

# O DESENVOLVIMENTO DA PSICOLOGIA MORAL DE SCHOPENHAUER

*THE DEVELOPMENT OF SCHOPENHAUER'S MORAL PSYCHOLOGY*

**KLEVERTON BACELAR<sup>1</sup>**

Universidade Federal da Bahia (UFBA) – Brasil  
kbacelar@ufba.br

**RESUMO:** Esse artigo tem por objetivo expor o surgimento e as transformações da psicologia moral na obra de Schopenhauer (1788-1860), desde seu início nos anos de formação até o fim de sua produção intelectual, como requisito prévio para indicar sua função preparatória para o surgimento das psicologias de Paul Rée e Friedrich Nietzsche que com ela confrontam-se paralelamente.

**PALAVRAS-CHAVE:** Psicologia. Caráter. Móbeis da vontade.

**ABSTRACT:** *This paper aims to expose the emergence and transformations of moral psychology in Schopenhauer's thought (1788-1860). This study is a prerequisite to indicate the preparatory function assumed by Schopenhauer's psychology for the emergence of psychologies in Rée and Nietzsche, which have developed in parallel way arguing the Schopenhauer's one.*

**KEYWORDS:** *Psychology. Character. Will mobiles.*

## INTRODUÇÃO

Esse artigo tem por objetivo expor o surgimento e as transformações da psicologia moral na obra de Schopenhauer (1788-1860) desde seu início nos anos de formação durante as aulas de Schultze e Fichte até o fim de sua produção intelectual.

Ao esboçar o desenvolvimento da psicologia de Schopenhauer desde sua *Dissertação* de 1813 até os *Parerga e Paralipomena* (1851) para interpretá-la como um esforço progressivo de especificação da “esfera cromática dos caracteres” (QR), da “distinção ética dos caracteres” (MVR), dos “móbeis da vontade humana” (FM) até “da variedade das individualidades” (PP), procuro entabular um diálogo com algumas interpretações correntes de Nietzsche que ainda deixam correr solto o boato de Deleuze quando afirmou que “*Nietzsche gosta de opor a vontade de poder ao querer-viver schopenhaueriano, mesmo que seja em função da extrema*

---

<sup>1</sup> Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Bahia (PPGF/UFBA).

*generalidade desse último*” (DELEUZE, 1976, p. 41).<sup>2</sup> Contra esse entendimento, pretendo mostrar que, longe de ser muito geral, essa noção central da psicologia de Schopenhauer passou por um desenvolvimento progressivo até receber um tratamento detalhado nos *Dois Problemas Fundamentais da Ética* (1841) e dois pequenos ajustes nos *Suplementos* (1844) e nos *Parerga e Paralipomena* (1854) que serão decisivamente retomados na formação da psicologia moral de Paul Rée e de Friedrich Nietzsche gestadas durante sua estada de inverno [*Winteraufenthaltes*] conjunta em Sorento (1876 a 1877).

Emprego a palavra desenvolvimento de uma maneira voluntariamente neutra nessa abordagem necessariamente serial e cronológica que se pretende histórica na acepção originária de inquérito e descrição, sem, entretanto, julgá-la como um progresso ou uma evolução, tampouco como um retrocesso. Isso porque não ignoro as contradições dessa psicologia apontadas pelos comentadores, especialmente por Mathias Kossler nas últimas páginas de sua eruditíssima e volumosa obra *Ética empírica e moral cristã*. Como mostrei em outro texto, Kossler contraria a compreensão tradicional da soteriologia e da eudemonologia como as duas grandes correntes da filosofia prática schopenhaueriana ao postular um corte na moral de Schopenhauer instaurado pela a *Triebfedernlehre* surgida em *Sobre o Fundamento da Moral* (1840). Enquanto os intérpretes foram induzidos às análises sobre a acomodação da perspectiva eudemonológica da sabedoria de vida na perspectiva soteriológica da santidade,<sup>3</sup> dentre os principais G. Gurisatti e, entre nós, eu rendo aqui minha homenagem aos trabalhos de Leandro Chevitarese e Vilmar Debona, Mathias Kossler cinde a moral de Schopenhauer em duas: a verdadeira moral do *Mundo* e a equivocada moral do segundo escrito posto a prêmio (BACELAR, 2015b). Sem retomar essa poderosa interpretação, limito-me a registrar os momentos principais da abordagem schopenhaueriana da psicologia moral para avançar em trabalhos posteriores a hipótese de que a retomada por Schopenhauer da distinção kantiana entre caráter inteligível e empírico sofre sucessivas modificações que culminam em sua doutrina inicialmente trinitária dos móbeis, reparada por alguns pequenos acréscimos e especificações nas obras derradeiras de Schopenhauer até ser retomada numa perspectiva estritamente psicológica mas dualista de travo social-darwinista por Paul Rée em *A Origem dos Sentimentos Morais* (impulsos egoístas e altruístas) e numa perspectiva também psicológica mas sociohistórica (HH§37) e monista no programa nietzschiano da filosofia histórica implementado a partir de *Humano* e remodelado a em *Para Além*

<sup>2</sup> Os escritos de Schopenhauer e Nietzsche foram citados com as siglas habituais dos “Schopenhauer-Jahrbuch/Voluntas” e “Nietzsche-Studien/Cadernos Nietzsche”; suas obras segundo as edições habituais que estão lá, cotejadas e citadas na paginação das traduções indicadas nas referências bibliográficas.

<sup>3</sup> O problema da acomodação foi formulado com precisão por Franco Volpi na apresentação do grande livro de Gurisatti: “*O problema que surge é: como conciliar a ideia de que um inexorável destino metafísico força a vida a oscilar perpetuamente entre tédio e dor com o ensinamento de uma sabedoria da vida que gostaria de se opor a tal destino? Não é contraditório postular a inelutabilidade dessa força metafísica cega que é a Vontade e, ao mesmo tempo, afirmar que esse capricho frágil da Mãe Natureza que é o indivíduo pode governá-la com sua fraca sabedoria? A metafísica do pessimismo ensina que a vida não é bela. Mas então, qual sabedoria poderá nos salvar do naufrágio seguro? Como superar a contradição que divide as duas partes do sistema Schopenhaueriano?*” (VOLPI, 2002, p. 12).

*do bem e do mal* (BM §26 c/c § 36). Isso talvez sirva de indicação para contornar os batidos e gastos estudos inconclusivos sobre a influência de Rée sobre Nietzsche para vislumbrar suas obras sorrentinas como estratégias distintas e paralelas de desenvolver a psicologia moral de Schopenhauer com outros meios, direções e propósitos<sup>4</sup>.

O texto está articulado em quatro partes: 1) A noção de psicologia nos *Manuscritos* e o valor posicional central de caráter e motivo na *Quádrupla Raiz* de 1813; 2) a extensão metafísica (cosmológica) da noção de caráter no livro II e a distinção ética dos caracteres no livro IV do *Mundo*; 3) a especificação das "diferenças éticas dos caracteres" no escritos complementares e suplementares; 4) Conclusão: *As Origens dos Sentimentos Morais e Humano, demasiado humano* como confrontações com a psicologia moral de Schopenhauer.

## I A PSICOLOGIA NOS *MANUSCRITOS* E NA *QUÁDRUPLA*

Seguramente o interesse de Schopenhauer pela psicologia remonta ao tempo em que ouviu as preleções de Ernst G. Schulze sobre metafísica, lógica e psicologia no semestre de inverno de 1810-1811 na Universidade de Gottingen durante seus dois anos de estudos de medicina e ciências que ele abandonou para se dedicar ao estudo da filosofia na Universidade de Berlim onde também assistiu ao curso proferido por Fichte sobre os fatos da consciência<sup>5</sup>. Embora os principais comentadores de Schopenhauer enfatizem com justeza que a principal influência de Schulze sobre ele consistiu em sua interpretação da filosofia kantiana exposta no *Enesidemo* e na *Crítica da Filosofia Teórica*, nas quais se demonstra as inconseqüências do modo como Kant, ao considerar a coisa em si como causa da intuição sensível, extrapolou indevidamente o uso das categorias da existência e da causalidade, devemos notar que outro influxo não menos importante de Schulze sobre Schopenhauer é visivelmente perceptível em sua insistência na clareza e rigor, na ênfase da primazia da vontade sobre o intelecto e na visão dos sistemas filosóficos como *Weltanschauungen* (BEISER, 1987, p. 268). Em Berlim, para onde Schopenhauer havia se mudado no final de setembro de 1811 com o propósito de ouvir as palestras de um “verdadeiro filósofo” e “grande espírito”, ou seja, Fichte, o jovem estudante seguiu as lições do famoso pensador “sobre o estudo da filosofia”, “os fatos de consciência”, etc., mas logo ficou decepcionado, como atestam as notas desses cursos de 1811 e 1811/1812 presentes no *Espólio Manuscrito* (HN/MP).

Na primeira anotação sobre a psicologia, datada de 1813 e tomada ainda em Berlim, ou seja, antes da redação da dissertação propriamente dita, que ocorreu entre meados de junho a meados de setembro no isolamento da hospedaria de Rudolstadt, o jovem Schopenhauer afirma que “a observação e classificação das

<sup>4</sup> Trata-se da segunda parte de um projeto de pesquisa sobre “A importância da psicologia moral de Schopenhauer como preparação da psicologia de Paul Rée e Friedrich Nietzsche”, desenvolvido conjuntamente com Bruno Martins Machado (UFS).

<sup>5</sup> As anotações dos cursos de Schulze seguidos por Schopenhauer em Gottingen (metafísica, psicologia e lógica) foram documentadas por Matteo Vincenzo D’Alfonso.

diferentes maneiras em que a ação ocorre (depois de todas essas modificações sofridas pela causa quando atua sobre um ser pensante e volente é o objeto [Sache] da psicologia” (HN, I, p. 65). Desde aqui, o termo psicologia será empregado por Schopenhauer como a ciência que estuda tanto as causas quanto as diferentes maneiras da ação humana.<sup>6</sup>

Na tese de doutorado *Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente*, de 1813, a psicologia é tratada na exposição da última das quatro classes de representação, ou seja, no capítulo dedicado ao princípio de razão suficiente do agir. Como sabemos, essa última classe só compreende um único objeto, o “objeto imediato do sentido interno”, o sujeito da volição que é objeto para o sujeito do conhecimento.<sup>7</sup> Para ele, prevalece o *principium agendi* enquanto lei de motivação, ou seja, a relação necessária da decisão de agir a seu motivo. Na análise da lei de motivação que o capítulo VII fornece, e que será o mais modificado na segunda edição da *Quádrupla Raiz* (1847), Schopenhauer introduz as noções de caráter empírico e inteligível tomadas de empréstimo à filosofia kantiana como principais ferramentas heurísticas da explicação da ação humana. Como vários comentadores já indicaram as semelhanças e diferenças entre as noções em Kant e Schopenhauer,<sup>8</sup> cumpre-nos apenas salientar que o caráter empírico é uma hipótese admitida pela seguinte observação psicológica, ou seja, empírica, segundo a qual pessoas diferentes mostram formas diferentes de agir a partir de motivos iguais, mas a mesma pessoa age sempre da mesma maneira sob condições iguais. Embora a expressão do caráter empírico seja “fragmentada” porque ele “só pode ser conhecido e reconstituído a partir das ações do indivíduo”, sua “unidade e imutabilidade” conduz ao pensamento do caráter empírico como o “fenômeno de um estado incognoscível, intemporal e por assim dizer permanente do sujeito do querer”, ou seja, de um “caráter inteligível”. Concordo com os comentadores quando afirmam que Schopenhauer introduziu a noção metafísica do caráter inteligível aqui na *Dissertação* de 1813 para que as ações humanas não ficassem fora do âmbito do PRS e, desse modo, fossem passíveis de imputação.<sup>9</sup>

<sup>6</sup> Esses textos de Schopenhauer precisam da devida contextualização no debate sobre a psicologia na obra de Kant e na posteridade do kantismo de sua época. Esquemáticamente, Kant retoma a distinção wolffiana entre “psicologia empírica” e “psicologia racional”, para, na primeira *Crítica* (1781) reduzir a última a pó de traque ao argumentar que se resume à proposição “penso”, seu “texto único”. Com efeito, como só existe conhecimento de objeto e o eu transcendental não pode pensar a si mesmo visto que é condição *a priori* da experiência e não uma substância como afirmaram erroneamente os dogmáticos, resta apenas uma psicologia empírica, ou seja, um estudo da alma “sob a orientação da experiência”. Mesmo essa psicologia empírica será criticada nos *Primeiros Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza* (1786) por não ser matematizável nem suscetível de experimentação. Apesar dessas restrições, nem tudo está perdido para a psicologia empírica que recebe de Kant o apoio da metodologia antropológica desenvolvida na *Antropologia do ponto de vista pragmático* e que se baseia em observações dos sentidos externos mais que internos (observações mundanas de homens e mulheres, biografias, peças de teatro e romances, relatos de viagens, etc.). Para uma abordagem inicial e acessível no vernáculo da problemática relação entre a psicologia racional, empírica e transcendental, cf. HATEFIELD, 2009, p. 243-73.

<sup>7</sup> Sobre a excelente exposição da teoria schopenhaueriana do *Selbst*, cf. ZÖLLER, 1999.

<sup>8</sup> Cf. Kossler (1995; 1999; 2002) e Debona (2013; 2015).

<sup>9</sup> Refiro-me a Gurisatti e Kossler. Com efeito, Gurisatti salienta que “é de fato manifesto o contexto moral da emergência do par “caráter inteligível – caráter empírico” nas notas de 1813 (...). É o “caráter moral” isso que no homem constitui o essencial e não muda por toda a vida; antes, a vida do indivíduo, como um todo, não é mais do que o “fazer-se visível” do caráter inteligível que está

A fragmentação do caráter e a impossibilidade do conhecimento completo dos motivos traz importantes implicações para sistematicidade da psicologia empírica. Em primeiro lugar, as circunstâncias da ação não são perfeitamente conhecidas porque, dada a desigualdade da inteligência entre os homens, um mesmo estado de objetos reais dá lugar a julgamentos ou motivos distintos que explicam, em parte, a variação da reação dos indivíduos a um mesmo motivo dado. Depois, significa que o sujeito do querer só se conhece querendo, ou seja, no momento de suas decisões, motivo pelo qual o autoconhecimento do caráter é difícil. Por fim, a individualidade dos caracteres humanos é outro importante fator adicional que explica a variedade das reações a um mesmo motivo:

Se o caráter empírico do homem fosse perfeitamente conhecido, se poderia predizer sua ação a partir das circunstâncias nas quais ele se encontra, estas desempenhando aqui o papel de motivos de suas ações, como qualquer coisa que nela esteja seguindo uma regra, tanto quanto o efeito pode predizer o conhecimento da causa. Uma importante correção seria sempre necessária em razão da diferença das circunstâncias nas quais se encontra o homem em relação com a representação total de uma experiência que nos é comum a todos, ou seja, objetiva e com os julgamentos que ele porta e combina seguindo a acuidade de seu entendimento. Ora um conhecimento completo do caráter empírico como da correção a lhe aplicar é impossível, porque ambos não são dados como objetos, mas nós os reconstruímos apenas a partir de um número de casos sempre limitados e um completo conhecimento desses mesmos casos é impossível porque nós nunca poderemos saber todas as impressões anteriores e atuais que o homem conserva [*erhalten*] e que modificam a sua inclinação no momento da decisão e seu juízo no momento da reflexão. Entretanto, até um certo grau, um tal conhecimento é certamente possível até mesmo efetivo e de grande utilidade para os homens do mundo. A instrução [*Anleitung*] nesse último propósito [*Absicht*] é dada pela psicologia pragmática, e, em geral, pela psicologia empírica. O caráter empírico dos animais é mais fácil de sondar porque cada espécie só tem apenas um que se apresenta muito claramente e com mínimas diferenças nos indivíduos, enquanto tipos da natureza externa da espécie. O caráter empírico da espécie pode

---

"fora da vida e fora do tempo". A estrutura do "fazer-se visível", "fazer-se presente", "manifestar-se", em suma, do aparecer e do exprimir-se de algo que em si é inaparente e privado de expressão, já é bem conhecida e sempre a mesma: por um lado o caráter inteligível é o inaparente, o essencial, o metafísico do homem, por outro, ele aparece na vida e no tempo como um caráter empírico" (GURISATTI, 2002, p. 99). Kossler, por sua vez, apontou com precisão a necessidade moral da introdução dessa noção: "O caráter inteligível é introduzido por Schopenhauer com a finalidade de que a ação humana não fique fora do âmbito do princípio de razão – de modo que também aqui se tenha o direito de perguntar "por que". Caso as ações não pudessem ser subsumidas a uma das figuras do domínio do princípio da razão, então os atos seriam arbitrariamente cegos, sem fundamento e sem motivo e, desse modo, não poderiam ser avaliados moralmente. Se as ações fossem subsumidas ao princípio de razão do devir, de modo que se tornassem desnecessárias uma figura própria do princípio de razão e o emprego da doutrina do caráter, elas seriam determinadas naturalmente e assim também pouco passíveis de julgamento moral (de fato este problema surge na 2ª. Edição). Também não se poderia falar de atos, mas somente de acontecimentos (*Ereignissen*), de uma alteração de estados, conforme a determinação da lei da causalidade (G, 36). Como em Kant, o caráter inteligível também serve, além disso, para demonstrar a possibilidade da moral, mesmo tendo Schopenhauer, como dito, enfatizado na tese, que nela não deveria ser abordado nada sobre a ética em si. A adoção de um caráter inteligível frente à alternativa de decisões aleatórias é eticamente fundamentada, pois ela é necessária para explicar a responsabilidade e imputação moral dos atos ao sujeito do querer" (KOSSLER, 2014, p. 18).

muito facilmente ser conhecido a partir das diferentes experiências que se faz dos diferentes indivíduos e aquele que observou atentamente vários indivíduos da espécie pode muito bem predizer como um gato, um cão ou um macaco se comportarão em um caso determinado. [...] No caso do gênero humano tal observação da espécie inteira dá na verdade isso que se chama de conhecimento do homem (ou seja, uma *psicologia empírico-pragmática* não sistemática), cujas regras, no entanto jamais tem qualquer certeza, devido ao caráter individual que se sobressai claramente o qual é um fenômeno da liberdade condicionado pela razão e que é enquanto tal, o privilégio do homem. (SG/PR, §46).

Essa longa passagem é importante porque revela desde cedo o objeto da psicologia de Schopenhauer – os caracteres humanos –, revela também o interesse do filósofo em diferenciá-los entre si e ainda diferencia-los dos caracteres dos animais e as consequências dessa diferenciação: enquanto o comportamento dos animais dentro de uma espécie apresenta uma grande uniformidade, de tal modo que só se pode falar do caráter do gênero, os seres humanos agem ou comportam-se de modos tão impressionantemente distintos sob as mesmas circunstâncias dadas que se deve concluir que possuem um caráter individual além do da espécie e que ele se sobressai, inviabilizando uma psicologia humana “sistemática” capaz de estabelecer leis (regras) para o comportamento. A individualidade dos caracteres humanos aparece aqui como um empecilho para a psicologia empírica sistemática, e a obra posterior de Schopenhauer tratará de “sistematizar” essa psicologia empírica, ou seja, os caracteres empíricos do homem, serão mais precisamente determinados, distinguidos, especializados com o propósito de estabelecer uma teoria da ação humana – isto é uma psicologia.

Para concluir essa incursão sobre a *Dissertação* de 1813, devemos notar que desde aqui Schopenhauer explica a ação humana através da relação necessária entre o caráter e o motivo que ele solicita e que a ênfase na explicação da decisão de agir recai no caráter, não no motivo expressamente declarado “insuficiente” para a explicação da ação:

O motivo é assim para o caráter empírico a razão suficiente do agir. As circunstâncias que se tornam também motivos para o agir não são, entretanto, a causa do agir que seria efeito delas porque a ação não resulta delas, *mas do caráter empírico solicitado por elas*; este não é em si mesmo nada de imediatamente perceptível, mas é somente qualquer coisa a concluir das ações e uma construção imperfeita. (SG/PR, §46; grifos meus).

Também devemos notar que, embora Schopenhauer declare desejar excluir de sua tese sobre o princípio de razão todos os elementos que lhe são estranhos, particularmente éticos e estéticos, a lei de motivação tratada como uma classe específica recoloca a ética no âmbito da psicologia e sua noção central, o caráter, reaproxima a ética da estética. A referência a Shakespeare nessa passagem da *Dissertação* encontra sua justificação na relação originariamente próxima entre ética (caráter) e estética (personagem):

Pode-se comparar a lei da causalidade com a lei da ótica, segundo a qual o raio luminoso atua sobre corpos transparentes incolores com superfícies paralelas e sobre um espelho incolor: ele transpassa completamente inalterado ou é refletido, de modo que onde ele estava antes estará depois, e é possível prever a última situação a partir da primeira. Mas a lei da motivação assemelha-se àquela conforme a qual o raio luminoso atua sobre corpos coloridos: aqui, um corpo vermelho, um verde ou ainda um preto absolutamente não reflete igualmente um mesmo raio luminoso, e como cada corpo refletiria, não é possível prever pelo conhecimento do corpo nem da luz, mas somente depois de conhecer a percepção do encontro de ambos. Assim, da mesma maneira como ele refletiu na primeira vez ele refletirá em todas as outras, pois ele só reflete um tipo de luz. [...] Mas que seja possível lançar olhares profundos sob a *esfera cromática dos caracteres* empíricos de alguns seres humanos; que estes, subtraídos a qualquer explicação, acenem para uma *compreensão imediata* do caráter inteligível, percebemos nos grandes poetas, principalmente em Shakespeare. (SG/PR, §46; grifos meus).<sup>10</sup>

Por fim deve ser sublinhado que os entraves apontados para a sistematização da psicologia não impedem Schopenhauer de fornecer uma divisão das ciências fundadas na lei de motivação:

A lei de motivação, quando se consideram todos os motivos e máximas, quaisquer que sejam, como dados que explicam as ações, é o principal fio condutor[guia] da história, da política, da psicologia pragmática, etc.; mas se se faz dos motivos e máximas em si mesmos, *de seu valor e origem*, objeto de investigação, é o fio condutor da ética. (SG/PR §57; grifos meus).

Se as ações históricas e políticas são explicáveis e compreensíveis quando se conhecem os motivos, para as ações morais não basta conhecer os motivos é necessário conhecer seu valor e sua origem no caráter que os solicita.

## II A PSICOLOGIA NO *MUNDO*

Em *O Mundo como Vontade e Representação* (1813), Schopenhauer promove a extensão da relação entre caráter empírico e inteligível para o mundo da representação e para o mundo da vontade. Essa extensão é descrita como a passagem do momento “crítico” da dissertação que analisa a estrutura “a priori” de nossa experiência para o momento “sistemático” ocorrida entre 1813 a 1818 que

<sup>10</sup> Apoiado nas análises de Paul Ricoeur, já mostrei que o liame entre as disciplinas foi assegurado desde a antiguidade pela terminologia comum (*práxis*, ação; *ethos* e caráter; pessoa e personagem) e que ele permanece de ponta a ponta presente na obra de Schopenhauer. Com efeito, o caráter é identificado com a personagem de uma história narrada que o poeta coloca no movimento de uma intriga ou situação: “O poeta oferece à imaginação imagens da vida, caracteres humanos e situações, põe tudo isso em movimento e deixa cada um levar seu pensamento tão longe quanto sua força espiritual lhe permitir”(P/P§4). Se, por um lado, uma clara compreensão do que está em jogo na atribuição schopenhaueriana da noção de pessoa às ideias individuais da espécie humana é a questão da responsabilidade, por outro ela permite ao filósofo integrar duas formas de narrativa sobre o destino humano individual, entrecruzando poética e a ética num “pensamento único” (cf. BACELAR, 2015, p. 239ss).

coincide com a possibilidade de formular uma tese “realista” frente ao pressuposto idealista da tese *Sobre a Quadrupla Raiz do Princípio de Razão* que se “fundamenta na vontade como especial objeto de conhecimento e no corpo como via específica de acesso a esse conhecimento” (D’ALFONSO, 2011, p. 150). Esse conhecimento do corpo como “objetividade” da vontade, conceito chave da metafísica schopenhaueriana, é um conhecimento empírico-psicológico e só depois da “conclusão analógica” tornar-se-á um conceito cosmológico, posto que transladado ou transferido para a totalidade do mundo como representação<sup>11</sup>. A metafísica de Schopenhauer tem por base a experiência do sujeito do conhecimento com seu próprio corpo<sup>12</sup>, isto é, um “duplo empírico-transcendental” que Foucault chamou de dispositivo antropológico do pensamento moderno (1987, p. 334ss)<sup>13</sup> e, nele, a psicologia adquire um valor posicional central, como bem nos lembra Spierling:

De entre todos los objetos, el cuerpo es el más extraordinario. Nos está dado, de entre todos los demás objetos, con la mayor intimidad y de un doble modo. Desde fuera conocemos el cuerpo como una cosa intuible, desde dentro, como una variedad de estímulos sensoriales, necesidades y pasiones subjetivas. Todos los demás objetos nos están dados tan sólo de una manera simple. Sólo los conocemos a modo de cosas desde fuera. El cuerpo lo conocemos además, adicionalmente, desde dentro, como algo que nos oprime, como algo pulsional, como algo volente. Al sujeto cognoscente le está dada, a través de su experiencia íntima del propio cuerpo, la palabra clave del enigma metafísico. Tiene por nombre Voluntad Schopenhauer parte en su metafísica

<sup>11</sup> Oliver Hallich mostra didaticamente como “a transição da filosofia transcendental para a metafísica (MVR I §§ 17-22) ocorre em quatro etapas, cujas duas primeiras são realizadas com apenas algumas frases e quase casualmente. Primeiro, a reflexão do sujeito sobre si mesmo é fixada como ponto de partida da argumentação. Na segunda etapa, o sujeito é determinado como um corpo. Na terceira etapa, o movimento do corpo é identificado com um ato volitivo, e então na quarta, é consumada a transferência analógica do próprio corpo para o mundo exterior, e o último também é determinado como vontade” (HALLICH, 2014, p. 53-4).

<sup>12</sup> Nessa passagem do *Mundo* o corpo aparece como um duplo: “Ao sujeito do conhecimento que entra em cena como indivíduo mediante sua identidade com o corpo, este corpo é dado de duas maneiras completamente diferentes: uma vez como representação na intuição do entendimento, como objeto entre objetos e submetido às leis destes; outra vez de maneira completamente outra, a saber, como aquilo conhecido imediatamente por cada um e indicado pela palavra VONTADE” (MVR I, §18, p. 157).

<sup>13</sup> No ensaio *Sobre a filosofia e seu método*, Schopenhauer parece corroborar essa interpretação foucaultiana ao afirmar: 1) que o objeto da filosofia é a experiência enquanto tal e na totalidade; 2) que o médium pelo qual a experiência em geral se apresenta é a representação, portanto, o intelecto; 3) que a investigação filosófica começa como teoria do conhecimento intuitivo e abstrato, portanto como teoria do entendimento (dianologia) e teoria da razão (lógica), ou seja, como *philosophia prima* ou ontologia; 4) que a filosofia em sentido *mais estrito* é a metafísica que busca apreender a natureza não apenas como um ser ordenado e considerado em seu nexos, mas como um ser dado, diferente dela mesma e que lhe determina de alguma maneira; 5) que esse ser é a coisa-em-si, a essência íntima e última do fenômeno conhecida por meio da combinação da experiência externa e interna como presente em nossa vontade; 6) que a combinação da essência em si do homem com a essência em si de todas as coisas (mundo) penetra e preenche toda a metafísica em todas as suas partes (metafísica da natureza, do belo e dos costumes), não podendo aparecer separadamente como psicologia, seja ela transcendental ou racional (hipóstase transcendente); 7) que essa combinação revela a identidade essencial do microcosmo e do macrocosmo; 8) que, por fim, se não pode aparecer separadamente como psicologia, pode estabelecer-se como antropologia, ou seja, como ciência da experiência, subdividida por um lado em anatomia e fisiologia, e por outro em psicologia empírica (“conhecimento das manifestações e particularidades morais e intelectuais do gênero humano que surge da observação e nesse sentido, conhecimento também da variedade das individualidades”), cf. P/P § 21.



hermenéutica de esta experiencia íntima empírico-psicológica del propio cuerpo y la transfiere por analogía a la totalidad del mundo como representación. [...] Este origen de la metafísica en fuentes de conocimiento empíricas muestra que la Voluntad es algo relativo respecto de nuestro conocimiento. En este punto, no obstante, invierte Schopenhauer el punto de vista. Ya no mira desde el mundo como representación al mundo como Voluntad. Contempla ahora, inversamente, desde la Voluntad en la naturaleza, o sea, desde el mundo como Voluntad, el mundo de la representación. (SPIERLING, 1989, p. 60).

Sem nos determos na exposição da passagem da filosofia transcendental para a metafísica da vontade feita na transição do primeiro para o segundo livro do *Mundo*, cumpre registrar que o “duplo ponto de vista” metódico de Schopenhauer, encontra-se sinalizado na função que a preposição “als” desempenha ao aparecer estampada no título da obra principal, e se consubstancia nas divisões da exposição do pensamento único em quatro considerações, onde Schopenhauer transfere para o leitor a difícil tarefa de acompanhar sua mudança de ponto de vista (livros 1 e 3; 2 e 4).<sup>14</sup> Aparte as dificuldades colocadas para o leitor que se vê na obrigação de acompanhar o modo como o filósofo une esses dois pontos, também cumpre salientar que as perspectivas são “discrepantes”<sup>15</sup>. Sem podemos nos deter nessa dificuldade que talvez seja a maior entre as que se apresentam para os intérpretes de Schopenhauer (a conexão entre transcendentalismo e metafísica), retomemos a exposição de sua teoria do caráter tal como encontra-se reformulada no coração de sua metafísica, ou seja, no livro dois de *O Mundo*.

Cada coisa da natureza é o fenômeno de uma vontade única e indivisível. Única, no sentido de exterior ao tempo e espaço (alheia ao princípio de individuação); indivisível no sentido de que sua essência está presente no todo e indivisa em cada coisa. A pluralidade das coisas no espaço e no tempo, em seu

<sup>14</sup> Quanto a esse ponto tenho de remeter o leitor aos sugestivos trabalhos de CACCIOLA, 1994, SPIERLING, 1988, e KOSSLER, 2008.

<sup>15</sup> Seguimos nesse ponto Spierling (1989, p. 60-1): “Este cambio metódico de consideración conduce a un uso ambivalente del concepto de Voluntad. Esta es la razón de por qué Schopenhauer habla unas veces con reservas de la Voluntad, y otras, de tal modo como si la Voluntad fuera efectivamente lo Absoluto sin más. En otras palabras: Schopenhauer filosofa desde dos direcciones y establece, en cada caso, presupuestos contrarios. Primeramente, parte del punto de vista empírico-individual y se pregunta, en su desciframiento hermenéutico del mundo como representación, cada vez más detallada y profundamente por la esencia originaria del mundo. La reconoce aproximativamente en la Voluntad, pero este conocimiento ha de detenerse, por decirlo así, a «medio» camino, ya que la interpretación en esta dirección no se puede llevar a término a causa de los límites de nuestro conocimiento, por lo que tampoco puede ser apodíctica. [...] En segundo lugar, Schopenhauer toma la Voluntad conocida a «medio» camino y, mediante la inversión del punto de vista, eleva este término de llegada condicionado a un principio (aparentemente) incondicionado. La Voluntad, reconocida hasta el momento con reservas, es presupuesta ahora como realidad metafísica-supraindividual para, desde aquí, poder abarcar especulativamente y fundar ontológicamente el mundo como representación. Pero esta inversión convierte por fuerza el «medio» camino en uno «completo». Como quiera que Schopenhauer presupone de aquí en adelante este punto de partida como definitivo, cosa que está en contradicción con el resultado del primer modo de consideración, coinciden en el segundo Voluntad y cosa en si. Ambos puntos de vista componen, no obstante, metódicamente considerados, una unidad, aun cuando señalan una discrepancia”. A excelente dissertação de Gabriel Valadão (2015) salienta que as perspectivas não se equivalem porque não são equidistantes.

conjunto, é sua objetividade. As manifestações originárias da Vontade são as ideias que Schopenhauer definiu como “cada fixo e determinado grau de objetividade da vontade que se relaciona com as coisas particulares como suas formas eternas ou protótipos” (MVR I, p. 191). Através do tempo e espaço, as ideias se multiplicam em inúmeros fenômenos (MVR I, p. 196). Por serem alheias à pluralidade, as ideias estabilizam o fenômeno que tem de expor-se exatamente da mesma maneira (MVR I, p. 195), garantindo assim a identidade da causalidade em todos os níveis da natureza (lei natural como ordem única do mundo). Poderíamos *esquemáticamente* agrupar as Ideias em três grandes rubricas: as “forças universais da natureza” que se objetivam no mundo inorgânico (as forças físicas, químicas e mecânicas), as “forças Vivas” objetivadas no domínio orgânico (as espécies vegetais e animais), e as “personalidades”, objetivadas no homem. A tríade das ideias objetiva-se numa série gradual na qual a causalidade, a representação e a individualização definem a linha ascendente que vai do inorgânico ao homem<sup>16</sup>. O sentido das objetivações da Vontade é torná-la visível a si própria, é o autoconhecimento da Vontade (o mundo é seu espelho).

Em suma, em *O Mundo*, o caráter inteligível é o ato originário da vontade que se objetiva em uma ideia (MVR I, p. 221). Trata-se de um ato livre, indiviso e intemporal mediante o qual a vontade faz sua primeira e mais adequada objetivação. O caráter empírico de cada força natural, de cada força viva (cada espécie vegetal e animal) e de cada pessoa deve ser visto como fenômeno de um caráter inteligível, ou seja, como uma segunda objetivação da vontade. A participação do caráter empírico no caráter inteligível pode ser imediata ou mediata. Com efeito, o caráter empírico das forças naturais participa imediatamente do caráter inteligível, quer dizer, revela-se numa exteriorização única e sempre igual porque neste caso não se mostra finalidade interna alguma. Já “na natureza orgânica, como os organismos exprimem sua Ideia pela sucessão de desenvolvimentos contínuos condicionados por uma variedade de partes diferentes, [...] só a soma das exteriorizações do caráter empírico é a expressão completa do caráter inteligível” (MVR I, p. 222-3).

Em *O Mundo*, Schopenhauer afirma:

nos mais altos graus de objetividade da vontade, especialmente no homem, vemos aparecer significativamente a individualidade em grande diversidade de caracteres individuais, noutros termos, como *personalidade completa*. [...] Portanto, enquanto cada homem deve ser visto como um fenômeno particularmente determinado e característico da vontade, em certa medida como idéia própria, nos animais, ao contrário, o caráter individual falta por completo”. (MVR I §26, p.193; grifos meus).<sup>17</sup>

<sup>16</sup> Trata-se de uma forma *altamente esquemática* de resumir a intrincada teoria das ideias exposta no livro II (§§ 25 a 29) do *Mundo* cuja finalidade única desse esquema simples sem ser simplório é ressaltar a ORDEM (FÍSICA) DAS COISAS para depois mostrar como nela Schopenhauer enxerta a ORDEM MORAL.

<sup>17</sup> Devemos inventariar sua recorrência. No §23 do MVR I, p. 178: “*Pois no homem a individualidade irrompe poderosamente, cada um possui seu próprio caráter.*” Também no § 28, p. 224: “*O caráter de cada homem isolado, em virtude de ser por completo individual e não estar totalmente contido na espécie, pode ser visto como uma ideia particular, correspondendo a um ato próprio de objetivação da vontade.*” Ainda no § 45, p. 295: “*o fundamento disso é que os animais possuem*

Mais adiante, no § 55, ele reafirma:

A liberdade da vontade como coisa em si, excetuando-se o caso acima mencionado, jamais se estende imediatamente ao fenômeno, nem mesmo onde ele atinge o grau mais elevado de visibilidade, logo, não se estende ao animal dotado de razão e com caráter individual, isto é, a *pessoa*, que jamais é livre, embora seja o fenômeno de uma vontade livre. (MVR I, p. 374; grifos meus).

Se Schopenhauer denomina o caráter inteligível do homem como personalidade, é porque concebe a pessoa como centro unificado de escolha e de ação, portanto como responsabilidade. Sobre as pessoas, ou seja, sobre os caracteres inteligíveis dos homens, Schopenhauer interessa-se antes de tudo pela sua diferenciação das outras manifestações das vontades (o que distingue a classe das pessoas da classe vizinha mais próxima?), e pela diferenciação das pessoas (quais os critérios de distinção das pessoas?). Essas questões são abordadas em sua antropologia e em sua ética que se esforçam, respectivamente, para distinguir os homens dos animais<sup>18</sup> e para estabelecer uma diferença moral dos caracteres inteligíveis humanos.

---

*apenas o caráter da espécie, não o caráter individual. Porém, na exposição do ser humano, separam-se o caráter da espécie e o caráter do indivíduo.*” Essas passagens tratam do espinhoso tema da identidade pessoal na filosofia de Schopenhauer. Sobre ele, os comentadores assinalam que o filósofo distingue nitidamente a individualidade humana da individuação. Com efeito, no segundo volume de *O Mundo*, o filósofo pergunta-se pela “identidade da pessoa” e responde que ela não se baseia nem na matéria nem na forma do corpo que mudam em poucos anos; também não se baseia na consciência se esta for entendida como a recordação coerente do curso da vida, pois “a idade avançada, a doença, as lesões cerebrais e a loucura podem roubar-nos totalmente a memória”. Mesmo com isso, não se perde a identidade da pessoa que radica na “vontade idêntica e no caráter imutável da mesma”. Essa identidade metafísica, “imutável e indestrutível, não pertence ao fenômeno mas é o que se manifesta nele” (MVR II § 19; p.269/trad. p. 278). Essa abordagem do problema da identidade será modificada, já perto do final, mais precisamente no capítulo 48, onde Schopenhauer afirma que a identidade da pessoa é conceito anfibológico, ou seja, empírico-transcendental: “A individualidade inere (é inerente) primeiramente ao intelecto, que espelha (reflete) o fenômeno, que pertence ao fenômeno, o qual tem como forma o *principium individuationis*. Mas ela inere também à vontade, na medida em que o caráter é individual: este mesmo é suprimido na negação da vontade. A individualidade é assim inerente à vontade somente em sua afirmação, não em sua negação” (MVR II, p. 700). Na doutrina da negação da vontade, a supressão do caráter é justamente a transformação da identidade da pessoa. Essa solução será mantida na outra borda da obra, nos *Paralipomena*. Com efeito, no capítulo VIII – Sobre Ética, pode-se ler: “A individualidade não repousa unicamente no principium individuationis e, portanto, não é inteiramente mero fenômeno mas que se enraíza na coisa em si, na vontade do indivíduo pois seu próprio caráter é individual” (P/P §116). “A individualidade de cada homem, isto é, este determinado caráter com este determinado intelecto” (P/P §118).

<sup>18</sup> Schopenhauer afirma que a grande diferença no agir e na vida animal e humana decorre tanto da diversidade dos modos de conhecimento, quanto, mais fundamentalmente, do “aparecimento do caráter individual distinto e decidido” (MVR I, p.387). Contra a psicologia pós-cartesiana e a concepção judaica da natureza, Schopenhauer afirma que a diferença entre homens e animais está no intelecto (no acidental) e não na vontade (no essencial) (cf. FM, p. 172 e PP § 177). Com efeito, a motivação, particular ao reino animal, é a lei da causalidade mediada pelo intelecto. Na medida em que a vontade de vida é um desejo cego, sem metas, o intelecto lhe dá um motivo que a determina concludentemente. Os motivos são representações intuitivas ou abstratas que individualizam e direcionam a vontade de vida na medida em que definem o momento, lugar e o sentido de sua descarga ou exteriorização. O intelecto e a razão fornecem à vontade motivos distintos: “Do mesmo modo, na esfera superior, convém dissociar os motivos sensíveis, a que todos os animais estão submetidos, dos motivos racionais, específicos da humanidade; mas essa

No livro quarto de *O mundo*, Schopenhauer retoma as considerações dos livros anteriores pois o § 54 resume os livros anteriores. No § 55 Schopenhauer aborda a liberdade da Vontade em si e a necessidade concernente a seu fenômeno. Nos §§ 56-60 é abordada a sobre a sorte da vontade no mundo para concluir que se e o mundo espelha a essência da vontade de vida que é egoísta e foi, junto com sua existência, livremente escolhia, então o mundo é justo e o homem é responsável por ele. Importa destacar que a tese da unidade da vontade implica na atribuição do egoísmo como inerente a todos os seres (MVR I, p. 427; p. 429) na medida em que ele é a forma da vontade de vida (idem, p. 412). A tese da identidade entre vontade e corpo implica no fato de que a afirmação da vontade é a afirmação do corpo (fuga da dor e busca do prazer) e que ela se exprime na conservação do indivíduo e na propagação da espécie (idem, p. 420). Implica também no fato de que o caráter da espécie é essencialmente egoísta. Com esses elementos, podemos abordar a teoria do caráter. Devemos notar que Schopenhauer fala aqui de “disposição [*Gesinnung*] de caráter” (idem, pp. 467, 488, 498) e especifica essa disposição em três termos básicos que agrupo muito esquematicamente da seguinte forma:

- 1) O [caráter] egoísta (MVR I, p. 475);
- 2) “Bondade de disposição” (MVR I, p.470), boa disposição (MVR I, p. 467), perfeita bondade de disposição (MVR I, p. 481), disposição de caráter propriamente boa (MVR I, p. 476), disposição de caráter mais caridosa (MVR I, p. 478), virtuosa disposição de caráter (MVR I, p. 475), justiça de disposição (MVR I, p. 472), caráter nobre (MVR I, p. 92);
- 3) “Disposição má” (MVR I, pp. 440, 460 e 497), caráter malvado (MVR I, p. 335);

Aqui encontra-se uma passagem decisiva na qual Schopenhauer afirma a “diferença ética dos caracteres” da seguinte maneira:

A grande diferença ética dos caracteres tem a seguinte significação: *a pessoa má* se encontra infinitamente distante de atingir o conhecimento a partir do qual provém a negação da Vontade e, por conseguinte, é em verdade EFETIVAMENTE presa

---

*separação não diminui em nada sua necessidade*”. Embora os animais também possuam intelecto, apenas o homem possui razão que lhe confere três grandes privilégios: saber e ciência; linguagem e ação deliberada (MVR I, § 10). Com a reflexão, “*entraram em cena a dúvida e o erro no domínio teórico e cuidado e remorso [Reue] no prático [...]. De imediato o homem superou os animais em poder e sofrimento. Os animais vivem exclusivamente no presente; já ele vive ao mesmo tempo no futuro e no passado. Eles satisfazem as necessidades do momento; já ele cuida com preparativos artificiais do seu futuro, sim cuida do tempo em que ainda não vive. Eles sucumbem por completo a impressão do momento, ao efeito do motivo intuitivo; já ele é determinado por conceitos abstratos independentemente do presente. Eis porque o homem executa planos ponderados e age conforme máximas, sem observância do meio que o cerca e das impressões casuais do momento; por isso pode, por exemplo, preparativos artificiais para a própria morte, pode dissimular até à inescrutabilidade e levar consigo seu mistério ao tumulo; possui por fim, uma escolha real entre diversos motivos, pois apenas in abstracto é que estes podem, ao ser encontrados simultaneamente na consciência, trazer consigo o conhecimento de que um exclui o outro e, assim, medir reciprocamente seu poder sobre a vontade*” (MVR § 8, p.83). Metafisicamente, porém, os homens possuem um caráter inteligível *individual* que nenhuma outra objetivação da Vontade possui.

de todos os tormentos que aparecem na vida como POSSÍVEIS, pois até mesmo o estado atual e feliz de sua pessoa nada é senão um fenômeno intermediado pelo *principium individuationis*, ilusão de Maia, sonho feliz de um mendigo. O sofrimento que na veemência e fúria do seu próprio ímpeto volitivo inflige aos outros é a medida do sofrimento cuja experiência em sua pessoa não quebra a Vontade, nem a conduz à negação final. Por outro lado, todo amor puro e verdadeiro, sim, até mesmo toda justiça livre já resultam da visão através do *principii individuationis*, a qual, caso entre em cena com sua plena força, produz a completa salvação e redenção, cujos acontecimentos são o acima descrito estado de resignação, a paz inabalável que o acompanha e a suprema alegria na morte. (MVR I, p. 503; grifos meus).

### III PSICOLOGIA MORAL NOS ESCRITOS COMPLEMENTARES E SUPLEMENTARES

Nos *Dois Problemas Fundamentais da Ética* (1841), obra que reúne seus escritos submetidos a prêmio nas academias de ciências da Noruega e Dinamarca, a noção de caráter reaparece mais claramente definida, especificada e classificada.

Com efeito, em *Sobre a liberdade da Vontade* (1839) Schopenhauer afirma que o caráter é “uma índole especial e individualmente determinada da vontade, em virtude da qual sua reação aos motivos é distinta em cada homem” (F/L, p.79).<sup>19</sup> O caráter é “originário, imutável e inexplicável” (F/L, p. 79). No homem, ele apresenta quatro traços essenciais: 1) é *individual* – “ainda que o caráter da espécie sirva de base a todos os humanos, a diferença de grau, a diversidade da combinação e modificação das qualidades entre si faz com que ele seja diferente em cada homem” (idem, p.84); 2) *empírico* (somente por experiência pode-se conhecer o próprio caráter e o dos demais. Apenas o exato conhecimento de seu próprio caráter empírico proporciona um saber seguro sobre o que se permite confiar e exigir de si<sup>20</sup>; 3) *constante* (permanece o mesmo ao largo da vida. Nessa verdade, baseia-se a possibilidade de todo conhecimento do homem; a responsabilização ou imputação pois os juízos morais referem-se ao caráter; a consciência moral (autoresponsabilização) na medida em que esta nos censura em idade avançada os delitos da juventude; na impossibilidade da educação moral); 4) *inato* (não é resultado do artifício nem das circunstâncias posto que é obra da própria natureza)<sup>21</sup>. Dessa exposição da essência do caráter individual se segue que a virtude e o vício são inatos” (LV, p. 84) porque “são propriedades da vontade” (PP, §110). Por que enfatizar que o caráter é inato e imutável? Por causa do problema da responsabilidade. Com efeito, se o caráter tiver uma determinação externa, seja pela criação divina ou pelo acaso das circunstâncias, a “responsabilidade flutua no ar” na medida em que Deus ou o acaso seriam

<sup>19</sup> E ainda: “O caráter é a índole empiricamente conhecida, persistente e invariável, de uma vontade individual” (idem, p. 125).

<sup>20</sup> Trata-se daquilo que Schopenhauer chama de caráter adquirido Cf. MVR I, pp. 393-4 e 396.

<sup>21</sup> F/L, p.84. Note-se que a crítica de Schopenhauer à concepção dramática do caráter, particularmente em Shakespeare, incide justamente em sua “inconstância”.

responsáveis por ele. Em resumo, a ação humana se realiza necessariamente porque o caráter é determinável por tal motivo e este é eficaz para tal caráter.

No prologo à primeira edição de *Os Dois Problemas Fundamentais da Ética*, publicado em 1841, Schopenhauer, ao rebater os argumentos da academia dinamarquesa que reprovou *Sobre o Fundamento da Moral* (MM), mesmo sendo o único concorrente, ao julgar que nessa obra, o autor “omitiu o mais importante que se pedia” e ainda “nem mostrou que de fato esse fundamento bastasse”, o filósofo do *Mundo* evidenciou a contradição no juízo da academia e ainda revelou a novidade essencial que ela aporta à sua teoria do caráter:

Contra isso, eu alego que demonstrei real e seriamente minha fundamentação da moral com um rigor que se aproxima da matemática. Isto não tem precedente na moral e só se tornou possível pelo fato de que eu, penetrando na natureza da vontade humana mais profundamente do que até agora se tem feito, trouxe à luz e expus os três móveis últimos da mesma, a partir dos quais surgem todas as suas ações. (E/E, prefácio).

Nessa passagem Schopenhauer demonstra seu elevadíssimo apreço por sua doutrina dos três móveis ou molas impulsoras (*Triebfedernlehre*).

Destarte, Schopenhauer, ao abordar da noção de caráter em FM, introduziu aqui a doutrina dos móveis ou molas impulsoras [*Triebfedern*], expressamente tomadas de empréstimo a Kant (KOSSLER, 1999, p. 452, nota 67).<sup>22</sup> Retomando uma analogia presente na obra principal entre força e vontade (KOSSLER, 1999, p. 451), ele estabeleceu 3 diferentes móveis para determinados tipos de ação: o *móbil egoísta* que visa o próprio bem, o *móbil maldoso* que visa o mal do outro e o *móbil compassivo* que visa o bem do outro<sup>23</sup>. Esses móveis coincidem, pois, com os caracteres empíricos e individuais do homem, eles equivalem às propriedades gerais do caráter humano.

<sup>22</sup> Agradeço a Christian Hamm o envio de seu texto em que ele demonstra a necessidade de compreender os termos *Triebfeder/Triebfedern* no capítulo da KpV “Von den Triebfedern der reinem praktischen Vernunft” como “móbil/móviles”, ou seja, diferentemente da tradução por motivo/motivos feita por Rohden. Cf. HAMM, 2003, p. 67-82. Esse termo técnico precisa ser distinguido de motivo nas traduções de Schopenhauer, seja como “móbil”, seja como “mola impulsora”.

<sup>23</sup> Selma Bassoli resumiu as características gerais dessas molas propulsoras da seguinte maneira: 1) O *egoísmo* se expressa no ímpeto para a existência e o bem-estar. De acordo com sua natureza, o egoísmo é sem limites: o homem quer conservar incondicionalmente sua existência, a quer incondicionalmente livre da dor, quer a maior soma possível de bem-estar, quer todo o gozo de que é capaz e procura, ainda, desenvolver em si outras aptidões de gozo; é no egoísmo que está fundamentado o cálculo de todos os meios pelos quais o homem é conduzido a qualquer alvo que seja. A máxima do mais extremo egoísmo é: “não ajude a ninguém, mas prejudica a todos, se isto te for útil” (MM 68). Uma característica importante na avaliação moral do egoísmo é que os prejuízos e as dores causados ao outro são, para o egoísta, um simples meio e não um fim, ocorrendo apenas de modo acidental. 2) A *maldade* representa um grau excessivo e degenerado de egoísmo que resulta em querer o mal alheio; nela, o sofrimento e a dor do outro são fins em si mesmo; alcançá-los é o que motiva a ação, mesmo quando o sofrimento alheio não traz nenhum benefício para si ou ainda quando requer o próprio sofrimento. A máxima da maldade é: “prejudica a todos quanto possas” (MM 68). O egoísmo tem uma raiz mais animal; a maldade uma raiz mais diabólica. 3) A *compaixão* é a única motivação que caracteriza as ações com verdadeiro valor moral. A compaixão se expressa pelo amor ao próximo, o humanitarismo e a justiça. A máxima da compaixão é: “não prejudiques a ninguém, mas ajuda a todos quanto puderes” (MM 134) (BASSOLI, 2005).

Trata-se do desenvolvimento da “grande diferença ética dos caracteres” apenas esboçada no *Mundo* (MVR I, § 68, p.503). Com efeito, é igualmente digno de nota o fato de Schopenhauer mostrar como os vícios especiais e virtudes cardeais decorrem ou surgem dessas molas impulsoras. Segundo ele, do egoísmo derivam-se “a avidez, a gula, a intemperança, a luxúria, o interesse próprio, a avareza, a cobiça, a injustiça, a dureza do coração, o orgulho e a vaidade, etc.; da hostilidade, derivam-se o ciúme, a inveja, a malevolência, a maldade, a alegria maligna, a curiosidade indiscreta, a maledicência, a insolência, a petulância, o ódio, a ira, a traição, o rancor, o espírito de vingança, a crueldade” (MM §14, p.120); da compaixão, derivam-se a justiça espontânea e a caridade desinteressada. Essa derivação ou enraizamento dos vícios ou virtudes nos *Triebfedern* “fornece o traço fundamental na classificação ética dos caracteres”, dando lugar a uma “ética completa”.

Já nos Suplementos ao *Mundo* (1844) Schopenhauer acrescenta à sua doutrina dos 3 móveis um quarto móbil: “*Na medida em que se admite a ascese, teria que complementar uma última mola às 3 molas impulsoras da ação humana [Triebfedern des menschlichen Handelns] que apresentei em meu escrito posto a prêmio Sobre o Fundamento da Moral, a saber: 1) o prazer próprio, 2) dor alheia e 3) prazer alheio. A quarta seria: dor própria [Eigenes Wehe]*” (MVR II, cap. XLVIII). A atribuição de uma peculiar mola impulsora à ascese não parece contradizer a doutrina da negação da vontade exposta no tomo I do *Mundo* porque Schopenhauer expôs “duas vias” da negação da vontade e que apenas uma delas, ou seja, a do sofrimento experienciado diretamente pode conduzir o maldoso e o egoísta à supressão do caráter. Não parece haver contradição alguma a afirmação de que alguns teriam uma predisposição inata para a sanidade. Aparte os problemas que essa quarta mola suscita para a doutrina da negação da vontade, importa destacar que Schopenhauer diz isso “*apenas por uma questão de coerência sistemática*”.

E por falar em coerência sistemática de Schopenhauer, devemos lembrar que a WzL é um esforço, um constante querer, ou seja, afirmação do corpo em duas modalidades básicas: conservação do indivíduo e propagação da espécie. Se no primeiro volume do *Mundo* o egoísmo que marca a WzL e o caráter da espécie parece abarcar indistintamente os instintos de autoconservação e de reprodução, no segundo tomo Schopenhauer atribui para eles uma especificação e separação não menos sistematizadora. Com efeito, pode-se observar que duas daquelas “figuras” em que o desejo se “modifica” no § 57 do *Mundo*, (impulso sexual, amor apaixonado, ciúme, inveja, ódio, angústia, ambição [Ergeiz], avareza, etc) também foram apresentadas por Schopenhauer como molas propulsoras: o impulso sexual, no tristemente célebre capítulo 44 dos *Suplementos*, “Metafísica do amor sexual”<sup>24</sup>, e a “ambição, vaidade e orgulho” que são rebentos do “sentimento de honra”, respeitabilidade ou amor-próprio, analisado magistralmente no capítulo IV dos justamente célebres *Aforismos para a sabedoria de vida*, dos *Parerga e*

<sup>24</sup> “Ao lado do amor à vida, [o impulso sexual, K.B.] dá mostras de si como a mais forte e ativa das molas impulsoras, absorve ininterruptamente a metade das forças e pensamentos da parte mais jovem da humanidade, é a meta final de quase todo o esforço humano” (MVR II, p. 636). Nos *Aforismos*, o impulso sexual é considerado como núcleo ou cerne da vida (p. 268).

*Paralipomena* (1851) que descrevem e avaliam “a força dessa estanha mola impulsora” como uma “insensatez radicada na natureza humana”.<sup>25</sup>

#### IV À GUIA DE CONCLUSÃO

À primeira vista e salvo melhor juízo, a doutrina dos móveis da vontade parece evidenciar um esforço sistematizador e especificador da caracteriologia de Schopenhauer. Embora inicialmente ternárias (egoísmo, maldade e compaixão), os móveis vão adquirindo novas figurações nas últimas obras de Schopenhauer: ascese, impulso sexual, ambição, vaidade e orgulho.

Ninguém deveria surpreender-se com o gesto de Paul Rée, quando, partindo dos *Parerga* e dos escritos éticos de Schopenhauer – dispensando, portanto, sua metafísica –, abraça em suas *Observações psicológicas* (1875) uma multiplicidade de molas impulsoras: “na base de todos os atos há um mosaico de móveis, sem que saibamos quanto egoísmo, quanta vaidade, quanto orgulho, quanto medo, quanto amor pelo próximo o compõem. O filósofo não pode, como o químico, aplicar uma análise qualitativa e quantitativa” (RÉE *apud* FAZIO, 2012, p. 92). Aqui nem o título, nem a linguagem aforismática, nem o tema da vaidade, nem tampouco a referência a química em que Rée se exprime mesmo que com a intenção de afastar-se dela são estranhas à filosofia de Schopenhauer que se considerava “um Lavoisier da filosofia” (SPIERLING, 2002, p. 144, n.58. c/c FM, p.43 e 110). Em *A Origem dos Sentimentos Morais* (1877) as análises de Rée estão alicerçadas na oposição schopenhaueriana que ele subscreve acriticamente:

*todo homem reúne em si dois instintos [Trieb], a saber o instinto egoísta e o instinto não-egoísta. Por seu instinto egoísta, ele visa seu próprio bem, quer dizer, antes de tudo: a) sua própria conservação, b) a satisfação de seus instintos sexuais, c) a satisfação de sua vaidade. [...] Por instinto não egoísta, o homem designa o bem do outro como o fim último de suas ações, quer ele lhes faça bem por amor a eles mesmos ou que ele se abstenha de lhes prejudicar pelas mesmas razões.* (RÉE, 1982, p. 75-6).

Dessa oposição, segue-se uma “dedução morosa” (ANDLER, 1958, p. 311), na medida em que do egoísmo, da vaidade e do não-egoísmo, Paul Rée, assumindo a teoria da evolução de Darwin e Lamarck, notadamente o desenvolvimento da razão, infere o surgimento dos conceitos bem e mal, do Estado, da gênese da consciência moral, do sentimento de justiça, da origem da vaidade e finalmente do progresso moral – *contra* as explicações de Schopenhauer.

Também ninguém poderia surpreender-se com o gesto de Nietzsche, quando, partindo de seu novo programa do filosofar histórico, ou seja, da tentativa de explicar a realidade histórica daquilo que a metafísica reputava como eterno, procura exorcizar a crença que os metafísicos possuem na “oposição dos valores”, particularmente de egoísmo e compaixão (ou altruísmo), distanciando-se desde

<sup>25</sup> SCHOPENHAUER. *Aforismos*, p. 67; 69. Essas páginas de Schopenhauer serão retomadas por Rée em sua concepção de vaidade no capítulo sexto.



então de Schopenhauer e Paul Rée. Com efeito, Nietzsche afirma a necessidade de uma “química dos conceitos e sentimentos morais, religiosos e estéticos” na qual as oposições aparecem como uma sublimação ou volatização do “elemento básico” (HH §1). Esse “elemento básico” que unifica os móbeis antagônicos da vontade schopenhaueriana mantidos por Rée é o “agradável sentimento da própria superioridade” (HH §103), o “sentimento do próprio poder” (HH §104), o “desejo de autofruição do indivíduo” (HH §107).<sup>26</sup> Se é preciso despir a pele de leopardo da metafísica de Schopenhauer para descobrir nele um gênio moralista (OS §33), essa descoberta passa pela fusão das molas propulsoras que Schopenhauer separava psicológica e metafisicamente. Embora seja uma expressão de uso esporádico e infrequente na obra de Nietzsche,<sup>27</sup> o termo *Triebfedern*, identificado com *Trieb* e *Instinkt* já na obra madura de Schopenhauer, não pode ser subestimado para explicar as divergências originárias entre os dois autores na tentativa comum de romper com as explicações metafísicas da moral schopenhaueriana. A identidade e diferença entre *A Origem dos sentimentos morais* e *Humano, demasiado humano* deve ser buscada na tentativa comum de romper com a metafísica dos costumes de Schopenhauer através de *meios diferentes* para explicar a origem de bem e mal, da gênese da consciência moral, do Estado, do sentimento de responsabilidade e de justiça, etc. etc. Enquanto os pesquisadores de Rée e Nietzsche insistirem em provar ou refutar a influência de um sobre o outro, correm o sério risco de deixar escapar o essencial: a crítica ao fundamento metafísico da psicologia moral de Schopenhauer como objetivo comum a ambos.

A história do surgimento de HH pode fornecer um bom indício dessa hipótese. Com efeito, no aparato crítico da *Edição Crítica de Estudos* (KSA), os editores nos informam que Nietzsche havia concebido originalmente os aforismos

<sup>26</sup> Aqui é necessário retomar as indicações de Walter Kaufman e Mazzino Montinari. Em seu já clássico estudo sobre Nietzsche, Kaufmann afirma que a diferença básica entre *Humano* e as obras anteriores reside na adoção [assumption] de um princípio único capaz de reconciliar Dioniso e Apolo, natureza e valor [...], *physis* e cultura (KAUFMANN, 1974, p. 176). Esse princípio fundamental é a *Wille zur Macht* e será proclamado por Zarathustra após um longo processo de experimentação. De *Humano a Zarathustra*, Nietzsche, com espírito compreensivo [*open minded*] essencialmente assistemático, procurou resposta para uma série de questões psicológicas testando uma única “hipótese” que abarcasse a explicação das mais variadas ações. Kaufmann julga que em *Humano* o filósofo ainda não procurava um princípio único fundamental, mesmo que suas análises já sugerissem a possibilidade de um monismo psicológico, e, por isso, abordava a concepção de vontade de poder por duas vias distintas: como sucesso mundano e impulso psicológico (Idem, pp. 185ss). Essa interpretação parece afirmar que as “análises químicas” de Nietzsche em *Humano* não alcançam um resultado conforme o método pois este não se conclui com a identificação do “elemento básico” para as *várias* configurações da moral. Mais do que uma falha metodológica, Kaufmann afirma que o método não tinha a intenção de encontrar um princípio único. Ora, uma leitura de *Humano* rente à trilha seguida pela refutação de Schopenhauer evidenciará que Nietzsche procurou, desde o início, “um elemento básico”. Aqui é o momento apropriado para introduzir a preciosa lição filológica de Montinari. Segundo o editor e comentador italiano de Nietzsche, o conceito de “sentimento de poder” manuseado com desembaraço para explicar a natureza da moral, transformar-se-á em “vontade de potência” nos anos seguintes. Montinari nota que “a definição da vontade de potência, esboçada desde 1880, a partir das reflexões sobre o ‘sentimento de potência’, em *Aurora* e nos fragmentos póstumos anteriores ou contemporâneos é desenvolvida na segunda parte de *Assim Falava Zarathustra...*” (MONTINARI, 1996, p. 47).

<sup>27</sup> Aparece em 2 cartas (a Paul Deussen em 19/12/1869 e à Malwida von Meysenbug em meados de julho de 1883), em 4 fragmentos póstumos (7[40] de 1883; 25[178] de 1884; 36[16] de 1885 e 14[203] de 1888) e em apenas 1 aforismo (§ 26 de BM).

35 a 38 de HH como prefácio intitulado “Direitos da observação psicológica. Prefácio”. Nietzsche alterou seus planos e colocou os textos em que Rée e suas obras são explicitamente mencionados no segundo livro de HH, substituindo o referido prefácio pela dedicatória a Voltaire<sup>28</sup> e pela citação de Descartes.<sup>29</sup> Essas figuras paradigmáticas da cultura francesa dos séculos XVII e XVIII opõem-se ao germanismo, misticismo e romantismo da primeira filosofia de Nietzsche. Se Nietzsche destaca o método cartesiano em oposição a imediatez da intuição schopenhaueriana e wagneriana para sinalizar a ruptura com seu passado, esse novo prefácio sinaliza também um primeiro deslocamento ou afastamento de Rée ocorrido ainda na época da amizade. Com efeito, na própria substituição do texto ocorre outro afastamento um pouco mais sutil. Nietzsche cita as duas obras de Paul Rée duas vezes nos §§ 36 e 37 de *Humano*:

La Rochefoucauld e outros mestres franceses do estudo da alma (aos quais recentemente se juntou um alemão, o autor das *Observações psicológicas*) parecem atiradores de boa mira que acertam sempre no ponto escuro — mas no escuro da natureza humana (§36).

Qual a principal tese a que chegou um dos mais frios e ousados pensadores, o autor do livro *Sobre a origem dos sentimentos morais*, graças às suas cortantes e penetrantes análises da conduta humana? ‘O homem moral’ — diz ele — ‘não está mais próximo do mundo inteligível (metafísico) que o homem físico’ (§37).

Sabemos que a segunda citação será repetida uma vez mais no *Ecce Homo* (EH, HH§6). Na autobiografia, Nietzsche substitui o nome do Dr. Rée pelo próprio nome. Entretanto, o que importa destacar não é a mudança do texto efetuada em 1888, mas a mudança do contexto da proposição de Rée já em 1878. Com efeito, no prefácio de *A Origem dos sentimentos morais*, Rée inscreveu essa proposição no contexto da teoria darwinista da seleção natural:

Considera-se frequentemente os sentimentos morais como qualquer coisa que ultrapassam os sentidos, como a voz de Deus, segundo a expressão dos Teólogos. [...] Sem dúvida, antes que aparecesse a teoria da evolução, numerosos fenômenos não

<sup>28</sup> “Este livro monológico, nascido em Sorrento durante uma estada de inverno [*Winteraufenthaltes*] (1876 a 1877), não seria agora publicado se a proximidade de 30 de maio não me houvesse suscitado o mais vivo desejo de redimir a seu devido tempo uma homenagem pessoal a um dos maiores libertadores de espíritos”. Se recordarmos que a estadia invernal na Villa Rubinacci de Malwida von Meysenbug foi o período mais fecundo do diálogo com Rée, a caracterização de HH como um escrito monológico ao invés de dialógico (entendido aqui como as diversas vezes presentes em um mesmo discurso) como seria de se esperar, não parece favorecer qualquer reconhecimento da contribuição de Rée.

<sup>29</sup> “Em lugar de prefácio. ‘... durante uns tempos, ponderei as diferentes ocupações, a que os seres humanos se entregam nesta vida, e fiz a tentativa de selecionar de entre elas as melhores. Mas não é necessário contar aqui a que pensamentos cheguei nessa altura: basta dizer que, pela parte que me toca, nada me pareceu melhor do que manter-me estritamente em meu propósito, ou seja, empregar todo o tempo de vida para desenvolver a minha razão e seguir, da maneira que eu me tinha proposto, no encalço da verdade. Pois os frutos que eu já havia saboreado por essa via, eram de tal ordem que, em minha opinião, nada mais agradável, mais inocente, se pode encontrar nessa vida: além disso, desde que recorri a esse modo de ver, cada dia me levou a descobrir algo de novo, que tinha sempre uma certa importância e que de maneira nenhuma era do conhecimento geral. Por fim, a minha alma ficou tão cheia de alegria que todas as outras coisas já nada lhe podiam fazer. Tradução do texto de Cartesius”.

podiam ser explicados por causas imanentes e uma explicação pela transcendência é certamente de longe mais satisfatória que nenhuma explicação. Hoje, porém, desde que Lamarck e Darwin escreveram, os fenômenos morais podem ser reconduzidos a causas naturais, tão bem como os físicos: o homem moral não está mais perto do mundo inteligível do que o homem físico. Essa explicação natural assenta principalmente sobre a proposição: os animais superiores desenvolveram-se por meio de seleção natural a partir dos inferiores, os homens a partir dos macacos. Não me dedico a uma fundamentação dessa proposição. Pois eu a considero demonstrada pelos escritos de Darwin, e em parte já pelos de Lamarck. Quem for de outra opinião, pode também deixar de ler esse tratado: pois uma vez que nega o pressuposto, não pode admitir as conclusões. (RÉE, 1982, p. 72-3).

Nietzsche, por sua vez, cita essa proposição “realista” no contexto de seu filosofar histórico, sem assumir o ônus do darwinismo social e, sobretudo, sem manter as oposições metafísicas de Schopenhauer entre egoísmo e compaixão que remanesçam em Rée:

Esta proposição, *temperada e afiada sob os golpes de martelo do conhecimento histórico*, talvez possa um dia, em algum futuro, servir como o machado que cortará pela raiz a "necessidade metafísica" do homem — se para a bênção ou para a maldição do bem-estar geral, quem saberia dizê-lo? — mas, em todo o caso, como uma tese das mais graves consequências, simultaneamente fecunda e horrenda, e olhando para o mundo com aquela dupla face que possuem todos os grandes conhecimentos. (HH §37; grifos meus).

São bem conhecidos os estudos a que deu lugar a busca da influência de Paul Rée sobre Nietzsche. Também são notórios os resultados dessas análises gastas e inconclusivas. Talvez por isso tenha chegado a hora de incluir Nietzsche e Rée na escola de Schopenhauer, analisando comparativa e contrastivamente suas obras como reações à psicologia moral do autor do *Mundo* em que eles viveram. As conexões entre as obras de Rée e Nietzsche talvez não sejam de influência ou dependência, mas talvez de co-dependência ou de co-filiação crítica à obra de Schopenhauer e de sua escola, cujas conexões se depreendem através de sua confrontação.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDLER, Charles. *Nietzsche, sa vie sa pensée*. 3 vol. Paris: Gallimard, 1958.

BACELAR, Kleverton. A Sobre a quarta motivação na psicologia de Schopenhauer. In: REDYSON, Deyve. (Org.). *Arthur Schopenhauer no Brasil*. 1ª ed. João Pessoa: idéia/UFPB, 2010. p. 175-196.

\_\_\_\_\_. O plano da Genealogia da Moral reconsiderado: Schopenhauer como ponto de fuga do escrito polêmico. In: CARVALHO, Ruy; COSTA, Gustavo; MOTA,

Thiago (Orgs.). *Nietzsche-Schopenhauer: metafísica e significação moral do mundo*, v. II. 1ª ed. Fortaleza: UECE, 2014. p. 121-162.

\_\_\_\_\_. Responsabilidade pela *essentia et existentia* em Schopenhauer. In: FONSECA, E. R. et al. (Org.). *Dogmatismo & Antidogmatismo: filosofia crítica, vontade e liberdade. Uma homenagem a Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola*. 1ª ed. Curitiba: Editora UFPR, 2015. p. 225-243.

\_\_\_\_\_. Notas sobre as éticas de Schopenhauer: convite à leitura de Mathias Kossler. Texto inédito apresentado no VII Colóquio Internacional Schopenhauer. Salvador, 2015b.

BASSOLI, Selma. *O conceito de grandeza negativa na filosofia moral de Schopenhauer*. Dissertação. Unicamp, Campinas, 2005.

BEISER, Frederick C. *The fact of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987.

CACCIOLA, Maria L. O. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. SP: Edusp, 1994.

D'ALFONSO, Matteo V. Trascendental, cuerpo y voluntad en Fichte y Schopenhauer. In: ONCINA, Faustino (Ed.) *Schopenhauer en la historia de las ideas*. Madrid: Plaza y Valdés Editores, 2011.

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

\_\_\_\_\_. A propósito da noção de “caráter”: as presenças de Kant e Schelling na tese de doutorado de Schopenhauer”. *Cadernos de Filosofia Alemã*, v. 20, n. 2, pp.67-85, jul.-dez. 2015.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

FAZIO, Domenico M. A ética na escola de Schopenhauer: o caso de Paul Rée. *Ethic@* – Florianópolis, v. 11, n. 2, p. 87 – 98, julho de 2012.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins fontes, 1987.

GURISATTI, Giovanni. *Caratterologia, metafisica e saggezza. Lettura fisiognomica di Schopenhauer*. Padova: Il Poligrafo, 2002.

\_\_\_\_\_. Eudemonologia e soteriologia: Le due grandi correnti della filosofia pratica schopenhaueriana. In: *INTERSEZIONI*, a. XXIV, n. 2, p.281-309, agosto 2004.

HALLICH, Oliver. Der Übergang von der Transzendentalphilosophie zur Metaphysik (W I, §§ 17–22). In: HALLICH, Oliver e KOSSLER, Matthias (Eds.). *Arthur Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung*. Berlin: Walter de Gruyter, 2014.

HAMM, Christian. Princípios, motivos e móveis da vontade na filosofia prática kantiana. In: NAPOLI, Ricardo e ROSSATO, Noeli (Eds.). *Ética e Justiça*. Santa Maria: Palloti/Cnpq, 2003.

HATEFIELD, Gary. Psicologia empírica, racional e transcendental. In: GUYER, Paul (Org.). *Kant*. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2009.

KAUFMANN, Walter. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton / New Jersey: Princeton University Press, 1974.

KOSSLER, Matthias. Empirischer und intelligibler Charakter. Von Kant über Fries und Schelling zu Schopenhauer. *Schopenhauer Jahrbuch*. Würzburg, Bd. 76, 1995. p. 195-201.

\_\_\_\_\_. *Empirische Ethik und christliche moral. Zur Differenz einer areligiösen und einer religiösen Grundlegung der Ethik am Beispiel der Gegenüberstellung Schopenhauers mit Augustinus, der Scholastik und Luther*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1999.

\_\_\_\_\_. Die Philosophie Schopenhauers als Erfahrung des Charakters. In: BIRNBACHER, Dieter; LORENZ, Andreas; MIODONSKI, Leon. (Hrsg.) *Schopenhauer im Kontext. Deutsch-polnisches Schopenhauer-Symposium 2000*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2002, S. 91-110.

\_\_\_\_\_. Schopenhauer als Philosoph des Übergangs. In: KOPIJ, Marta., Kunicki, Wojciech. (Hrsg.) *Nietzsche und Schopenhauer – Rezeptionsphänomene der Wendezeiten*. Leipzig 2006, S. 365-379.

\_\_\_\_\_. Standpunktwechsel“ - Zur Systematik und zur philosophiehistorischen Stellung der Philosophie Schopenhauers. In: Ciraci, Fabio; FAZIO, Domenico; KOSSLER, Matthias. (Hrsg.). *Schopenhauer und die Schopenhauer-Schule*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2008.

\_\_\_\_\_. Uma ‘Metafísica originariamente ética’ – Metafísica e significado moral na Tese (Dissertation) de Schopenhauer. In: CARVALHO, Ruy; COSTA, Gustavo; MOTA, Thiago (Orgs.). *NIETZSCHE-SCHOPENHAUER: metafísica e significação moral do mundo*. 1ed. Fortaleza: UECE, 2014, v. I. p. 11-28.

MONTINARI, Mazzino. Critica del testo e volontà di potenza. In: \_\_\_\_\_. *Nietzsche*. Roma: Editori Riuniti, 1996.

RÉE, Paul. *De l’Origine des sentiments moraux*. Paris: PUF, 1982.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sämtliche Werke*. Edição de A. Hübscher. Mannheim, Brockhaus, 1988 (*Jubiläumausgabe in 7 Bänden*). 7 volumes.

\_\_\_\_\_. *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Trad. Pilar Lopez. Madrid: Siglo XXI, 1993.

\_\_\_\_\_. *Sobre o Fundamento da Moral*. Trad. M. L. Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 1995. \_\_\_\_\_. *Aforismos para a sabedoria da vida*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. *O mundo como vontade e como representação*, tomo I. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

\_\_\_\_\_. *Parerga y Paralipomena*. 2 vol. Trad. Pilar Lopez. Madrid: Ed. Trotta, 2006 e 2009.

\_\_\_\_\_. *Les deux problemes fondamentaux de l’éthique*. Paris: Gallimard, 2009.

\_\_\_\_\_. *Sobre a filosofia e seu método*. Trad. Flamarion C. Ramos. SP: Hedra, 2010.

- \_\_\_\_\_. *Sobre a Ética*. Trad. Flamarion C. Ramos. São Paulo: Hedra, 2012.
- \_\_\_\_\_. *A Vontade na Natureza*. Porto Alegre, RS: LP&M, 2013.
- \_\_\_\_\_. *O mundo como vontade e como representação*, tomo II. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2015.
- \_\_\_\_\_. *Lettres I*. Paris: Gallimard, 2017.
- \_\_\_\_\_. *Lettres II*. Paris: Gallimard, 2017.
- SPIERLING, Volker. El pessimismo de Schopenhauer: sobre la diferencia entre voluntad y cosa en sí. *Revista de Filosofia*, n. 2, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Arthur Schopenhauer: eine Einführung in Leben und Werk*. Leipzig: Reclam, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Arthur Schopenhauer zur Einführung*. Hamburg: Junius Verlag, 2002.
- VALLADÃO, Gabriel. *Cogito ergo volo: para uma fundamentação epistemológica da metafísica da vontade schopenhaueriana*. 2015. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de Campinas, Campinas, 2015.
- VOLPI, Franco. Presentazione. In: GURISATTI, Giovanni. *Caratterologia, metafisica e saggezza. Lettura fisiognomica di Schopenhauer*. Padova: Il Poligrafo, 2002.
- ZÖLLER, Günter. Schopenhauer on the Self. In: JANAWAY, Christopher. (Ed.). *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. p. 18-43.
- \_\_\_\_\_. German realism: the self-limitation of idealist thinking in Fichte, Schelling, and Schopenhauer, In: AMERIKS, Karl (Ed.). *The Cambridge Companion to German Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. p. 200-217.

Recebido em: 08-08-2018

Aceito para publicação em: 02-11-18