim o faz será muito mais *feliz* mediante um *perfeito autoconhecimento* (*vollkommne Selbsterkenntnis*), esta satisfação do *gnothi seauton*, que se chama *caráter adquirido*⁴.

Embora esta passagem conste de um manuscrito, certamente Schopenhauer a havia concebido para ser usada em sua obra capital, já que ela não apenas é elaborada no período da redação de *O mundo como vontade e como representação*, mas aparece de forma ligeiramente modificada e mais detalhada em 1818, ao final do § 55 da obra.

Este [o caráter adquirido] nada mais é senão o conhecimento mais acabado possível da própria individualidade [...]. Apenas quem alcançou semelhante estado sempre será inteiramente a si mesmo com plena clareza de consciência e nunca trairá a si nos momentos cruciais, já que sempre soube o que podia esperar de si. Amíúde, alguém assim partilhará a alegria em sentir seus poderes e raramente experimentará a dor em ser lembrado de suas fraquezas, o que se chama humilhação, que talvez cause a maior dor espiritual

³ VOLPI, Franco. *Introdução*. In: SCHOPENHAUER, A. *A arte de ser feliz*, p. XIV, grifo meu.

⁴ SCHOPENHAUER, A. *Der Handschriftliche Nachlass I* (Doravante, HN seguido do número do Volume), *Die Genesis des Systems*, § 595, p. 400-402, grifos meus.

[...]. Assim, se somos plenamente cômicos de nossos poderes e fraquezas, não tentaremos mostrar forças que não possuímos [...]. Visto que o homem inteiro não passa de fenômeno da sua vontade, nada é mais absurdo que, partindo da reflexão, querer ser outra coisa que se é [...].⁵

A partir dessas passagens é possível notar como o pensador sinaliza para a defesa de que o projeto de uma eudemonologia só pode ser apresentado de forma consistente mediante uma atenção dispensada à *caracterologia*; neste caso, aos estratos mais individuais possíveis em relação à Vontade genérica que constantemente afirma os desígnios da espécie. O caráter adquirido, tomado não apenas no sentido de um domínio consciente sobre os desejos a serem realizados, mas como *autoconhecimento perfeito*, consciência do que se é, consistiria na própria garantia de uma satisfação consigo mesmo diante de tudo o que o homem em geral pode realizar, e, por conseguinte, pode conduzir à felicidade. Esta, assim como em outras ocasiões, é definida, neste contexto, pela via negativa: apenas quem não tenta ser outro em relação ao que já é evita uma grande dor, o “amargo sofrimento” do descontentamento consigo mesmo. Note-se, assim, que o fato de a noção de caráter enquanto fruto do autoconhecimento e do comércio com o mundo diferenciar-se de seu estrato metafísico - caráter inteligível e caráter empírico - não significa que este não seja sempre pressuposto. A possibilidade de se adquirir pela experiência o que se é já parte da ontologia metafísica que previamente (de forma inata) delimita um “si mesmo” em relação a um “outro”, mas cuja delimitação ainda seria desconhecida: “Enquanto desenvolvimento do caráter inteligível (ao qual se apresenta da mesma forma que a definição completa se apresenta ao conceito), o caráter empírico é inalterável e sempre coerente. Por isso se pode pensar que não haja a necessidade ulterior de um *caráter adquirido* a fim de ser coerente e sempre igual a si mesmo”⁶. Porém, o caráter empírico é “um mero impulso natural (*bloßer Naturtrieb*) e em si sempre irracional”⁷, o que faz com que cada pessoa confunda o que o homem em geral pode realizar e o quanto de tudo isso pertence a suas capacidades específicas.

⁵ SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação* (Doravante, *O mundo*), § 55, p. 394-395.

⁶ SCHOPENHAUER, A. HN I, *Die Genesis des Systems*, § 595, p. 400.

⁷ Idem, p. 401.

Disso decorrem basicamente duas ideias: apenas o caráter adquirido possibilita o pleno destaque caracterológico de cada indivíduo em relação ao aparato antropológico do caráter da espécie, pois com ele consegue-se identificar “quem é quem” diante das generalidades da natureza humana. Além disso, o caso da ausência de caráter adquirido poderia, segundo o filósofo, “fazer violência ao próprio caráter empírico e cumprir ações das quais logo em seguida se arrepende”⁸. Só o caráter adquirido, que, portanto, consiste no conhecimento advindo de experiências próprias do caráter inteligível espelhado no caráter empírico, pode fazer com que cada um “recite de forma metódica e meditada o papel, em si mesmo inalterável, de sua própria pessoa - que antes apenas naturalizava”⁹.

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

Ao lado do caráter inteligível e do empírico, deve-se ainda mencionar um terceiro, diferente dos dois anteriores, a saber, o *caráter adquirido*, o qual se obtém na vida pelo comércio com o mundo e ao qual é feita referência quando se elogia uma pessoa por ter caráter, ou se a censura por não o ter. – Talvez se pudesse naturalmente supor que, como o caráter empírico, enquanto fenômeno do inteligível, é inalterável, e, tanto quanto qualquer fenômeno natural, é em si consequente, o homem também sempre teria de aparecer igual a si mesmo e consequente, com o que não seria necessário adquirir artificialmente, por experiência e reflexão, um caráter. Mas não é o caso.¹⁰

É possível notar, com isso, que o pensador considera como incerto o fato de alguém ser sempre consequente em relação a si mesmo. Não é óbvio que alguém apareça a si mesmo da mesma forma o tempo todo ou durante toda a vida. Eis aqui uma das motivações que levam Schopenhauer à consideração do *caráter adquirido* exatamente no âmago de seu pensamento (ao menos na medida em que o conceito é tratado no § 55 de *O mundo*), ou seja, na parte de seu sistema considerada por ele mesmo como a mais significativa, a fundamentação metafísica da ética. A coerência e a constância

⁸ Idem, *ibidem*.

⁹ Idem, *ibidem*.

¹⁰ SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, § 55, p. 391, grifos meus.

do agir (*operari*) em relação ao ser (*esse*) não estão reconhecidas e asseguradas, apesar de se saber que somente é possível *exteriorizar* o que o caráter inteligível dispõe desde o início. Assim, quando Schopenhauer afirma ser necessário “*adquirir* artificialmente, por experiência e reflexão, um caráter”, isso jamais significa que é possível adquirir outra natureza, mas que é possível estar de posse de uma outra imagem de si mesmo.

Em *O mundo*, Schopenhauer insiste na tese de que *possuir* um caráter, ou ser alguém de caráter, equivale a *conhecer com exatidão* as próprias qualidades, o que já havia anunciado no citado fragmento póstumo de 1816. Mesmo diante da dificuldade acenada pelo filósofo de se saber o que significaria tal exatidão, o caráter adquirido seria, em primeira instância, sinônimo de *autoconhecimento*, pois “embora sejamos sempre as mesmas pessoas, nem sempre nos compreendemos. Amíúde nos desconhecemos, até que, em certo grau, *adquirimos o autoconhecimento*”¹¹.

Neste sentido, podemos afirmar que, segundo o pensador, ter um caráter (inteligível) não significaria estar plenamente de posse de si mesmo. *Possuir* um caráter corresponderia a *ser* - acima de tudo no âmbito da conduta, portanto, *proceder* - conforme a uma natureza e, para que tal caráter venha a ser *efetivamente*, é necessária uma sua exposição mediante o caráter empírico. Ora, este último, *a posteriori*, após determinado percurso, pode *adquirir* uma espécie de esboço, um retrato de si mesmo, ou então uma *resolução definitiva* (*erfolgenden Entschluß*) que permite ver o tipo de pessoa que se é: “A reflexão sobre a imutabilidade do caráter, sobre a unidade da fonte de onde brotam todos os nossos atos não nos autoriza a antecipar um ou outro lado na tomada de decisão do caráter: só a *resolução definitiva* nos fará ver o tipo de pessoa que somos: nossos atos serão um espelho de nós mesmos”¹². No mesmo § 55 de *O mundo*, lemos o critério decisivo a partir do qual sabemos da “*aquisição*” de caráter:

[...] se finalmente aprendemos [o que queremos], então alcançamos o que no mundo se chama caráter, o *caráter adquirido*. Este nada mais é senão *o conhecimento mais acabado possível da própria individualidade*. Trata-se do *saber abstrato*, portanto distinto das qualidades invariáveis do nosso caráter empírico, bem como da medida e direção das nossas faculdades espirituais e corporais, portanto dos pontos fortes e fracos da nossa individualidade¹³.

¹¹ Idem, *ibidem*, grifo meu.

¹² Idem, p. 390.

¹³ Idem, p. 393-394, grifos meus.

A “arte de adquirir caráter”, ou então “a arte de adquirir a si mesmo”, consistiria nisso: conhecer-se profundamente. Pode-se dizer, então, que quanto mais amplas e significativas forem as experiências de cada indivíduo consigo mesmo e no mundo, mais amplo e contundente seria seu autoconhecimento¹⁴; e quanto mais intenso seu autoconhecimento, mais acurada seria a “aquisição” ou a “posse de si mesmo”. Mesmo que nossas ações, em todo e qualquer lugar, sempre deem prova de um mesmo caráter, há o fator da *experiência adquirida* nessa mesma vida, cujo percurso permite olharmo-nos e entendermo-nos, sem que nos livremos da condição de seres consequentes e determinados.

Se não está ao alcance de ninguém ponderar e conhecer *a priori* a imutabilidade de seu caráter e, assim, decidir sobre o encaminhamento do egoísmo intrínseco que sempre trabalha em favor da espécie, teríamos ainda, para tanto, alguns recursos: os anos de vida, o contato com outros

¹⁴ O próprio Schopenhauer dá testemunho desse autoconhecimento na medida em que redige uma série de meditações para fins pessoais. Intitulado *Eis heautón* (mesmo título das memórias de Marco Aurélio), o filósofo reúne variadas máximas que dariam origem a um “livro secreto”. Esse precioso material (editado por Franco Volpi sob o título de *Die Kunst, sich selbst zu erkennen*. München: C. H. Beck, 2006, traduzido no Brasil por Jair Barboza e Silvana Cabucci Leite sob o título de *A arte de conhecer a si mesmo*. São Paulo: Martins Fontes, 2009) privilegia-nos o acesso à intimidade do pensamento e ao “autoconhecimento” do próprio filósofo. É importante observar que desde sua elaboração inicial até a versão a que temos acesso hoje, o escrito passou por significativos percalços e peripécias, o que acabou por dificultar sua reconstrução. Dentre tais peripécias em torno desse “manual de filosofia prática”, registra-se inclusive o seu desaparecimento, cuja justificativa foi dada pelo executor testamentário de Schopenhauer, Wilhelm Gwinner. Este chegou a afirmar ter sido vontade do próprio pensador que o material fosse destruído após sua morte. Isso, no entanto, transforma Gwinner em suspeito de ter plagiado e até de ter emitido falsas declarações (acusações feitas por Eduard Grisebach) sobre o manuscrito, já que, na biografia de Gwinner, foram encontradas frases que provavelmente constavam do manuscrito desaparecido. Não obstante as suspeitas e acusações, o pequeno livro (reconstruído por Grisebach e por Hübscher) consistia de aproximadamente trinta páginas, conforme explica Franco Volpi, e compõe-se de “anotações autobiográficas, recordações, reflexões, ensinamentos de vida, regras de comportamento, máximas, citações e provérbios, que o pensador apontara como sendo o mais importante para ele, como uma espécie de resumo da própria sabedoria pessoal de vida: em suma, como preceitos de uma arte de conhecer a si mesmo e orientar-se no mundo” (Cf. VOLPI, F. Introdução. In: SCHOPENHAUER, A. *A arte de conhecer a si mesmo*. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. X). Este pequeno e precioso livro foi escrito, talvez não por acaso, em um período de fortes adversidades, tais como o áspero embate com Hegel, a hostilidade para com sua obra, o rompimento com a mãe, os problemas financeiros relacionados com a herança paterna, as veementes dificuldades nas relações com o outro sexo etc.

caracteres, o convívio social. É dessas instâncias que, paradoxalmente, advém o entendimento do que realmente somos. Nesse sentido, Herbert Cysarz afirma que, embora o caráter adquirido não seja “nenhuma ‘auto-criação’, pode ele chegar a ser a mais completa *visão da constituição* do caráter inteligível, assim como a evidência das energias específicas e dos limites de cada caráter”¹⁵. A possibilidade de um destacamento do indivíduo em relação ao todo da natureza só pode advir com a *consciência* daquilo que se é e daquilo que se *quer*. Por sua vez, essa “consciência de si” pode fornecer a cada indivíduo uma condição que lhe confere força para não se restringir a um mero fantoche da Vontade cósmica.

III

A despeito de todas as marcantes diferenças entre as duas filosofias, de forma semelhante ao papel desempenhado pela noção de caráter adquirido no pensamento schopenhaueriano, Nietzsche utilizou-se da célebre máxima de Píndaro, “tornar-se o que se é”¹⁶, para se remeter à formação individual e à autenticidade de um “si mesmo”. Para além do subtítulo de *Ecce Homo*, uma certa sintonia de Nietzsche com as expressões de Schopenhauer - segundo as quais apenas as experiências e o tempo podem fazer com que adquiramos um caráter distinto em relação ao que a natureza despropositadamente nos dotou - pode ser identificada, num primeiro momento, em trechos de

¹⁵ Cf. CYSARZ, H. *Schopenhauers “Intelligibler Charakter” und die Individualitätsproblematik der Folgezeit*. In: *Schopenhauer-Jahrbuch* 62 (1981), p. 96.

¹⁶ Sobre a modificação feita por Nietzsche da máxima de Píndaro, Viesenteiner observa: “O subtítulo de *Ecce homo* é emprestado por Nietzsche das *Odes Píticas* de Píndaro, em especial a segunda das ‘Odes’ dirigidas a Hieron que reza ‘*Genoi’ boios essi mathon*’. No entanto, Nietzsche transcreve o ode de Píndaro erroneamente, erro talvez proposital, pois ele simplesmente não incluiu a palavra *mathon*, que por sua vez, alude à medida, ao conhecimento ou ao aprendizado no contexto da frase de Píndaro. De difícil tradução, a frase possui inúmeras variações quando a lemos incluindo a palavra *mathon*: ‘Tendo aprendido o que você é, torna-te tal como você é; ‘Sê fiel a ti mesmo agora que aprendestes que espécie de homem te apetece’, ou ainda simplesmente ‘Seja o que você conhece que você é’. A palavra *mathon* modifica por completo o contexto da frase, na medida em que ela implica, primeiramente, um conhecimento que o homem tem sobre o que é, para só então, tornar-se aquilo que ele aprendeu que é” (VIESENTEINER, J. L. *O problema da intencionalidade na fórmula “como alguém se torna o que se é” de Nietzsche*, p. 101).

diversos escritos e períodos. Isso, no entanto, não significa afirmar que as duas noções se equivalem. Vejamos por quê.

Na *Terceira Extemporânea*, por exemplo, Nietzsche apresenta “o que costumeiramente” chamamos de “eu” como uma série de objetos compostos por aquilo que até o momento amamos, que atraiu nossa alma, que a dominou e a felicitou. A série destes fatos e objetos venerados, escreve o filósofo:

[...] talvez te proporcionem uma lei fundamental de teu próprio *ti mesmo*. Compara esses objetos, vê como um complementa, alarga, sobrepuja, transfigura o outro, como eles formam uma escada sobre a qual tu até agora te *elevaste* para ti mesmo; pois tua verdadeira essência *não jaz profundamente oculta em ti*, mas imensamente acima de ti, ou ao menos *sobre* aquilo que costumeiramente tomas como o teu “eu”(SE 1).

Esta passagem, a meu ver, detém a capacidade de representar - ao lado de tantas outras - como os pressupostos tomados por Nietzsche a partir dos quais podemos traçar um caminho em direção à nossa própria identidade distanciam-se significativamente daqueles levados em conta por Schopenhauer em vista da mesma finalidade. Isso porque, diferentemente de seu mestre, que pressupõe um caráter inteligível como firme fundamento de nossa ipseidade e ao qual qualquer grau de autoconhecimento sempre precisará se remeter, temos, antes, que *nos perder* em relação àquilo que considerávamos de forma equivocada como nosso “eu”. É que em Nietzsche, como se sabe, não há uma senda que possa conduzir cada indivíduo ao encontro de si mesmo pelo caminho da interioridade. Nem é arrancando supostas camadas de máscaras ou de peles que chegaremos ao abrigo onde se encontraria a nosso verdadeiro ser ou a nossa verdadeira face. Esta foi a forma pela qual Sócrates teria dado cumprimento ao preceito inscrito no oráculo de Delfos e da qual Nietzsche pretendeu se afastar desde cedo: “[...] se a lebre tem sete peles, o homem pode considerar as suas multiplicando-as por sete vezes setenta sem jamais poder afirmar: ‘Isto és verdadeiramente tu, isto não é mais máscara’. Ademais, é uma iniciativa perigosa a de escavar de tal modo em si mesmo e despencar com violência e em queda livre para a caverna do próprio ser”¹⁷. Ao invés disso, defende o pensador, o que estaria em condições de testemunhar indiretamente a autenticidade de nosso “si próprio” seria tudo o que nos acompanha: amizades e inimizades, olhar e

¹⁷ Idem, *ibidem*.

aperto de mão, memória e esquecimento, livros e escritos, as palavras, os gestos e as linhas de nosso rosto.

Se a direção que nos levaria à nossa própria identidade não é a do interior, que indicaria para as profundezas de nosso “eu” e, com o tempo, nos aproximaria cada vez mais de um suposto centro estável, então é uma direção contrária, ou seja, aquela que nos conduz para fora e nos *afasta* daquilo que ingenuamente tomamos como “eu”; direção que nos distancia, assim, de uma (nossa) pseudo-identidade. Por isso a formulação citada acima: “a tua verdadeira essência não jaz profundamente oculta em ti, mas imensamente acima de ti”. Nas palavras do professor Oswaldo Giacóia (2008), “não é para dentro, para baixo, para os porões e cavernas que devemos nos dirigir, mas para o exterior, para cima - para as séries de nossos encontros, nossas afecções e experiências”. Nesses termos, não é possível equiparar a busca de um “si mesmo” em termos nietzschianos com o conceito schopenhaueriano de caráter adquirido se considerarmos que uma das ideias basilares deste último estipula o conhecimento aprofundado, ou até mesmo perfeito, de uma essência caracterológica individual e pré-definida como garantia de aquisição de identidade. Aos olhos de Nietzsche, chegar a um “si mesmo” prescindindo-se de cada ocasião e de cada circunstância da existência é tarefa impossível, pois então não se estaria em condições de traçar um autêntico estilo próprio. Boa parte dessa defesa se ancora - já pudemos perceber - no fato de que para o autor de *Schopenhauer como educador* as motivações das ações e os objetos dos quais nos cercamos não se reduzem, para além do que temos em Schopenhauer, a oportunidades reveladoras de um *esse*, mas são eles mesmos constitutivos do ser individual.

Mais tarde, no aforismo 231 de *Para além de bem e mal*, Nietzsche volta a considerar a questão do “si mesmo” tratada na *Extemporânea* de 1874 no sentido de uma formação para a autenticidade. Nesta ocasião, o filósofo se reporta àquilo que somos como um *fatum* que resiste a todo aprendizado e ensinamento:

A aprendizagem nos transforma; faz como toda alimentação, que não apenas “conserva” - como bem sabe o fisiólogo. Porém, no fundo de todos nós, “lá embaixo”, existe algo que não se deixa instruir, um grânito de *fatum* [destino] espiritual, de decisões e respostas predeterminadas para questões predeterminadas e seletas. Em todo problema cardinal fala um imutável “isso sou eu” [...] (BM 231).

Este trecho parece ser mesmo uma retomada do assunto da *Terceira Extemporânea*, na qual o filósofo havia confessado que não reconhece outra forma melhor para encontrarmos-nos do que pela mediação de nossos próprios educadores e formadores, representantes de um outro degrau do caminho pelo qual nos projetamos a nós mesmos. “Teus verdadeiros educadores e formadores te revelam o que é o verdadeiro sentido originário e a matéria fundamental de tua essência, algo inteiramente não ensinável, não modelável, em todo caso dificilmente acessível, atado, entravado: teus educadores conseguem não ser mais que teus libertadores” (SE 1). Se este algo “fundamental”, “imutável”, “não-instruível” ou a “matéria fundamental de tua essência” faz parecer que o crítico do “caráter imutável” [kantiano e schopenhaueriano]¹⁸ admite uma essência individual predefinida, esta impressão se desfaz logo na continuação da passagem citada de *Para além de bem e mal*: é que as respostas que são pré-determinadas pelo *fatum* imutável para problemas cardinais podem ser entendidas, segundo o autor, como “soluções de problemas” que produzem em nós uma “crença forte” e que podem ser denominadas de “convicções”. Entretanto, “mais tarde, vemos nelas [nas convicções] tão somente *pistas para o autoconhecimento*, indicadores de caminho para o problema que *somos*, ou, mais exatamente, para a grande estupidez que nós somos, para nosso *fatum* espiritual [...]” (BM 231). A questão não se resume, pois, à ideia de que existe um “isso sou eu” frente ao qual todo aprendizado é ineficaz, mas diz respeito ao fato - defendido por Nietzsche - de que considerar isso como verdadeiro significa tomar algo que consiste apenas em “pistas” por algo definitivo e estanque.

Ao comentar esta noção nietzschiana de “si próprio”, interpretando-a como algo correspondente à tese do caráter adquirido de Schopenhauer, o professor Giacóia (2008) afirma que as “convicções” (acima referidas) podem ser estabelecidas por nós até mesmo como uma “direta e inequívoca exteriorização daquele granítico ‘isso sou eu’, o rosto definitivo por detrás de nossas máscaras. Todavia, descobrimos ainda, com o tempo, que mesmo nossas certezas *aparentemente autênticas* e definitivas são apenas outros tantos disfarces, signos que remetem ainda a outra instância”. É preciso salientar, no entanto, que diferentemente do caráter adquirido schopenhaueriano, em muitos contextos tomado como autoconhecimento perfeito (*vollkommne Selbsterkenntnis*) e até mesmo como uma resolução definitiva (*erfolgenden*

¹⁸ Cf., por exemplo, HH I, 41.

Entschluß), em Nietzsche, por mais que nossos educadores possam ser os melhores liberadores do caminho que leva ao que há de fundamental em nós, uma tal matéria originária e autêntica nunca pode ser conhecida.

Seria por isso que, segundo Nietzsche, a ideia de um destino (que não pretendo desenvolver aqui) é pertinente como espécie de alívio para a árdua tarefa de elevarmo-nos para além de nós mesmos; destino este que corresponderia, a grosso modo, a afastar-se de qualquer definição prévia “do que se é”, entregar-se à necessidade das vivências e encontrar um filósofo-educador a quem pudéssemos nos devotar de forma incondicional (que para Nietzsche teria sido o próprio Schopenhauer). Por isso a formulação da *Extemporânea*: “Há no mundo um único caminho que ninguém pode trilhar, além de ti: para onde conduz? Não pergunte, prossigue. Quem foi aquele que enunciou o seguinte princípio: ‘um homem jamais se eleva mais alto do que quando não sabe para onde seu caminho ainda o pode conduzir’” (SE 1)?

As dessemelhanças aqui indicadas entre a ideia da formação de um “si mesmo” ou do próprio “tornar-se o que se é” nietzschiano e a noção de caráter adquirido de Schopenhauer podem ser reconhecidas com uma certa particularidade a partir de algumas formulações da obra que traz o próprio tema em seu subtítulo: *Ecce Homo: Como alguém se torna o que é*. É que nela Nietzsche frisa um “pressuposto” ou um critério exigido a partir do qual - e somente a partir do qual - alguém pode se tornar o que é: “Que alguém se torne o que é pressupõe que não suspeite sequer remotamente o que é” (EH, Por que sou tão inteligente, 9). A exigência parece mesmo ter o propósito de um distanciamento do filósofo em relação à tradição socrática do “conhece-te a ti mesmo” e, por conseguinte - conforme defendem e salientam alguns comentadores - provoca um afastamento em relação à tradição da *intencionalidade*; esta entendida como a tradição que toma as ações humanas (neste caso, em vista de um “tornar-se”) como desdobradas de pressupostos teóricos ou de um saber conceitual capaz de definir previamente “o que se é”. Ou seja, Nietzsche se afastaria radicalmente da tradição da intencionalidade que se pauta na ideia de que alguém munido de um saber intencional propõe-se a se tornar algo que, dessa forma, já teria sido previamente conceitualizado. O professor Jorge Luiz Viesenteiner, que dedica boa parte de suas pesquisas às problemáticas oriundas desta questão, afirma:

[...] Nietzsche [a partir da frase “que alguém se torne o que é pressupõe que não suspeite sequer remotamente o que é”] desloca o horizonte epistemológico do ‘tornar-se o que se é’, para localizá-lo

simplesmente na vida, em *uma* vida singular através das nossas vivências. Neste caso, não há modelos, codificações, elementos religiosos, conceituais ou morais que enquadre este ‘tornar-se...’, sobretudo porque à tarefa de ‘tornar-se o que se é’, exige-se precisamente a suspensão de quaisquer anteparos entre o homem e a vida e, principalmente, a supressão da compreensibilidade estritamente conceitual da existência, incluindo-se aí a suspensão da própria intencionalidade. O pressuposto de não se saber “*o que*” se é, para só então se “tornar”, significa dizer que Nietzsche se distancia de qualquer formulação intencional na trajetória de ‘tornar-se o que se é’. A intencionalidade já inclui uma compreensão conceitual da existência, pois tão logo sistematizamos nossas vivências, podemos então nos tornar uma ou outra coisa que já teria sido, antecipadamente, intencionada (VIESENTEINER, 2010).

Ao ter presente esta interpretação não tenho o propósito de determe nela, mas visio tão somente observar que, embora de uma forma muito peculiar, Schopenhauer, com sua noção de caráter adquirido, não deixa de compor o espectro da tradição socrática do “conhece-te a ti mesmo” nos moldes da referida tradição da intencionalidade da qual Nietzsche teria visado se afastar. Para usar a terminologia de Viesenteiner¹⁹, no caso de Schopenhauer, além de não haver qualquer suspensão de anteparos conceituais e morais como pressupostos para se “adquirir um caráter”, continua-se sabendo previamente “o que se é”, assim como há a convicção por parte do pensador de uma espécie de aposta no êxito de “aplicações” do caráter adquirido por meio do emprego de “conceitos fixos” ao nosso modo de agir:

[o caráter adquirido] nos coloca na condição de agora guiar, com clareza de consciência e *metodicamente*, o papel para sempre invariável de nossa pessoa, que antes naturalizávamos sem regra, e preencher, *segundo a instrução de conceitos fixos*, as lacunas provocadas por humores e fraquezas. O modo de agir necessário e conforme à nossa natureza individual foi doravante trazido à consciência, em máximas distintas e sempre presentes, segundo as quais nos conduziremos de maneira tão clarividente como se fôramos educados sem erro provocado pelos influxos passageiros [...]. Temos

¹⁹ Para um aprofundamento na notável interpretação oferecida pelo professor Jorge Viesenteiner sobre a questão do “tornar-se o que se é” em Nietzsche, cf. VIESENTEINER, J. L. *Nietzsche e a vivência de tornar-se o que se é*. Campinas: Editora Phi, 2013.

apenas de em cada escolha aplicar princípios universais em casos particulares, para assim rápido tomar as decisões²⁰.

É pertinente lembrar aqui o fato de Nietzsche ter reconhecido, em *Ecce Homo*, que seu encantamento juvenil por Schopenhauer à época da *Terceira Extemporânea* teria se dado mais pelo “severo educador” que teria “liberado” o caminho em direção a ele mesmo do que pela filosofia schopenhaueriana propriamente dita, reconhecimento que estaria em conformidade com o fato de Nietzsche não ter citado o conceito schopenhaueriano de caráter adquirido em toda a sua produção. Esta filosofia específica já seria uma “definição” de existência e, dessa forma, em pouco colaboraria para o “tornar-se o que se é” em termos nietzscheanos: “Agora que olho para trás e revejo de certa distância as condições de que esses escritos são testemunho, não quero negar que no fundo falam apenas de mim. [...] Em ‘Schopenhauer como educador’ está inscrita minha história mais íntima, meu *vir a ser*. Sobretudo meu compromisso! O que hoje sou, *onde* hoje estou - em uma altura de onde já não falo com palavras, mas com raios -, ó quão longe disso eu ainda estava então!” (EH, As Extemporâneas, 3). Isto é, de certa forma, teria sido o afastamento em vista de se evitar qualquer enquadramento conceitual a modelos e a definições que permitiu a história íntima, o vir a ser do próprio Nietzsche; só assim poderia se tratar de “Nietzsche” e não de “Schopenhauer como educador”.

IV

Mas uma proximidade entre Nietzsche e Schopenhauer quanto ao tema da autenticidade tratado a partir da questão do autoconhecimento e de suas variantes pode ser reconhecida de outra forma, a saber, pela consideração do caráter adquirido e do tornar-se o que se é a partir do destaque de suas possíveis definições *negativas*. Não pela explicitação positiva que visa delimitar em que consiste “o que se é” como resultado de um “tornar-se”, ou o que significa precisamente ter “adquirido” um “caráter”, mas pelo horizonte dos “motivos” que ambos os pensadores têm presente ao indicarem a importância de lançar-se em busca de um “si mesmo”, ou seja, em busca de *desvencillar-se*

²⁰ SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, § 55, p. 394.

da inautenticidade. Em outros termos, o que mais poderia aproximar os dois pensadores quanto à questão aqui tratada não diria respeito ao que deriva do processo de busca por um “si mesmo”, ou seja, aos pontos de chegada e à natureza dos processos empregados para tanto, mas a seus pontos de partida.

Ora, como se sabe, Nietzsche se move notadamente a partir de uma crítica fulminante ao homem moderno, à sua preguiça e à sua inércia, ao filisteísmo da cultura e ao anonimato que marca o indivíduo acomodado consigo mesmo e, por conseguinte, indiferente em seu pertencimento à massa uniforme. Disso se depreendem os motivos principais pelos quais aqueles que quiserem se desgarrar do ocultamento na opinião pública precisam cessar de estarem confortados consigo mesmos. Para verificarmos a indicação dessa necessidade, um retorno à *Terceira Extemporânea* é particularmente oportuno:

Mas o que é isso que coage o indivíduo a temer o vizinho, a pensar e a agir conforme o rebanho e não estar alegre consigo mesmo? Pudor, talvez, em alguns e poucos. Para a maioria, é comodidade, inércia, em resumo, aquele pendor para a preguiça [...]. Se todo grande pensador despreza os homens, é a preguiça deles que despreza, pois devido a ela *tais homens figuram como produtos de fábrica (Fabrikwaare), como indiferentes*, indignos de trato e de instrução. O homem que não quer pertencer à massa (*Massé*) precisa apenas cessar de estar confortado consigo mesmo; que ele siga sua consciência moral que o conclama: “Seja você mesmo! Você não é nada daquilo que você agora faz, pensa e deseja” (SE 1)21.

É esse reconhecimento por parte do pensador de um homem moderno inerte e indistinto, capaz de despertar o desprezo de todo grande pensador em termos de trato e de instrução, que motiva a proposição de uma formação para a prática de si, uma educação para a autenticidade, cuja tarefa consistiria em “reconfigurar (*umzûbilden*) o homem para um vivamente móvel sistema de sois e planetas e conhecer a lei de sua mecânica superior”²². Para que uma tal lei possa emergir como uma constelação viva é preciso, pois, dar cumprimento à tarefa emancipatória de trato e de cultivo de si mesmo, sendo que ninguém pode fazê-lo a não ser o próprio indivíduo. E, para tanto, os verdadeiros educadores não seriam os pseudo-eruditos da filosofia universitária, que cedem aos modismos e jargões das cátedras, mas

²¹ grifos meus.

²² Idem, p. 342.

aqueles que não separam o aprendizado filosófico da própria vida e que, apenas por isso, estariam em condições de acenar para o caminho que libera os seus educandos em direção ao encontro deles mesmos.

Por isso, segundo Nietzsche, o pensamento de Schopenhauer, além de se submeter à “única crítica de uma filosofia que é possível”, demonstra também que “podemos viver segundo ela”, um exercício crítico que não é ensinado nas universidades, em cujos ambientes, ao invés disso, tem-se apenas uma espécie de “crítica de palavras com palavras”. Deixar de denunciar formas de rendição da cultura à indistinção epocal mediante interesses pelo mero lucro significa esterilizar as personalidades e oferecer-lhes uma semi-formação. A perigosa subordinação da filosofia ao Estado e ao mercado que, como potências dominantes a serviço do lucro, podem obstaculizar e abortar o impulso crítico, pode também, por conseguinte, impedir a formação filosófica para a autenticidade, que não é outra coisa senão a possibilidade para aquela “reconfiguração” do educando da qual fala o pensador, com o que seria possível diferenciar-se da massa e não ser visto como um “produto de fábrica”.

É esse mesmo desafio de formação pelo conhecimento de si que Nietzsche retoma em *A Gaia Ciência* como uma “coisa necessária” e em termos de “dar estilo ao caráter”.

Uma coisa é necessária – “dar estilo” a seu caráter, uma arte grande e rara! É praticada por quem avista tudo o que sua natureza tem de forças e fraquezas e o ajusta a um plano artístico, até que cada uma delas aparece como arte e razão, e também a fraqueza delicia o olhar. Aqui foi acrescentada uma grande massa de segunda natureza, ali foi removido um bocado de primeira natureza: ambas as vezes com demorado exercício e cotidiano labor. Aqui o feio que não podia ser retirado é escondido, ali é reinterpretado como sublime. Muito do que era vago, resistente à formação, foi poupado e aproveitado para a visão remota: - acenará para o que está longe e não tem medida. Por fim, quando a obra está consumada, torna-se evidente como foi a coação de um só gosto que predominou e deu forma, nas coisas pequenas como nas grandes: se o gosto era bom ou ruim não é algo tão importante como se pensa - basta que tenha sido um só gosto! (GC 290).

Esta necessária estilização do caráter pode ser tomada, em alguma medida, como o horizonte da definição negativa do “tornar-se o que se é” ou do que se pode vir a ser. Trata-se da ênfase dada pelo filósofo na necessidade

de modificar ou reconfigurar o que a natureza individual fatalmente já possui, aqui tomada em termos de uma “primeira natureza”, em vista de harmonizá-la com uma “segunda natureza”. Em que consistirá precisamente esta “segunda natureza” não é tão importante quanto a disposição de desprender-se da fatalidade da “primeira natureza”, o que só pode ser dar por meio de demorado exercício e cotidiano empenho; mesmo porque, a julgar pela visão retrospectiva de *Ecce Homo*, isso é tarefa para toda uma vida.

Dito isto, gostaria de comparar as passagens acima citadas da *Terceira Extemporânea* - que apresenta o homem moderno como “produto de fábrica” - e de *A Gaia Ciência* - que destaca a necessidade de se “dar estilo” ao caráter - com algumas formulações de Schopenhauer retiradas de contextos em que o pensador trata (direta ou indiretamente) do caráter adquirido. Assim, poderemos identificar melhor a mencionada sintonia entre as duas noções norteadoras deste artigo “pela via negativa”.

No § 55 de *O mundo*, no mesmo contexto em que frisa a necessidade de adquirirmos um autoconhecimento (o próprio caráter adquirido) devido à ideia de que nosso caráter empírico é um “simples impulso natural”, Schopenhauer também destaca como motivo para tanto as diferenças entre “aquilo que diz respeito *ao homem em geral* enquanto caráter da espécie, em termos tanto de desejo quanto de realizações”²³ e aquilo que respeita à *individualidade*, cuja intelecção permite que alguém saiba o que “quer e pode em meio a tantas coisas”:

Dentro de si [uma pessoa] encontra disposições para todas as diferentes aspirações e habilidades humanas: contudo, os diferentes graus destas na própria individualidade não se tornam claros sem o concurso da experiência. Ora, se a pessoa segue apenas as aspirações que são conformes ao seu caráter, sente, em certos momentos e disposições particulares, estímulo para aspirações exatamente contrárias e incompatíveis entre si: nesse sentido, se quiser seguir aquelas primeiras sem incômodo, estas últimas têm de ser completamente refreadas. Pois, assim como nosso caminho físico sobre a terra não passa de uma linha, em vez de uma superfície, assim também, na vida, caso queiramos alcançar e possuir uma coisa, temos de renunciar e abandonar à esquerda e à direita inumeráveis outras. Se não podemos nos decidir a fazer isso mas, igual a crianças no parque de diversões, estendemos a mão a tudo o que excita e aparece à nossa frente, então esta é a

²³ SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, § 55, p. 392, grifos do autor.

tentativa perversa para transformar a linha do nosso caminho numa superfície. Andamos em zigue-zague, ao sabor dos ventos, sem chegar a lugar nenhum²⁴.

E, um pouco mais adiante, podemos notar uma forma sugerida pelo filósofo para sabermos da “falta de caráter”: “Temos primeiro de aprender pela experiência o que queremos e o que podemos fazer: pois até então não o sabemos, *somos sem caráter*, e muitas vezes, por meio de duros golpes exteriores, temos de retroceder em nosso caminho”²⁵. Até o momento em que não soubermos “o que queremos” e “o que podemos fazer” do nosso próprio caráter inteligível e imutável, seremos “sem caráter”.

Num fragmento póstumo dos chamados *Manuscritos berlinenses*, seção dos *Foliant I* (de 1821), Schopenhauer tece uma crítica mais veemente à banalidade, à in-diferença e até mesmo ao que chama de “maldição” dos indivíduos que não se destacam em relação ao caráter da espécie. Para tanto, o filósofo distingue os homens que possuem uma “individualidade de caráter” em relação aos “homens comuns”.

Comum (*Gemeine*) é aquilo que pertence a todos, ou seja, a toda a espécie e, dessa forma, já é fornecido pela espécie. Aquele que não possui outras características além daquelas possibilitadas pela espécie humana é *um homem comum*. “Homem ordinário” (*gewöhnlicher Mensch*) é apenas uma expressão mais amena que parece se remeter, sobretudo, ao aspecto intelectual, enquanto “homem comum” (*gemeiner Mensch*) remete-se principalmente ao aspecto moral. Que valor poderá haver um ser que não se diferencia em nada dos milhões de seus semelhantes? O que digo? Milhões! Uma infinidade! Uma verdadeira infinidade de seres que a natureza replica incessantemente, *in secula seculorum*, de uma vertente inexaurível e com a mesma prodigalidade com que o ferreiro produz barras de ferro! Sabe-se bem que *um ser que possui apenas as características da espécie não pode desejar outra existência senão a que se realiza na e por meio da espécie*. Este é o núcleo da questão. Por isso o homem que se sente excepcional, original, levanta a cabeça e se ensoberba. Afirmei que o que distingue o homem dos animais é a *individualidade do caráter*. Mas quão pouca individualidade possui a maior parte dos homens! Tal como o seu semblante, o seu querer e pensar é o mesmo da espécie, banal, comum, cotidiano, disponível

²⁴ Idem, *ibidem*.

²⁵ Idem, p. 393, grifo meu.

em milhares de exemplares, previsível, privado de uma impronta peculiar: os homens são artigos fabricados em série (*Fabrikwaare*). Assim como suas essências, as suas existências estão compreendidas na espécie; e esta é a maldição do “ser comum”²⁶.

Se Nietzsche não se deteve na noção de caráter adquirido de Schopenhauer, as semelhanças entre a crítica deste último à banalidade do “homem comum”, privado de impronta caracterológica e peculiar, e a crítica de Nietzsche ao indiferentismo do massificado homem moderno sugerem ao menos que Schopenhauer tenha anunciado a constatação que poucos anos mais tarde o seu discípulo faria da “ausência de caráter” dos homens de seu tempo. Tal constatação, porém, é própria de quem não permaneceu sempre e somente discípulo, pois é feita em outra chave, a saber, não em termos de caracterologia (ou de destaque individual em relação ao caráter da espécie), mas em termos histórico-culturais e de “formação”. Com efeito, é propriamente neste último horizonte que a *Segunda Consideração Extemporânea* - antecipando a *Terceira* - apresenta o homem moderno: alguém cujas cultura, formação e imagem carecem de conteúdo demonstrável, o que possibilita defini-lo em termos de “má forma e, além disso, como uniforme” (*schlechte Form und überdies Uniform*) (HV 5). A constatação de Nietzsche apresenta-se mesmo muito próxima daquela escassez de individualidade acusada por Schopenhauer: “[...] não são homens, mas apenas compêndios encarnados e, por assim dizer, abstrações concretas. Se é que têm *caráter e modo próprio*, isso tudo está tão profundamente oculto que não pode desentranhar-se à luz do dia”²⁷. Apresentada nesses termos, essa indicação de ausência de caráter e de modo próprio apresenta-se como mais uma expressão da crítica nietzscheana àquilo de que é preciso se desgarrar em vista do alcance de um “si mesmo” e de uma formação para a autenticidade, cujas expressões seriam identificadas por Nietzsche no emprego modificado da fórmula de Píndaro. Nesse sentido, a crítica à pusilanidade do homem moderno poderia ser tomada como mais um aspecto de uma possível definição do tornar-se o que se é em sentido negativo.

Se assim for, as referidas semelhanças entre a noção schopenhaueriana de caráter adquirido e a noção nietzscheana de tornar-se o que se é podem ser assumidas *apenas* na medida em que destacamos a crítica ao ocultamento

²⁶ SCHOPENHAUER, A. HN III, *Foliant I*, § 10, p. 73, grifos em itálico do autor.

²⁷ Idem, *ibidem*, grifos meus.

do indivíduo - para Schopenhauer, em relação à espécie; para Nietzsche, em relação à massa das opiniões alheias -, o que pretendi argumentar por meio do que chamei de definições negativas das referidas noções. Isso porque, dessa forma, mesmo havendo consideráveis discrepâncias entre o estatuto da “aquisição” de um caráter (em termos schopenhauerianos) e a semântica nietzscheana de “ter se tornado” o que se é, mesmo assim ambos os conceitos permitiriam uma crítica fulminante à preguiça e indicariam a necessidade de se obter um “estilo próprio”, sem o qual cada homem não passaria de produto de fábrica ou de artigo fabricado, inautêntico quanto ao pensar e quanto ao caráter.

Referências

CYSARZ, Herbert. **Schopenhauers “Intelligibler Charakter” und die Individualitätsproblematik der Folgezeit.** In: *Schopenhauer-Jahrbuch* 62 (1981).

GIACÓIA JÚNIOR, Oswaldo. *Sobre tornar-se o que se é.* In: SALLES, João Carlos. **Schopenhauer & o idealismo alemão.** Salvador: Quarteto, 2004, pp. 201-218.

NIETZSCHE, Friedrich. **Sämtliche Werke.** 3ª Auflage, KSA, Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, in 15 Bänden. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1993.

NIETZSCHE, Friedrich. **Obras incompletas.** Seleção de textos de Gérard Lebrun; tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. 3ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983 (Os Pensadores).

NIETZSCHE, Friedrich. **Ecce Homo:** como alguém se torna o que é. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. **Para além de Bem e Mal:** prelúdio a uma filosofia do futuro. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiado humano:** um livro para espíritos livres I e II. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. **A Gaia Ciência.** Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra**: um livro para todos e para ninguém. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

PASCHOAL, A. Edmilson. **Nietzsche**: a boa forma de retribuir ao mestre. Revista Aurora, Curitiba, v. 20, n. 27, pp. 337-350, jul./dez. 2008.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Sämtliche Werke**. Edição histórico-crítica de Paul Deussen, in 16 Bänden. München: Piper Verlag, 1911-1941. In: “Schopenhauer im Kontext III” - Werke, Vorlesungen, Nachlass und Briefwechsel auf CD-ROM (Release 1/2008).

SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e como representação**. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005.

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

SCHOPENHAUER, Arthur. Der Handschriftliche Nachlass. In: **Sämtliche Werke**. Edição histórico-crítica de Paul Deussen, in 16 Bänden. München: Piper Verlag, 1911-1941, Bd. XI.

VIESENTEINER, Jorge Luiz. **Nietzsche e a vivência de tornar-se o que se é**. Campinas: Editora Phi, 2013.

VIESENTEINER, Jorge Luiz. **O problema da intencionalidade na fórmula “como alguém se torna o que se é” de Nietzsche**. Revista Dissertatio, Pelotas, v. 31, pp. 97-117, inverno de 2010.

VOLPI, Franco. Introdução. In: SCHOPENHAUER, A. **A arte de ser feliz**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

VOLPI, Franco. Introdução. In: SCHOPENHAUER, A. **A arte de conhecer a si mesmo**. Trad. Jair Barboza e Silvana Cabucci Leite. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

Recebido: 31/01/2014

Received: 01/31/2014

Aprovado: 23/03/2014

Approved: 03/23/2014