



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES.
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

GABRIEL SILVA DE MELLO

**SOBRE A LIBERDADE E RESPONSABILIDADE DE “SER O QUE SE É” EM
SCHOPENHAUER**

**MARINGÁ-PR
2020**



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES.
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

GABRIEL SILVA DE MELLO

**SOBRE A LIBERDADE E RESPONSABILIDADE DE “SER O QUE SE É” EM
SCHOPENHAUER**

**Dissertação apresentada para Banca de
Qualificação de Mestrado em Filosofia
sob a orientação do Prof. Dr. Wagner
Dalla Costa Félix**

**MARINGÁ-PR
2020**

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
(Biblioteca Central - UEM, Maringá - PR, Brasil)

M527s

Mello, Gabriel Silva de

Sobre a liberdade e responsabilidade de “ser o que se é” em Schopenhauer / Gabriel Silva de Mello. -- Maringá, PR, 2020.
102 f.

Orientador: Prof. Dr. Wagner Dalla Costa Félix.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Estadual de Maringá, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Departamento de Filosofia, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2020.

1. Liberdade. 2. Responsabilidade moral. 3. Vontade. 4. Necessidade. 5. Schopenhauer, Arthur, 1788-1860. I. Félix, Wagner Dalla Costa, orient. II. Universidade Estadual de Maringá. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Departamento de Filosofia. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDD 23.ed. 193



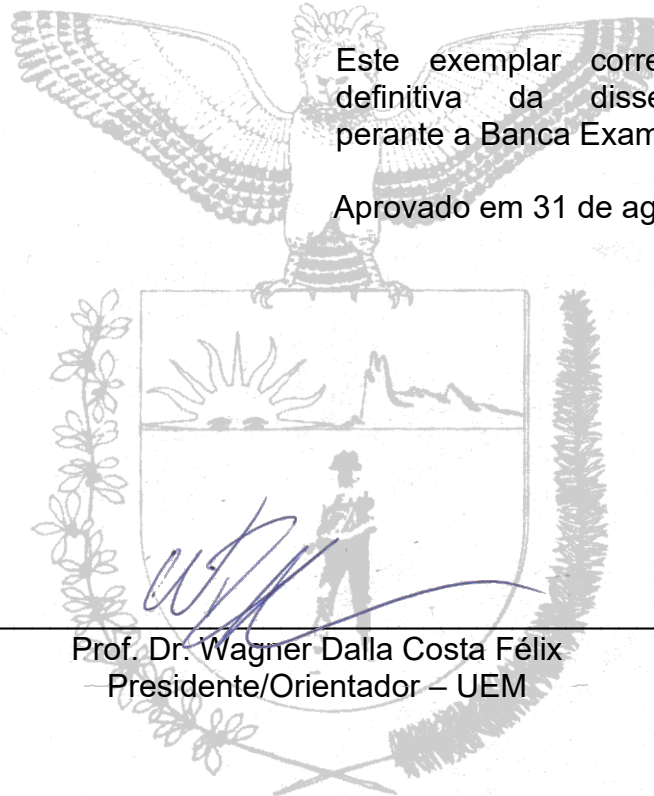
GABRIEL SILVA DE MELLO

“SOBRE A LIBERDADE E RESPONSABILIDADE DE “SER O QUE SE É” EM SCHOPENHAUER”

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Maringá, como condição parcial para a obtenção do grau de *Mestre em Filosofia* sob a orientação do Prof. Dr. Wagner Dalla Costa Félix.

Este exemplar corresponde à versão definitiva da dissertação defendida perante a Banca Examinadora.

Aprovado em 31 de agosto de 2020.



Prof. Dr. Wagner Dalla Costa Félix
– Presidente/Orientador – UEM

AGRADECIMENTOS

Ao etéreo que nos rege.

À CAPES, pelo financiamento concedido.

Ao professor orientador Dr. Wagner Dalla Costa Félix, pela confiança incondicional em meu trabalho.

À minha família, por entender e aceitar que a minha natureza mesma consiste em carregar água na peneira.

À Paula Carolinne e ao Daniel Henrique Domene, por serem cais nos dias em que eu oceano.

Ao Cassiano Carvalho, pelo dia em que me propulsionou a parir uma estrela dançante.

À Bárbara Fulton e à Fabiana Rodrigues, por me lembrarem sempre do meu potencial.

À Letica Lima e à Maria Lucia, por me ensinarem que uma queda pode ser um impulso para um voo.

Por fim, à Sarah Moreno e ao Victor Gustavo Waldelm, por me fazerem enxergar que algumas pessoas irão me amar pelos meus despropósitos.

“O destino conduz o que consente e arrasta o que resiste. ”

Sêneca.

RESUMO

Nesta dissertação, buscamos examinar os conceitos de liberdade e responsabilidade de “ser o que se é” na filosofia de Schopenhauer. Perpassando a epistemologia schopenhaueriana, notamos que o princípio de causalidade, ao determinar o mundo representacional, não nos permite pensar qualquer ação humana sem uma razão suficiente. Destarte, como explicar esse sentimento de liberdade e responsabilidade moral que imputamos às nossas ações e volições? Na tentativa de alumiar essa aparente contradição entre necessidade e liberdade moral, principiaremos por uma exposição da crítica que o filósofo da vontade prospecta à filosofia kantiana, perscrutando a solução da terceira antinomia da *Crítica da razão pura*, cujo objeto é a liberdade. À parte isso, enunciaremos a exposição epistemológica do princípio de razão suficiente, enquanto fundamento de toda representação, seguida da explanação da metafísica da vontade como resposta à antinomia kantiana supracitada e como andaime para a edificação de uma ética descritiva, segundo a qual a razão se mostra improficua para melhorar a disposição moral dos indivíduos. Por fim, munidos das acepções epistêmicas e metafísicas de Schopenhauer, elucidaremos o movimento de negação do livre-arbítrio, enquanto ausência de toda necessidade, seguido do deslocamento do lócus da liberdade e responsabilidade para além dos domínios das ações individuais, mediante a asseidade da vontade.

Palavras-chave: Liberdade, responsabilidade, vontade, necessidade, moral.

ABSTRACT

In this dissertation, we seek to examine the concepts of freedom and responsibility of “being what you are” in Schopenhauer's philosophy. Investigating Schopenhauerian epistemology, we observe that the principle of causality, which determines the representational world, does not allow us to think of any human action without sufficient reason. So, how can we explain the sentiment of freedom and moral responsibility that we attribute to our actions and volitions? In an attempt to illuminate this apparent contradiction between necessity and moral freedom, we will begin with an exposition of the criticism that the philosopher of will prospects to Kantian philosophy, examining the solution of the third antinomy of the *Critique of pure reason*, whose object is freedom. Apart from that, we will enunciate the epistemological exposition of the principle of sufficient reason, as the foundation of all representation, followed by the explanation of the metaphysics of the will in response to the aforementioned Kantian antinomy and as a scaffold for the construction of a descriptive ethics, according to which reason is shown useless to improve the moral disposition of individuals. Finally, armed with Schopenhauer's epistemic and metaphysical meanings, we will elucidate the movement of denying free will, as the absence of all need, followed by the displacement of the locus of freedom and responsibility beyond the domains of individual actions.

Keywords: Freedom, responsibility, will, need, morality.

ABREVIATURAS

AF. = Aforismos para a sabedoria de vida.

DM. = As dores do mundo.

E. = Sobre a ética – Parerga e paralipomena (v. II, t. II).

FM. = Sobre o fundamento da moral.

L. = Essai sur le libre arbitre.

MVR. = O mundo como vontade e como representação.

QR. = Sobre a quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente: Uma dissertação filosófica.

VN. = Sobre a vontade na natureza.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	1
CAPÍTULO I.....	6
O Problema da Liberdade na Epistemologia e Metafísica Schopenhaueriana	6
1. A crítica à epistemologia kantiana.....	6
2. A causalidade como fundamento do mundo representacional: explanação geral acerca da epistemologia schopenhaueriana	17
3. A metafísica da vontade: Um novo pensar sobre a liberdade.....	28
CAPÍTULO II.....	44
A Filosofia Moral de Schopenhauer.....	44
1. Contra a ética prescritiva: Objeções à ética kantiana	44
2. A ética descritiva de Schopenhauer.....	53
3. Caráter empírico e caráter inteligível.....	62
CAPÍTULO III	71
A Negação do Livre-Arbítrio	71
1. Definições de liberdade	71
2. A vontade enquanto objeto da consciência	75
3. A negação do livre-arbítrio através do princípio de razão suficiente	81
4. Liberdade da Vontade e responsabilidade	90
CONSIDERAÇÕES FINAIS	96
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	100

INTRODUÇÃO

II

Tênue rei, oblíquo bispo, encarniçada
Rainha, peão ladino e torre a prumo
Sobre o preto e o branco de seu rumo
Procuram e travam sua batalha armada.

Não sabem que a mão assinalada
Do jogador governa seu destino,
Não sabem que um rigor adamantino
Sujeita seu arbítrio e sua jornada.

Também o jogador é prisioneiro
(A máxima é de Ornar) de um tabuleiro
De negras noites e de brancos dias.

Deus move o jogador, e este, a peça.
Que deus detrás de Deus o ardil começa
De pó e tempo e sonho e agonias?

Eis o soneto “Xadrez”¹ do escritor argentino Jorge Luís Borges, confesso admirador² da filosofia de Schopenhauer. No poema em questão, percebemos que o eu-lírico descreve um jogo de xadrez, no qual as peças enganam-se ao acreditarem que se movem por escolha própria, quando, na verdade, seus destinos são ditados pela “mão assinalada” do jogador, este não mais livre que as peças que propunha mover, uma vez sujeito às limitações do próprio tabuleiro “de negras noites e de brancos dias”, e também a Deus, o propulsor de seu movimento e, conseqüentemente, das peças do jogo. Esse soneto faz-se uma profícua alegoria para que possamos introduzir a resposta schopenhaueriana a um dos maiores problemas da história da filosofia, a saber, o problema da liberdade.

Ao romper com a tradição filosófica que professa a existência de uma liberdade das ações humanas, Schopenhauer intenta rechaçar a ilusão do livre-arbítrio, demonstrando epistemologicamente que, assim como o jogador de xadrez, estamos limitados ao determinismo causal, o qual age sobre nós com necessidade titânica e intransponível, necessidade essa ditada por um princípio de razão suficiente³ capaz de

¹ BORGES, 2000, p. 40.

² Segundo o biógrafo Edwin Williamson, Borges aprendeu alemão sozinho, na adolescência, para ler Schopenhauer no original (2011, p. 87).

³ Segundo o qual, nada é sem razão porque seja ou pelo contrário não seja.

reger todo mundo representacional, não à toa o filósofo ilustra a determinação indelével que nos assola ao afirmar que o destino embaralha as cartas e nós jogamos⁴, ou seja, agimos em conformidade com a nossa natureza imutável e as circunstâncias externas sob as quais não temos controle algum. E se não fosse o bastante, como se anteviesse a questão borgeniana, o filósofo subjuga-nos a um ímpeto cego e originário, que não só nos determina como nos transpassa, objetivando-se indivisamente em cada ser. Certamente, se pudesse responder a questão: Que deus detrás de Deus o ardil começa/De pó e tempo e sonho e agonias? Schopenhauer não hesitaria em dizer: a vontade transcendental.

Isso só é possível porque Schopenhauer compreende o mundo sob duas acepções: como representação e como vontade. Quando perscrutamos a epistemologia de Schopenhauer, somos alocados diante da seguinte constatação: “o mundo é minha representação”. Nem matéria, nem sujeito puro, o mundo só pode existir, enquanto representação, para o filósofo de Danzig, mediante um ato de intelecção de um sujeito cognoscente, e, assim, ao fenecer do sujeito transcendental, esvair-se-ia com ele o mundo todo. Deste modo, conhecer o mundo não é outra coisa senão conhecer o próprio sujeito capaz de representá-lo. Ao sujeito cognoscente imbricam-se as formas puras do conhecimento: tempo, espaço e a causalidade, formas essas que, uma vez conhecidas a priori, podem ser representadas pelo princípio de razão suficiente, o qual possibilita a efetividade do mundo representado, ao atribuir sempre uma causa a toda e qualquer representação, portanto, o mundo enquanto representação é submetido à inexorável necessidade.

Por outro lado, haveria uma significação outra do mundo, não mais como objeto para um sujeito, constituindo-se como um verdadeiro enigma a ser decifrado pela filosofia. Destarte, conservando a distinção kantiana entre mundo fenomênico e coisa-em-si, Schopenhauer compreende um outro aspecto do mundo que escapa à representação e as formas que lhe pressupõe, ter-se-ia assim um em-si. No parágrafo 17 do Mundo, Schopenhauer enuncia: “perguntamos se este mundo não é nada além de representação”⁵, percebemos que ao levantar essa questão, o filósofo se propõe a encontrar a essência mesma do mundo, alheia à causalidade que gere todo o mundo representacional.

⁴ AF., p. 187.

⁵ MRV., liv. II, p. 115.

Se, para Kant, a coisa-em-si é incognoscível, para Schopenhauer, “a palavra do enigma é dada ao sujeito do conhecimento que aparece como indivíduo: e tal palavra recebe o nome de VONTADE”⁶. Deste modo, a chave de acesso para o aspecto enigmático do mundo, ou seja, para o mundo “sem razão” (*grundlos*), é aquela capaz de refletir a imagem de uma vontade cega e autofágica que objetiva-se indivisamente em todos os seres da natureza, a essa chave corresponde o nosso *corpo*. O corpo humano, quando não compreendido como representação, objeto mediato, é considerado, para o filósofo, como a objetividade da vontade (*objektität des Willens*), em outras palavras, é através do corpo que a vontade objetiva-se e desnuda-se, na medida em que cada afecção corporal corresponderia a um ato volitivo, do que se seguiria que todo ato corporal seria, impreterivelmente, um ato da vontade.

A vontade revela-se como a coisa-em-si, uma vez que não está submetida as formas a priori de conhecimento: tempo, espaço e causalidade, não podendo ser conhecida mediatamente como os demais objetos de representação, mas tão somente imediatamente através da sua manifestação em nosso corpo e por um procedimento analógico, segundo o qual todos os objetos do mundo, embora sejam dados como representação, devem ser considerados por analogia tal como o nosso corpo, de um lado como representação, de outro como vontade. Aludindo a nossa alegoria, a vontade estaria alheia ao tabuleiro de xadrez e as regras do jogo, dada a sua natureza primitiva, todavia, as peças de xadrez, as objetivações da vontade integralmente submetidas à necessidade absoluta, inclusive o ser humano, agem de acordo com a causalidade prescrita pelo princípio de razão suficiente, o que leva o filósofo a compreender que a liberdade empírica é uma grande ilusão.

Como bem exprime Debona, “não há espaço para livre-arbítrio em Schopenhauer”⁷. A suposta pretensa de uma liberdade da ação só se estabelece, segundo o filósofo, a partir do engano leviano e corriqueiro da tradição filosófica ao considerar a proposição proclamada categoricamente pela consciência “Eu posso fazer o que quero”, esquecendo-se de que essa mesma consciência, pressupondo a liberdade da vontade, revela-nos somente a volição, mas não os motivos que a determinam. Para Schopenhauer, os objetos da vontade, que determinam as nossas volições, estão para além dos limites da percepção da autoconsciência, portanto, a relação causal que liga os objetos exteriores as

⁶ *Ibidem*, p. 116.

⁷ DEBONA, 2019, p. 115.

volições está aquém, no *não-eu*. Não obstante, ao imaginarmos que em determinada situação nos seriam possíveis duas volições diametralmente opostas, somos conduzidos ao engano do livre-arbítrio, posto que o desdobramento de uma volição em querer só é demonstrado à consciência a partir da ação, visto que até o momento da ação a volição é passível de mudanças, assim, “podemos, com efeito, desejar duas coisas opostas, mas só podemos querer uma: e para qual das duas decidiu a vontade, é isso cuja consciência só é educada a posteriori, por meio da realização do ato”⁸.

Assim, buscamos perscrutar nessa dissertação uma investigação acerca da liberdade moral em Schopenhauer, que nos remete à dimensão do agir humano. No entanto, para analisarmos o problema da liberdade moral na filosofia schopenhaueriana é imprescindível que levemos em consideração o caráter duplo das ações humanas, em outras palavras, será preciso que investiguemos o mundo epistemologicamente e metafisicamente. Assim, ao apresentarmos o mundo enquanto representação do sujeito cognoscente, encontraremos um mundo, cujo pano de fundo é a irrestrita necessidade, um verdadeiro solo estéril para a gênese da liberdade. Após as explanações epistêmicas, encontraremos na metafísica imanente o andaime para a edificação de uma ética descritiva, além da possibilidade de investigarmos o problema da liberdade, ao considerá-la como “negação de toda necessidade”, alumiando-se, assim, a impossibilidade da liberdade no âmbito dos fenômenos.

O problema da liberdade irrompe na filosofia schopenhaueriana, na medida em que se apresenta a contradição entre a necessidade fenomênica e a liberdade intrínseca a própria vontade, essência do mundo, livre de qualquer determinação, ao contrário de suas objetivações, inclusive as ações humanas determinadas por uma série de motivos. Posto assim, o filósofo refuta a liberdade empírica, outrora imbricada ao agir humano, considerando uma nova acepção de liberdade em sentido moral, a liberdade de ser o que se é. Agora, a liberdade ganha um locus outro que não o *Operari*, uma vez circunscrita à manifestação livre da vontade no *Esse* individual – ser livre já não diz mais respeito a agir, mas a ser.

Todas as nossas ações seguem-se inexoravelmente de motivos, entretentes, é através dos nossos atos que reconhecemos aquilo que verdadeiramente somos. Mediante as nossas ações revelamos o nosso *caráter*, o ato de vontade alheio ao tempo, individual

⁸ L., cap. II, p. 30. (Tradução nossa).

e inalterável. Em Schopenhauer, o decurso de vida do homem não é outra coisa senão a repetição de seu caráter inteligível, o qual não pode ser alterado através do conhecimento, visto que, para o filósofo, o homem deseja e depois conhece o que deseja. Dado o caráter primitivo da vontade, em nossa conduta empírica repetimos as nossas tendências originárias e imutáveis, as insígnias de nosso caráter inteligível, este atua como uma espécie de destino intransponível e ao revelar-nos como os verdadeiros autores de nossas ações, tornando-nos responsáveis moralmente pelo que somos, conseqüentemente, revelaria o peso ou a leveza de sermos estes e não outros. Afinal, Édipo⁹ não erra, porque assim disse o oráculo, Édipo erra, porque é Édipo.

Em verdade, ao nos permitirmos averiguar a acepção de liberdade moral, a liberdade de “ser o que se é”, na filosofia schopenhaueriana, perpassando as exposições metafísico-epistêmicas e morais do filósofo, o que intentamos demonstrar é que, para além de uma filosofia alcunhada como pessimista, podemos encontrar, em meio as duras constatações de Schopenhauer, um verdadeiro convite à existência. Ao desnudar a nossa essência mesma, demonstrando-nos desdobramentos de uma vontade cega e despropositada, o filósofo, tal como o oráculo de Delfos, prediz: Conhece-te a ti mesmo, ciente de que somente através do conhecimento distinto de nós mesmos é que podemos reconhecer a posição que, segundo a nossa própria natureza, caberia a nós ocupar neste mundo.

⁹ Na tragédia Édipo Rei de Sófocles, após receber o oráculo de que irá matar seu pai e casar-se com a sua mãe, Édipo abandona a cidade de Corinto, sem saber que os coríntios, Políbio e Mérope, eram, na verdade, os seus pais adotivos. No desenrolar da trama, o herói mata um velho em uma encruzilhada a caminho de Tebas, responde ao enigma da esfinge, que assolava a cidade, casa-se com a rainha Jocasta e torna-se o rei de Tebas. Ao surgir uma peste na cidade, Édipo descobre que na busca pela fuga de seu destino, acaba por concretizá-lo, uma vez que lhe é revelado que o velho que matara era o seu pai biológico e a sua esposa é sua mãe legítima.

CAPÍTULO I

O Problema da Liberdade na Epistemologia e Metafísica Schopenhaueriana

1. A crítica à epistemologia kantiana

Em sua obra *Sobre a liberdade da vontade*¹⁰ Schopenhauer nos diz que o problema do livre-arbítrio¹¹ é uma pedra de toque que possibilitaria a distinção entre os profundos pensadores, representados por um seleto grupo que sustenta a rigorosa necessidade das ações humanas, dos espíritos superficiais, representados pela maioria que sustenta a existência do livre-arbítrio. Profundo pensador, Schopenhauer defende argutamente a impossibilidade do livre-arbítrio e, assim, ao considerar o mundo como representação de um sujeito, o que acaba por nos apresentar, verdadeiramente, é um mundo regido pela inexorável causalidade, dentro da qual as ações humanas assumem um caráter estritamente necessário. Destarte, uma vez desiludidos com o estatuto ontológico do mundo e, conseqüentemente, de nós mesmos, damo-nos conta de que ali, onde o mundo é representado, a liberdade ausenta-se, enquanto a necessidade legisla soberana.

No entanto, em meio às determinações que circunscrevem o mundo como representação, como poderíamos elucidar o sentimento de liberdade e responsabilidade moral que imputamos às nossas ações? Não haveria alguma fenda que possibilitasse a gênese de uma nova acepção de liberdade fora do âmbito das ações humanas? Em verdade, Schopenhauer reconhece a existência desse sentimento que temos de nossa responsabilidade moral, estando, pois, assentado “nesta inabalável convicção de que nós mesmos somos os autores de nossas ações”¹², mas, reconhece também que a convicção que temos de nossa autoria e responsabilidade sobre nossos atos eleva-se ao âmbito das ações e “ascende muito acima, pois se estende a nossa natureza e a nossa essência mesma, de onde decorre necessariamente todos nossos atos sob a influência dos motivos”¹³. Percebamos que o filósofo nega a existência do livre-arbítrio e, se o faz, não intenciona a supressão absoluta da liberdade, pelo contrário, a desloca, “fora do domínio das ações

¹⁰ Também conhecida como *Ensaio sobre o livre-arbítrio*, ou ainda, *O livre-arbítrio*.

¹¹ A acepção de livre-arbítrio consiste na liberdade de agir conforme a própria vontade, desconsiderando qualquer determinação causal que possa incidir sobre a ação. Ao repousar no *Operari*, o livre-arbítrio pode ser representado pela seguinte afirmação: “eu posso fazer o que quero”.

¹² L., cap. IV, p. 165. (Tradução nossa).

¹³ *Ibidem*, cap. IV, p. 174. (Tradução nossa).

individuais, onde se pode demonstrar que ela não existe, em uma esfera mais alta [...]”¹⁴”, buscando, assim, uma acepção mais fidedigna do que seja a liberdade moral. É essa acepção que queremos analisar.

Ao admitir a impossibilidade do livre-arbítrio, Schopenhauer concebe a *verdadeira liberdade moral*, enquanto a liberdade de “ser o que se é”. Deste modo, se em sua epistemologia encontramos os germes da negação peremptória do livre-arbítrio, é através da explanação de sua metafísica da vontade que o filósofo desnuda o verdadeiro lócus da liberdade. Deslocada da ação, a liberdade adquire um lócus outro, na medida em que se refere à manifestação imediata da vontade, enquanto caráter inteligível, repousando, pois, no *Esse* e não no *Operari*, como veremos mais tarde. Para tanto, é necessário que nos debrucemos antes nas exposições metafísico-epistêmicas do filósofo, frutos de ressignificações e críticas à filosofia kantiana, para que possamos, paulatinamente, buscar os andaimes que sustentam a sua investigação ética acerca da acepção de liberdade moral.

Muito embora não se possa compreender a filosofia schopenhaueriana sem haurir a epistemologia kantiana, o filósofo de Danzig prospecta algumas críticas à filosofia de seu mestre. Segundo o filósofo, a grande contribuição kantiana à história da filosofia é a distinção entre fenômeno e coisa-em-si e, conseqüentemente, a demonstração de que o entendimento, constituído pelas formas *a priori* (espaço e tempo), condiciona todo conhecimento possível. Essa é a pedra de toque da filosofia de Kant, muito embora não seja de todo uma doutrina original, visto que tal distinção remonta à Doutrina das Ideias de Platão e a doutrina dos Vedas e Puranas. Entrementes, com a exposição dessa distinção, Schopenhauer afirma que Kant desperta a filosofia de seu sonho dogmático, demonstrando que as leis aplicadas à experiência não podem ser usadas na explanação da existência do mundo em si e de nós mesmos. Portanto, o filósofo da *Crítica da razão pura* rompe com a tradição dos filósofos ocidentais que lhe antecederam, os quais consideravam tempo, espaço e causalidade como leis incondicionadas – *aeternae veritates*¹⁵. Como afirma Schopenhauer:

Todos os filósofos ocidentais anteriores tiveram a ilusão de que tais leis, segundo as quais as aparências estão conectadas umas às outras, e que eu compreendo – tempo, espaço, causalidade e inferência – sob o princípio de razão, seriam leis absolutas e não condicionadas por simplesmente nada,

¹⁴ *Ibidem*, p. 175. (Tradução nossa).

¹⁵ Verdades eternas. (Tradução livre).

aeternae veritates; o mundo mesmo existiria só em consequência e em conformidade com elas e, conseqüentemente, todo o enigma do mundo deixar-se-ia resolver por meio de seu fio condutor. [...] Kant mostrou que aquelas leis, conseqüentemente o mundo mesmo, são condicionadas pelo modo de conhecer do sujeito¹⁶;

Ao promulgar uma distinção entre fenômeno e coisa-em-si o que Kant intenta é demonstrar que tais leis e, conseqüentemente, o mundo são condicionados pelo sujeito cognoscente. Em outras palavras, “[...] pode-se também dizer que o ensinamento de Kant propicie a intelecção de que o princípio e fim do mundo devem ser procurados não fora dele, mas dentro de nós mesmos”¹⁷. Assim, averiguando a origem das verdades eternas, Kant objeta a filosofia dogmática, ao encontrá-las no sujeito, emergindo deste também as formas do conhecer, que visam aprender o mundo objetivo. Eis aí a filosofia transcendental:

Entretanto, o fato de que a filosofia crítica, para chegar a esse resultado, teve de IR ALÉM das *veritates aeternae* sobre as quais estava baseado todo o dogmatismo de até então, e assim fazer de tais verdades mesmas o objeto de sua investigação, tornou-a filosofia transcendental¹⁸.

Dessa investigação resulta que o mundo objetivo, tal como o percebemos, não pertence à essência das coisas mesmas, mas é a mero fenômeno condicionado pelas formas a priori de todo e qualquer conhecimento. Segundo Schopenhauer, Kant não chega ao entendimento de que o fenômeno é o mundo como representação e a coisa-em-si a vontade. Contudo, demonstrou que o mundo aparente é condicionado pelo sujeito e pelo objeto e que nos é possível conhecer as formas mais gerais do fenômeno por intermédio do sujeito transcendental. Ademais, muito embora não reconheça a vontade como a coisa-em-si, Kant aproxima-se deste entendimento, na medida em que expõe a moralidade das ações humanas alheia às leis que regem o mundo fenomênico, mas assentada na coisa-em-si. Isso é deveras importante, pois, como veremos, posteriormente, ao que concerne ao nosso problema em questão, Schopenhauer posicionará o locus da liberdade moral fora do fenômeno.

Apesar desse grande feito, Schopenhauer alça duras críticas à filosofia de seu mestre. E, quiçá, um de seus maiores erros, para o filósofo de Danzig, teria sido abandonar

¹⁶ MRV., ap. p. 487.

¹⁷ *Ibidem*, ap. p. 488.

¹⁸ *Opus citatum*. “Dadurch nun aber, daß die kritische Philosophie, um zu diesem Resultate zu gelangen, über die *veritates aeternas*, auf welcher aller bisheriger Dogmatismus sich gründete, hinausgehen mußte, um diesem selbst zum Gegenstande der untersuchung zu machen, ist sie Transcendental-Philosophie geworden.”

a experiência como fonte da metafísica, partindo dos mesmos pressupostos equívocos dos filósofos dogmáticos:

Kant adotou o ponto de vista de seus predecessores, os filósofos dogmáticos. Em conformidade com isso, partiu, com ele, das seguintes pressuposições: 1) metafísica é ciência daquilo que está para além da possibilidade de toda experiência; 2) uma tal coisa jamais pode ser encontrada segundo princípios fundamentais eles mesmos primeiro hauridos da experiência (Prolegômenos, § I): só aquilo que sabemos ANTES, portanto INDEPENDENTEMENTE DE toda experiência, pode alcançar mais do que a experiência possível; 3) em nossa razão podem ser encontrados efetivamente alguns princípios fundamentais desse tipo, concebidos sob o nome de “conhecimentos a partir da razão pura”.¹⁹

Mais tarde, Kant separa-se dos seus predecessores, ao admitir que os princípios fundamentais são formas de nosso intelecto, leis de nossas representações dos objetos sensíveis, não podendo, portanto, se estender para além da experiência possível. Segue-se assim, segundo Schopenhauer, que a aprioridade dessas formas do conhecimento, tendo origem na subjetividade, limita-nos a um mundo ilusório, de aparências, sem que possamos conhecer a essência mesma das coisas. Logo, “a metafísica é impossível, e em seu lugar temos a crítica da razão pura”²⁰. Ademais, para Kant, uma vez que os conceitos metafísicos não podem ser hauridos da experiência interna e externa, o mundo se apresenta como enigma e a resolução de tal não pode advir da compreensão do mundo em si, mas tem de ser procurada em algo distinto dele, portanto, “a solução do mundo tem antes de ser procurada somente naquilo que podemos obter indiretamente, a saber, por meio de deduções a partir de princípios universais a priori”²¹. Em contrapartida, para Schopenhauer, não temos razão para estancar em nós a experiência externa e interna, logo, o enigma do mundo tem que advir da compreensão do mundo mesmo, de modo que a tarefa da metafísica é compreender a experiência através de seu fundamento, visto que a experiência externa e interna é a fonte principal de todo conhecimento.

Schopenhauer ainda considera que as exposições filosóficas de Kant são obscuras e demasiadamente repetitivas, tendo como consequência interpretações errôneas e perniciosas de Fichte, Schelling e Hegel. Comparando as exposições de Kant à arquitetura

¹⁹ *Ibidem*, ap. pp.494-495. “Kant stellte sich auf den Standpunkt seiner Vorgänger, der dogmatischen Philosophen, und ging demgemäß mit ihnen von folgenden Voraussetzungen aus. 1) Metaphysik ist Wissenschaft vom Demjenigen, was jenseit der Möglichkeit aller Erfahrung liegt. – 2) Ein solches kann nimmermehr gefunden werden nach Grundsätzen, die selbst erst aus der Erfahrung geschöpft sind (Prolegomena, § 1); sondern nur das, was wir v o r, also unabhängig von aller Erfahrung wissen, kann weiter reichen, als mögliche Erfahrung. – 3) In unserer Vernunft sind wirklich einige Grundsätze der Art anzutreffen: man begreift sie unter dem Namen Erkenntnisse aus reiner Vernunft.”

²⁰ *Ibidem*, ap. p. 495.

²¹ *Ibidem*, ap. p. 496.

gótica, o filósofo denuncia o apreço kantiano pela simetria e nos diz que “por amor a essa inclinação vai tão longe que pratica violência manifesta contra a verdade”.²² Em decorrência disso, após tratar do espaço e do tempo, Kant, segundo Schopenhauer, salta até a tábua dos juízos, deduzindo desta: doze categorias simetricamente dispostas sob quatro títulos. Sequencialmente, após discorrer sobre o conhecimento intuitivo na matemática, Schopenhauer acusa seu mestre de negligenciar o conhecimento intuitivo em detrimento do conhecimento abstrato. Em suas palavras:

Após ele [Kant] levar em consideração o conhecimento intuitivo só na matemática, negligencia por completo o conhecimento intuitivo restante, no qual o mundo se coloca perante nós, e atém-se tão somente ao pensamento abstrato; o qual, entretanto, recebe toda a sua significação e valor primeiro do mundo intuitivo, infinitamente mais significativo, mais universal, mais rico em conteúdo que a parte abstrata de nosso conhecimento. De fato, e este é o ponto principal, Kant nunca chegou a distinguir claramente o conhecimento intuitivo do conhecimento abstrato, e justamente por isso, como veremos depois, enreda-se em contradições insolúveis consigo mesmo²³.

Julgando o mestre pela sua imprecisão, Schopenhauer atesta que Kant não delimita as verdadeiras funções da razão e do entendimento, visto que os define de forma imprecisa diversas vezes e de modos diferentes no decorrer da *Crítica da razão pura*, o que o leva a incorrer em diversos erros conceituais. Deste modo, o grande erro de Kant, para Schopenhauer, é a não distinção apropriada do conhecimento intuitivo do conhecimento abstrato, o que o leva a conceber um “objeto da experiência”, que não é intuível, tampouco abstrato, mas ambos. Na diatribe schopenhaueriana:

Seu “objeto da experiência”, sobre o qual fala constantemente, o objeto propriamente dito das categorias, // não é representação intuitiva, mas também não é o conceito abstrato, é diferente de ambos e, no entanto, é os dois ao mesmo tempo, vale dizer, um completo disparate²⁴.

Nosso conhecimento, para Kant, possui duas fontes, a saber, a receptividade das impressões e a espontaneidade dos conceitos, sendo a primeira a capacidade de receber

²² *Ibidem*, ap. p. 499.

²³ *Ibidem*, ap. p. 500. “Nachdem er die intuitive Erkenntniß bloß in der Mathematik in Betrachtung nimmt, vernachlässigt er die übrige anschaulichen Erkenntniß, in der die Welt vir uns liegt, gänzlich, und hält sich allein na das abstrakte Denken, welches doch alle Bedeutungen und Werth erst von der anschaulichen Welt empfängt, die unendlich bedeutsamer, allgemeiner, gehaltreicher ist, als der abstrakte Theil unserer Erkenntniß. Ja, er hat, und dies ist ein Hauptpunkt, nirgends die anschauliche und die abstrakte Erkenntniß deutlich unterschieden, und eben dadurch, wie wir hernach sehen werden, sich in anauflösliche Widersprüche mit sich selbst verwickelt.”

²⁴ *Ibidem*, ap. p. 507. “Sein ‘Objekt der Erfahrung’ davon er beständig redet, der eigentliche Gegenstand der Kategorien, ist nicht die anschauliche Vorstellung, ist aber auch nicht der abstrakte Begriff, sondern von beiden verschieden, und doch beides zugleich, und ein völliges Unding.”

representações e a segunda a capacidade de reconhecer um objeto através das representações. Pela primeira fonte o objeto é dado e pela segunda ele é pensado. Na epistemologia schopenhaueriana, isso se constitui como falso, pois, ao contrário, a impressão seria representação, mas não passa de mera sensação, e só pela aplicação do entendimento e das formas puras da intuição é que nosso intelecto converte essa sensação em representação. Aqui, então, operam entendimento e conhecimento intuitivo sem formação alguma de conceitos, pois somente com a intervenção da reflexão é que se cria uma nova classe de representações: as abstratas. Eis aí a atividade da razão.

Kant erra ao trazer o pensamento às representações intuitivas, fundamentando o objeto da experiência, pois torna a intuição extremamente passiva, de modo que o objeto só possa ser aprendido por intermédio de uma abstração. Desse erro nasce um híbrido entre conhecimento intuitivo e conhecimento abstrato, que se estenderá por toda a sua epistemologia. Nesse sentido, afirma Schopenhauer:

Daí nasce a dita mistura nociva, e as consequências desse primeiro passo em falso estendem-se por toda a sua teoria do conhecimento. // Através de toda esta, a mistura completa da representação intuitiva com a abstrata tende a um híbrido de ambas, que ele apresenta como objeto do conhecimento por meio do entendimento e suas categorias e denomina esse conhecimento de EXPERIÊNCIA²⁵.

A obscuridade conceitual kantiana nos apresenta o entendimento como uma faculdade da não intuição, ou seja, do julgamento. Segue-se que o mundo intuitivo existiria para nós, mesmo se não houvesse entendimento, chegando-nos de uma maneira inexplicável, visto que a intuição seria *dada*. Dessa confusão epistêmica, percebemos que o objeto das categorias não é a coisa-em-si, mas o objeto em si, que não necessita de sujeito e, no entanto, não se encontra no tempo e no espaço, pois não é intuível, visto ser objeto do pensamento, mas não é conceito abstrato. Tem-se uma tripla distinção ontológica, a saber:

[...] 1) a representação; 2) o objeto da representação; 3) a coisa em si. A primeira é tarefa da sensibilidade, a qual, em Kant, ao lado da sensação, também compreende as formas puras da intuição, ou seja, espaço e tempo. O segundo é tarefa do entendimento, que adiciona ao PENSAMENTO por meio de suas doze categorias. A terceira reside para além de toda cognoscibilidade²⁶.

²⁵ *Ibidem*, ap. p. 510. “Durch das Ganze derselben zieht sich die gänzliche Vermischung der anschaulichen Vorstellung mit der abstrakten zu einem Mittelding von beiden, welches er als den Gegenstand der Erkenntniß durch den Verstand und dessen Kategorien darstellt und diese Erkenntniß Erfahrung nennt.”

²⁶ *Ibidem*, ap. p. 515. “[...] 1) die Vorstellung; 2) den Gegenstand der Vorstellung; 3) das Ding an sich. Erstere ist Sache der Sinnlichkeit, welche bei ihm, neben der Empfindung, auch die reinen Anschauungsformen Raum und Zeit begreift. Das Zweite ist Sache des Verstandes, der es durch seine zwölf Kategorien hinzudenkt. Das Dritte liegt jenseit aller Erkenntniß.”

Para Schopenhauer, através de uma reflexão clara só podemos obter a representação e a coisa-em-si, portanto, ao chegar a um objeto da representação, Kant evidencia a fonte de todos os seus erros. Contudo, a eliminação deste híbrido tornaria nítido a futilidade das categorias como conceitos a priori, pois em nada contribuem para os objetos intuídos, tampouco à coisa-em-si, visto que através delas só pensamos os objetos da representação e convertemos a representação em experiência. À parte isso, Kant não fornece teoria alguma sobre o surgimento da intuição empírica, concebendo-a como dada, identifica-a como sensação dos sentidos e, juntando-a com as formas da intuição, compreende-a como sensibilidade. Entretanto, nos adverte Schopenhauer, que da intuição empírica e das formas da intuição não pode surgir representação objetiva, visto ser preciso a referência da sensação a sua causa, ou seja, a aplicação da lei da causalidade, portanto, do entendimento.

Ausente o entendimento a sensação permanece subjetiva, sem que o objeto seja situado no tempo e no espaço. Mas, Kant não admite a aplicação do entendimento à intuição, devendo a este somente pensar, tampouco fornece prova válida sobre a aprioridade da lei de causalidade, ou seja, a prova a partir da possibilidade da própria experiência. Ora, se a experiência só se realizasse através da aplicação das doze categorias, seria necessário que todo objeto real possuísse em si mesmo uma série de determinações que, dadas a priori, pertenceriam essencialmente à existência do objeto, embora não fossem dedutíveis das propriedades do espaço e do tempo. Mas, para o filósofo de Danzig, a única determinação dessa espécie é a causalidade e nela repousa a materialidade, pois a essência da matéria é o fazer-efeito. Em suas palavras:

É unicamente a materialidade, entretanto, que distingue a coisa real da imagem da fantasia, a qual é somente representação. Pois a matéria, como permanente, confere à coisa permanência através de todo o tempo, segundo sua matéria, enquanto as formas mudam em conformidade com a causalidade.²⁷

Assim, Schopenhauer considera que as determinações existentes no objeto são determinações do espaço, do tempo ou propriedades empíricas, em outras palavras, são determinações da causalidade. Tem-se, assim, que o mundo enquanto representação, enquanto experiência externa, é regido pela lei de causalidade. Esta configura-se como

²⁷ *Ibidem*, ap. p. 517. “Materialität aber ist es allein, die das reale Ding vom Phantasiebilde, welches denn doch nur Vorstellung ist, unterscheidet. Denn die Materie, als beharrend, giebt dem Dinge die Beharrlichkeit durch alle Zeit, seiner Materie nach, während die Formen wechseln, in Gemäßheit der Kausalität.”

uma das aplicações do princípio de razão suficiente, princípio que fundamenta todo o nosso conhecimento. Veremos adiante que tal princípio, sendo a base de toda ciência é constituído por uma quádrupla raiz, sob a qual encontra-se tudo o que pode ser objeto de nosso conhecimento, ou seja, as nossas representações. Tais estão relacionadas umas com as outras pelo princípio em questão de forma a priori. Para Schopenhauer, o princípio de razão suficiente assume diversas formas de acordo com as diferentes classes de objetos.

Deste modo, os objetos de nosso conhecimento são de quatro classes, as quais correspondem as quatro figuras do princípio de razão suficiente. A primeira classe de objetos é constituída pelas representações intuitivas, que tem por correspondente o princípio de razão do devir. A segunda é a classe das representações abstratas, nas quais é aplicado o princípio de razão do conhecer. A terceira classe corresponde às intuições puras e aos objetos matemáticos a essa classe de objetos corresponde o princípio de razão do ser. Por fim, temos a quarta classe de objetos constituída pelo sujeito da volição, ao qual é aplicado o princípio da razão do agir, também conhecido como *lei da motivação*.

Schopenhauer defende que o princípio de razão é determinado de modo a priori pelo nosso intelecto, de modo que todas as nossas representações não nos aparecem independente umas das outras, mas ligadas em uma cadeia inexorável de causas e efeitos, ou seja, as nossas representações, uma vez submetidas ao princípio de razão, são regidas pela causalidade. Como salienta o filósofo:

*Ocorre, então, porém, que nossas representações se encontram numa ligação regular e a priori determinável segundo sua forma, graças à qual nada é por si subsistente e independente, também nada de singular e destacado pode se tornar objeto para nós. O princípio de razão suficiente, em sua universalidade, expressa essa ligação.*²⁸

O princípio de razão suficiente sempre se apresenta enquanto causalidade. Destarte, o mundo como representação apresenta-se como uma cadeia de causas e efeitos, subordinada à causalidade expressa pelo princípio de razão dado de forma a priori em nosso entendimento. Assim, uma vez condicionado pela necessidade, todo evento que nele ocorrer terá a sua causa em um evento antecedente, tal relação causal apresenta-se necessariamente.

Na natureza, como representação intuitiva, tudo o que acontece é necessário, pois procede de uma causa. Se, contudo, observamos este acontecimento singular em sua relação a todo o resto que não é sua causa, reconhecemo-lo como contingente: isto, entretanto, já é uma reflexão abstrata. Se, ainda abstrairmos de um objeto da natureza sua relação causal com tudo o mais portanto sua necessidade e sua contingência, então tal conhecimento

²⁸ QR.,§ 16, p.81.

compreende o conceito de real [...]. Ora, como na natureza tudo procede de uma causa, todo REAL é também NECESSÁRIO: mas ainda assim só na medida em que está NESTE TEMPO e NESTE LUGAR: pois só até aí estende-se a determinação pela lei da causalidade²⁹.

Percebamos que Schopenhauer assimila da filosofia kantiana o mundo enquanto representação de um sujeito e regido pela necessidade, logo, terá que enfrentar, assim como o seu mestre, o problema que emerge da contradição aparente entre necessidade e liberdade. Na *Crítica da razão pura*, Kant expõe o problema da liberdade na terceira antinomia da razão através de uma tese e de uma antítese. Como tese, apresenta a concepção de que “a causalidade segundo as leis da natureza não é a única a partir da qual os fenômenos do mundo possam ser derivados em conjunto”³⁰, assumir-se-ia, assim, uma causalidade a partir da liberdade. A antítese enuncia que “não há liberdade alguma, mas tudo no mundo acontece meramente segundo leis da natureza”³¹. Segue-se assim, que ao conceber a liberdade como a “faculdade de iniciar espontaneamente um estado”³², Kant desloca a liberdade do mundo fenomênico, realocando-a na coisa-em-si, na medida em que não a concebe em dependência da necessidade rigorosa que rege a realidade efetiva, conforme enuncia:

Com efeito, se os fenômenos são coisas em si mesmas, então não é possível salvar a liberdade. Neste caso, a natureza é a causa completa e suficientemente determinante em si de todo evento; a condição deste último está sempre contida somente na série dos fenômenos que, juntamente com seu efeito, são necessários de acordo com a lei natural. Ao contrário, se os fenômenos por nada mais são tomados do que por aquilo que de fato são, ou seja, por meras representações interconectadas segundo leis empíricas e não por coisas em si, então eles mesmos tem que ter fundamentos que não são fenômenos³³.

Kant estabelece ainda, como veremos mais adiante, uma distinção que será explicitamente adotada por Schopenhauer, a saber: a distinção entre caráter empírico e caráter inteligível. Considerando o caráter inteligível como “aquilo que num objeto dos sentidos não é propriamente fenômeno”³⁴, Kant prostra os objetos sobre o prisma da causalidade natural, que determina o mundo fenomênico e o prisma da coisa-em-si, ao qual reportamos o caráter inteligível e a pretensa da causalidade a partir da liberdade. Mais tarde, apoiando-se nessa distinção kantiana, Schopenhauer concebe a individualidade alocada em dois planos distintos, a saber, o plano da representação, no

²⁹ MRV., ap. pp.537-538.

³⁰ KANT, 1983, p. 232.

³¹ *Opus citatum*.

³² *Ibidem*, p. 271.

³³ *Ibidem*, p. 273.

³⁴ *Ibidem*, p. 274.

qual encontramos as aparências e o plano da vontade, no qual encontramos o em-si. Deste modo, o indivíduo se mostra fenômeno na medida em que suas ações são determinadas pela lei de causalidade, contudo, o fundamento de seu caráter empírico é a sua natureza fora dos limites das condições de experiência, “convivem, portanto, individualidade fenomênica, cujos atos são necessários, e individualidade em si, que seria a fonte da moralidade e da liberdade”³⁵.

Schopenhauer reconhece a importância da doutrina de seu mestre da coexistência da liberdade com a necessidade, entretanto, lança uma diátribe ao que tange à fundamentação desta doutrina, de modo que ao criticar a acepção da razão kantiana, o filósofo limita a faculdade da razão à abstração e combinação de representações intuitivas, descartando a busca da razão pelo incondicionado, cabendo apenas à vontade, enquanto coisa-em-si, a propriedade da liberdade. Como bem exprime Cacciola:

Ao denegar à razão o poder de legislador na moralidade e a legitimidade na busca do condicionado, Schopenhauer subverte por certo a doutrina de Kant. Assim, embora a doutrina da coexistência da liberdade com a necessidade receba o aval de Schopenhauer, representando um papel central na sua Ética, ao permitir, tal como em Kant, solucionar o problema da responsabilidade moral, o sentido diferente que o conceito de razão adquire em Schopenhauer faz com que ele não siga o mesmo caminho de Kant para estabelecer o conceito de liberdade³⁶.

Assim, enquanto Kant considera o caráter inteligível como uma causa não fenomênica, embora reconheça que a causalidade só deve ser aplicada aos fenômenos, Schopenhauer “recusa a dedução do caráter inteligível como fundamento do sensível através da utilização da categoria de causalidade além de todo fenômeno”³⁷. Para Kant, o fundamento último dos fenômenos, não pode ele mesmo ser um fenômeno, visto que se situaria fora das condições da sensibilidade e da cadeia de causas naturais, sendo, portanto, livre. Para encontrar a ideia de liberdade transcendental, Kant recorre à via da razão, que também é a via da representação; contudo, a representação não pode nos conduzir à essência mesma da coisa-em-si, visto que são ontologicamente distintas. de modo que tanto a tese quanto a antítese concebem apenas o fenômeno no mundo representacional. Portanto, na pretensão de resolver a terceira antinomia “Kant teria tirado

³⁵ CACCIOLA, 1994, p. 144.

³⁶ *Ibidem*, p. 146.

³⁷ *Ibidem*, p. 103.

uma conclusão correta, a liberdade, de uma premissa falsa, a ideia de uma causa incondicionada”³⁸.

Schopenhauer critica a gênese da liberdade através da causalidade da razão, visto que, ao conceber que o caráter inteligível se manifesta na razão e através dessa a liberdade torna-se possível, Kant estaria a considerar que a razão aporta uma causalidade segundo a liberdade, constituindo-se como condição das ações humanas, de modo que “cada ação consiste no efeito imediato do caráter inteligível da razão pura, a qual, portanto, age de um modo livre sem estar dinamicamente determinada, na cadeia das causas naturais”³⁹. O que equivaleria a dizer que o sujeito, além de estar submetido às condições de experiência, enquanto fenômeno, tem consciência de si, enquanto coisa-em-si, considerando-se determinado apenas por leis de sua própria razão, assim “sua existência sensível é consequência de sua existência inteligível”⁴⁰. Mas, a razão, para Schopenhauer, é a faculdade de elaborar conceitos a partir das representações intuitivas, sendo os conceitos representações abstratas. Torna-se indefensável, para o filósofo de *Mundo como vontade e representação*, conceber a razão como causa inteligível:

Pois, com certeza, aplicamos completamente *a priori* a lei de causalidade, antes de qualquer experiência, às mudanças sentidas em nossos órgãos sensórios: mas exatamente por isso tal lei é de origem subjetiva, igual a essas sensações mesmas e, por conseguinte, não conduz à coisa-em-si. A verdade é que, pelo caminho da representação, jamais se pode ir além da representação. Esta é um todo fechado e não tem, em seus próprios recursos, um fio condutor para a essência da coisa-em-si, *toto genere*, diferente dela⁴¹.

Veremos logo mais que, para Schopenhauer, a liberdade não deve ser buscada na razão, mas em nós mesmos. Assim, nos dirá o filósofo que somente na experiência imediata do próprio corpo que reconhecemos intuitivamente algo que não se limita ao mundo fenomênico, não sendo, pois, representação, mas *vontade*. Destarte, para chegarmos a sua resposta à antinomia kantiana, teremos que perscrutar a sua metafísica da vontade, que conceberá ao mundo e a nós mesmos um caráter outro, que não de mero fenômeno. Esta metafísica imanente nos desvelará a vontade enquanto coisa-em-si e, portanto, sustentáculo da liberdade transcendental.

³⁸ *Ibidem*, p. 148.

³⁹ KANT, 1983, p. 280.

⁴⁰ CACCIOLA, 1994, p. 148.

⁴¹ MRV., ap. p. 581.

Como vimos, a lei de causalidade é condição para a intuição empírica, que é operada pelo entendimento. Assim, para o filósofo, a causalidade é a única forma do entendimento, enquanto “as restantes onze categorias são apenas janelas cegas”⁴². Ora, de acordo com Kant, só há conceitos de objetos e não intuições, enquanto para Schopenhauer os objetos existem para a intuição, logo, a abstração tem que orientar-se, segundo o mundo encontrado na intuição. Ademais, não podemos admitir aos conceitos outra forma determinada a priori senão a capacidade para a reflexão, por isso nos dirá o filósofo:

Peço, portanto, que atiremos onze categorias janela afora e conservemos tão somente a de causalidade, porém reconhecendo que sua atividade já é condição da intuição, a qual portanto não é meramente sensual, mas intelectual, e que o objeto assim intuído, o objeto da experiência, é uno como a representação, da qual ainda deve ser distinguida só a coisa em si⁴³.

Em vista disso, contra a filosofia da abstração e em defesa de uma filosofia que discorra sobre a vida, o filósofo buscará empreender uma análise que principia pelas intuições rumo aos conceitos. Em suma, o que diferencia, para Schopenhauer, o método kantiano do seu é que este parte do conhecimento imediato, intuitivo, enquanto aquela parte do conhecimento mediato, refletido, visto que Kant salta por cima do mundo intuitivo e atém-se as formas do pensamento abstrato. Assim, Schopenhauer denuncia na epistemologia kantiana a sua falta de comprometimento filosófico com o mundo intuitivo, este que se faz imprescindível em toda e qualquer abstração. É partindo desse pressuposto que, para o Schopenhauer, Kant deveria ter investigado a relação que a reflexão tem com o conhecimento intuitivo, atendo-se a como a razão o representa. Se o fizesse, chegaria à conclusão de que o conhecimento intuitivo, asilado na razão, modifica-se completamente e o conhecimento reflexivo possui uma única forma – conceito abstrato – sem conexão direta com o mundo intuitivo. Passemos assim, para uma elucidação mais clara desse mundo representacional, regido pela necessidade inexorável, trazendo à luz a acepção schopenhaueriana de razão e causalidade.

2. A causalidade como fundamento do mundo representacional: explanação geral acerca da epistemologia schopenhaueriana

⁴² *Ibidem*, ap. p. 517.

⁴³ *Ibidem*, ap. pp. 519-520.

A verdade universal a priori, que sustenta a filosofia schopenhaueriana enuncia-se tal como: “o mundo é minha representação”⁴⁴. Destarte, o mundo só pode ser conhecido, enquanto objeto para um sujeito cognoscente, existindo para e por este. Eis a única forma de experiência possível. Todo ato perceptual depende de um sujeito cognoscente, que se mostra como condição existencial para todo objeto, uma vez que tudo que existe, existe por e para uma subjetividade. Em toda relação de conhecimento nós nos colocamos como um sujeito cognoscente, enquanto entes que conhecem, mas não como objetos de conhecimento, visto que no plano objetivo o que se mostra como objeto é o nosso corpo, sendo, portanto, representação. Nosso corpo é um objeto imediato submetido às formas do conhecer - tempo e espaço, em relação às quais o sujeito é pressuposto, encontrando-se em cada representação. Segue-se assim que, sujeito e objeto coexistem em dependência mútua, de modo que “tais metades são, em consequência, inseparáveis, mesmo para o pensamento: porque cada uma delas possui significação e existência apenas por e para outra; cada uma existe com a outra e desaparece com ela”⁴⁵.

Percebemos, assim, que sujeito e objeto limitam-se reciprocamente, pois tempo, espaço e causalidade, formas de todo objeto, também podem ser encontradas a priori na consciência do sujeito, sem que haja necessidade de nos reportarmos aos objetos do conhecimento. Tais formas conhecidas a priori podem ser expressas pelo princípio de razão suficiente, pois todo objeto encontra-se em uma relação de determinação necessária com outros objetos. Assim, antes de elucidarmos a epistemologia schopenhauriana é imprescindível que façamos a explanação de seu princípio basal, a saber, o princípio de razão suficiente.

Deste modo, em *Sobre a quádruplice raiz do princípio de razão suficiente*, tese de doutorado de Schopenhauer, o filósofo argumenta que o mundo representacional só pode ser pensado sob à égide do princípio de razão suficiente, segundo o qual *nada é sem razão porque seja ou pelo contrário não seja*.⁴⁶ Fundamento de todas as ciências, o princípio de razão suficiente é constituído por uma quádruplice raiz, sob a qual encontra-se tudo o que pode ser objeto de nosso conhecimento – as nossas representações. Destarte, todas as nossas representações, enquanto objetos de conhecimento, estão relacionadas umas com as outras em um enlace a priori, expresso pelo princípio de razão suficiente,

⁴⁴ MRV., liv. I, p. 3.

⁴⁵ *Ibidem*, liv. I, p. 6.

⁴⁶ Fórmula wolfiana: *Nihil est sine ratione, cur potius sit quam non sit* - QR.,§ 5, p. 37.

do qual nada existente independentemente dele pode ser objeto para nós. Ademais, para Schopenhauer, o princípio de razão suficiente assume diversas formas de acordo com as diferentes classes de objetos. A partir de tais classes a nossa faculdade cognitiva e suas potências podem ser inferidas e, conseqüentemente, apreendidas.

Segue-se, assim, que os objetos de nosso conhecimento são de quatro classes, as quais correspondem as quatro figuras do princípio de razão suficiente, a saber, o princípio de razão do devir, o princípio de razão do ser, o princípio de razão do conhecer e o princípio de razão do agir. Independentemente de como se é expresso, o princípio de razão suficiente sempre apresenta necessidade, tão múltipla e diversa como as formas do princípio. Vejamos a seguir:

De acordo com isto, existe, conforme as quatro figuras do princípio de razão, uma quadrúplice necessidade: (1) a lógica, segundo o princípio de razão do conhecer, em virtude da qual, quando são admitidas premissas, a conclusão é irrecusavelmente admitida; (2) a física, segundo a lei da causalidade, em virtude da qual, tão logo surge a causa, o efeito não pode deixar de ocorrer; (3) a matemática, segundo o princípio de razão de ser, em virtude da qual toda relação expressa por um teorema geométrico verdadeiro é assim como o afirma o teorema, e todo cálculo correto permanece irrefutável; (4) a moral, em virtude da qual todo homem, também todo animal, depois que para tanto se apresenta o motivo, tem de se realizar a única ação conforme a caráter inato e imutável, e que agora, conseqüentemente, se produz de modo tão inexorável como qualquer outro efeito de uma causa⁴⁷;

A primeira raiz do princípio de razão suficiente, princípio de razão do devir, estabelece o fundamento dos fenômenos e expressa-se pela causalidade. Esta possui por função fundamental as mutações dos estados da matéria. Deste modo, toda relação causal é uma relação entre estados, na qual um estado é uma causa e outro um efeito. Nas palavras do filósofo:

[...] a lei da causalidade se refere unicamente às *modificações*, ou seja, ao surgimento e ao desaparecimento dos estados no tempo, onde regula aquela relação, com referência à qual o primeiro estado se chama *causa*, o segundo, *efeito*, e sua conexão necessária se chama o *resultar*⁴⁸.

A causalidade aparece na natureza através de três formas distintas, a saber, *causa*, *excitante* e *motivo*. Enquanto *causa*, produz as mutações no reino inorgânico, originando os efeitos estudados pela mecânica, física e química. Aqui, causa e efeito são iguais em magnitude. O *excitante*, por sua vez, rege a vida orgânica, as plantas e a parte vegetativa da vida animal, mas o efeito não corresponde a mesma intensidade da causa. Por fim, tem-se o *motivo*, este rege a vida animal, ou melhor, o agir, as ações externas conscientes

⁴⁷ *Ibidem*, § 49, p. 339.

⁴⁸ *Ibidem*, § 20, p. 101.

de todo ser animal. A receptividade do motivo sempre implica um intelecto, de modo que a característica do animal é o conhecer. Deste modo, o animal sempre se movimenta em direção a uma meta e um fim, contudo, na ausência de conhecimento há também, necessariamente, a ausência do movimento em virtude dos motivos.

A diferença entre essas três formas de causalidade está assentada na receptividade dos seres, sendo o intelecto o mais alto grau de receptividade às causas. O motivo é uma causa que age com a mesma necessidade de que as demais, tal necessidade é percebida com maior facilidade pelos animais cujo intelecto é mais simples e fornece o conhecimento somente do presente. O homem possui a razão, tendo, portanto, a união do conhecimento intuitivo e abstrato, o que torna a percepção dessa necessidade mais obtusa. À parte isso, o homem possui decisão eletiva, podendo ponderar o poder que os motivos exercem sobre sua vontade. Contudo, toda ação que decorre dessa decisão o faz necessariamente como qualquer evento físico. Nota-se que a lei da causalidade está fortemente relacionada com a lei da motivação, ou melhor dizendo, com o princípio de razão do agir, princípio este que, segundo o filósofo, rege a quarta classe de objetos.

A quarta classe de objetos compreende somente um objeto para cada indivíduo, o objeto imediato do sentido interno – o sujeito da volição – que é objeto para o sujeito cognoscente. Segue-se que todo ato de conhecimento pressupõe um sujeito e um objeto. Assim, a consciência de si mesmo divide-se em um conhecido e um cognoscente, sendo o primeiro a *vontade*. Destarte, o sujeito conhece a si mesmo como um ser querente, pois o “eu” que contém a representação, ou seja, o sujeito cognoscente, não pode ser ele mesmo uma representação, visto ser a condição necessária de todas as nossas representações possíveis.

Schopenhauer diferencia as representações em duas espécies: as intuitivas e as abstratas. As representações intuitivas compreendem a experiência e suas condições de possibilidade – tempo e espaço – que podem ser pensadas *in abstracto*, mas também intuídas imediatamente de forma a priori. Dessa intuição depende toda a experiência possível, mas as formas intuídas dela independem. É válido lembrar que a parte formal das representações, ou seja, o espaço e o tempo, são determinados pelo princípio de razão do ser, como já supracitado, uma das quatro formas do princípio de razão suficiente. Em vista disso, assim como no tempo em que os momentos só podem existir na medida em que se aniquilam sucessivamente, tudo que se encontra em ambas as formas de conhecimento possui existência relativa, visto existir “por e para um outro que se lhe

assemelha, isto é, por sua vez também relativo”⁴⁹. Assim, vê-se que, se para Kant o que estava submetido à efemeridade, à relatividade e ao constante vir a ser era o fenômeno, para Schopenhauer é “o mundo como representação, submetido ao princípio de razão suficiente”⁵⁰, conseqüentemente, um mundo no qual ausenta-se qualquer resquício de livre-arbítrio.

Assim como a figura do princípio de razão, que aparece no tempo puro, nos revela que a *sucessão* é a essência do tempo e a figura do princípio de razão, que rege o espaço puro, nos revela que a essência do espaço é a *posição*, assim também a figura do princípio de razão que rege o conteúdo do tempo e do espaço, portanto, a matéria, nos revela que sua essência é a *causalidade*, visto que, “o ser da matéria é o seu fazer-efeito”⁵¹. A ação da matéria sobre o corpo condiciona a intuição através da qual ela passa a existir e, por conseguinte, uma ação de um objeto material sobre outro nos é conhecida, porque este último objeto age de maneira distinta ao que outrora agiu sobre o corpo. Ademais, tempo e espaço são representações intuitivas que independem de matéria, no entanto, a matéria é constituída pela união de ambas formas de conhecimento, sem as quais ela não seria. Isto equivale a dizer que na causalidade devem estar imbricadas propriedades espaço-temporais:

Vimos que a essência inteira da matéria consiste no fazer-efeito, portanto na causalidade; logo, também nesta têm de estar unidos o espaço e o tempo, vale dizer, a causalidade tem de portar em si propriedades do espaço e do tempo simultaneamente, por mais que estes se contradigam. Aquilo que em cada um é por si impossível, ela tem de unir em si, portanto o fluxo contínuo do tempo com a permanência rígida e imutável do espaço⁵²;

Em verdade, no mundo destituído de tempo e regido apenas pelo espaço haveria rigidez e imutabilidade, portanto, todo fazer-efeito seria suprimido e com ele a representação da matéria. Entretanto, no tempo, do qual o espaço estivesse alheio, não haveria permanência, tampouco simultaneidade, por conseguinte, nenhuma matéria. Destarte, é preciso que a matéria possua por essência a união da forma que é inseparável ao espaço – permanência (substância) e da qualidade (acidente), a mudança do tempo. Segundo o filósofo, como o objeto só existe para o sujeito, enquanto representação, cada classe de representações só existe para determinadas disposições intelectivas da

⁴⁹ MRV., liv. I, p. 9.

⁵⁰ *Ibidem*, liv. I, p. 9.

⁵¹ *Ibidem*, liv. I, pp. 9-10.

⁵² *Ibidem*, liv. I, p. 11.

subjetividade. Assim, o correspondente subjetivo ao tempo e espaço denomina-se *sensibilidade pura* e o correspondente subjetivo à causalidade denomina-se *entendimento*.

Em Schopenhauer, diferente de Kant, a função do entendimento é conhecer a causalidade, que só existe para e através do entendimento. Portanto, a primeira aplicação do entendimento é a intuição da efetividade, ou seja, o conhecimento da causa através de seu efeito. Contudo, a intuição do mundo só é possível, mediante o conhecimento imediato de um efeito, ao qual o filósofo alude ao efeito sobre os corpos animais, estes, portanto, são objetos imediatos do sujeito, permitindo-lhe a intuição dos demais objetos. Todas as mudanças que os corpos animais sofrem são imediatamente conhecidas, o que nos permite intuir as causas dessas mudanças como objetos. Percebamos que a intuição é um processo intelectual, de modo que o conhecimento do nexos causal inerente aos corpos não pressupõe abstrações, pois não ocorre por intermédio da reflexão, mas através do entendimento puro, que uma vez ausente “restaria apenas uma consciência abafada, vegetal, das mudanças do // objeto imediato [...]”⁵³. Tem-se, assim, que o entendimento transforma os dados fornecidos pelos sentidos em intuições, dando origem ao mundo como representação. Nas palavras do filósofo:

O que o olho, o ouvido e a mão sentem não é intuição: são meros dados. Só quando o entendimento passa do efeito à causa é que o mundo aparece como intuição, estendido no espaço, alterando-se segundo a figura, permanecendo em todo o tempo segundo a matéria, pois o entendimento une espaço e tempo na representação da MATÉRIA, isto é, eficácia. Este mundo como representação, da mesma forma que se dá apenas pelo entendimento, existe também só para o entendimento⁵⁴.

Contudo, Schopenhauer alerta que, uma vez que toda intuição é um ato intelectual, ou seja, conhecimento da causa a partir do efeito através do entendimento, pressupõe sempre a causalidade, de modo que toda e intuição possível depende da lei de causalidade, mas o conhecimento desta independe da experiência, de modo que o apriorismo da causalidade só nos é desvelado através da dependência inexorável da efetividade a esta lei. Assim, o conhecimento da causalidade já está imbricado na intuição, consistindo, pois, em sua “referência a priori à experiência”⁵⁵.

Como a causalidade é a condição de toda experiência, visto que a precede, sujeito e objeto também são condições precedentes a toda experiência, portanto, também são

⁵³ *Ibidem*, liv. I, p. 6.

⁵⁴ *Ibidem*, liv. I, p. 14.

⁵⁵ *Ibidem*, liv. I, p. 15.

pressupostos ao princípio de razão suficiente, sendo este a forma universal de todo objeto. Notamos que o objeto pressupõe o sujeito, que se encontra sempre fora da égide do princípio de razão, segue-se, portanto, que na medida em que a causalidade existe no e para o entendimento, todo mundo efetivo é condicionado pela subjetividade, de modo que é inconcebível objeto sem sujeito. Condicionado pelo sujeito, o mundo representacional possui idealidade transcendental: “ele se oferece como é, como representação, e em verdade como uma série de representações cujo vínculo comum é o princípio de razão”⁵⁶.

O nosso corpo, a partir do qual a intuição do mundo é possível, é concebido também como uma representação, visto que a coisa-em-si, ao aparecer para nós como nosso próprio corpo, é conhecida imediatamente, mas ao objetivar-se nos outros objetos é conhecida de maneira mediata. O corpo é objeto imediato, portanto, precede a aplicação da lei de causalidade, fornecendo a ela os primeiros dados sensíveis, ou seja, as mudanças corpóreas, sem as quais o entendimento jamais poderia ser aplicado. Destarte, nos dirá Schopenhauer, que o conhecimento do mundo intuitivo se dá através de duas condições, a saber, “a capacidade dos corpos de fazerem efeito uns sobre os outros”⁵⁷, subjetivamente falando, a isso corresponderia a possibilidade de intuir o mundo através do entendimento. Quanto a segunda condição, concerne a sensibilidade do corpo, enquanto objeto imediato de um sujeito. Esse conhecimento imediato do corpo precede o uso do entendimento e configura-se como sensação dos sentidos, visto que o corpo como objeto mesmo – representação intuível – só nos é conhecido através da aplicação da lei de causalidade. Em suas palavras:

Portanto, o corpo como objeto propriamente dito, ou seja, como representação intuível no espaço, só é conhecido, justamente como os demais objetos, apenas de maneira mediata, pela aplicação da lei de causalidade na ação de uma de suas partes sobre as outras, logo, na medida em o olho vê o corpo, a mão a toca⁵⁸.

O entendimento é o mesmo independente do ser e possui sempre a mesma forma: o conhecer da causalidade. Contudo, adverte Schopenhauer, que o escopo de acuidade dessa faculdade intelectual varia em diferentes graus, desde as relações causais mais elementares até as relações causais mais complexas da natureza. Como condição de toda intuição do mundo, o entendimento existe em todas as espécies animais, propiciando seus movimentos através de motivos, enquanto as plantas movimentam-se através de

⁵⁶ *Ibidem*, liv. I, p. 19.

⁵⁷ *Ibidem*, liv. I, p. 23.

⁵⁸ *Ibidem*, liv. I, p. 23.

excitações. É importante salientar que todas as forças naturais são conhecidas, em primazia, intuitivamente e, posteriormente, abstratamente pela razão, que conceitua o conhecimento imediato do entendimento. Destarte, o filósofo distingue o conhecimento correto pela razão, enquanto *verdade* do conhecimento correto pelo entendimento, enquanto *realidade*, o engano da razão culminaria no *erro*, já o engano do entendimento em *ilusão*, sobre esta, dirá:

A ilusão se dá quando um único e mesmo efeito pode ser produzido por duas causas completamente diferentes, sendo uma bastante frequente, a outra, rara: o entendimento, que não possui dado algum para distinguir qual das duas causas faz efeito, visto que este é o mesmo, pressupõe todas as vezes a causa habitual; ora, como a sua // atividade não é refletida nem discursiva, mas direta e imediata, a causa falsa posta-se diante de nós como objeto intuído, justamente a falsa aparência⁵⁹.

Apesar dos conhecimentos abstratos, a ilusão lhes é alheia, visto que o entendimento está separado da razão, faculdade esta exclusiva do ser humano. Destarte, uma vez distinto da razão o entendimento é irracional, de modo que “a // razão sempre pode apenas SABER; unicamente ao entendimento, livre de toda influência da razão, é permitido intuir”⁶⁰.

Partindo metodologicamente da representação, que tem como pressuposto existencial sujeito e objeto, a filosofia schopenhaueriana torna-se ábsona a todas as filosofias que lhe antecederam e que partiram, pois, ou da objetividade ou da subjetividade para análise filosófica. Deste modo, as correntes filosóficas materialistas, que consideram como ponto de partida metodológico o objeto, tomando-o como fundamento último de todas as suas explicações, ou seja, “considera a matéria como existente em si e absolutamente, para dela fazer surgir a natureza orgânica e, ao fim, o sujeito que conhece, e assim explica a este de maneira completa,⁶¹ ” incorrem em um grande erro, segundo o filósofo, visto que o plano objetivo é condicionado pelo sujeito cognoscente e suas formas de conhecimento, de modo que a abstração da subjetividade acarretaria o findar do mundo objetivo. Por sua vez, um exemplo que nos é apresentado por Schopenhauer de filosofia que possui *parti pris* no sujeito é a filosofia fichteana, esta toma o “eu” como fundamento do mundo, enquanto o objeto (não eu) é sua consequência, ademais, considera o princípio de razão como uma *aeterna veritas*, tal como fizeram os escolásticos. Nas palavras do filósofo:

⁵⁹ *Ibidem*, liv. I, p. 28.

⁶⁰ *Ibidem*, liv. I, p. 29.

⁶¹ *Ibidem*, liv. I, p. 32.

Do mesmo modo como foi imperceptível ao materialismo que este, ao pôr o mais simples objeto, já tinha posto de imediato o sujeito, também foi imperceptível a Fichte que, ao pôr o sujeito (não importa como o queria intitular), já tinha posto o objeto, porque sujeito algum é pensável sem objeto;⁶²

Contrariamente a essas duas posturas filosóficas, Schopenhauer parte da representação, que em sua forma universal, essencialmente, traz em si mesma sujeito e objeto, sendo a forma deste o princípio de razão suficiente em suas múltiplas figuras. Assim, elucidamos até aqui as representações intuitivas fruto do entendimento, mas jaz o momento de explicitarmos aquelas representações exclusivas ao ser humano, produtos da razão, as quais denominam-se: representações abstratas, vejamo-las.

Para além da faculdade de intuição o ser humano, diferente dos demais animais, possui uma faculdade de conhecimento que lhe é própria – a reflexão. Essa faculdade de conhecimento nada mais é do que o reflexo abstrato do mundo intuitivo, conferindo ao ser humano “aquela clarividência que tão decisivamente diferencia a sua consciência dos demais animais e faz o seu modo de vida tão diferente dos seus irmãos irracionais”.⁶³ É evidente, para Schopenhauer, que o ser humano é o único animal que consegue viver o passado e o futuro, enquanto os demais animais estão limitados ao momento presente. Isso se dá porque nós somos determinados por conceitos que independem do presente. Em vista disso, nos é plenamente possível e factível prospectar planos e ponderar sobre decisões, sem que estejamos em dependência do instante momento em que vivemos. Portanto, enquanto aos animais só cabe a intuição, ao ser humano cabe não somente o conhecimento intuitivo como também o abstrato, ao qual comunicamos por intermédio da linguagem:

O animal sente e intui; o ser humano, além disso, PENSA e SABE. Ambos QUEREM. Enquanto o animal comunica sua sensação e disposição por gestos e sons, o ser humano comunica seus pensamentos aos outros mediante a linguagem, ou os oculta por ela. Linguagem que é o primeiro produto e instrumento necessário da razão: por isso, em grego e italiano, linguagem e razão são indicadas com a mesma palavra: ὁ λόγος, *il discorso*⁶⁴.

Enquanto o entendimento tem por função o conhecimento da relação de causa e efeito, a razão tem por função a construção de conceitos. Segundo o filósofo, os conceitos são uma classe de representações diferente das representações intuitivas, de modo que jamais poderíamos conhecê-los intuitivamente em essência. Destarte, os conceitos não

⁶² *Ibidem*, liv. I, p. 39.

⁶³ *Ibidem*, liv. I, p. 42.

⁶⁴ *Ibidem*, liv. I, p. 43.

podem ser intuídos, mas somente pensados e, embora sejam fundamentalmente diferentes das representações intuitivas, precisam delas para ser o que são. Nas palavras do filósofo:

A reflexão é necessariamente cópia, embora de tipo inteiramente especial, é repetição do mundo intuitivo primeiramente figurado num estofo completamente heterogêneo. Por isso os conceitos podem ser denominados de maneira bastante apropriada representações de representações⁶⁵.

Nas representações abstratas, o princípio de razão adquire uma figura própria, de modo que a essência mesma dessas representações reside na relação que o supracitado princípio exprime nelas, ou seja, em sua relação com outra representação, podendo ser uma outra representação abstrata, que também pode ter como fundamento outra representação abstrata e assim sucessivamente, mas sem que haja uma regressão ao infinito, visto que a série representacional tem que ter como fundamento originário o conhecimento intuitivo. Deste modo, aqueles conceitos que se referem indiretamente ao conhecimento intuitivo são chamados pelo filósofo de *abstratos*, tal como o conceito de virtude, já aqueles que tem fundamento imediato no mundo intuitivo denominam-se *concretos*, a saber, o conceito de humano. Entrementes, Schopenhauer nos adverte que essa última denominação não é muito apropriada, visto que tais conceitos também são sempre representações abstratas e não intuitivas.

Segundo Schopenhauer, o *saber* é conhecimento abstrato, de modo que aquilo em outrora conhecido intuitivamente é conhecido abstratamente por intermédio de nossa capacidade racional. Todavia, não há uma mudança material deste conhecimento, visto que o conhecimento abstrato não implica em um ganho epistêmico, mas somente em uma mudança formal do nosso conhecer. Segue-se assim que, enquanto o conhecimento do entendimento apresenta-se de modo imediato, intuitivo e restrito ao instante presente, o conhecimento da razão se mostra de modo mediato e abstrato, propiciando-nos uma aplicabilidade na realidade efetiva. Isto se deve ao fato de o saber ter valor comunicável, podendo ser fixado e conservado mediante a linguagem.

Chegamos, então, perante a dois tipos de conhecimento, que possuem valores pragmáticos diferentes, a saber, o conhecimento intuitivo e o conhecimento abstrato. O conhecimento intuitivo, segundo o filósofo, é muito propício na vida prática em atividades que não requerem grandes reflexões, principalmente, quando se trata de atividades que prescindem de respostas rápidas e seguras, nas quais a hesitação, enquanto produto de uma ponderação, só serviria para um mau logro, ou seja, o conhecimento

⁶⁵ *Ibidem*, liv. I, p. 47.

intuitivo é emanado onde a vida não pode esperar. De forma análoga o conhecimento abstrato é totalmente dispensável quando se trata de arte, que requer antes a intuição em detrimento da reflexão, pois “caso o canto ou o *virtuose* realize o seu recital por reflexão, este permanece morto. O mesmo vale para compositores, pintores, sim, para poetas: o conceito sempre é infrutífero na arte”⁶⁶.

Em se tratando de ética, por exemplo, nos dirá o filósofo que a virtude nasce da vontade e a conduta moral dos indivíduos não advém de um conhecimento abstrato, ou seja, dos conceitos, mas antes, do sentimento. Logo, a razão é imprescindível “quando se precisa de prontas decisões, atitudes audazes, apreensões rápidas e firmes”⁶⁷. No entanto, uma vida virtuosa requer sim o emprego da razão, não como origem das virtudes, mas como faculdade que dá o enlace e fixidez às decisões que tomamos e que nos apresenta máximas para a resistência diante de uma fraqueza ou hesitação moral.

Nesse sentido, poderíamos ainda pensar na razão com um sentido pragmático. Já mencionamos aqui que aos animais só é unicamente possível as representações intuitivas, devido à ausência da razão. Essas representações estão sempre confinadas ao momento presente, em consequência, aos objetos reais. Em contrapartida, ao ser humano é possível, graças a capacidade de abstração, abranger o passado e o futuro: “divisamos livremente a vida em todos os lados, para além do presente e da realidade efetiva. Assim, em certa medida, a razão é para o conhecimento interior no tempo o que o olho é para o conhecimento sensível no espaço”⁶⁸.

O ser humano adquire uma visão multifacetada da vida através da razão. Deste modo, se a partir da perspectiva *in concreto* da vida está sujeito a todas as vertigens e vicissitudes da efetividade, através da aceção *in abstracto* o mundo agora lhe aparece “frio, descolorido e alheio ao momento: aqui ele é um mero observador e espectador”⁶⁹. Para o filósofo, o conhecimento abstrato do mundo nos propicia ponderações e decisões refletidas, que nos permitem suportar ou praticar com serenidade tudo aquilo que se prostra contra a nossa própria natureza, somente assim podemos pensar em um pragmatismo da razão.

⁶⁶ *Ibidem*, liv. I, p. 67.

⁶⁷ *Ibidem*, liv. I, p. 68.

⁶⁸ *Ibidem*, liv. I, p. 99.

⁶⁹ *Ibidem*, liv. I, p. 101.

À parte isso, a razão, para Schopenhauer, é a faculdade de elaborar conceitos a partir das representações intuitivas, não podendo constituir-se como uma causa inteligível, que tem por efeito as ações humanas, como intentava Kant. Para Schopenhauer, a coisa-em-si não deve ser buscada na razão, mas dentro de nós mesmos através da nossa experiência imediata com nosso próprio corpo, no qual reconhecemos algo que já não é mais representação, tendo um estatuto ontológico outro: o ser vontade. Destarte, veremos que a resposta de Schopenhauer ao problema liberdade *versus* necessidade estará embasada em sua metafísica imanente, segundo a qual a essência do mundo deve ser buscada mediante uma experiência interna, desvelando-nos a vontade em si mesma apartada do espaço, tempo e causalidade. Portanto, se até o instante momento apresentamos o mundo representacional regido por inextrincável necessidade, jaz o momento de conhecermos o outro lado do mundo que, se esgueirando ao império do princípio de razão suficiente, aporta em si a liberdade. Apresentamos-vos a seguir o mundo como vontade.

3. A metafísica da vontade: Um novo pensar sobre a liberdade

Enunciamos que, para Schopenhauer, o mundo é representação, sendo regido com inexorável necessidade pelo espaço, tempo e causalidade. No entanto, seria o mundo representacional a única realidade passível de responder ao “enigma do mundo”? Em outras palavras, seria este mundo nada além de representação? Para o filósofo, a significação do mundo jamais poderia ser alcançada, se aquele que a investiga não fosse mais que sujeito puro do conhecimento. Em verdade, ele se enraíza no mundo como indivíduo, condicionante de todo mundo representacional, este só nos é possível por intermédio de um corpo, cujas afecções sensíveis são o ponto de partida para toda e qualquer intuição do mundo, portanto, o corpo também é para o sujeito cognoscente uma representação, um objeto entre objetos. Como bem observa Debona:

É mediante afecções corpóreas que cada indivíduo finca-se no mundo, passa a poder intuí-lo sob as ferramentas do entendimento e produz conhecimento. Trata-se, assim, de um elemento tão decisivo que garantirá a própria asserção de que, com ele, não estamos mais sob os riscos envolvidos na ideia de uma “cabeça de anjo alada”, que isola totalmente o aparato cognitivo em relação ao

corpo [...]. Schopenhauer, ao invés de cindir corpo e alma, une corpo e intelecto, outorgando, a primazia ao primeiro.⁷⁰

Não obstante, considerando apenas o mundo representacional, o sujeito cognoscente outorgaria as causas dos seus movimentos corpóreos necessariamente aos motivos, cuja essência seria nomeada de uma força qualquer. Entrementes, o sujeito ao aparecer como indivíduo pode, enfim, perceber a solução do enigma do mundo – a vontade. Conceber um indivíduo é conceber o sujeito cognoscente enquanto corpo, este já não mais como representação intuitiva submetida às condições a priori de conhecimento, mas como “aquilo conhecido imediatamente por cada um e indicado pela palavra VONTADE”.⁷¹ Deste modo, nos dirá Schopenhauer que, todo ato de vontade é também um ato corporal, embora sejam dados de modos distintos,⁷² portanto, a ação do corpo não é outra coisa senão a objetivação do ato da vontade. Ou seja, o corpo é a vontade que se tornou representação, sendo considerado, pois, a *objetidade* (Objektität) da vontade.

Consoante a isto, todo ato imediato da vontade é simultaneamente ato corporal e toda ação sobre o corpo é também ação sobre a vontade, de modo que “a vontade é o conhecimento a priori do corpo e o corpo é o conhecimento a posteriori da vontade”⁷³. O conhecimento que temos da nossa vontade, embora imediato, não se separa do conhecimento que temos de nosso corpo, visto que não conhecemos a vontade em si mesma, mas somente em seus atos isolados dados no espaço-tempo, ou seja, a partir do corpo. Podemos dizer que a condição de conhecimento da vontade é o corpo, pois conhecê-la como objeto é conhecê-la como corporeidade. Esta identidade entre corpo e vontade é considerada, por Schopenhauer, como o conhecimento mais imediato que temos e é a partir dela que o filósofo faz uma ponte entre o mundo como representação e o mundo enquanto vontade, exprimindo-a tal como: “meu corpo é a OBJETIDADE da minha vontade”⁷⁴.

Na consciência de si, o sujeito se conhece como indivíduo a partir da sua referência ao seu corpo, segundo o qual se torna possível uma dupla intelecção, a saber, o corpo como representação e como vontade. Já os objetos que não são corpos não são

⁷⁰ DEBONA, 2019, p. 37.

⁷¹ MRV., liv. II, p. 117.

⁷² Schopenhauer nos diz que os atos corporais são percebidos intuitivamente, enquanto os atos de vontade são imediatamente sentidos, sendo possível, pois, considerar que “a vontade é o conhecimento a priori do corpo, e o corpo é o conhecimento a posteriori da vontade” MRV., liv. II, p. 117.

⁷³ MRV., liv. II, p.117.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 120.

dados de modo duplo, mas somente como representação. Contudo, por analogia, devemos tomá-los tal qual o corpo, de um lado por representação e de outro por vontade, pois assumir que o corpo é essencialmente diferente de todos os demais objetos, cabendo somente a ele ser, simultaneamente, vontade e representação e, conseqüentemente, o corpo seria a única aparência da vontade, é sucumbir, segundo o filósofo, ao “EGOÍSMO TEÓRICO, que considera todas as aparências, exceto o próprio indivíduo, como fantasmas”⁷⁵;

Através de um procedimento analógico, Schopenhauer rechaça a negação do mundo exterior, que considera validade objetiva somente ao indivíduo, enquanto as demais aparências são apenas fantasmas e reconhece que a vontade que se manifesta no indivíduo é a mesma vontade que fundamenta o mundo. Destarte, todos os objetos dados apenas como representações em nossa consciência devem ser considerados “exatamente conforme analogia com aquele corpo. [...] caso se ponha de lado a sua existência como representação do sujeito, o que resta, conforme a sua essência íntima, tem de ser o mesmo que aquilo a denominarmos em nós VONTADE”⁷⁶.

A vontade se apresenta através dos movimentos corporais que, como aqui já explanado, são atos visíveis da vontade. É importante salientar que os atos da vontade possuem fundamentação nos motivos que determinam o nosso querer no espaço-tempo sob condições específicas, mas jamais o querer em geral, ou seja, só é conhecido “o que eu quero NESTE tempo, NESTE lugar, sob ESTAS circunstâncias; não QUE ou O QUE eu quero em geral [...]”⁷⁷. Assim, a essência do nosso querer não pode ser determinada por motivos, visto que a vontade mesma encontra-se fora do domínio da lei da motivação, de modo que somente a sua aparência está sob o crivo da causalidade. Cada ato corporal é o aparecimento de um ato volitivo, logo, o condicionante da ação é o aparecimento da vontade, entretanto, não só as ações corporais são vontade, mas o corpo em inteireza é a vontade que se torna visível. Nas palavras do filósofo:

As partes do corpo têm de corresponder perfeitamente às principais solicitações pelas quais a vontade se manifesta, têm de ser a sua expressão visível: dentes, esôfago, canal intestinal são a fome objetivada; os genitais são o impulso sexual objetivado; as mãos que agarram e os pés velozes já correspondem ao empenho mais indireto da vontade que eles expõem. E assim como a forma humana em geral corresponde à vontade humana em geral, assim também a constituição física do indivíduo corresponde à vontade

⁷⁵ *Ibidem*, p. 122.

⁷⁶ *Ibidem*, pp. 122-123.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 124.

individualmente // modificada, ao caráter do indivíduo; constituição esta que, portanto, sem exceção, é em todas as partes característica e significativa⁷⁸.

Para Schopenhauer, somente quem conseguiu por intermédio da reflexão entender que aquilo que se mostra como representação nas ações e no corpo é a vontade, que se dá imediatamente na consciência, mas que em si mesma encontra-se alheia à forma de representação, embora seja conhecida através de atos isolados, então:

Reconhecerá a mesma vontade como essência mais íntima não apenas dos fenômenos inteiramente semelhantes ao seu, ou seja, homens e animais, porém, a reflexão continuada o levará a reconhecer que também a força que vegeta e palpita na planta, sim, a força que forma o cristal, que gira a agulha magnética para o polo norte, que irrompe do choque de dois metais heterogêneos, que aparece nas afinidades eletivas dos materiais como atração e repulsão, sim, a própria gravidade que atua poderosamente em toda matéria, atraindo a pedra para a terra e a terra para o sol, - tudo isso é diferente apenas no fenômeno, mas conforme sua essência em si é para se reconhecer como aquilo conhecido imediatamente de maneira tão íntima e melhor que qualquer outra coisa e que, ali onde aparece de modo mais nítido, chama-se VONTADE⁷⁹.

Schopenhauer interpreta a coisa-em-si kantiana, na medida em que a concebe como vontade. Deste modo, enquanto o filósofo da *Crítica da Razão Pura* toma a coisa-em-si como aquilo que escapa ao conhecimento humano, Schopenhauer, como bem infere Debona, “substantiva e adjetiva aquilo que para Kant era incognoscível”⁸⁰. Assim, na metafísica schopenhaueriana, a coisa-em-si se substantiva como vontade, que se difere de sua aparência, pois é livre de todas as condições formais de conhecimento, portanto, a vontade em si mesma não se submete ao espaço, ao tempo e ao regimento do princípio de razão, escapando assim a nossa apreensão. A vontade é una, pois livre de toda pluralidade e, portanto, adjetiva-se como aquilo que não possui fundamento algum. Tomar a vontade em-si como sem fundamento requer que a concebamos como alheia a toda necessidade, que se imbrica ao mundo representacional e como ímpeto carregado de despropósitos.

A vontade alheia à fundamentação é a coisa-em-si, que não é representação, mas que se faz conhecer, quando entra nesta forma, ou seja, através de suas múltiplas objetivações, portanto, apesar da pluralidade não poder ser encontrada na vontade mesma, uma vez que esta se encontra apartada das formas espaço-tempo, enquanto *principium individuationis*,⁸¹ podemos encontrá-la nos fenômenos da vontade, os objetos de

⁷⁸ *Ibidem*, p. 126.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 128.

⁸⁰ DEBONA, 2019, p. 47.

⁸¹ Segundo Abbagnano, o princípio da individuação, desenvolvido originalmente por Avicena, constituir-se-ia da seguinte forma: “Tudo o que é tem uma substância graças à qual é o que é e graças à qual é a necessidade e o ser daquilo que é”. Em S. Tomás, o princípio de individuação não dependeria da matéria

conhecimento. Sendo una, a vontade manifesta-se indivisamente em todas as suas objetivações, independentemente de suas infinitas gradações.

A vontade manifesta-se no todo e completamente tanto em UM quanto em milhões de carvalhos: o número deles, sua multiplicação no espaço e no tempo, não possui significação alguma em referência a ela [...]. Tal pluralidade atinge apenas a aparência da vontade, não ela mesma. Por isso também se poderia afirmar que, se *per impossibile* um único ser, mesmo o mais ínfimo, fosse completamente aniquilado, com ele teria de sucumbir o mundo inteiro⁸².

A vontade se manifesta em diferentes graus no mundo representacional. Os graus de objetivação da vontade são chamados por Schopenhauer de Ideias, ou seja, “formas eternas das coisas”⁸³, que não aparecem no espaço-tempo, possuindo existência fixa. É interessante que ao considerar as Ideias como os graus de objetivação da vontade, que se relacionam com as aparências como protótipos perenes e imutáveis, Schopenhauer faz uma alusão direta à Doutrina das Ideias de Platão, buscando demonstrar a pluralidade representacional através da manifestação dos diferentes graus de objetivação da vontade. Deste modo, as Ideias propiciam o vínculo entre a vontade em si mesma com as suas aparências.

Os graus mais baixos de objetivação da vontade concernem às forças naturais, que se manifestam por meio de leis naturais, tais como: gravidade, eletricidade, magnetismo, etc. Em si mesmas as forças naturais são o fenômeno imediato da vontade e não podem ser denominadas como causa, tampouco efeito, visto que são condições pressupostas ao fazer-efeito da matéria. Infundadas, as forças universais estão fora do espaço, tempo e da causalidade, de modo que somente os seus fenômenos particulares estão sob o domínio do princípio de razão suficiente, sendo, pois, suas aparências no mundo representacional. E, assim, a objetivação da vontade perpassa o reino inorgânico e orgânico até atingir o seu mais alto grau no homem.

Destarte, tem-se que no reino inorgânico não há qualquer resquício de individualidade, uma vez que todos os fenômenos particulares são exteriorizações de forças naturais, portanto, cada força manifesta-se em inteireza e com a mesma constância

comum, como promulgou Avicena, mas da matéria *signata*: “a matéria considerada sob determinadas dimensões” (De ente et essentia, 2). Em Schopenhauer, a vontade é concebida como substância única e comum a todos os seres e o princípio da individuação assentar-se-ia no espaço e no tempo: “Tempo e espaço são os únicos pelos quais aquilo que é um e o mesmo em essência e conceito aparece como pluralidade de coisas que coexistem e se sucedem. Logo, tempo e espaço são o *principium individuationis* [...]” (MVR., liv. I, §23). Vide: ABBAGNANO, 2007, pp. 553-554.

⁸² MRV., liv. II, p. 150.

⁸³ *Ibidem*, p. 151.

em cada uma de suas aparências. As plantas também não possuem propriedades individuais, salvo aquelas explicadas através das influências do ambiente e circunstâncias externas. Nos animais e nos seres humanos, as individualidades são mais nítidas e distintas, mas, nos animais, quanto mais ascendemos nos graus dos seres, mais manifesta se faz a individualidade, entretentes, quanto mais descendemos no reino animal, “tanto mais qualquer vestígio de caráter individual se perde no caráter geral da espécie”.⁸⁴ Na espécie humana, a individualidade manifesta-se de forma significativa através da multiplicidade dos caracteres individuais, logo, cada ser humano é uma aparência particular da vontade, constituindo-se como uma Ideia própria.

A vontade manifesta-se indivisa em uma multiplicidade de aparências, submetidas ao princípio de razão suficiente. Assim, como as objetivações da vontade são submetidas à irrestrita causalidade, as ações humanas, enquanto aparências da vontade, também não podem ser consideradas livres, uma vez que são determinadas por motivos. Entretentes, em si mesma a vontade é livre de todas as determinações, uma vez que não possui fundamento. Os motivos não determinam o caráter inteligível, ou seja, o aparecimento imediato da vontade, mas somente a aparência particular deste caráter, a saber, as ações humanas. Deste modo, Schopenhauer nos diz que a consideração de um caráter bom ou ruim não depende de motivos ou circunstâncias externas, destas só depende aquilo que lhe é *inessencial*, ou seja, a forma exterior de seu aparecimento. Como salienta o filósofo:

Que um caráter seja mau e outro bom, isso não depende de motivos e influências exteriores, como doutrinas e sermões; nesse sentido, o caráter é algo absolutamente inexplicável. Porém se um malvado mostra sua maldade em injustiças diminutas, intrigas covardes, velhacarias sórdidas que ele exerce no círculo estreito de seu ambiente, ou se ele, como um conquistador, oprime povos, faz um mundo ajoelhar-se em penúrias, derramando o sangue de milhões – isso é a forma exterior de seu aparecimento, o inessencial deste, dependente das circunstâncias nas quais o destino o colocou, dependente do ambiente e das influências exteriores dos motivos; contudo, jamais a decisão do caráter em virtude de tais motivos é explicável a partir deles; pois essa decisão procede da vontade, cuja a aparência é o ser humano.⁸⁵

Em todas as Ideias é uma única e mesma vontade que se manifesta, mas a afirmação de cada um dos graus de objetivação da vontade, segundo Schopenhauer, se dá através de um processo de assimilação. Deste modo, as Ideias mais elevadas assimilam as Ideias mais baixas em busca da objetivação mais elevada. No reino inorgânico, as aparências da vontade entram em conflito quando cada aparência quer apoderar-se da

⁸⁴ *Ibidem*, p. 153.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 161.

matéria e desse conflito tem-se a gênese de uma Ideia mais elevada, que assimila as Ideias mais imperfeitas, cuja essência passa a existir por subordinação, “mediante a absorção em si de um análogo”.⁸⁶

O processo de assimilação e subordinação só é possível devido à identidade da vontade em todas as Ideias e a sua busca por uma objetivação mais perfeita. A Ideia mais elevada que assimila as Ideias inferiores ganha um caráter outro, uma vez que absorve em si um análogo, portanto, a vontade manifesta-se em uma nova espécie: “nasce, originariamente por *generatio aequivoca*, depois por assimilação no gérmen existente, seiva orgânica, planta, animal, ser humano”.⁸⁷ Quando a vontade dedica-se por uma objetivação mais elevada, renuncia aos graus mais baixos de sua aparência e como “não há vitória sem luta”, obviamente, esta dominação não se efetiva por meio de uma passividade dos graus mais baixos, estes, embora submetidos à servidão, também são objetivações da vontade, que buscam por meio de uma luta incessante exteriorizarem a sua essência. Portanto, é através da luta entre as objetivações da vontade, que as aparências mais elevadas engolem as aparências mais baixas em prol da gênese de um Ideia superior, pois “*serpens, nisi serpentem comederit, non fit draco*”.⁸⁸

Aqui, podemos traçar uma imagem autofágica da vontade, pois este conflito entre os graus de sua objetivação não é outra coisa senão a manifestação da discórdia que a mesma trava com si própria. Essa discórdia se torna mais visível quando pensamos no mundo animal, no qual, não só o reino vegetal é seu alimento, mas cada animal se torna presa um do outro, de modo que para subsistir uma Ideia é preciso da supressão de outra, portanto, “a Vontade de vida crava continuamente os dentes na própria carne e em diferentes figuras é seu próprio alimento, até que, por fim, o gênero humano, por dominar todas as demais espécies, vê a natureza como um instrumento de uso”.⁸⁹

Todavia, no ser humano a instrumentalização da vontade manifesta o ápice da *assimilação por dominação*, a vontade autofágica torna-se mais evidente, uma vez que domina os indivíduos de espécies diferentes e de sua própria espécie, tal qual enuncia a máxima hobbesiana “o homem é o lobo do homem”: *homo homini lupus*. A autofagia da vontade também nos desnuda o sofrimento intrínseco ao ser e estar no mundo, uma

⁸⁶ *Ibidem*, p. 168.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 169.

⁸⁸ “A serpente precisa devorar outra serpente para tornar-se dragão”.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 171.

vez que esse está intimamente atrelado ao querer. Deste modo, se nos é condição *sine qua non* que a vontade tenha que devorar a si mesma, visto que a assimilação por dominação se faz estritamente necessária à existência, então, a vida resumir-se-ia à uma luta sanguinária pela autoafirmação. Segue-se que:

Querer é essencialmente sofrer, e como o viver é querer, toda a existência é essencialmente dor. Quanto mais elevado é o ser, mais sofre... A vida do homem não é mais do que uma luta pela existência com a certeza de ser vencido... A vida é uma caçada incessante onde, ora como caçadores, ora como caça, os entes disputam entre si os restos de uma horrível carnificina; uma história natural da dor que se resume assim: querer sem motivo, sofrer sempre, lutar sempre, depois morrer e assim sucessivamente pelos séculos dos séculos, até que o nosso planeta se faça em bocados.⁹⁰

Percebamos ainda que, conceber uma vontade que se furta a toda e qualquer determinação do princípio de razão suficiente, mas que ao mesmo tempo transpassa toda a natureza ao manifestar-se indivisamente e objetivamente em cada ser, impondo-se de forma gutural como única forma de ser no mundo e incitando incessantes e penosas batalhas entre suas aparências, cujo espólio último é a matéria e, conseqüentemente, a sobrevivência, é pensar em uma vontade não menos que titânica. A essa vontade titânica ajoelha-se como vassalo a razão, pois o conhecimento sempre está a serviço da vontade em busca de realizar todos os seus objetivos, não à toa que o filósofo, ao relacionar a vontade com o intelecto, enuncia alegoricamente que “a vontade é um cego robusto que carrega um aleijado que enxerga”.⁹¹

Os graus mais baixos de objetivação da vontade correspondem a um “ímpeto cego”, alheios a qualquer capacidade imediata de conhecimento, assim se expõe nas forças originárias, que se manifestam em uma multiplicidade de aparências singulares sem resquícios de caráter individual. Conforme luta para se objetivar, no reino vegetal, o que une a expressão de suas aparências são estímulos, ausenta-lhe também o conhecimento. Conforme se ascende aos graus mais elevados da vontade, percebe-se que o indivíduo já não pode conseguir o seu alimento através de um movimento provocado por meros estímulos, visto que o alimento tende a ser procurado e selecionado, é preciso de motivos e, conseqüentemente, de conhecimento (*μηχανή*) que propicie a conservação e propagação da espécie. Através desse instrumento surge o mundo como representação, objeto do sujeito cognoscente, submetido ao princípio de razão suficiente, assim “o

⁹⁰ DM., p. 39.

⁹¹ MVR., Tomo II, liv. I.

mundo mostra agora o seu segundo lado. Até então pura e simples VONTADE, doravante é simultaneamente REPRESENTAÇÃO”⁹².

Isto se deve ao fato de que a vontade atuava na natureza inorgânica e vegetativa como ímpeto cego e certeza infalível, mas sem a perturbação do mundo representacional. Contudo, quando o conhecimento alumia o mundo como representação, a infalibilidade da vontade irrompe, os animais, por exemplo, providos de representações intuitivas já estão passíveis às ilusões. Já no mais alto grau de objetivação da vontade, as representações intuitivas advindas da atividade do entendimento já não se fazem mais suficientes, conquanto “um ser complicado, multifacetado, plástico, altamente necessitado e indefeso como é o ser humano”⁹³ necessita não só do conhecimento intuitivo, mas também do conhecimento abstrato, o qual o possibilitaria prospectar o futuro, deliberar e calcular as suas ações. Entrementes, a capacidade racional propicia o apagamento da infalibilidade da vontade e a deliberação tem por consequência incertezas e hesitações, que podem prejudicar o decurso correto das exteriorizações da vontade, uma vez subjugadas a motivos irrealis. Mas, seja intuitivo ou abstrato, o conhecimento pertence à essência dos graus mais elevados da objetivação da vontade, sendo-lhe sempre servo.

No ser humano, a vontade encontra a sua objetivação mais distinta e perfeita, mas sozinha não pode se expressar, uma vez que necessita de uma sequência de graus de objetivações da vontade correspondentes ao reino inorgânico, vegetal e animal. Portanto, no ser humano, a individualidade repousa em seu caráter empírico e, juntamente com o caráter empírico de cada espécie animal, vegetal e até das forças naturais, quando desnudado da forma temporal da aparência, mostra-se como caráter inteligível, este coincide com a Ideia, sendo “um ato indiviso e extratemporal da vontade”⁹⁴, em outras palavras, corresponde à aparência imediata da vontade. No entanto, a *Vontade de vida* manifesta-se de forma totalmente distinta nos graus de sua objetivação.

Podemos perceber que, nos graus mais baixos, a vontade se manifesta em uma única exteriorização, assim, “o cristal possui apenas UMA exteriorização de vida, isto é, sua formação, que depois se exprime plena e exhaustivamente na forma cristalizada [...]”⁹⁵. Nas plantas se manifesta como ímpeto cego, visto que “revela o seu ser à primeira vista

⁹² MRV., liv. II, p. 175.

⁹³ *Ibidem*, p. 176.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 181.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 180.

e com perfeita inocência [...]”⁹⁶ e esta inocência advém da ausência de conhecimento, pois só no querer acompanhado de conhecimento é que existe culpa. Já os animais, sobretudo o homem, expressam a sua Ideia através da sucessão das exteriorizações de seu *caráter empírico* que se mostra como aparência de seu *caráter inteligível*.

Com efeito, como bem atentou Rogério Moreira Orrutea Filho em *Sobre a distinção entre individualidade moral e individuação corpórea em Schopenhauer*, o grau mais alto de objetivação da vontade diz respeito à Ideia de Homem, cujas potencialidades volitivas são atualizadas em múltiplos caracteres inteligíveis. Dito de outro modo, cada indivíduo é em ato um desdobramento de uma potencialidade particular da Ideia de Homem, visto que nesta “tem-se aquilo que qualquer homem *pode ser*; no caráter inteligível humano e individual, aquilo que cada homem *efetivamente é*”.⁹⁷ Tem-se, assim, que a relação entre a Ideia de Homem e seus múltiplos caracteres particulares é de atualização da potencialidade volitiva, de modo que cada caráter inteligível expressa um desdobramento único e particular de tal Ideia. Entretanto, tanto o caráter inteligível quanto a Ideia geral de Homem são diferentes modos de um único e mesmo ser: a vontade, de maneira que a identificação entre caráter individual e Ideia assenta-se no fato de ambos não se encontram submetidos às condições a priori de conhecimento, sendo considerados fenômenos imediatos da vontade.

Se por um lado temos os fenômenos imediatos da vontade, livres do princípio de individuação, conhecidos como Ideias e caracteres inteligíveis, por outro, temos os fenômenos particulares da vontade submetidos ao princípio de razão suficiente. Destarte, Schopenhauer considera o caráter sob dois aspectos, a saber, o empírico e o inteligível. O caráter individual, como dissemos, corresponde a um ato próprio de objetivação da vontade: o caráter inteligível. O caráter empírico é determinado essencialmente pelo caráter inteligível, sendo, pois, ao longo de uma vida a sua “imagem-cópia”. Essa determinação, como vimos, diz respeito somente ao que lhe é essencial, visto que o inessencial diz respeito à determinação dos motivos, advindos das circunstâncias externas, aos quais o caráter empírico reage de acordo com a natureza que lhe é própria, portanto, uma vez que os motivos são diversos, um mesmo caráter pode mostrar-se de formas diversas, mas independente da forma que se mostre, tem que expor, inexoravelmente, o caráter inteligível, a sua essência mesma. Em tese, o caráter empírico

⁹⁶ *Ibidem*, p. 182.

⁹⁷ FILHO, 2014, p. 190.

é o desnudamento do caráter inteligível no decurso da vida de modo que “conhecemos através do tempo – por meio do caráter empírico – aquilo que está fora do tempo – nosso caráter inteligível”.⁹⁸

Aqui, torna-se salutar que comecemos a vislumbrar as consequências éticas imbricadas a esta metafísica imanente. Consideramos que, na filosofia schopenhaueriana, o mundo representacional está inteiramente submetido à necessidade absoluta manifesta através do império do princípio de razão suficiente, ressaltando, pois, que somente a vontade em si mesma é livre de toda e qualquer determinação. Nesse mesmo mundo representacional, finca-se o sujeito dotado de caráter individual, objetivação da vontade, também submetido à estrita necessidade, visto que as suas ações são determinadas por motivos.

Em outras palavras, a vontade em si é livre, pois sem fundamento, entretanto, o seu ato particular, ou seja, o querer manifesto em um átimo do aqui e agora, que se visibiliza nas ações humanas é sempre determinado por causas. Somos, pois, vontade, uma vez que participamos de sua unidade, no entanto, também somos sua aparência particular, alheia a qualquer resquício de liberdade. Em nossa essência, portando um caráter inteligível infundado, somos livres, mas, enquanto aparências da vontade nossas ações são indelevelmente determinadas por motivos e pelo nosso caráter, ausentando-nos a possibilidade de liberdade empírica e restando a cada um apenas a seguinte constatação: Sou **inexoravelmente** vontade! Nas palavras do filósofo:

A natureza sem-fundamento da Vontade também foi // efetivamente reconhecida ali onde ela se manifesta da maneira mais nítida como vontade do ser humano, tendo sido neste caso denominada livre, independente. Porém, para além da natureza sem-fundamento da Vontade, esqueceu-se da necessidade à qual o seu fenômeno está submetido e explicaram-se os atos humanos como livres, coisa que eles não são, já que cada ação isolada se segue com estrita necessidade a partir do efeito provocado pelo motivo sobre o caráter [...]. Contudo, esqueceu-se que o indivíduo, a pessoa, não é vontade como coisa em si, mas como APARÊNCIA da vontade, e enquanto tal já é determinado e surge na forma da aparência, o princípio de razão.⁹⁹

⁹⁸ *Ibidem*, p. 182.

⁹⁹ MRV., liv. II, pp. 132-133. “Die Grundlosigkeit des Willens hat man auch wirklich anerkannt, wo er sich am deutlichen manifestirt, als Wille des Menschen, und diesen frei, unabhängig gennant. Sogleich hat man aber auch, über die Grundlosigkeit des Willens selbst, die Nothwendigkeit, der seine Erscheinung überall unterworfen ist, überleben, und die Thaten für frei erklärt, was sie nicht sind, da jede einzelne Handlung aus der Wirkung des motivs auf den Charakter mit strenger Nothwendigkeit folgt. [...] Allein es wird übersehen, daß das Individuum, die Person, nicht Wille als Ding an sich, sondern schon Erscheinung des Willens ist, als solche schon determinirt und in die Form der Erscheinung, den Satz vom Grund, eingegangen.”

Deste modo, nossas ações são explicadas tais como todo efeito natural estando, pois, submetidas ao princípio de razão suficiente. Portanto, o nosso caráter se expõe através da ação de motivos e circunstâncias externas, de modo que todos os nossos atos decorrem necessariamente destas determinações. Aqui, parece-nos que Schopenhauer delimita uma espécie de determinismo que exime o homem da possibilidade de usufruir qualquer resquício de escolha. Entrementes, muito embora não possa escapar da causalidade que ordena o mundo, visto que toda ação é produto do caráter individual e dos motivos, o homem, mediante o aporte singular da racionalidade, possui a faculdade de deliberação, que o possibilita o acesso a um maior campo de escolhas dentre os motivos que lhe determinam, mas, “ela não faz senão modificar a maneira com a qual a motivação se exerce, mas a necessidade da ação dos motivos não é de forma alguma suspensa, nem mesmo diminuída”.¹⁰⁰ Vê-se, assim, que a capacidade de deliberação não interrompe as determinações dos motivos sobre as ações humanas, de modo que estas devem lhes seguir necessariamente.

Notemos que, assim como Kant, Schopenhauer entende a liberdade como propriedade apenas da coisa-em-si, sustentando-a na constatação de que apesar dos indivíduos serem aparência, possuem uma única e mesma essência. A individualidade é, pois, entendida com uma dupla significação, enquanto representação, o indivíduo é aparência e enquanto vontade participa do em-si, esta noção dual de indivíduo alude à distinção kantiana entre caráter empírico e caráter inteligível, como já explicitado, e se mostra fulcral, pois possibilita a resposta kantiana ao problema da liberdade, uma vez que através da doutrina da coexistência da liberdade com a necessidade Kant “destrói o erro que situava a liberdade nas ações e a necessidade no ser”¹⁰¹, na medida em que aloca a liberdade para o *esse*, colocando em xeque o *liberum arbitrium indifferentiae*.¹⁰²

Schopenhauer nos diz que a defesa do *liberum arbitrium indifferentiae* assenta-se no fato de ter-se alocado a essência do ser humano em uma alma, enquanto uma “entidade que conhece”, sendo, pois, algo que pensa e só, posteriormente, quer, seguindo-se, assim, que o conhecimento abstrato seria superior à vontade. O filósofo também denuncia a aceção da vontade como um ato de pensamento, tal como considerava Espinoza e Descartes, visto que tal concepção tomaria o ser humano como consequência de seu

¹⁰⁰ L., cap. III, p. 65. (Tradução nossa) “Elle ne fait que modifier la *manière* dont s’exerce la motivation, mais la *nécessité* de l’action des motifs n’est nullement suspendue, ni même diminuée”.

¹⁰¹ CACCIOLA, 1994, p. 144.

¹⁰² “Liberdade de indiferença”.

conhecimento, na medida em que este nasceria amoral e, após conhecer as coisas do mundo, decidiria quem ser e como agir. Ademais, à medida que adquirisse conhecimento, poderia mudar a sua conduta no decurso de sua vida e “ainda conheceria uma coisa primeiro como BOA e, em consequência, querê-la-ia; em vez de primeiro a QUERER e, em consequência, chamá-la de BOA”¹⁰³, assim, cada indivíduo seria livre, uma vez considerado como a sua própria obra mediante o conhecimento, nisto consistiria, para a tradição, a liberdade da vontade.

Salientará o filósofo da vontade que na *Estética Transcendental* a distinção kantiana entre fenômeno e coisa-em-si confronta o *velho dogmatismo*, na medida em que considera o princípio de razão não mais como uma *veritas aeterna*, mas sim, com validade relativa e condicionada, restrita apenas ao fenômeno, de modo que a coisa-em-si estar-lhe-ia sempre apartada e também como forma dos objetos, de modo que uma vez dado o sujeito, imediatamente é dado o objeto, visto que “não se pode adicionar o objeto ao sujeito, nem este àquele, como se adicionássemos a consequência ao fundamento”¹⁰⁴. No entanto, a distinção entre caráter empírico e inteligível confronta uma nova espécie de dogmatismo¹⁰⁵.

Ambas as acepções dogmáticas, segundo Schopenhauer, pressupõe uma falsa aplicação do princípio de razão suficiente. Assim, no *velho dogmatismo* a explicação do mundo adviria de uma razão transcendental, enquanto no *novo dogmatismo* a relação causal entre sujeito e objeto seria coadunada de forma tal, que emergiriam explicações realistas dogmáticas e idealistas dogmáticas. Às primeiras dizem respeito correntes filosóficas materialista, já às últimas insurge como maior representante o pós-kantiano: Fichte, que conceberá a liberdade a partir da consideração da independência do sujeito em relação ao objeto:

Mas quem toma consciência de sua autonomia (*Selbstständigkeit*) e de sua independência (*Unabhängigkeit*) de tudo o que existe fora de si – uma consciência a que só se pode atingir depois que, independentemente de tudo quanto existe fora de si, transformou-se em alguma coisa por seu próprio esforço – já não precisa das coisas externas (*der bedarf der Dinge nicht*) para sustentar o seu próprio eu e nem pode necessitar delas (*kann sie nicht brauchen*), porque tais objetos suprimiriam sua autonomia e a transformariam em uma aparência vazia (*in leeren Schein verwandeln*). O “eu” de que se tomou

¹⁰³ MRV., liv. IV, p. 339.

¹⁰⁴ MRV., liv. I, p. 38.

¹⁰⁵ CACCIOLA, 1994, p. 144.

posse (*das er besitzt*) e que é unicamente aquilo que na realidade lhe interessa, de igual modo suprime a fé nas coisas.¹⁰⁶

Schopenhauer considera que Fichte decai em um “fatalismo moral”, não apenas porque concebe um sistema filosófico, no qual forma e conteúdo da representação estão subsumidos ao sujeito cognoscente, que passa a figurar como coisa-em-si, mas também porque conserva a validade incondicionada do princípio de razão, tomando-o por uma *veritas aeternae*, esquecendo-se que o mesmo nada mais do que “a forma universal do objeto enquanto tal, portanto já pressupõe o objeto, logo, não vale antes e exteriormente a ele, como se pudesse produzi-lo e engendrará-lo segundo a sua legalidade”.¹⁰⁷ Ademais, delegando, pois, a razão o dever absoluto através da reformulação do imperativo categórico kantiano, Fichte, segundo Schopenhauer, construiria uma espécie de “imperativo despótico”, levando ao extremo o caráter imperativo da moral, promulgado por Kant.

Como mencionamos, o antigo dogmatismo é objetado veemente pela distinção kantiana entre fenômeno e coisa-em-si, entretentes, a crítica à razão kantiana, alavancada por Schopenhauer, é uma autêntica busca pela supressão de um pretensão conhecimento pela razão pura, que alça o incondicionado, conforme conserva os pressupostos teóricos idealistas dogmáticos. O filósofo da *Crítica da razão pura*, concebendo a liberdade mediante a razão, que busca o incondicionado e outorgando a esta a alcunha de causa inteligível, encontra no dever uma acepção nova de causalidade – a causalidade segundo a liberdade. O dever, para Kant, é um princípio incondicionado, sendo, pois, livre e agindo através da vontade submetida à razão, que se faz, portanto, condição da liberdade e da moralidade. Na ética kantiana, a razão é o fundamento da moral, pois é concebida como a sede dos princípios a priori que fundamentam de modo objetivo e universal as ações morais. Deste modo, em Kant, o imperativo categórico constitui-se como um princípio racional, que enuncia o dever como fundamento das ações morais e é sobre esse dever incondicionado que está assentada a passagem da vontade individual para a vontade universal. Dirá Kant:

Tudo na natureza age segundo leis. Só um ser racional tem a capacidade de agir segundo a representação das leis, isto é, segundo princípios, ou: só ele tem uma vontade. Como para derivar as ações das leis é necessária a razão, a vontade não é outra coisa senão razão prática.¹⁰⁸

¹⁰⁶ SAFRANSKI apud FICHTE, 2011, p. 580.

¹⁰⁷ MRV., liv. I, p. 39.

¹⁰⁸ KANT, 2007, p. 47.

A ideia de liberdade por meio de uma causa incondicionada choca-se com a aceção de razão em Schopenhauer, na medida em que o filósofo concebe que as ideias da razão derivam de uma má aplicação do princípio de razão, exprimindo um “duelo aparente”, pois a razão deve limitar-se a uma faculdade intelectual que opera por abstrações do mundo intuitivo, o que já nos revela a negação schopenhaueriana de uma razão pura prática como fundamento de uma causalidade por liberdade e, conseqüentemente, da moralidade. Schopenhauer opõe-se com afinco a ética deontológica de Kant, na medida em que concebe as ações humanas, enquanto manifestações da vontade, submetidas à necessidade da ordem causal que rege o mundo representacional.

Destarte, a concepção de uma filosofia prática é rechaçada por Schopenhauer, uma vez entendida como um cânone de deveres, pautados em uma série de preceitos éticos que devem ser seguidos com fins de estabelecer a organicidade moral, conduzindo os homens às boas ações. Esta diatribe fundamenta-se no fato de que, para o filósofo da vontade, preceitos morais não podem alterar o caráter do homem, tampouco as suas ações, seguindo-se que “a vida de cada pessoa, apesar de todo câmbio de fora, mantém sempre o mesmo caráter, e é comparável a uma série de variações sobre um tema. Ninguém é capaz de sair da sua individualidade”¹⁰⁹. Portanto, compreendendo que não está na alçada de qualquer sistema ético a construção de caracteres virtuosos e, conseqüentemente, outorgando à filosofia o papel de elucidar o mundo tal qual ele nos apresenta, Schopenhauer enuncia:

Toda filosofia é sempre teórica, já que lhe é sempre essencial manter uma atitude puramente contemplativa, não importa o quão próximo seja o objeto de investigação, e sempre inquirir, em vez de prescrever regras. Tornar-se prática, conduzir a ação, moldar o caráter: eis aí pretensões antigas que uma intelecção mais perspicaz fará por fim a filosofia abandoná-las.¹¹⁰

Vimos que em sua epistemologia Schopenhauer apresenta o mundo, enquanto representação de um sujeito cognoscente, regido pelo princípio de razão suficiente. Já em sua metafísica imanente, expõe o mundo em sua essência, enquanto vontade. Coerente com seus pressupostos metafísico-epistêmicos, em sua ética, Schopenhauer conceberá a ação dos homens como representações, que denotam a existência de um caráter inteligível presente em toda individualidade, como explicitaremos adiante. Ademais, veremos que, rechaçando o intento de uma ética normativa, o filósofo encontrará na ética descritiva

¹⁰⁹ AF., p. 12.

¹¹⁰ MRV., liv. IV, p. 353.

forma mais fidedigna de enunciar a moralidade enquanto manifestação da relação causal entre motivos e caráter.

CAPÍTULO II

A Filosofia Moral de Schopenhauer

1. Contra a ética prescritiva: Objeções à ética kantiana

Schopenhauer concede louros a Kant devido a sua distinção entre fenômeno e coisa-em-si, reconhecendo, assim, a importância da filosofia kantiana na construção de sua própria filosofia. Apesar de o filósofo da Crítica não chegar a constatação de que a aparência é o mundo como representação e a coisa-em-si a vontade, acabou por demonstrar que o mundo fenomênico é condicionado tanto pelo sujeito quanto pelo objeto e que as formas puras da intuição são conhecidas não apenas partindo do objeto, mas também do sujeito, uma vez que as mesmas são a fronteira comum a ambos. Assim, segundo Schopenhauer, Kant sabiamente teria circunscrito os limites de nosso conhecimento, constatando que nunca conhecemos a essência mesma do mundo, a coisa-em-si, posto que ela escapa às formas do conhecer.

No entanto, como já percebemos, o filósofo da vontade não poupou críticas ao empreendimento filosófico de seu mestre, não reconhecendo, segundo sua própria concepção, todas as conquistas metafísico-epistêmicas kantianas para o âmbito moral. A incisiva crítica epistêmica de Schopenhauer ao projeto filosófico kantiano é movida, em grande parte, pelas contradições que o filósofo da vontade encontra na doutrina do entendimento, nas categorias do conhecimento e na possibilidade da experiência, conforme Kant apresenta na lógica transcendental. Nas palavras de Schopenhauer:

A saber: na p. 79 (V, 105) da *Crítica da razão pura*, o entendimento, por suas categorias, traz unidade ao diverso da INTUIÇÃO, e os conceitos puros do entendimento referem-se *a priori* aos objetos da INTUIÇÃO. Na p. 94 (V, 126) são “as categorias condição da experiência, seja da INTUIÇÃO ou do pensamento que nela é encontrado”. Em V, 127, o entendimento é o criador da experiência. Em V, 128, as categorias determinam a INTUIÇÃO dos objetos. Em V, 130, tudo aquilo que representamos como unido no objeto (que, com certeza, é algo intuitivo, e não uma abstração) só foi unido por uma ação do entendimento. Em V, 135, o entendimento é de novo explanado como a faculdade de ligar *a priori* e trazer o diverso das representações dadas sob a unidade da apercepção: no entanto, de acordo com qualquer uso da linguagem, a apercepção não é o pensamento de um conceito, mas é INTUIÇÃO. Em V, 136, encontramos até um princípio supremo da possibilidade de toda intuição em relação ao entendimento. Em V, 143, encontra-se, inclusive num título, que toda intuição sensível é condicionada pelas categorias. Ali mesmo a FUNÇÃO LÓGICA DO JUÍZO traz até mesmo o diverso das INTUIÇÕES dadas sob

uma apercepção em geral, e o diverso de uma intuição dada fica necessariamente sob as categorias. Em V, 144, unidade chega à INTUIÇÃO por intermédio das categorias através do entendimento. Em V, 145, o pensamento do entendimento é muito estranhamente explicado dizendo-se que ele sintetiza, liga e ordena o diverso da INTUIÇÃO. Em V, 161, a experiência só é possível através das categorias e consiste na conexão de percepções que, todavia, são precisamente intuições.¹¹¹

Outrossim, este movimento criticista de Schopenhauer não se restringe a episteme de seu mestre. Deste modo, uma vez que a metafísica da vontade culmina em sua filosofia moral, e convencido de que é preciso cortar este nó górdio que representa a ética kantiana, Schopenhauer empreende em *Sobre o fundamento da moral*, mais uma vez, uma crítica à filosofia de Kant, atacando agora a fundamentação que este propõe à moral através dos conceitos puros da razão prática. Nas palavras do filósofo:

Ela é a ética dos últimos sessenta anos que tem de ser removida antes que se tome novo rumo. Acrescenta-se a isso o fato de que o exame dessa ética dar-me-á a ocasião para pesquisar e expor a maior parte dos conceitos éticos fundamentais, para que possa, mais tarde, a partir daí, pressupor o resultado. Mas, em especial, já que os contrários se esclarecem, a crítica da fundamentação da moral kantiana é a melhor preparação e orientação e mesmo o caminho direto para a minha, como sendo aquela que, nos pontos essenciais, opõe-se diametralmente à de Kant.¹¹²

Notemos que se na própria enunciação do filósofo da vontade a crítica da fundamentação da moral kantiana é o melhor caminho para se chegar a sua ética, é-nos válido percorrer o seu próprio itinerário, buscando elucidar a sua crítica ao conceito kantiano de razão prática. É caráter distintivo das críticas filosóficas schopenhauerianas o afago antes do apedrejo, assim, para Schopenhauer, o grande mérito de Kant na ética “foi tê-la purificado de todo *Eudaimonismo*”.¹¹³ Segundo Schopenhauer, enquanto os antigos buscavam demonstrar virtude e felicidade como idênticas, os modernos intencionavam colocá-las num enlace de causa e efeito através do princípio de razão suficiente, do qual a felicidade decorreria da virtude.

Em Kant, ao contrário, o princípio ético apresenta-se para além dos limites da experiência, enquanto algo transcendental, no que nos dirá Schopenhauer que o filósofo da Crítica “reconhece que o modo de agir humano tem um significado que ultrapassa toda possibilidade da experiência e, por isso mesmo, a ponte própria para levar a ela é o que

¹¹¹ MRV., ap. p. 511.

¹¹² FM., § 2, p. 15.

¹¹³ FM., § 3, p. 19.

chama ele mundo inteligível, "*mundum noumenon*", o mundo das coisas em si".¹¹⁴ Entrementes, os elogios cessam, quando o filósofo da vontade acusa o seu mestre de outorgar à ética um caráter normativo ao submeter as nossas ações ao imperativo categórico da razão prática.

Destarte, o primeiro passo em falso de Kant, segundo Schopenhauer, seria a própria definição do conceito de ética, sob o qual se entende que “numa filosofia prática, em que não temos de determinar os princípios do que *acontece* mas sim as leis do que *deve acontecer*, mesmo que nunca aconteça”¹¹⁵. O problema que se segue já nos é há muito conhecido, considerar à ética uma forma imperativa é conceber um conjunto de leis puras que condicionam necessariamente as nossas ações, postura esta, como já mencionada, muito criticada por Schopenhauer, que sacra à filosofia o papel de explicar o mundo em detrimento de prescrevê-lo:

Quem nos diz que há leis às quais nossas ações devem submeter-se? Quem vos diz que *deve acontecer o que nunca acontece*? O que vos dá o direito de antecipá-lo e logo impor uma ética na forma legislativo-imperativa como a única para nós possível? Digo, contrapondo-me a Kant, que em geral tanto o ético quanto o filósofo têm de contentar-se com a explicação e com o esclarecimento do dado, portanto com o que é, com o que acontece realmente, para chegarem ao seu *entendimento*, e que eles aí têm muito que fazer, muito mais do que foi feito desde há séculos até hoje¹¹⁶.

Em verdade schopenhaueriana, esse erro kantiano embasa-se na pressuposição do filósofo da existência de leis morais puras que portam necessidade absoluta. Contudo, o próprio Kant constatou que essas leis não logram êxito na maioria das vezes, o que leva Schopenhauer a desconsiderá-las, compreendendo que qualquer lei que se pretenda sobre a vontade deve ser demonstrada e derivada segundo a sua existência, ou seja, por meio de prova.¹¹⁷ Deste modo, o filósofo do Mundo só concebe o conceito de lei através da aceção civil, enquanto uma “instituição humana” e, metaforicamente, como aquilo que entendemos como leis da natureza - os graus originários de objetivação da vontade - que podem ser conhecidas a priori. Quando concebe a vontade humana, recai na aceção da

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 20

¹¹⁵ KANT, 2007, p. 66.

¹¹⁶ FM., § 4, p. 23.

¹¹⁷ “Como se pode falar de necessidade absoluta para estas supostas leis morais - como exemplo, ele cita o “tu não deves (‘solt’) mentir” - já que elas, reconhecidamente e como ele mesmo garante, na maioria das vezes e mesmo via de regra, não têm êxito? Para que se possa admitir numa ética científica leis para a vontade, tem-se ele demonstrá-las e derivá-las segundo toda a existência delas, isto se se pensa também em exercer na ética a probidade e não apenas em recomendá-la”. (FM., § 4, pp. 24-25).

única lei possível, a lei da motivação, aquela lei causal, segundo a qual toda ação humana é determinada por um motivo.

Igualmente sem prova, dirá ainda Schopenhauer que Kant insere em sua ética o conceito de dever e ao fazê-lo tomar-lhe-ia no sentido do incondicionado, resgatando, assim, os fundamentos da moral teológica que tanto lutou para combater. Considerar a moral filosófica sob os ditames da teologia é considerá-la como uma “moral que ordena” através de uma doutrina de prescrições e deveres, de modo que “cada *deve* tem todo seu sentido e significado simplesmente referido à ameaça de castigo ou promessa de recompensa”¹¹⁸, sendo o dever, pois, hipotético e não categórico como insinuava Kant. Em consequência disso, a conduta individual em um dever condicionado sempre visará ao interesse próprio, o que suspende o valor moral das ações, pois não pode haver moralidade no egoísmo, entretentes, suprimir tais ameaças, ou seja, conceber um dever incondicionado em que não haja punição ou recompensa significa tornar vazio o conceito de dever, sendo uma *contradictio in adjecto*. Nas palavras do filósofo:

É simplesmente impossível pensar uma voz que comanda, venha ela de dentro ou de fora, a não ser ameaçando ou prometendo. Mas, assim, a obediência em relação a ela mesma, que, de acordo com as circunstâncias, pode ser esperta ou tola, será sempre, todavia, em proveito próprio e, portanto sem valor moral [...]. Por outro lado, o *dever condicionado* não pode ser certamente um conceito ético fundamental, porque tudo o que acontece visando a recompensa ou o castigo é necessariamente uma ação egoísta e, sendo assim, sem puro valor moral¹¹⁹.

A construção prescritiva da ética kantiana provém, para Schopenhauer, da pressuposição de uma moral teológica. Assim, o filósofo acusará Kant de, após emprestar ao dever a forma imperativo-legislativa da ética teológica, cujas pressuposições estão imbricadas ao seu fundamento, desenvolver facilmente a teologia moral, extraindo, mediante o *deve*, conceitos que já sustentavam a sua moral filosófica, os quais serão os postulados da Razão Prática. Destarte, segundo Schopenhauer, Kant teria estabelecido uma teologia apoiada em uma moral, cujos andaimes seriam pressupostos teológicos ocultos:

Dito de forma abstrata, o procedimento de Kant é o de ter dado como resultado aquilo que teria de ter sido o princípio ou o pressuposto (a teologia) e de ter tomado como pressuposto aquilo que teria ele ter sido derivado como resultado (o mandamento). Porém, depois que ele virou a coisa de ponta-cabeça,

¹¹⁸ FM., § 4, p. 26.

¹¹⁹ FM., § 4, pp. 27-28.

ninguém, nem mesmo ele, a reconheceu como sendo aquilo que ela era, a velha e bem conhecida moral teológica¹²⁰.

Sendo assim, o erro kantiano seria plasmar a distinção entre “a priori” e “a posteriori” na ética, seguro de que o seu fundamento jamais poderia advir da experiência interna e externa. Desta maneira, a lei moral, admitida a priori sem qualquer prova, independeria de qualquer fato da consciência ou disposição interna e de qualquer objeto exterior, fundamentando-se em conceitos puros derivados da razão, destituídos de conteúdo, sendo, pois, “puras cascas sem caroço”. Transpondo o método de separação entre conhecimento puro e empírico, que aplicara na filosofia teórica, para a filosofia prática, Kant teria admitido que da mesma forma que conhecemos aprioristicamente tempo, espaço e causalidade, aquelas condições puras das quais todo conhecimento do mundo depende, conhecemos também a lei moral, que se exteriorizaria em um imperativo categórico e regularia a experiência, mas que, “segundo o próprio Kant, deixa dúvidas se esta experiência foi, ao menos por uma única vez, orientada por aquela lei”¹²¹, portanto, o filósofo do dever reuniria dois conhecimentos completamente distintos sobre a mesma insígnia: apriorismo.

Dito de outro modo, Schopenhauer censura Kant por tomar a razão pura e a razão prática por uma e mesma razão, considerando que “o apriorismo seria também a característica fundamental da razão prática e dotaria a ação moral de universalidade e necessidade”,¹²² todavia, no domínio prático o dever incondicionado não possuiria uma necessidade equivalente à necessidade das condições de conhecimento assentados no domínio teórico, segundo as quais toda a experiência possível *tem de* ser desta e não de outra maneira.

Este erro assenta-se no fato de que Kant compreende a razão como uma faculdade capaz de fornecer princípios a priori que fundamentariam a tão referida lei moral, ou seja, uma vez que o princípio que regula as ações morais não possui fundamento da experiência interna e externa, só lhe resta o andaime abstrato da razão. Ademais, para Schopenhauer, Kant não teria se dado conta que, de acordo com a sua própria doutrina, na filosofia teórica, o conhecimento a priori limita-se ao fenômeno, à representação do mundo e, assim, de modo análogo, a lei moral, pretendendo-se conhecimento a priori na filosofia

¹²⁰ *Ibidem*, p. 30.

¹²¹ FM., § 6, p. 39.

¹²² CACCIOLA, 1994, p. 150.

prática, deveria limitar-se ao fenômeno e não ao em si. Entrementes, o filósofo da Crítica considera que o moral, uma vez ligado ao ser em si das coisas, encontrar-se-ia de modo imediato.

Outra objeção de Schopenhauer à Kant tange a fundamentação do princípio moral. O filósofo da vontade entende por princípio a “expressão mais concisa para o modo de agir que ela prescreve”,¹²³ ausente a forma imperativa, “para o modo de agir ao qual ela propriamente reconhece valor moral”,¹²⁴ sendo, pois, o “o que” é afirmado como ético através de uma proposição, já o fundamento é definido como “porque”, a razão daquilo que foi afirmado, se tratando em uma ética do dever, a razão do imperativo. Em verdade schopenhaueriana, Kant liga o princípio da ética ao seu fundamento de maneira artificial, posto que ao abandonar a fundamentação empírica, considera o imperativo categórico como princípio puro, intocado pela experiência, restando-lhe como matéria a sua própria forma, sendo, pois, a sua *legalidade*, ou seja, a sua garantia de universalidade para todo o racional e é neste processo de fundamentação da moral que a razão teórica transmuta-se em razão prática. Contudo, para Schopenhauer, a fundamentação kantiana da moral é de todo inapropriada, visto a ausência de uma razão pela qual o homem devesse chegar sozinho ao imperativo e adotar-lhe como lei moral, como bem infere:

A censura que se coloca, em primeiro lugar e diretamente, à fundamentação da moral dada por Kant é que esta origem da lei moral é impossível em nós porque pressupõe que o homem chegue, por si só, à ideia de procurar e de informar a respeito de uma lei para sua vontade, de ter de submeter-se a ela e conformar-se com ela. Isto, porém, não poderia ter vindo sozinho à sua cabeça, mas, quando muito, só depois que uma outra instigante motivação moral, positiva e real, anunciando-se por si mesma e agindo sem ser chamada, tenha dado para tanto o primeiro empurrão.¹²⁵

Para o filósofo da vontade, o motor da moral tem que se anunciar por si mesmo, devendo “ser algo que realmente age; e, já que para o homem o real é o empírico, o móbil da moral deve ser algo que age sobre nós com potência (*Gewalt*) suficiente para triunfar sobre a força dos motivos egoístas”,¹²⁶ posto que a moral diga respeito à ação efetiva e não a “castelos de cartas apriorísticos”.¹²⁷ Mas a lei moral kantiana está fundamentada em conceitos puros a priori da razão pura válidos para todo o racional, entrementes, nos dirá Schopenhauer, que tais conceitos, uma vez vazios de conteúdo e fundamentação

¹²³ FM., § 6, p. 43.

¹²⁴ *Opus citatum*.

¹²⁵ FM., § 6, p. 50.

¹²⁶ CACCIOLA, 1994, p. 151.

¹²⁷ FM., § 6, p. 52.

empírica, jamais poderiam fazer-se motivos a qualquer ação humana. Portanto, o filósofo indica como o segundo erro kantiano a falta de efetividade possível imbricada a sua lei moral que, uma vez destituída de realidade empírica, “paira no ar como uma teia de aranha de conceitos, os mais sutis e vazios de conteúdo, não se baseia em nada e não pode por isso nada suportar e nada mover”¹²⁸.

Após apresentar suas objeções ao fundamento da ética kantiana, Schopenhauer volta sua diatribe ao princípio moral sobre o qual ela repousa. Em tese, o princípio nos diz: “*Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal*”¹²⁹. Contudo, uma vez que o imperativo prescreve que as ações devam seguir uma máxima a qual quereríamos que valesse para todo racional, “só a própria máxima, pela qual eu possa *querer* que todos ajam segundo ela, é que seria o verdadeiro princípio moral”¹³⁰. Mas, o regulativo que determina o que podemos ou não querer e, assim acessar o imperativo, recai, para o filósofo da vontade, no egoísmo, posto que a indicação contida na proposição de Kant para se encontrar o princípio moral pressupõe que só podemos querer o que é melhor a nós mesmos. Nas palavras de Schopenhauer:

O fato de que eu, ao estabelecer uma máxima para ser seguida universalmente, tenha de considerar-me necessariamente não só como a parte sempre ativa, mas também, às vezes e eventualmente, como a passiva faz com que meu egoísmo decida-se pela justiça e pela caridade, não porque tenha prazer em exercê-los, mas em experimentá-los, no mesmo sentido daquele avarento que, depois de ouvir o sermão sobre a beneficência, proclama: "Que exposição profunda, que beleza! Quase dá vontade de mendigar!"¹³¹

Destarte, encontraríamos no egoísmo o regulador do nosso poder-querer, ao passo que a máxima, a qual queremos que valha para todo o racional, refere-se à forma com que podemos ser beneficiados ou lesados por ela, segundo exemplos do próprio Kant, tal como: “não posso querer uma lei universal de mentir; pois, [...] seria inútil afirmar a minha vontade relativamente às minhas futuras ações a pessoas que não acreditariam na minha afirmação, ou, se precipitadamente o fizessem, me pagariam na mesma moeda”¹³² ou ainda, “todo homem que se encontra em necessidade deseja ser ajudado por outros homens. Mas se ele manifestasse em voz alta sua máxima de não querer, por seu turno,

¹²⁸ *Opus citatum*.

¹²⁹ KANT, 2007, p. 59.

¹³⁰ FM., § 6, p. 68.

¹³¹ FM., § 7, p. 69.

¹³² KANT, 2007, pp. 34-35.

prestar assistência aos outros qualquer outro [...] estaria autorizado a negá-la”.¹³³ Assim, percebe Schopenhauer que o dever moral, repousado na reciprocidade, é em suma egoísta e a regra kantiana nada mais é do que um imperativo hipotético, uma vez que em seu fundamento encontra-se a condição de que a lei que se estabelece perante à ação, uma vez elevada ao universal, “torna-se lei para o meu *padecer*, e eu, eventualmente como parte *passiva*, não posso simplesmente *querer* injustiça e falta de caridade”.¹³⁴

Kant ainda expressa o princípio fundamental de sua ética sob a acepção de *fim e meio*, concebendo todo ser racional como um fim em si mesmo. De acordo com o filósofo da vontade, isto seria uma *contradictio in adjecto*, uma vez que todo fim tem valor relativo a uma vontade, sendo, pois, seu motivo direto. Assim, um fim com *valor absoluto* tal como pretendia Kant seria algo vazio de sentido, posto que todo valor seja uma grandeza que existe sempre em uma relação bivalente de *relativização e comparação*, visto ser para alguém e na contraposição com outra coisa. À parte isso, esta segunda fórmula kantiana desvelaria um egoísmo intrínseco, mas escondido muitas vezes pelo véu da cordialidade, visto que “buscamos em cada pessoa que nos aparece, como que por instinto, em primeiro lugar, apenas um meio possível para nossos sempre inúmeros fins”¹³⁵. Desta maneira, percebe Schopenhauer que fazemos do outro um instrumento possível para atingirmos os nossos próprios fins, de modo que nas relações interpessoais nosso primeiro pensamento ao conhecer uma pessoa diria respeito à possibilidade desta de tornar-se útil a nós de alguma forma e, uma vez que não tenha utilidade, “então é para muitos, logo que estes estiverem disto convencidos, propriamente nada”.¹³⁶

A terceira fórmula sob a qual Kant expressa o seu princípio moral é a *autonomia da vontade*, um querer por dever livre de todo interesse, de onde se segue a ideia “*da vontade de todo o ser racional concebida como vontade legisladora universal*”.¹³⁷ Schopenhauer considera absurda a acepção de uma vontade livre de um motivo, uma vez que decaí na contradição da máxima: *nada é sem razão porque seja ou pelo contrário não seja*. Para o filósofo do Mundo, interesse e motivo são conceitos intercambiáveis, assim, quando um motivo move a vontade, aí reside um interesse, ausente este, a vontade jamais poderia mover-se, visto que toda ação que possui um motivo deve pressupor

¹³³ KANT, 2013, p. 453.

¹³⁴ FM., § 7, p. 71.

¹³⁵ FM., § 8, p. 78.

¹³⁶ *Opus citatum*.

¹³⁷ KANT, 2007, p.72.

também um interesse, entretanto, segundo Schopenhauer, Kant teria estabelecido outra espécie de ações que se fariam na ausência de interesse, portanto, imotivadas – as ações da justiça e da caridade. Nas palavras do filósofo:

Enquanto isso, festeja Kant (pp. 74 ss.) o triunfo de sua autonomia da vontade na implantação de uma utopia moral, sob o nome ele um “reino dos fins”, que é habitada por puros seres racionais “in abstracto” que, todos juntos, continuamente querem, sem querer qualquer coisa que seja (isto é, sem interesse); querem apenas uma coisa: que todos queiram sempre de acordo com uma máxima (quer dizer, autonomia). “Difficile est satiram non scribere” [é difícil não escrever uma sátira; Juvenal, *Saturae*, I, 30].¹³⁸

Percebamos que a essência da crítica schopenhauriana à moral kantiana assentasse no fato, assumido¹³⁹ pelo próprio Kant, de que o imperativo da razão prática, embora seja afirmado, não pode ser provado, nem como um fato da consciência, tampouco como resultado da experiência externa, visto que Kant rejeita a fundamentação empírica, conforme supracitado. E assim, dirá Schopenhauer que, não sendo compreendida como possível e provada real, a lei moral não teria existência, no que a ética kantiana seria “apenas uma inversão da moral teológica e um disfarce dela em formas bem abstratas e aparentemente encontradas “apriori””.¹⁴⁰ Esse disfarce teria sido tão bem traçado, segundo o filósofo, que Kant teria enganado a si próprio ao pensar estabelecer conceitos prescritivos a priori independentes da moral teológica, no entanto, em verdade schopenhaueriana, o ingênuo Kant teria tomado “a consequência pela razão e a razão pela consequência”¹⁴¹, visto que suas consequências éticas eram na verdade os andaimes de sua própria ética. Como satiriza o seu discípulo:

Se me fosse permitida, no final desta árida investigação, cansativa até para o leitor, uma frívola e brincalhona analogia para alegrar, compararia Kant, naquela automistificação, com um homem que, num baile de máscaras, corteja toda a noite uma beldade mascarada, na ilusão ele ter feito uma conquista. Até que, no final, ela tira a máscara e se dá a conhecer como sua mulher.¹⁴²

¹³⁸ FM., § 8, p. 82.

¹³⁹ “Ora como uma razão pura, sem outros móveis, venham eles donde vierem, possa por si mesma ser prática, isto é, como o simples princípio da validade // universal de todas as suas máximas como leis (que seria certamente a forma de uma razão pura prática), sem matéria alguma (objecto) da vontade em que de antemão pudesse tomar-se qualquer interesse, possa por si mesma fornecer um móbil e produzir um interesse que pudesse chamar-se puramente moral; ou, por outras palavras: como uma razão pura possa ser prática — explicar isto, eis o de que toda a razão humana é absolutamente incapaz; e todo o esforço e todo o trabalho que se empreguem para buscar a explicação disto serão perdidos” (KANT, 2007, p. 114).

¹⁴⁰ FM., § 8, p. 85.

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 86.

¹⁴² *Opus citatum*.

2. A ética descritiva de Schopenhauer

Considerando a fundamentação kantiana da ética uma vestimenta da moral teológica e as demais tentativas de fundamentação que lhe antecederam “afirmações indemonstradas, apanhadas no ar”¹⁴³ disseminadas através de conceitos e regras heurísticas, Schopenhauer propõe como incumbência para a ética “a de esclarecer, explicar e reconduzir à sua razão última os modos muito diferentes de agir dos homens no aspecto moral”.¹⁴⁴ Deste modo, o filósofo do Mundo, alçará olhar à vida dos homens, afastando-se de explicações místicas, teológicas e ancoradas em hipóstases transcendentais a fim de apresentar uma elucidação fundada sobre a natureza humana. Em suas palavras:

Combinções artificiais de conceitos de qualquer espécie não podem nunca, quando se leva a sério o assunto, conter o verdadeiro impulso para a justiça e a caridade. Este tem, antes, de ser algo que exige pouca reflexão, ainda menos abstração e combinação, algo que, sendo independente da cultura do intelecto, fale a todo homem, mesmo ao mais tosco, repousando meramente na apreensão intuitiva e impondo-se imediatamente a partir da realidade das coisas. [...] Tenho por isso de dar aos éticos o conselho paradoxal de primeiro olhar um pouco para a vida humana.¹⁴⁵

Assim, se a razão não é o fundamento da moralidade, então, onde estaria ele? Em verdade, o que Schopenhauer intenta não é uma ética prescritiva, que ordena antecipadamente como o homem deve agir moralmente, mas descrever como ele de fato age e investigar qual é “o princípio moral verdadeiro da natureza humana, fundado em nossa essência e indubitavelmente eficaz”¹⁴⁶. Destarte, encontramos essa investigação minuciosamente explicitada em sua obra intitulada *Sobre o fundamento da moral*, ensaio no qual o filósofo busca, não apenas apontar os erros da ética kantiana, como já observamos, mas, principalmente, responder a seguinte questão: A fonte e o fundamento da filosofia da moral devem ser buscados numa ideia de moralidade contida na consciência imediata e em outras noções fundamentais que dela derivam ou em outro princípio do conhecimento? Como esta questão demandava uma separação do fundamento da moral de um sistema metafísico com fins de uma resposta mais direta, Schopenhauer procede de modo analítico, “que parte dos fatos, quer da experiência

¹⁴³ FM., § 12, p. 107.

¹⁴⁴ FM., § 13, p. 119.

¹⁴⁵ FM., § 12, p. 108.

¹⁴⁶ FM., § 2, p. 16.

externa, quer da consciência”¹⁴⁷ até o fenômeno originário da moral, como veremos a seguir.

Certo de que à filosofia moral “resta apenas para a descoberta do fundamento da ética o caminho empírico, a saber, o de investigar se há em geral ações às quais temos de atribuir *autêntico valor moral* [...]”,¹⁴⁸ Schopenhauer concebe o campo moral como a exteriorização empírica dos motivos que atuam sobre os diferentes caracteres impelindo-os à ação. Assim, o filósofo toma o egoísmo pela motivação fundamental, que propulsiona os homens à existência e ao bem-estar, posto que tomem a si próprios como aquilo que há de mais real, uma vez que nos conhecemos imediatamente como vontade, enquanto os outros nos são apreendidos mediamente, enquanto representações, donde se segue que:

Cada um traz em si o único mundo que conhece e de que sabe como sua representação, e por isso esse mundo é o seu centro. Por isso mesmo cada um é para si tudo no todo, encontra-se como possuidor de toda a realidade, e nada pode ser mais importante para ele do que ele próprio.¹⁴⁹

Destarte, representado pela proposição “não ajude a ninguém, mas prejudica a todos, se acaso fores levado a isso”,¹⁵⁰ o egoísmo se constituiria, na ética schopenhaueriana, como a primeira motivação antimoral, que propelia os homens com tamanha veemência a seguir, incondicionalmente, em busca de seu fim, custe o que custar, exceto quando se lhe contrapusesse um autêntico motivo moral ou uma força exterior, como por exemplo, a instituição do Estado com fins de evitar os conflitos gerados dos choques entre egoísmos distintos.

Contracenando como uma motivação antimoral, temos, ao lado do egoísmo, a maldade, muitas vezes comprimida em um ódio há muito nutrido e guardado no íntimo. O filósofo aponta que a maldade, geralmente, desvela-se nos ataques de cólera e na difamação, nascendo das colisões entre os egoísmos e desnudando-se em inveja, estimulada pelas conquistas alheias. Se para o egoísmo, o sofrimento e prejuízos causados a outrem são meros acidentes, configurando-se como meios, para a maldade, cuja proposição é “prejudica a todos que puderes”,¹⁵¹ todo e qualquer sofrimento e prejuízo infligido a outrem são fins em si, que ao serem alcançados propiciam prazer ao infligidor. Deste modo, egoísmo e maldade são elencados como motivações antimorais, portanto,

¹⁴⁷ FM., § 1, p. 8.

¹⁴⁸ FM., § 13, p. 119.

¹⁴⁹ FM., § 14, p. 122.

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 126.

¹⁵¹ *Opus citatum*, p. 126

vazias de valor moral em contraposição às ações de genuíno valor moral, acresce o filósofo:

A primeira raiz é mais animal, a segunda mais diabólica. A predominância de um ou de outro, ou dos motivos morais que só serão adiante indicados, fornece o traço fundamental na classificação ética dos caracteres. Não há nenhum homem que não tenha algo destes três tipos.¹⁵²

Schopenhauer considera difícil o empreendimento de buscar uma motivação moral que possa impulsionar o homem às ações opostas àquelas causadas pelas motivações antimorais. Difícil, mas não impossível, o filósofo se eximirá de uma elucidação embasada tanto em uma ética teológica, cuja eficácia se dá mediante a relação castigo-recompensa, quanto em uma ética prescritiva, cuja legitimidade restringe-se a um imperativo categórico incondicionado, buscando respaldo na experiência empírica para outorgar sustância àquilo que considera como o verdadeiro fundamento da moral. Nas palavras do pensador:

A filosofia busca, em contrapartida, aqui como em toda a parte, a verdadeira e última elucidação do presente problema, fundada sobre a natureza humana e independente de todas as explicações místicas, dogmas religiosos e hipóteses transcendentais, e exige ver esta elucidação demonstrada, quer na experiência externa, quer na interna.¹⁵³

Deste modo, segundo Schopenhauer, ações que possuem valor moral genuíno são aquelas não impulsionadas pelo egoísmo ou pela maldade, portanto, ações que não advêm de motivos interessados, segundo os quais a alteridade é usada como meio para o bem estar do agente, ou ainda, motivos pelos quais o objetivo único e exclusivo da ação é o sofrimento alheio. Ademais, uma das características peculiar às ações morais é o “aplausos da consciência”, advindo de suas efetivações e o respeito daqueles que as testemunham em contraste a depreciação experimentada pelas ações de injustiça e desamor. Assim, voltando-se para a experiência, o filósofo chega à constatação da existência de ações propulsadas por uma motivação desinteressada, que lhes confere um valor moral genuíno. Sobre o dito, enuncia o filósofo:

Mas acredito que são muito poucos os que duvidam disso e não têm a convicção, a partir da própria experiência, de que, muitas vezes, as pessoas se comportam de modo justo única e exclusivamente a fim de que não ocorra com os demais qualquer injustiça e de que haja pessoas para as quais o princípio de fazer justiça aos outros é como que inato e que, portanto, não se aproximam de alguém interesseiramente, que não buscam incondicionalmente a própria vantagem, mas que também consideram os direitos dos outros e que, por deveres reciprocamente aceitos, vigiam não apenas para que seja dado ao outro

¹⁵² *Ibidem*, p. 127.

¹⁵³ *Ibidem*, p. 129.

o que é dele, mas também para que este receba aquilo que é seu, pois essas pessoas lealmente não querem que aquele que trata com elas fique para trás. Estas são as pessoas verdadeiramente honestas, os poucos “aequi” (justos) no meio dos inumeráveis “iniqui” (injustos).¹⁵⁴

Dada a existência dessas ações morais, a pergunta que se anuncia é: o que move os homens a tais ações? Percebamos que a resposta a esta questão nos conduzirá ao fundamento da moral, uma vez que teríamos como resultado a motivação moral genuína. Para tanto, Schopenhauer estabelece uma prova única embasada em nove pressupostos axiomáticos, dos quais resultará como motivação moral a *compaixão*. Sob o primeiro pressuposto, considera-se a aplicação da lei da motivação, segundo a qual, “nenhuma ação pode acontecer sem motivo suficiente”,¹⁵⁵ entretentes, um motivo pode não se efetivar sobre o caráter do agente na presença de um contra motivo mais forte, eis o segundo pressuposto. Sob o terceiro pressuposto entende-se que o bem-estar e o mal-estar movem a vontade, seguindo-se, pois, que toda ação tem que referir-se sempre a um ser suscetível de mal-estar e bem-estar (quarto pressuposto), que pode ser o próprio agente, ou outro ser passivo à ação (quinto pressuposto), sendo o próprio agente, tem-se uma ação egoísta (sexto pressuposto). Por sétimo pressuposto, o filósofo considera que todos os pressupostos até então descritos valem igualmente para omissões de tais ações. Já no oitavo pressuposto, considera-se que, se uma ação tiver um fim egoísta, logo não pode possuir valor moral, do que se segue que o sentido moral de uma ação se assenta na sua relação com os outros, o que se configura como o último pressuposto.

Em suma, o fundamento de toda ação assenta-se no bem-estar ou mal-estar do agente ou do participante passivo da ação. No primeiro caso, a ação é egoísta e sem valor moral, pois o motivo que a determinou é interessado. Notoriamente, motivos interessados são mais visíveis em ações que visam o proveito próprio do agente, entretentes, os mesmos estão por detrás de ações, das quais se esperam “algum êxito longínquo para si mesmo, neste ou noutra mundo, ou quando se visa sua honra, sua fama entre as pessoas, ou o respeito de qualquer um, a simpatia do observador e assim por diante”.¹⁵⁶ Deste modo, temos ações ou omissões cuja razão última está ligada ao bem-estar ou mal-estar de uma alteridade que participa passivamente da ação, de modo que o agente pratica a ação, visando unicamente e exclusivamente o proveito e contentamento de outro que não ele. Deste modo, uma ação desinteressada deste cunho só é possível, se o outro for

¹⁵⁴ FM., § 15, pp. 129-130.

¹⁵⁵ FM., § 16, p. 132.

¹⁵⁶ FM., § 16, p.134.

considerado como o fim último de minha vontade, na medida em que o seu mal-estar seja sentido como se fosse o meu próprio, ou seja, é necessário que eu me identifique com o outro mediante a representação que faço dele através de um processo de “participação totalmente imediata, independentemente de qualquer outra consideração, no sofrimento de um outro”¹⁵⁷, suprimindo, assim, misteriosamente, a barreira entre o eu e o não-eu, nisto consiste a compaixão, o fundamento genuíno da moral. Nas palavras do filósofo:

Isto pressupõe, porém, que eu tenha me identificado com o outro numa certa medida e, conseqüentemente, que a barreira entre o eu e o não-eu tenha sido, por um momento, suprimida. Só então a situação do outro, sua precisão, sua necessidade e seu sofrimento tornar-se-ão meus. Só então não o olho mais como alguém que é para mim estranho e indiferente e totalmente diferente de mim, como me é dado pela intuição empírica, mas eu sofro com ele *nele*, embora sua pele não encerre meus nervos. Só por meio disso o *seu* mal, a sua necessidade tornam-se motivos *para mim*. Fora disso, só podem ser motivos os meus próprios. *Este processo é*, eu repito, *misterioso*, pois é algo de que a razão não pode dar conta diretamente e cujos fundamentos não podem ser descobertos pelo caminho da experiência.¹⁵⁸

A explicação para a participação do agente no sofrimento da alteridade, segundo Schopenhauer, ganha maior substância quando apresentado um fundamento metafísico. Para o filósofo, a diferença entre as ações antimorais, motivadas pelo egoísmo e pela maldade e as ações morais, motivadas pela compaixão assenta-se na percepção da relação entre o eu e o não-eu. Deste modo, os caracteres malvados e egoístas consideram a existência de um abismo intransponível entre a sua própria pessoa e a alteridade, de modo que essa diferença pode ser reforçada empiricamente através da diferenciação espacial que nos separa uns dos outros. Todavia, para o filósofo da vontade, o conhecimento que temos de nós mesmos não é um conhecimento tão claro e distinto, conforme enuncia:

Por meio da intuição que o cérebro efetua a partir dos dados do sentido, e portanto mediatemente, conhecemos o próprio corpo como um objeto no espaço e, por meio do sentido interno, conhecemos a série sucessiva de nossos desejos e atos de vontade, que surgem por ocasião dos motivos externos, e finalmente conhecemos os múltiplos movimentos fortes ou fracos da própria vontade, aos quais todos os sentimentos internos deixam-se reconduzir. [...] Em contrapartida, o substrato próprio de todo este fenômeno, nossa *essência em-si* interior, o que quer e o que conhece, não é acessível a nós. Vemos apenas o exterior; o interior é obscuro. Por isso o conhecimento que temos de nós mesmos não é, de modo nenhum, um conhecimento completo que se esgote; pelo contrário, é um conhecimento muito superficial, e, na maior e principal parte, somos para nós mesmos desconhecidos e um enigma.¹⁵⁹

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 136.

¹⁵⁸ FM., § 18, p. 163.

¹⁵⁹ FM., § 22, p. 213.

É a partir do *principium individuationis* que reconhecemos egoisticamente a multiplicidade de seres, posto que espaço e tempo sejam considerados as formas a priori que condicionam todo conhecimento fenomênico, mas que nunca determinam a coisa-em-si, a verdadeira essência do mundo. Todavia, aludindo à teoria kantiana da idealidade transcendental do espaço-tempo, Schopenhauer distingue dois tipos de conhecimentos, a saber, “o conhecimento puramente fenomênico, sob o domínio do qual identificamos, presos ao véu de Maya, a diferença que separa todos os indivíduos;”¹⁶⁰, visto que, enquanto fenômenos, os indivíduos diferenciam-se entre si com aparente evidência e aquele outro conhecimento, “ou a “experiência” intuitivos, livre do *principium individuationis* e dado através do “Véu da ilusão”,¹⁶¹ sob o qual se entende uma mesma e uma essência em todos os seres vivos, que se constitui como a base metafísica da ética, possibilitando o reconhecimento imediato de um indivíduo, compassivo com o sofrimento alheio, de si mesmo no outro.

Se a individuação nada mais é do que o mero fenômeno condicionado pelas formas puras do intelecto, então “também a multiplicidade e a diferenciação dos indivíduos é um mero fenômeno, quer dizer, só está presente na minha representação”.¹⁶² Destarte, percebendo a ilusão que se estabelece com o princípio de individuação, Schopenhauer encontra na vontade em si a identidade de todos os seres, tornando essa unidade “a condição necessária para o advento do processo de compaixão (*Mitleid*)”.¹⁶³ Para o filósofo, somente no próprio *si-mesmo* é possível encontrar o nosso verdadeiro ser existente em nós imediatamente em nossa autoconsciência, de modo que por de trás do indivíduo, submetido às formas a priori de conhecimento, encontra-se oculta a vontade universal, que sustenta o fundamento da moral a partir da fórmula védica: *tat-twan-asi – tu és isto*.

Assim, aqueles dois modos de conhecer desnudariam duas disposições de caracteres, a saber, o caráter bom, segundo o qual, o mundo exterior tem o mesmo estofado que o seu ser: “os outros não são para ele nenhum não-eu, mas “eu mais uma vez””¹⁶⁴ e o caráter mau, o qual ao ignorar a identidade absoluta da vontade transcendental sente, constantemente, um abismo entre si e o mundo, considerando somente a si mesmo como

¹⁶⁰ DEBONA, 2019, p. 98.

¹⁶¹ *Opus citatum*.

¹⁶² FM., § 22, pp. 218-219.

¹⁶³ BRUM, 1998, p. 47.

¹⁶⁴ FM., § 22, p. 220.

real, de modo que todos os demais indivíduos seriam como fantasmas, portando uma existência meramente relativa. Para descrever essa imagem do homem que desconsidera a unidade da vontade, podemos utilizar-nos da célebre metáfora do barqueiro com sua frágil embarcação, citada por Nietzsche em alusão à noção schopenhaueriana do “véu de maia”:¹⁶⁵

Tal como, em meio ao mar enfurecido que, ilimitado em todos os quadrantes, ergue e afunda vagalhões bramantes, um barqueiro está sentado em seu bote, confiante na frágil embarcação; da mesma maneira, em meio a um mundo de tormentos, o homem individual permanece calmamente sentado, apoiado e confiante no *principium individuationis* [princípio de individuação].¹⁶⁶

Segundo Schopenhauer, a compaixão é um mistério no âmbito metafísico, no entanto, pode ser comprovada pela experiência, que nos atesta, impreterivelmente, dia após dia, a existência das expressões do sentimento humano geral. Aqui percebemos que ao contrário de uma ética normativa, na qual seus fundamentos abstratos não podem ser demonstrados, Schopenhauer intenta uma ética descritiva, visando demonstrar a efetividade do fundamento moral estabelecido. Destarte, nos dirá o filósofo que “nada revolta mais profundamente nosso sentimento moral do que a crueldade”,¹⁶⁷ uma vez que a crueldade é antitética à compaixão, o que nos leva, diante de um acontecimento cruel, a nos perguntamos, imediatamente, “Como é possível alguém ser tão desprovido de compaixão?”¹⁶⁸. Em outras palavras, aqui a comprovação da compaixão como motivação moral se daria através da constatação de seu contrário, a crueldade, que outorga à ação a abjeção moral.

Outro argumento enunciado em prol da fundamentação da moral é o caso de Caio e Tito, imaginado pelo filósofo sob o que ele denomina “experimentum crucis”. Os jovens, apaixonados por duas moças diferentes, estariam prestes a matar os seus rivais sem incorrer no risco de serem descobertos, entretantes, no momento da realização do crime, ambos desistem, devendo explicitar-nos as razões de suas desistências. Poderíamos, como bem enuncia o filósofo, dizer que as razões que obstaram Caio ao crime são de ordem religiosa, assim, uma vez temerário ao castigo divino, o jovem suspende a ação; ou, sob a égide de uma ética do dever, poderíamos considerar que Caio

¹⁶⁵ “[...] a sabedoria milenar dos indianos diz: ‘Trata-se de MAIA, o véu da ilusão, que envolve os olhos dos mortais, deixando-lhes ver um mundo do qual não se pode falar que é nem que não é, pois assemelha-se ao sonho, ou ao reflexo do sol sobre a areia tomado a distância pelo andarilho como água, ou ao pedaço de corda no chão que ele toma como uma serpente’” (MRV., liv. I, p. 9).

¹⁶⁶ NIETZSCHE, 1992, p. 30.

¹⁶⁷ FM., § 19, p. 167.

¹⁶⁸ *Opus citatum*.

não agiu conforme pretendia, porque a máxima de sua ação não culminaria em uma regra universalmente válida para todos os seres racionais. Entretanto, em verdade schopenhaueriana, Tito, impedido por motivo mais puro, explicaria a sua desistência da seguinte forma:

“Quando chegou a hora dos preparativos e, por um momento, não tive de me ocupar da minha paixão e sim daquele rival, tornou-se-me claro, pela primeira vez, o que se passaria com ele. Fui então tomado pela compaixão e pela misericórdia, tive dó dele e não tive coragem; eu não poderia fazê-lo”.¹⁶⁹

Ainda no rol de argumentos em favor da compaixão como verdadeiro fundamento da moral, Schopenhauer defende que mesmo sendo igualmente injusto privar tanto um rico quanto um pobre de uma determinada quantia de dinheiro, a acusação da consciência é maior e mais forte no segundo caso. No entanto, nos diz o filósofo que a compaixão é mais evidente no fundamento da caridade do que da justiça, uma vez que aquela não é atestada em situações de felicidade, posto que “ninguém receberá provas de genuína caridade de outrem enquanto estiver indo bem, sob todos os aspectos”,¹⁷⁰ mas as manifestações da caridade, enquanto participação desinteressada no sofrimento alheio, são “reservadas a quem está sofrendo sob algum aspecto, pois não nos interessamos por aquele que, *como tal*, é feliz, mas antes este permanece, *como tal*, alheio ao nosso coração: “Habeat sibi sua” [tenha o que é seu para si]”.¹⁷¹ Destarte, até mesmo os invejosos e inimigos se compadeceriam, transformando-se em amigos prestativos e consoladores, em momentos de grandes tormentos.

Percebemos, assim, que na ética schopenhaueriana, existem dois graus distintos, segundo os quais o sofrimento do outro possa tornar um motivo para uma ação moral. No primeiro grau, a participação no sofrimento opõe-se ao egoísmo e a maldade, que nos habitam, e impede que causemos sofrimento a alguém, “ela me grita “pare!” e se coloca como arma defensiva diante do outro”,¹⁷² a este grau corresponde a virtude da justiça. Já no segundo, grau mais elevado, temos a prática da virtude da caridade, visto que a compaixão age positivamente, pois, não só nos impede de causar sofrimento ao outro, como nos leva a prestar-lhe uma ajuda efetiva e, assim, dirá o filósofo:

[...] sou movido, em parte porque minha participação é vivida e profundamente sentida, em parte porque a necessidade alheia é grande e urgente, através daquele motivo puramente moral, a fazer um grande ou pequeno sacrifício à

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 166.

¹⁷⁰ *Ibidem*, p. 172.

¹⁷¹ *Ibidem*, pp. 172-173.

¹⁷² FM., § 17, p. 142.

carência ou à necessidade do outro, que pode consistir num esforço em seu favor de minhas forças corporais ou espirituais, da minha propriedade, da minha saúde, da minha liberdade e, até mesmo, da minha vida.¹⁷³

A compaixão configurar-se-ia como “o mais firme e seguro fiador para o bom comportamento moral”,¹⁷⁴ sustentando-se na concepção de que a receptividade para as motivações egoístas, maldosas ou compassivas varia entre os homens, segundo o grau de disposição do caráter destes àquelas. Desta aceção de compaixão emergem algumas questões éticas, levantadas pelo próprio filósofo, tais como, “se a compaixão é a motivação fundamental de toda justiça e caridade genuínas, quer dizer, desinteressadas, por que uma pessoa e não outra é por ela movida?”,¹⁷⁵ ou ainda, “pode ela [a ética] transformar um homem de coração duro num compassivo e, daí, num justo e caridoso?”.¹⁷⁶ Percebamos, que estas questões tocam a relação entre os motivos e o caráter, enquanto fundamento da ação e, conseqüentemente, ao problema da liberdade, sobre o qual não devemos nos antecipar, visto que o esgotaremos no capítulo subsequente.

Entrementes, é importante alertar que, para Schopenhauer, a compaixão não pode ser ensinada, tampouco aprendida, uma vez que “a diferença dos caracteres é inata e indelével”.¹⁷⁷ Como vimos, o caráter inteligível independe do espaço-tempo e, conseqüentemente, da mudança, o que explicaria a imutabilidade dos caracteres. Do contrário, nos dirá o filósofo:

Se o caráter não fosse, como originário, imutável e por isso impenetrável a toda melhoria mediante a correção pelo entendimento; se, antes, como aquela ética superficial o afirma, fosse possível uma melhoria do caráter mediante a moral e, de acordo com isso, “um constante progresso para o bem”, então, se as muitas instituições religiosas e os esforços moralizantes não tivessem errado o alvo, a metade mais velha da humanidade teria de ser significativamente melhor do que a mais jovem, pelos menos na média. Há porém tão poucos traços disto que, inversamente, esperamos antes algo de bom dos jovens do que dos velhos, que ficaram piores com a experiência.¹⁷⁸

Egoísmo, maldade e compaixão, dirá Schopenhauer, estão presentes em todos os homens em relações diversas. Assim sendo, sobre o caráter egoísta só terão preponderância motivos egoístas, enquanto um caráter sensível aos motivos maldosos “não receará, para prejudicar outrem, grandes prejuízos próprios”.¹⁷⁹ Já um caráter

¹⁷³ FM., § 18, p. 160.

¹⁷⁴ *Ibidem*, p. 171.

¹⁷⁵ FM., § 20, p. 190.

¹⁷⁶ *Opus citatum*.

¹⁷⁷ FM., § 20, p. 190

¹⁷⁸ *Ibidem*, pp. 193-194

¹⁷⁹ *Ibidem*, p. 195.

bondoso, por sua vez, não só não inferirá nenhum dano a uma alteridade, como a ajudará mediante seu sofrimento. Desta originária e inata diferença entre os caracteres, tem-se que “cada qual só será estimulado predominantemente pelos motivos para os quais tem uma sensibilidade preponderante”,¹⁸⁰ ou seja, os motivos caritativos são grandes estímulos para caracteres bondosos, mas não surtem efeito sobre caracteres egoístas, que só agiriam caritativamente por meio de um autoengano, segundo o qual a atenuação do sofrimento do outro culminaria em sua própria vantagem. Como bem exprime o filósofo:

Através disto, porém, sua vontade será apenas desviada, mas não melhorada. Para uma melhoria efetiva seria exigível que se transformasse toda a forma de sua sensibilidade para os motivos; portanto, que, por exemplo, se fizesse com que, para alguém, o sofrimento alheio não fosse mais indiferente que, para outro, causá-lo não fosse mais um prazer ou que, para um terceiro, nem mesmo o mais insignificante aumento do próprio bem-estar não sobrepujasse de longe e não tornasse ineficaz todos os motivos de outra espécie. Isto porém é por certo mais impossível do que poder transformar chumbo em ouro.¹⁸¹

Notemos, portanto, que, para Schopenhauer, através dos motivos podemos transformar a ação, mas não o querer mesmo. O fim ao qual a vontade intenciona já é determinado mediante a sua natureza originária, de modo que com os ensinamentos morais só podemos alterar a escolha dos meios para atingi-lo e, assim, “pode-se mostrar ao egoísta que ele, por meio da desistência de pequenas vantagens, poderá conseguir maiores; [...]. Mas não se pode dissuadir ninguém do próprio egoísmo”,¹⁸² visto que o essencial da moralidade, segundo o filósofo, é o inato, ou seja, o caráter.

Destarte, se os motivos atuam sobre o nosso caráter através do qual nossas ações decorrem, seguindo a máxima de que todas as coisas no mundo agem de acordo com a natureza imutável em que consiste seu ser, como podemos conceber a liberdade? Para que possamos compreender a impossibilidade do livre-arbítrio é preciso que entendamos antes no que consiste o nosso caráter mesmo em seus múltiplos desdobramentos, sendo este o determinante de nossas ações e o ato livre de nossa vontade, consistindo em nossa liberdade de ser o que se é.

3. Caráter empírico e caráter inteligível

Como há muito elucidamos, Schopenhauer retoma e resinifica a doutrina kantiana do caráter empírico e inteligível. Concebendo o caráter inteligível como a essência mesma

¹⁸⁰ *Ibidem*, pp. 196-197

¹⁸¹ *Ibidem*, p. 197.

¹⁸² *Ibidem*, p. 198.

do homem, o filósofo o toma sob os seguintes aspectos: individualidade, inatismo, empiria e invariabilidade, elucidemos, pois, todos eles. O caráter humano é individual, pois difere de indivíduo para indivíduo. Como há uma diversidade nas combinações das qualidades singulares e em suas modificações aportadas pelos indivíduos, tem-se, por consequência, a diversidade dos caracteres. Segue-se disso, a diversidade da ação de um mesmo motivo de um homem para outro, tornando, assim, o conhecimento dos motivos insuficiente para prognosticar a ação humana, sendo necessário ainda o conhecimento exato do caráter.

O caráter individual é inato, pois é obra da natureza. Manifesta-se na criança e mantém-se inalterável na fase adulta, de modo que duas crianças imersas à mesma educação e à mesma influência do ambiente tendem a apresentar dois caracteres distintos. Segue-se, então, que se o caráter é inato, vício e virtude são qualidades inatas, pois se nossas qualidades fossem fruto da reflexão não poderíamos calcular sua persistência e duração. Ademais, para conceber que todo homem em qualquer situação que se encontre pode igualmente agir de dois modos opostos, teríamos que considerar o caráter como uma tábula rasa e admitir que o homem não possui nenhuma inclinação inata, nisso consiste a ideia de livre-arbítrio.

Logo, não seria no plano subjetivo que residiria a causa da diferença entre os modos de agir de homens diversos, tampouco no plano objetivo, pois assim os objetos exteriores determinariam as nossas ações. Residiria então no intermediário entre o sujeito e objeto, tendo como origem as diversas maneiras com que o objeto é apercebido e compreendido pelo sujeito, ou seja, residiria nos juízos e opiniões dos homens. Contudo, segundo o filósofo, se assim o fosse toda moralidade estaria reduzida ao conhecimento verdadeiro ou falso das circunstâncias presentes, de modo que a diferença moral dos nossos modos de agir seria apenas uma diferença de retidão entre os nossos juízos. Poderiam ainda considerar que a diferença se opera pela ação das circunstâncias exteriores, da experiência individual, dos ensinamentos, etc. E quando o caráter se fixou, poderíamos explicar pela diferença dos caracteres, de modo que o caráter deveria formar-se tardiamente, mas, segundo Schopenhauer, sabemos que já o conhecemos nas crianças. Ademais, todas as circunstâncias exteriores, das quais resultaria o caráter humano, independeriam de nós e se encontrariam por acaso ou conduzidas pela Providência divina, sendo determinadas em sua natureza.

Neste caso, se o caráter fosse produto das circunstâncias e a origem da diferença de nossos modos de agir, toda a nossa responsabilidade moral seria suprimida, visto que nossas ações seriam obra do acaso ou da Providência, o que nos fica evidente que a hipótese do livre-arbítrio está em contradições com as nossas convicções morais e com o princípio de razão suficiente:

Então notamos, na hipótese do livre-arbítrio que a origem da diferença moral entre as ações humanas e, portanto, a origem do vício e da virtude, ao mesmo tempo que o fundamento da responsabilidade, aparecem flutuantes no ar sem um ponto de apoio, não encontrando em nenhum lugar o mais exíguo espaço onde cultivar as suas raízes ao solo.¹⁸³

O caráter humano é empírico, pois somente através da experiência podemos chegar ao seu conhecimento, que pode incitar muitas desilusões acerca de nós mesmos, pois, diante de uma hesitação a nossa resolução é sempre um mistério. Deste modo, a nossa resolução se inclinará segundo o motivo que se apresenta à vontade através do intelecto, enquanto o testemunho da consciência “eu posso fazer o que quero” nos apresenta ilusoriamente o livre-arbítrio. Em seguida, o motivo mais forte impera-se sobre a vontade, podendo resultar numa escolha contrária ao que antes se supunha. Adverte o filósofo que ninguém pode saber como si mesmo ou outro homem se comportará em dadas circunstâncias, antes de encontrar-se em tais e o conhecimento de nós mesmos e de um dado indivíduo só se dá, quando conhecemos suas qualidades que constituem o seu caráter. Segue-se, como veremos adiante, que somente o conhecimento exato de seu caráter empírico atribui ao homem o *caráter adquirido*, de modo que o possui “quem conhece com exatidão as suas qualidades pessoais, tanto as boas quanto as más, percebendo certamente o que pode ou não esperar e exigir de si mesmo”.¹⁸⁴

O caráter é invariável, ou seja, permanece o mesmo durante toda a vida do indivíduo. Segundo o filósofo, independente das circunstâncias espaço-temporais a experiência nos atesta que em si o homem nunca muda – como agiu em uma situação, irá agir quando as mesmas circunstâncias se prostrarem diante de si novamente. Mas o que dizer das modificações que observamos no caráter dos outros e do nosso próprio? Para Schopenhauer, tais mudanças são apenas aparentes e resultam de uma diferença de idade e de necessidades diversas que se sobrepõem ao caráter. A invariabilidade do caráter pode

¹⁸³ *Ibidem*, p. 104. (Tradução nossa) “Nous voyons donc, dans l’hypothèse du libre arbitre, l’origine de la différence morale entre les actions humaines et par suite l’origine du vice et de la vertu, en même temps que le fondement de la responsabilité, flotter en l’air sans point d’appui, et ne trouver nulle part la moindre petite place où pousser des racines dans le sol”.

¹⁸⁴ *Ibidem*, p. 93. (Tradução nossa) “qui connaît exactement ses qualités personnelles, les bonnes comme les mauvaises, et voit par là sûrement ce qu’il peut ou ne peut pas attendre et exiger de lui-même”.

ser atestada quando pensamos em situações, nas quais a ação de outrem não supre as nossas expectativas, ora, dificilmente diríamos em dada situação “o caráter de fulano mudou”, mas facilmente proferiríamos “eu me enganei a respeito de fulano”, em outras palavras, a confirmação de nosso engano resulta de um desconhecimento real ou total dos outros e, quando somos agentes, de nós mesmos. À parte isso, todo juízo de valor moral desferido a uma ação humana tem por base o conhecimento do motivo que a determinou, muito embora o nosso elogio ou reprovação não incida sobre o motivo, mas sobre o caráter que por ele foi determinado, pois é o segundo fator da ação, apresentando-se inerente ao indivíduo agente.

Destarte, da invariabilidade do caráter resulta a nossa *consciência moral* que nos acompanha em todos os estágios de nossa vida, fazendo-nos rememorar nossos erros morais, com quanto a mácula de uma ação jamais pode ser esquecida. O indelével peso de nossa consciência moral denuncia e presentifica os nossos erros passados, mas por mais que um homem tenha conhecimento de seus erros morais e tome a resolução de corrigi-los, nunca o fará em absoluto, pois as suas mais sérias resoluções se esvanecem diante das mesmas circunstâncias anteriores. Assim, percebemos que o caráter é invariável e a determinação dos motivos inexorável, porém os motivos, antes de determinarem a vontade, devem passar pelo crivo da *inteligência*.

A inteligência é passiva de aperfeiçoamento e de correção. Dirá o filósofo da vontade que a cultura da inteligência advém dos motivos superiores, os quais não estariam acessíveis aos homens destituídos de cultura, poderem exercitarem sobre a sua vontade, desde que estejam aptos a compreenderem tais motivos. Segue-se, assim, que dadas as mesmas circunstâncias exteriores, a resolução de um homem pode diferir quando comparada à primeira, visto que o mesmo pode tornar-se capaz de concebê-las de modo mais exato. Desta maneira, os motivos, em outrora inacessíveis, agora podem exercer sobre ele influência, dada a maior abrangência de seu escopo de percepção. Notemos, enfim, que o motivo impulsiona a vontade, não por aquilo que é em si mesmo, mas enquanto é conhecido. Contudo, uma influência moral só é capaz de mudar o conhecimento do homem, mas não os defeitos do caráter ou a moralidade mesma. Diz o filósofo:

Mas, nenhuma influência moral pode ter por resultado outra correção que não seja a do conhecimento, e a empresa de querer corrigir os defeitos do caráter de um homem através de discursos e de sermões morais, e de transformar assim sua própria natureza e sua própria moralidade, não é menos quimérica do que aquela que tenciona transformar o chumbo em ouro, submetendo-o a uma

influência externa, ou de levar um carvalho, mediante uma cultura extremamente refinada, a produzir damascos.¹⁸⁵

Schopenhauer adverte que a liberdade da vontade é muitas vezes confundida com a deliberação eletiva, quando essa na verdade é somente “a possibilidade de um conflito duradouro entre vários motivos até que o mais forte determine com necessidade a vontade”¹⁸⁶, pressupondo para tanto que os motivos sejam abstrações encontradas na consciência em forma de juízos até que a representação mais forte impere sobre as demais, determinando, assim, a vontade. Mas, a capacidade deliberativa também é causa de inúmeros tormentos aos homens, pois, nossas dores situam-se não no presente, “mas na razão, como conceitos abstratos, pensamentos atormentadores, dos quais os animais estão completamente livres, pois vivem apenas no presente [...]”.¹⁸⁷

A aparição do caráter individual, que diferencia os homens dos animais, segundo Schopenhauer, é condicionada pela decisão entre os motivos que se dão mediante conceitos abstratos. Deste modo, as múltiplas decisões dos indivíduos “são um signo do caráter individual, diferente em cada um”,¹⁸⁸ de modo que ações humanas são assim consideradas como o resultado de nosso querer mais íntimo, uma vez que expressam o nosso caráter empírico, aquela manifestação temporal do nosso caráter inteligível: “os nossos atos são o espelho de nossa vontade”.¹⁸⁹ À parte isso, como dizíamos anteriormente, a vontade em si mesma é livre, mas em suas aparências individuais é determinada por motivos, os quais condicionam a exteriorização do nosso caráter individual. Muitas vezes, devido ao nosso conhecimento abstrato, tomamos a decisão eletiva como algo positivo, todavia, essa apenas nos torna um campo de batalha no qual gladiam entre si os diversos motivos, não podendo ser vista como a liberdade da vontade, independente do princípio de razão suficiente, do qual nenhuma aparência se esquivava.

Posto isto, uma das consequências éticas desta explanação do caráter como um desdobramento temporal (empírico) de um ato extratemporal (inteligível) da vontade, do qual decorrem inexoravelmente nossas ações morais, é a inferência da banalidade em

¹⁸⁵ *Ibidem*, p. 98. (Tradução nossa) “Mais aucune influence morale ne peut avoir pour résultat l’autre redressement que celui de la connaissance et l’entreprise de vouloir corriger les défauts du caractère d’un homme par des discours et des sermons de morale, et de transformer ainsi sa nature même et sa propre moralité, n’est pas moins chimérique que celle de changer le plomb en or en le soumettant à une influence extérieure, ou d’amener un chêne, par une culture très-soignée, à produire des abricots”.

¹⁸⁶ MRV., liv. IV, p. 344.

¹⁸⁷ *Ibidem*, p. 345.

¹⁸⁸ *Ibidem*, p.347.

¹⁸⁹ *Ibidem*, p. 348.

buscar a melhoria do caráter, entregando-se, assim, ao fatalismo sob o qual vivemos. Entrementes, nos dirá o filósofo que “embora tudo possa ser visto como irrevogavelmente predeterminado pelo destino, todavia isto só o é pela cadeia de causas”,¹⁹⁰ em outras palavras, o acontecimento só é determinado, enquanto efeito de causas preestabelecidas e, assim, como não conhecemos previamente este encadeamento de causas também não conhecemos a priori o caráter inteligível, do qual decorrem nossos atos: “só a posteriori, através da experiência, aprendemos a conhecer nós mesmos e aos outros”.¹⁹¹

Na ética schopenhaueriana, somente a resolução definitiva é capaz de nos propiciar quem de fato somos, uma vez que nossos atos são como espelhos que refletem a nossa essência mesma. Deste modo, diante do desnudar de nosso ser mesmo decorreria também uma possível satisfação ou o peso de consciência, estes não emergiriam, segundo o filósofo, da existência de ações passadas, mas “a grande importância deles para nós deve-se à sua significação, ao fato de serem a expressão do caráter, o espelho da vontade, no qual miramos e reconhecemos o nosso si mesmo [...]”.¹⁹² É partindo desta concepção que Schopenhauer conceberá a existência do *caráter adquirido*.

Refere-se caráter adquirido àquele caráter “que 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 censura por não ter”.¹⁹³ Este desdobramento do caráter individual é assim concebido por Schopenhauer devido a sua compreensão de que muito embora o caráter empírico seja a aparência do caráter inteligível, o ser humano não aparece sempre igual a si mesmo, visto que, apesar de sermos os mesmos indivíduos, somos para nós mesmos, até adquirirmos autoconhecimento, completamente desconhecidos. Isto decorre do fato de a exteriorização do caráter ser, amiúde, influenciada pelo conhecimento daquilo que diz respeito ao caráter da espécie humana em geral em detrimento do conhecimento do caráter individual, como exprime o filósofo:

[O ser humano] dentro de si encontra disposições para todas as diferentes aspirações e habilidades humanas; [...] e se a pessoa segue apenas as aspirações que são conformes ao seu caráter, sente, em certos momentos e disposições particulares, o estímulo para aspirações exatamente contrárias às primeiras, e assim incompatíveis com aquelas: ora, se quiser seguir aquelas primeiras sem incômodo, estas últimas têm de ser completamente refreadas.[...] caso

¹⁹⁰ *Ibidem*, p. 349.

¹⁹¹ *Ibidem*, p. 350.

¹⁹² *Opus citatum*.

¹⁹³ *Ibidem*, p. 351.

queiramos alcançar e possuir uma coisa, temos de renunciar e abandonar à esquerda e à direita inumeráveis outras.¹⁹⁴

Destarte, para que possa seguir aspirações condizentes com o seu caráter é preciso que o ser humano, antes de tudo, saiba através da experiência o que quer e o que pode fazer, ou seja, é preciso que o indivíduo saiba o que é, uma vez que, enquanto ignorante de nós mesmos, somos sem caráter e, assim, sucumbidos aos despropósitos, caminhamos ao sabor dos ventos. Deste modo, o filósofo expõe que a falta de conhecimento de si leva muitos aos “mais diversos e fracassados tipos de tentativa, violam o próprio caráter no particular e ainda têm de se render novamente a ele no todo: aquilo que conseguem tão penosamente contra a própria natureza não lhes dá prazer algum”.¹⁹⁵ Schopenhauer bem sabia, conforme lhe atestava o do decurso de sua própria vida, que o desconhecimento de si mesmo poderia ser a causa de inúmeros tormentos e infelicidade:

Mas, se de tempos em tempos me senti infeliz, isto ocorreu mais devido a uma *méprise*, a um equívoco em relação à minha pessoa, visto que me tomei por um outro e não por mim mesmo, e, assim, lastimei o tormento: por exemplo, ao tomar-me por um professor adjunto que não se torna professor titular e não tem aluno nenhum; ou por uma pessoa de quem este filisteu fala mal e aquela fuxiqueira faz fofoca; ou pelo acusado num processo de injúria; ou pelo apaixonado que galanteia uma moça que não lhe dá ouvidos; ou pelo paciente que trata a própria doença em casa; ou por outras pessoas assim que sofrem semelhantes misérias. Não fui nada disso. Tudo me era tecido estranho, do qual no máximo era feito um casaco que eu usava por um tempo e depois trocava por outro.¹⁹⁶

O caráter adquirido seria então o conhecimento abstrato das qualidades imutáveis de nossa própria individualidade. O que é adquirido pela experiência não é a possibilidade de mudarmos a nossa essência mesma, mas sim, o conhecimento das insígnias de nosso ser mais íntimo, ou seja, “trata-se de saber dos pontos fortes e fracos de nossa individualidade”.¹⁹⁷ Perguntemos novamente, então: diante da inexorabilidade de nossas ações, dado os motivos e nosso caráter individual, o que nos resta? Primeiro, sabermos! Em seguida, uma vez alumiado pela consciência o modo de agir necessário mediante a nossa natureza individual, conduzir-nos sem hesitações e, assim, “conhecemos nossa vontade em geral e não nos permitimos ser seduzidos por disposições ou exigências exteriores em vista de decidir no particular o que iria contrariar a vontade em geral”,¹⁹⁸ isto podemos concentrar na seguinte máxima: sê fiel a ti mesmo!

¹⁹⁴ *Opus citatum*.

¹⁹⁵ *Ibidem*, pp. 352-353.

¹⁹⁶ AF, pp. 12-13.

¹⁹⁷ MRV., liv. IV, p. 353.

¹⁹⁸ *Ibidem*, p. 354.

Côncios de nós mesmos, não faz sentido, segundo o filósofo, a dissimulação de nossa individualidade, visto que, enquanto aparências da vontade, seria uma contradição absurda mediante o conhecimento racional querer ser diferente do que se é. O conhecimento de nossas qualidades e limites é tão consolador quanto o reconhecimento da necessidade inexorável – “Um mal que nos sobreveio não é mais atormentador do que o pensamento nas circunstâncias que poderia tê-lo evitado”¹⁹⁹ – pois nada nos consola mais do que a ciência de que todos os acontecimentos têm como gênese um destino intransponível e invariável. Quando conhecemos distintamente nossos poderes bem como nossas fraquezas e fixamos segundo nossos fins, nos livramos do pior sofrimento que podemos ter: “estar descontente consigo mesmo, consequência inevitável da ignorância em relação à própria individualidade, ou da falsa opinião sobre si e presunção daí nascida”.²⁰⁰

Consoante a isso, aquele que compreendeu que não se pode mover-se de si e, conhecendo a si mesmo, age conforme a natureza que lhe é própria, em outras palavras, aquele que compreendeu que a sua liberdade e responsabilidade consiste em *ser o que se é*,²⁰¹ aceitando as desvantagens e limitações que daí possam advir, também compreendeu o seu lugar neste mundo:

Quem sou eu então? Aquele que escreveu *O mundo como vontade e representação* e deu uma grande solução para o problema da existência, que talvez torne obsoletas as soluções anteriores, e que de alguma forma ocupará os pensadores dos próximos séculos. Esse sou eu. Que coisa poderia me atingir nos anos que ainda hei de viver?²⁰²

Partindo destes pressupostos, está-nos mais do que claro que, para o filósofo, a necessidade dos motivos sobre as ações humanas apoia-se no caráter inato e individual. Assim, para se produzir uma ação diversa seria necessário admitir a determinação de um motivo diferente sobre a ação e, conseqüentemente, a existência de outro caráter. Ademais, se fosse fácil determinar o caráter e se os motivos não ficassem ocultos e em

¹⁹⁹ *Opus citatum*.

²⁰⁰ *Ibidem*, pp. 355-356.

²⁰¹ Uma vez rechaçada a possibilidade de livre-arbítrio, Schopenhauer concebe duas acepções de liberdade, a saber, a liberdade moral e a liberdade ética, entretentes, muito embora o nosso objeto de análise restrinja-se somente à primeira acepção, assentada no fundamento da moral, sinteticamente, a liberdade ética corresponderia à vontade que se mostra livre no fenômeno, após eximir-se da determinação do princípio de razão suficiente por meio da supressão do caráter. Portanto, a liberdade se daria através da autonegação da vontade de vida, na medida em que o sujeito, reconhecendo a essência mesma do mundo e, conseqüentemente, de si mesmo, passa a renunciar voluntariamente o querer. Para um entendimento mais aprofundado desta questão, vide livro IV do Mundo.

²⁰² AF, p. 13.

constante batalha entre si, então poderíamos prever e até calcular antecipadamente os nossos atos. Segundo o filósofo, para o caráter de cada homem, os fins gerais aos quais ele tende estão determinados pela sua própria essência e os meios utilizados para alcançar tais fins são determinados pelas circunstâncias exteriores ou pela percepção imediata, cuja exatidão depende da inteligência e da cultura do agente, portanto, a necessidade da ação de todas as causas embasa-se na essência interior de cada indivíduo, como vimos, nos seres humanos essa essência é a vontade. Desta maneira, para Schopenhauer, todos os seres do mundo estão submetidos à seguinte lei: *Cada ser age de acordo a sua essência*,²⁰³ de modo que as causas exteriores provocarão o ser, agindo para manifestar aquilo que contém em si mesmo, a sua essência, não podendo ele reagir senão, segundo a sua natureza.

O filósofo da vontade é essencialista, entende que toda existência pressupõe uma essência. Dirá ele que não é possível que uma coisa exista e ao mesmo tempo não seja nada tal como o *ens metaphysicum* dos escolásticos, pois uma existência sem essência é destituída de realidade, portanto, tudo que é deve possuir uma natureza particular, à qual ela é o que é, de modo que esta natureza é atestada pelas ações, cujas manifestações são provocadas pelas causas exteriores. Nota-se, assim, que a admissão da existência do livre-arbítrio implicaria na afirmação de uma existência sem essência, o que para o filósofo é impensável. A propósito, para Schopenhauer, o problema do livre-arbítrio configura-se como uma pedra de toque na história da filosofia. Do lado daqueles que sustentam a necessidade estrita, o filósofo afirma que “a necessidade universal é a fonte mais fecunda das consolações e a melhor salvaguarda da tranquilidade da alma”,²⁰⁴ de modo que eximir o mundo de necessidade seria o mesmo que destituí-lo de sentido, tornando-o produto de um acaso absurdo e cego em busca de conceber um livre-arbítrio até aqui insustentável. Nas palavras do pensador:

Desejar que qualquer evento não aconteça é infligir-se insanamente um tormento gratuito: porque é como desejar algo absolutamente impossível, e não menos irracional do que desejar com que o sol se levante a oeste. Com efeito, posto que todo evento, grande ou pequeno, seja absolutamente necessário, é de todo ocioso meditar sobre a exiguidade ou a contingência das causas de que resultaram tais ou quais transformações, e de pensar quão fácil teria sido um evento diferente; tudo isso é ilusão, porque aquelas causas entraram em ação e

²⁰³ L., cap. III, p. 106. (Tradução nossa) “Chaque être agit conformément à son essence”.

²⁰⁴ *Ibidem*, p. 112. (Tradução nossa) “à la nécessité universelle est la source la plus féconde en consolations et la meilleure sauvegarde de la tranquillité de l’âme”.

operaram em virtude de uma potência tão absoluta quanto àquela pela qual o sol se levanta ao oriente.²⁰⁵

Agora, uma vez munidos das elucidações concernentes à estrita necessidade que rege o mundo como representação, ao poderio da vontade autofágica e às disposições morais irrevogáveis do caráter individual, podemos agora adentrar na negação schopenhaueriana do livre-arbítrio em prol da consolidação de um novo locus da responsabilidade e liberdade, entendida aqui enquanto a liberdade de ser o que se é. Sendo assim, vejamos no capítulo a seguir como, após a prova *a non posse ad non esse*, Schopenhauer faz emergir uma nova acepção de liberdade moral.

CAPÍTULO III

A Negação do Livre-Arbítrio

1. Definições de liberdade

A negação do livre-arbítrio não é, originalmente, um mérito do ineditismo ético de Schopenhauer. Em verdade, a história da filosofia nos atesta que grandes pensadores como Hobbes, Espinosa, Hume e Kant já haviam refutado aquela liberdade há muito outorgada às ações individuais em prol da defesa de uma necessidade absoluta e intransponível dos nossos atos de vontade, de forma que “só a ignorância e a rudeza podiam continuar falando de uma liberdade nas ações individuais dos homens, de um “*liberum arbitrium indifferentiae*””.²⁰⁶ Em concordância com esses pensadores, o filósofo alemão empreende uma resposta ao problema da liberdade em sua obra *Sobre a liberdade da vontade*, na qual responde a seguinte questão apresentada em 1837 pela Sociedade Real Norueguesa das Ciências de Drontheim: Pode-se demonstrar a liberdade da vontade humana a partir da autoconsciência? Nessa obra, o filósofo nega a existência do livre-

²⁰⁵ *Ibidem*, pp. 114-115. (Tradução nossa) “Souhaiter que quelque événement n’arrive point, c’est s’infliger follement un tourment gratuit: car cela revient à souhaiter quelque chose d’absolument impossible, et n’est pas moins déraisonnable que de souhaiter que le soleil se lève à l’Ouest. En effet, puisque tout événement, grand ou petit, est absolument nécessaire, il est parfaitement oiseux de méditer sur l’exiguïté ou la contingence des causes qui ont amené tel ou tel changement, et de penser combien il eût été aisé qu’il en fût différemment: tout cela est illusoire, car ces causes sont entrées en jeu et ont opéré en vertu d’une puissance aussi absolue que celle par laquelle le soleil se lève à l’Orient”.

²⁰⁶ FM., § 10, p. 93.

arbítrio nas ações humanas, a partir da prova *a non posse ad non esse*, ou seja, ao demonstrar a impossibilidade do livre-arbítrio, uma vez que todas as nossas escolhas e ações são determinadas por motivos e pelo nosso caráter individual, imutável e inato, o filósofo acaba por demonstrar a sua inexistência.

Para entendermos este movimento de negação, devemos analisar a sua concepção de liberdade. Assim, Schopenhauer principia o ensaio com a busca minuciosa de uma definição do conceito de liberdade que, segundo ele, é negativo, pois embasa-se na ausência de obstáculos. Ademais, o filósofo o considera sob três acepções, a saber, liberdade física, liberdade intelectual e liberdade moral. Deste modo, principiemos pela concepção acerca da liberdade física, visto ser essa condição básica para o estabelecimento da liberdade moral.

Em linhas gerais, entende-se por liberdade física a ausência de qualquer obstáculo material que possa obstar a vontade individual. Em vista disso, ser livre é uma propriedade inerente a todo ser que se move por sua própria vontade. Essa acepção mais básica de liberdade implica uma *potência de agir* sem levar em conta qualquer tipo de influência que a vontade individual possa sofrer. À liberdade intelectual, Schopenhauer entende as designações: voluntário e involuntário feitas por Aristóteles, tal acepção só é haurida pelo filósofo para suprir as subdivisões do conceito em questão. Já a liberdade moral constitui o *livre-arbítrio*, sob o qual desenvolve-se a questão da Academia Real.

Enquanto a liberdade física depende unicamente da nulidade de obstáculos materiais para se efetivar, notamos comumente que somos distanciados de nossas ações por obstáculos ou motivos não físicos, como por exemplo: uma ameaça. Deste modo, poderíamos questionar se é possível a um homem sob a influência de tais obstáculos a propriedade da liberdade, em outras palavras, um motivo que seja contrário a uma vontade individual é em si mesmo suficiente para torná-la impossível? Ora, ao senso comum parece evidente que um motivo não pode operar alheio a uma força física, pois, como afirma o filósofo “[...] um motivo, ao contrário, não é jamais irresistível em si mesmo, e não pode ser dotado de uma força absoluta”.²⁰⁷ Contudo, é possível confrontar fortes motivos diametralmente opostos, desde que o indivíduo em questão possa vir a ser determinado por eles. Isso torna-se factível quando tomamos por exemplo um dos maiores motivos, o amor à vida, que em alguns casos parece sucumbir a tantos outros motivos, tal

²⁰⁷ L., cap. I, p. 8. (Tradução nossa) “[...] un motif, au contraire, n’est jamais irrésistible en lui-même, et ne saurait être doué d’une force absolue”.

como, o suicídio. Destarte, podemos atribuir aos motivos relativa influência exercida sobre os indivíduos.

O que se estabelece em seguida é um problema ainda a resolver, a vontade em si mesma é livre? Se até então a liberdade se apresentava como *potência do agir* agora ela se apresenta com nova roupagem – *potência do querer*. Então, o querer é livre? Segundo Schopenhauer, a liberdade em sua acepção física não nos permite responder essa questão, visto que a partir do conceito empírico ser livre significa agir conforme a própria vontade, portanto, questionar se a vontade em si é livre é questionar se a vontade é vontade, ou seja, estamos diante de uma tautologia sem qualquer ganho epistêmico e, conseqüentemente, sem uma resolução para o nosso problema. Deste modo, se a acepção física de liberdade só nos possibilita dizer: “Eu sou livre desde que posso fazer aquilo que quero” e o que quero pressupõe a existência da liberdade moral, portanto, o que nos cabe aqui é averiguar a liberdade da vontade, dito de outro modo: “E podes querer o que queres?”

À pergunta aqui em voga pressupõe-se que todo ato volitivo dependeria de um ato volitivo anterior. Deste modo, a resposta afirmativa: “Sim, eu posso querer o que quero”, leva-nos a considerar uma regressão ao infinito na série de volições, sem que jamais possamos chegar a uma volição primitiva e imotivada. Todavia, se pudéssemos admitir uma volição primeira, escolheríamos uma volição livre de qualquer determinação, reduzindo o nosso problema a seguinte questão, ainda a se resolver: “Podes querer?” Nota-se assim, a impossibilidade de responder a essa questão, tendo por base o conceito físico de liberdade, visto esse direcionar-se à *potência do agir* e, uma vez que estamos diante da *potência do querer*, é preciso que fundamentemos tal problema na acepção do *livre-arbítrio*.

Sendo o conceito de liberdade rerepresentado como *potência do querer*, o mesmo se modifica e adquire uma forma mais abstrata - em outrora: ausência de qualquer obstáculo material, agora: *ausência de toda força necessitante*.²⁰⁸ Vê-se que a nova acepção de liberdade conserva o caráter negativo, pois é *ausência de*, caráter esse que o filósofo lhe outorga desde o início de sua análise. Mas, o que agora se mostra como indispensável a ser analisado é o conceito de *necessidade*, visto ser inexorável para se estabelecer o conceito de *livre-arbítrio*. Logo, principiemos, pois, a análise do mesmo.

²⁰⁸ *Ibidem*, p. 11. (Tradução nossa) “*absence de toute force nécessitante*”.

Schopenhauer concebe como necessário “tudo aquilo que resulta de uma dada razão suficiente”.²⁰⁹ É válido lembrar que o filósofo faz uma extensa e minuciosa análise sobre o princípio de razão suficiente, como aqui já explanamos. Assim, podemos subsumir à razão suficiente três ordens, a saber, lógica, matemática e física e independentemente da ordem factual em voga, dada uma razão suficiente a necessidade do efeito segue-se inexoravelmente. Em suas palavras:

Agora, dependendo se essa razão suficiente pertence à ordem lógica, à ordem matemática ou à ordem física (nesse caso recebe o nome de causa), diz-se que a necessidade é lógica (por exemplo, a conclusão de um silogismo, dadas as premissas), matemática (a igualdade dos ângulos de um triângulo quando os ângulos são idênticos entre si), ou mesmo física e *real* (como a aparição do efeito assim que intervém a causa). Trata-se, porém, quaisquer que sejam os fatos, a necessidade da consequência é sempre absoluta, quando for dada a razão suficiente.²¹⁰

Não atestamos a necessidade de algo, unicamente, quando o concebemos como efeito de determinada razão, mas reconhecemos também sua necessidade, ou seja, sua dependência de uma razão suficiente, quando todas as razões são necessitantes. Do que se segue que “[...] as duas noções de *necessidade* e de *consequência de uma razão dada* são noções recíprocas (*convertíveis*), ou seja, elas podem ser substituídas uma pela outra”²¹¹. Na realidade efetiva todo fato é necessário em relação a sua causa, contudo, pode ser contingente em relação aos demais objetos, dos quais ele poderia seguir-se. Desta maneira, a liberdade, tendo por caráter a ausência de toda necessidade, deve ser independente de toda e qualquer causa, inclusive às contingências.

Diz-se livre o que não é necessário sob relação alguma. Em outras palavras, a liberdade pressupõe independência absoluta de toda razão suficiente. Assim, se pudessemos atribuir à vontade humana a propriedade *livre*, então diríamos que as manifestações da vontade individual não poderiam ser determinadas por nenhuma razão, ou seja, não poderiam estar sob a égide de nenhum enlace necessário.

²⁰⁹*Opus citatum*. (Tradução nossa) “On entend par nécessaire tout ce qui résulte d’une raison suffisante donnée”.

²¹⁰ *Ibidem*, pp. 11-12. (Tradução nossa) “Or, selon que cette raison suffisante appartient à l’ordre logique, à l’ordre mathématique, ou à l’ordre physique (en ce cas elle prend le nom de cause), la nécessité est dite logique (ex. ; la conclusion d’un syllogisme, étant données les prémisses), – mathématique (l’égalité des côtés d’un triangle quand les angles sont égaux entre eux); ou bien physique et réelle (comme l’apparition de l’effet, aussitôt qu’intervient la cause): mais, de quelque ordre de faits qu’il s’agisse, la nécessité de la conséquence est toujours absolue, lorsque la raison suffisante en est donnée”.

²¹¹ *Ibidem*, p. 12. (Tradução nossa) “[...] les deux notions de *nécessité* et de *conséquence d’une raison donnée* sont des notions réciproques (*convertibles*), c’est-à-dire qu’elles peuvent être substituées l’une à l’autre”.

De qualquer forma, o vocabulário livre significa aquilo que não é necessário sob nenhum aspecto, isto é, aquilo que independe de toda razão suficiente. Se um semelhante atributo pudesse convir à vontade humana, isso significaria que uma vontade individual, em suas manifestações exteriores, não é determinada por motivos, nem por razões de qualquer tipo [...].²¹²

Em vista disso, uma vez que as manifestações da vontade individual se mostrassem independentes de todo nexos causal, poderíamos considerar o aparecimento das mesmas como espontâneo, pois não motivado, nisso consiste uma *vontade livre*. Assim, Schopenhauer infere que se pudéssemos outorgar liberdade à vontade individual, aquela consistiria na *liberdade da indiferença*,²¹³ sob a qual “um homem colocado em dadas circunstâncias, completamente determinadas em relação a ele, pode em virtude dessa liberdade de indiferença, agir de duas maneiras diametralmente opostas”.²¹⁴

2. A vontade enquanto objeto da consciência

Para Schopenhauer, a autoconsciência é a percepção direta e imediata do *eu*, opondo-se à percepção exterior, conquanto esta seja entendida como a percepção dos objetos externos. A percepção exterior constitui-se das formas a priori do conhecimento – tempo, espaço e causalidade – juntas representam as condições de existência dos objetos externos, sendo, portanto, as condições de possibilidade de todo conhecimento. Destarte, a percepção exterior, sendo o teatro dos objetos exteriores, constitui a maior parte da nossa faculdade de conhecimento e ao receber passivamente as impressões do mundo externo, as reúne, elaborando-as e transformando-as em noções, que constituem as nossas ideias.

Mas, se ao enunciarmos o conceito de consciência não estamos aludindo àquele conceito ao qual nos reportamos a pouco, ou seja, à percepção exterior, o que Schopenhauer entende por consciência? Se falamos de consciência, referimo-nos à consciência psicológica, a qual toma por objeto o *eu*, imediatamente conhecido a si

²¹² *Ibidem*, p. 13. (Tradução nossa) “Quoi qu’il en soit, le mot libre signifie ce qui n’est nécessaire sous aucun rapport, c’est-à-dire ce qui est indépendant de toute raison suffisante. Si un pareil attribut pouvait convenir à la volonté humaine, cela voudrait dire qu’une volonté individuelle, dans ses manifestations extérieures, n’est pas déterminée par des motifs, ni par des raisons d’aucune sorte [...]”.

²¹³ Em sua carta (1707) endereçada a Pierre Coste, Leibniz busca averiguar a partir dos conceitos de necessidade e contingência se possuímos uma liberdade da indiferença, ou seja, se uma vez indiferentes à duas coisas diametralmente opostas, poderíamos escolher livremente uma em detrimento da outra.

²¹⁴ L., cap. I, p. 15. (Tradução nossa) “[...] un homme, placé dans des circonstances données, et complètement déterminées par rapport à lui, peut, en vertu de cette liberté d’indifférence, agir de deux façons diamétralement opposées”.

mesmo como um ser que quer. Dirá o filósofo, “Qual é o *conteúdo* da autoconsciência? Ou então: como e sob qual forma o nosso eu se revela imediatamente a si mesmo? – Resposta: tanto quanto o eu de um *ser volitivo*”.²¹⁵

Como vimos, o sujeito cognoscente não pode ser conhecido, ou seja, não pode fazer-se representação. Contudo, Schopenhauer atesta que possuímos o conhecimento exterior e interior de nós mesmos e, uma vez que toda relação perceptual envolve um sujeito e objeto, como aqui descrito, o conhecido em nós é o sujeito querente - a vontade. Logo, ao olharmos para dentro de nós mesmos nos vemos sempre querendo e este querer possui os mais variados graus, podendo ser um desejo passageiro até uma paixão. Compreende-se através da filosofia schopenhaueriana que todos os movimentos do nosso interior que podem ser subsumidos em sentimento são estados da vontade.

Segundo o filósofo, a identidade entre sujeito cognoscente e o sujeito querente, por meio da qual a palavra “eu” designa ambos, é dada imediatamente, porém de forma inexplicável.²¹⁶ O sujeito do querer é dado na autoconsciência imediatamente e o querer configura-se como o mais imediato de todos os nossos conhecimentos, sendo “aquele cuja imediatidade tem, por fim, de lançar luz sobre todos os demais conhecimentos, os quais são altamente mediatos”.²¹⁷ O objeto da autoconsciência é a vontade individual. Como vontade devemos entender todo fato psicológico, ou seja, as nossas volições, desejos, sentimentos, aspirações e até mesmo as paixões, visto que tais se apresentam, enquanto manifestações da vontade. Toda manifestação da vontade individual possui movimentos de variadas intensidades e direções. Logo, a vontade se reconhece como é “[...] desde que esteja satisfeita ou não satisfeita, impedida ou livre[...]”.²¹⁸ Schopenhauer enfatiza que até mesmo a consciência do nosso próprio corpo se dá enquanto o mesmo é reconhecido como órgão da vontade, sendo este agente e sede da experiência sensível.

Em uma inspeção mais minuciosa, não se pode nem imediatamente tomar consciência do próprio corpo, ao menos que seja o órgão da vontade agente para o mundo externo e a sede da sensibilidade para as impressões agradáveis ou dolorosas; pois essas mesmas impressões, como acabamos de afirmar,

²¹⁵ *Ibidem*, p. 18. (Tradução nossa) “Quel est le contenu de la conscience? Ou bien: Comment et sous quelle forme le moi que nous sommes se révèle-t-il immédiatement à lui-même? – Réponse: En tant que le moi d’un être voulant”.

²¹⁶ “Mas quem tornar presente para si, corretamente, o inexplicável dessa identidade, a denominará, como eu, o milagre κατ’ ἐξοχήν [por excelência]” (QR., § 42, p. 317).

²¹⁷ QR., § 43, p. 319.

²¹⁸ L., cap. I, p. 20. (Tradução nossa) “[...] tant qu’elle est satisfaite ou non satisfaite, entravée ou libre [...]”

resumem-se a afecções imediatas da vontade, que lhe são ora conformes, ora contrárias.²¹⁹

Como vimos, para o filósofo, o homem só se torna consciente de si mesmo quando se percebe como um ser querente, ou seja, o objeto da autoconsciência passa por ser as nossas volições nas suas mais diversas manifestações, anseio, desejo, aspiração, tristeza, amor – sendo sempre direcionadas a um objeto externo:

Estes “impulsos da vontade” e “excitações da vontade”, por mais que fossem internos, tomavam como referência sempre algum objeto externo, algo para que se dirigiam ou que os estimulava. Mas nenhuma dessas coisas pertencia ao âmbito da autoconsciência, porém pertenciam ao território “da consciência das outras coisas”.²²⁰

Portanto, os movimentos da vontade constituem o objeto exclusivo da autoconsciência e estão em relação constante com os objetos externos, que se tornam conhecidos através da percepção exterior. Deste modo, os objetos externos são a matéria de todos os movimentos e atos da nossa vontade, logo, esta é sempre intencional, pois toma por objeto algo do mundo exterior ao qual ela se prospecta. Do contrário, “removido dessa influência, o homem não conservaria mais que uma vontade completamente isolada do mundo exterior, ficando aprisionado no interior obscuro da consciência individual”²²¹. Como supracitado, há uma relação entre a vontade e os objetos externos, mas poderíamos inferir que as nossas manifestações da vontade individual são determinadas necessariamente pelos objetos externos?

Para o filósofo da vontade, todo querer é direcionado a um objeto, de modo que querer é sempre querer algo. Contudo, no que consiste querer algo? Explica o filósofo que todas as nossas volições se produzem sob a influência de um objeto exterior – um motivo – Diz-se motivo a *causa excitante* e a *matéria* da volição, esta sempre se dirige sobre o motivo, “propondo-se a modificá-lo de alguma maneira”.²²² Deste modo, se nenhuma volição se produz sem uma causa externa, poderíamos inferir que as nossas

²¹⁹ *Opus citatum*. (Tradução nossa) “À y regarder de près, on ne peut même prendre immédiatement conscience de son propre corps qu’en tant qu’il est l’organe de la volonté agissant vers le dehors, et le siège de la sensibilité pour des impressions agréables ou douloureuses; or ces impressions elles-mêmes, comme nous venons de le dire, se ramènent à des affections immédiates de la volonté, qui lui sont tantôt conformes et tantôt contraires”.

²²⁰ SAFRANSKI, 2011, p. 587.

²²¹ L., cap. I, pp. 21-22. (Tradução nossa) “Soustrait à cette influence, l’homme ne conserverait plus qu’une volonté complètement isolée du monde extérieur, et emprisonnée dans le sombre intérieur de la conscience individuelle”.

²²² L., cap. II, p. 23. (Tradução nossa) “pour but de le modifier en quelque façon”.

volições são provocadas necessariamente por motivos? Ou ainda, diante de um mesmo motivo poderíamos produzir duas volições diametralmente opostas?

Em primeira instância, poderíamos aferir pela experiência que diante de uma indecisão os motivos não parecem determinar absolutamente à vontade. Todavia, quando outorgamos a uma força o atributo de causalidade, a sua necessidade será atestada pela proporcionalidade de sua intensidade quanto a hesitação. Em outras palavras, quanto maior for a intensidade do motivo incidente à decisão, menor será a resistência, pois “aquele que ainda hesita e não pode ser corrompido pela oferta de 10 ducados, certamente será se lhe oferecermos 100, e assim por diante ...”.²²³

Mas, o que poderia nos dizer a autoconsciência acerca do conceito de necessidade aplicado à volição em face de um motivo? Schopenhauer nos mostra que a declaração da consciência imediata é praticamente insuficiente para a resolução de nosso problema, pois, uma vez que a mesma só consegue enunciar “eu posso fazer o que quero”, refere-se apenas a potência de agir conforme à vontade, o que seria a aceção física de liberdade. Notemos que o performativo “eu posso fazer o que quero” pressupõe a liberdade da vontade como um princípio axiomático dado, mas não é este o pressuposto mesmo que estamos a investigar? Ora, a consciência imediata nada pode dizer sobre a existência de um nexos causal entre nossas volições e as circunstâncias externas, pois a relação de causalidade que rege o mundo fenomênico lhe escapa, de modo que os objetos que determinam as nossas volições só podem nos ser revelados pela percepção exterior.

A vontade enquanto elaborada não é outra coisa senão *desejo*, ao passo que, uma vez completa e pronta para tornar-se ato é referida como *resolução*. Assim, até o momento da ação os desejos são mutáveis, de modo que, sendo efetivamente resolução, somente a ação pode apresentá-la à consciência. Disso incorre o engano do espírito sem instrução filosófica de que lhe é totalmente possível duas volições opostas, engano esse pautado na confusão entre desejo e querer. Ora, pode-se desejar duas coisas opostas, mas não se pode querer mais de uma e por qual a vontade se decidiu a consciência só adquire conhecimento *a posteriori*: através do ato efetivado. Ademais, a autoconsciência nada pode dizer sobre a causalidade, segundo a qual há o sobrepujar de um desejo ao outro, passando de volição

²²³ *Ibidem*, p. 26. (Tradução nossa) “Celui qui hésite encore et ne peut pas être corrompu par l’offre de 10 ducats, le sera assurément si on lui en propose 100, et ainsi de suite...”.

a ato. Em outras palavras, a consciência imediata não possui conhecimento algum acerca do conflito entre os motivos. Nas palavras do filósofo:

Notemos, porém, que esta possibilidade subjetiva é inteiramente hipotética, e que o testemunho da consciência se reduz a isto: « Se eu *quero* tal coisa, posso *fazê-la*. » Mas não é aí que reside a determinação necessária à vontade: uma vez que a consciência não nos revela senão a volição, mas não os motivos que a determinam, os quais são fornecidos pela percepção exterior, dirigida para os objetos de fora.²²⁴

Essa possibilidade subjetiva imanente à potência de agir é reduzida ao condicional: “se eu quero tal coisa, posso executá-la”. Deste modo, percebemos que a autoconsciência é capaz de nos revelar a volição, mas nunca os motivos que a determinam, tais motivos pertencem a possibilidade objetiva, que determina o mundo externo, do qual o conhecimento da consciência é obstado. A possibilidade subjetiva que nos acompanha nos permite enunciar que as nossas volições, originadas de nosso íntimo, realizam-se imediatamente no mundo sensível, tendo por intermediário o nosso corpo. Destarte, embora a nossa consciência seja limitada, a mesma estabelece uma ponte entre o mundo interno e o mundo externo, de tal maneira que sem ela “não restariam no primeiro, como objetivo, senão simples aparências completamente independentes de nós em todos os sentidos, e no segundo, senão volições estéreis que permaneceriam para nós no estado de simples sentimentos”.²²⁵

Conforme já mencionamos tem-se como pressuposto na acepção da liberdade empírica a liberdade da vontade. Visto que o homem é um ser mais prático do que teórico, adquire com maior clareza o conhecimento do lado ativo de suas volições do que do lado passivo. Assim, quando inquirido se é capaz de querer uma coisa em detrimento de outra, acredita que sua escolha depende unicamente e exclusivamente de sua vontade. Poderíamos então questionar do que depende a sua vontade e o mesmo nos responderia que esta depende de si, diria ele: “aquilo que quero sou eu que quero”. Contudo, diz o filósofo que uma vez reconduzido para o centro de sua consciência, ele passa a reconhecer a identidade fundamental que compreende seu *eu* e sua vontade, restando-lhe tal

²²⁴ *Ibidem*, pp. 30-31. (Tradução nossa) “Mais remarquons que cette possibilité subjective est tout à fait hypothétique, et que le témoignage de la conscience se réduit à ceci: « Si je veux telle chose, je puis l’accomplir. » Or ce n’est pas là que se trouve la détermination nécessaire à la volonté: puisque la conscience ne nous révèle absolument que la volition, mais non les motifs qui la déterminent, lesquels sont fournis par la perception extérieure, dirigée vers les objets du dehors”.

²²⁵ *Ibidem*, p. 32. (Tradução nossa) “il ne resterait dans le premier, en tant qu’objets, que de simples apparences complètement indépendantes de nous dans tous les sens, et dans le second, que des volitions stériles qui demeureraient pour nous à l’état de simples sentiments”.

faculdade como seu único refúgio, atrás da qual ele só pode aferir “eu posso fazer o que quero e o que eu quero, quero.”

A vontade do homem é o seu *eu* e constitui o fundo da sua consciência, do qual não consegue eximir-se: ele é como quer, ele quer como é. Logo, quando o questionamos se desejaria querer diversamente do que quer, estamos a perguntar se poderia ser diversamente do que é. Portanto, para responder a essa questão é preciso que nos reportemos aos juízes que constituem a percepção exterior, a saber, o intelecto, a razão e a experiência. Tal escolha metodológica deve-se ao fato de que o conhecimento, o qual galgamos, não pode ser adquirido pela autoconsciência, visto que esta se localiza na obscuridade, de modo que “como em um telescópio bem escuro: nenhum princípio a priori ilumina a noite de nosso eu interior; estes são faróis que irradiam unicamente para fora”.²²⁶

O conhecimento da autoconsciência afirma que “eu posso fazer aquilo que quero”. Assim, como posso pensar em ações diametralmente opostas através da manifestação da minha vontade, induzo que posso realizar tanto uma ação quanto outra dependendo exclusivamente de meu querer. Contudo, a isto confunde-se a afirmação de que em uma determinada situação um homem possa querer duas coisas diametralmente opostas, consistindo isso o seu livre-arbítrio. Devemos lembrar que o testemunho da autoconsciência consiste somente em afirmar que de duas ações opostas um homem pode realizar qual lhe determina a vontade. Ademais, quando perguntamos ao homem, no que consiste o livre-arbítrio, ancorado no testemunho de sua própria autoconsciência, ele responderá que o mesmo constitui em poder fazer o que se quer sem o impedimento de um obstáculo físico. Notemos que essa resposta evidencia sempre a relação causal existente entre volições e ações, mas, o que Schopenhauer intenta é uma análise sobre a origem das volições. Deste modo, percebe que não pode obter informações precisas da autoconsciência sobre a existência do livre-arbítrio:

Para obter mais informações, teríamos de abandonar a autoconsciência imediata e voltar à “consciência das outras coisas”, ou seja, desde uma perspectiva exterior, deste modo olhando de fora para dentro. Assumindo esta perspectiva, o cenário se modificaria completamente: surgiria um mundo variado e completamente novo, cheio de coisas diferentes, de seres humanos etc., que se movimentariam em torno de minha vontade, condicionariam os

²²⁶ *Ibidem*, p. 39. (Tradução nossa) “comme dans un télescope bien noirci : aucun principe à priori n’éclaire la nuit de notre for intérieur; ce sont des phares qui ne rayonnent que vers le dehors.”

seus movimentos, proporcionar-lhe-iam objetos e lhe apresentariam motivações.²²⁷

Assim, as nossas ações seriam determinadas pela causalidade estrita, expressa pelas motivações. A vontade rente a determinados motivos “não podia reagir senão de formas igualmente determinadas”²²⁸. Destarte, devemos ainda compreender como os motivos que fundamentam as nossas ações expressam a inexorável necessidade, excluindo, portanto, toda possibilidade de liberdade. Portanto, dada a incapacidade da consciência imediata de nos remontar à relação das volições e das circunstâncias externas, o filósofo da vontade buscará provas mais contundentes no “tribunal do entendimento puro, da razão que reflete sobre os dados e os elabora, e da experiência que completa os trabalhos de ambos”.²²⁹ Se tal tribunal atestar que as ações humanas resultam das circunstâncias externas, então teremos a demonstração da impossibilidade do livre-arbítrio. Desta forma, o filósofo chegará a uma conclusão racional – ad non posse ad non esse – resultante de uma análise das afirmações imediatas da consciência e das consequências advindas dos princípios fundamentais que constituem a percepção exterior como negação ao livre-arbítrio, vejamos a seguir.

3. A negação do livre-arbítrio através do princípio de razão suficiente

Segundo o filósofo da vontade, uma vez que para a percepção exterior a vontade não é conhecida imediatamente, devemos tomar como objeto de análise os seres dotados de vontade, enquanto fenômenos objetivos e, portanto, objetos da experiência. Ao fazê-lo, já não teremos uma consciência obtusa, mas a inteligência juntamente com o auxílio dos sentidos. Deste modo, adentramos na epistemologia schopenhaueriana com fins de elucidar a questão do livre-arbítrio.

O intelecto se apresenta formalmente como princípio de causalidade e deve-se a esse princípio toda possibilidade de percepção objetiva daquilo que o filósofo denomina como espetáculo do mundo real. Deste modo, concebemos as modificações sensíveis como efeitos dessa percepção e a partir da experiência sensível podemos passar dos efeitos às causas – objetos situados no espaço. Enquanto condição necessária de toda

²²⁷ SAFRANSKI, 2011, p. 588.

²²⁸ *Opus citatum*.

²²⁹ L., cap. II, p. 43. (Tradução nossa) “au tribunal de l’entendement pur, de la raison qui réfléchit sur ses données et les élabora, et de l’expérience qui complète le travail de l’une et de l’autre”.

experiência, visto que todos os objetos no mundo estão submetidos a ele, o princípio de causalidade nos é conhecido a priori, como já explanamos no primeiro capítulo. Assim, quando um objeto exterior sofre uma modificação, o princípio de causalidade nos atesta que antes de tal modificação outro objeto sofreu necessariamente uma modificação e, assim, sucessivamente até o infinito. Contudo, na série regressiva de modificações não conseguiremos descobrir um ponto inicial, ou seja, uma causa primeira, tampouco supô-la, pois, quando a inteligência alça a regressão ao infinito cai sempre na mesma questão: qual é a causa dessa modificação? Como diz o filósofo, “[...] uma causa primária é tão absolutamente impensável quanto o início do tempo ou o limite do espaço”.²³⁰

No mundo exterior o princípio de razão suficiente recebe o nome de princípio de causalidade, de modo que todas as modificações que ocorrem no mundo externo estão submetidas a este princípio. Assim, quando consideramos os objetos exteriores e a aplicabilidade da lei de causalidade, notamos que a diferença entre tais objetos corresponde a variedade de manifestação da causalidade, quando esta embasa as diversas mutações dos seres inorgânicos, vegetais e animais. Portanto, o princípio de causalidade apresenta-se em três acepções dado os três reinos da natureza: causalidade, excitação e motivo, vejamo-nos.

Diz-se *causalidade* “a lei segundo a qual se produzem todas as mudanças mecânicas, físicas e químicas nos objetos da experiência”.²³¹ Caracteriza-se por dois aspectos fundamentais: a) a causa sempre sofre modificação análoga ao efeito; b) o grau de intensidade do efeito é proporcional ao grau de intensidade da causa, portanto, qualquer aumento de intensidade em um provoca igual aumento em outro; Diz-se *excitação* o princípio de causalidade que rege a vida vegetativa, alguns corpos orgânicos e funções dos corpos animados. Este tipo de causalidade também se caracteriza por dois aspectos: a) não há proporcionalidade exata entre ação e reação; b) não se pode estabelecer uma equação entre a intensidade da causa e a intensidade do efeito, de modo que o conhecimento da intensidade da causalidade não é suficiente para prever a intensidade do efeito; Como a determinação pela excitação é o caráter peculiar das plantas, isto torna-se mais claro se pensarmos que o crescimento de uma planta pode ser

²³⁰ L., cap. III, p. 49. (Tradução nossa) “une cause première est absolument aussi impensable que le commencement du temps ou la limite de l'espace”.

²³¹ *Ibidem*, p. 53 (Tradução nossa) “la loi selon laquelle se produisent tous les changements mécaniques, physiques et chimiques dans les objets de l'expérience”.

aumentado pela influência do calor, contudo, um grande aumento de temperatura pode levá-la ao perecimento.

Diz-se *motivo* a causalidade peculiar ao reino animal, agindo através da inteligência. Deste modo, uma vez que os animais possuem necessidades mais complexas e não conseguindo satisfazê-las somente através das causas excitantes, a inteligência deve estar apta para procurar os melhores meios de saná-las. Assim, a inteligência é uma faculdade de representação, que se apresenta materialmente sob a forma de um cérebro e que possui graus de perfeição. Enquanto a excitação sempre age por contato imediato, o motivo age por intermédio da inteligência, visto que, enquanto motivo, o objeto não possui em si mesmo necessidade de exercitar a sua influência, senão através de um ser cognoscente.

Pressupomos que toda decisão humana seja precedida de um motivo para que a mesma se efetive, visto que, sem um motivo, o ato é impensado. Assim, o motivo pertence às causas, sendo considerado a terceira forma da causalidade. Como vimos, a causalidade é a forma do princípio de razão suficiente na primeira classe de objetos, ou seja, no mundo corpóreo, dada a intuição externa. Destarte, notamos que determinadas causas produzem necessariamente determinados efeitos, mas não experienciamos como esse processo se dá de fato interiormente. Schopenhauer adverte que poderíamos também não entender as ações dos animais e dos homens se não tivéssemos a visão profunda desse processo. No entanto, sabemos pela nossa própria experiência interior que esse processo é um ato de vontade, provocado por um motivo que consiste em uma representação.

Daqui resulta a importante proposição: *a motivação é a causalidade vista a partir de dentro*. Esta última se apresenta aqui, portanto, de uma maneira completamente distinta, em um meio totalmente outro, para um conhecimento de espécie totalmente diferente: por causa disso, pois, ela tem de ser apresentada como uma figura particular e peculiar de nosso princípio, que, de acordo com isso, aqui faz sua aparição como *princípio de razão suficiente do agir, principium rationis sufficientis agendi*, ou mais breve, comem resumo: lei da motivação.²³²

A vontade é determinada pela lei da motivação, mas é também determinante, pois impulsiona o intelecto, em consonância com os interesses individuais, a associar as suas representações analogicamente e logicamente. A atividade da vontade é imediata, não chegando muitas vezes à consciência; é rápida, tão certo que às vezes não somos conscientes do momento em que evocamos a representação, de modo que nos parece que

²³² QR., § 43, p. 321.

algo está em nossa consciência sem qualquer conexão causal. Contudo, sabemos que isto não é possível, dado o princípio de razão suficiente, toda imagem que se apresenta de improviso deve ser suscitada por um ato de vontade que possui um motivo, ainda que não o percebamos. A força imediata, a vontade, presente à consciência é a mesma que “comunica ao motivo a força de ação, e a mola oculta do movimento que solicita”²³³. Nos vegetais, essa força imediata é chamada de força vital e nos animais é conhecida como força natural. Mas, Schopenhauer nos adverte que essa energia interna se dá anteriormente a qualquer fenômeno de forma inexplicável, se considerarmos que nenhuma consciência lhe acesse imediatamente.

Na lei da motivação, tem-se a superioridade da inteligência humana quando comparada a qualquer outro animal. Segundo o filósofo, essa superioridade é atestada pela razão humana, visto que o homem, perfazendo a sua capacidade de percepção sensível do mundo exterior, deduz através de abstrações sobre os dados sensíveis noções universais – os conceitos. Tais noções universais são as nossas representações abstratas, sendo indicadas por palavras, estas são combinadas de forma diversa e possuem como referencial um objeto sensível. O complexo dessas noções constitui o pensamento, sendo através deste possível o exercício de várias faculdades (reflexão, memória, linguagem, etc.).

Os animais em geral somente são capazes de representações sensíveis e, portanto, estão fadados a viverem apenas o momento presente, conseqüentemente, os objetos que influenciam a suas vontades devem ser sensíveis e situar-se no presente. Segue-se disso que suas escolhas são sempre limitadas, devendo restringir-se aos objetos acessíveis a sua visão e percepção sensível, determinando imediatamente a sua vontade o objeto que se mostrar mais forte, enquanto motivo. Em contrapartida, o homem, sendo capaz de representar abstratamente o mundo e, portanto, podendo refletir através de seus conceitos pode deliberar não somente sobre os objetos dados no presente, mas também sobre os aqueles situados no passado e prospectados no futuro. Em verdade, o que determina sua ação está além do que se prostra imediatamente presente e acessível a sua percepção sensível, muitas vezes o que determina a sua ação são pensamentos, de modo que “diz-se que a sua conduta é razoável, quando ele age unicamente sob a influência de pensamentos bem amadurecidos e, portanto, completamente independentes da impressão dos objetos

²³³ L., cap. III, p. 59. (Tradução nossa) “communique au motif la force d’action, et le ressort caché du mouvement qu’il sollicite”.

sensíveis presentes”.²³⁴ Destarte, no agir humano o pensamento assim como a percepção tornam-se *motivos*, ou seja, são causas e como tais pressupõem necessidade e é através do pensar que podemos acessar a multiplicidades de motivos:

O homem também pode, por meio de sua faculdade de pensar, evocar diante de sua mente na ordem que lhe convenha, intervindo ou reevocando por várias vezes, os motivos dos quais sente a influência pesar sobre si, a fim de colocá-los sucessivamente diante ao tribunal de sua vontade; é nesta operação que consiste a deliberação.²³⁵

Segundo Schopenhauer, ilusoriamente, o homem correlaciona a sua capacidade de deliberação²³⁶ a sua liberdade, a qual ele denomina de livre-arbítrio. Contudo, essa liberdade é sempre relativa, visto subtrair as condições dos objetos presentes, e comparativa, pois em uma escala cognoscitiva nos torna superiores aos animais. Ora, é certo que o motivo abstrato é um motivo exterior que a vontade necessita na ausência de um motivo sensível, que se imbrica a uma impressão externa. Assim, a diferença entre um motivo sensível e um motivo abstrato concentra-se no fato de que o primeiro age sobre as condições do espaço e tempo, enquanto o segundo possui maior extensão de ação, dado o sucessivo concatenar-se dos pensamentos. Devemos ainda advertir que a abstração dos motivos não altera a sua potência causal, tampouco a sua necessidade quanto à ação. Nesse sentido, Schopenhauer afirma:

A única diferença está no maior comprimento do fio diretor dos movimentos humanos: com isso quero dizer que os motivos desta espécie não agem como os motivos puramente sensíveis, sob a condição expressa de imediação no espaço e no tempo, mas que a sua influência se distende a uma distância maior, a um intervalo mais longo, graças à sequência sucessiva de noções e de pensamentos que se conectam uns aos outros.²³⁷

A deliberação, por mais que constitua um caráter distintivo do ser humano, provoca o conflito entre os motivos, resultantes de uma irresolução, tendo como campo de batalha a alma e a inteligência humana. Assim, ao deliberarmos sobre os motivos que

²³⁴ *Ibidem*, p. 63. (Tradução nossa) “on dit que sa conduite est raisonnable, lorsqu’il agit uniquement sous l’influence de pensées bien mûries, et par suite complètement indépendantes de l’impression des objets sensibles présents”.

²³⁵ *Ibidem*, p. 64. (Tradução nossa) “L’homme peut d’ailleurs, au moyen de sa faculté de penser, évoquer devant son esprit dans l’ordre qui lui plaît, en les intervertissant ou en les ramenant à plusieurs reprises, les motifs dont il sent l’influence peser sur lui, afin de les placer successivement devant le tribunal de sa volonté; c’est en cette opération que consiste la délibération”.

²³⁶ Explanaremos melhor a relação entre a deliberação e o livre-arbítrio na próxima seção.

²³⁷ *Ibidem*, pp. 65-66. (Tradução nossa) “La seule différence est dans la longueur plus grande du fil directeur des mouvements humains: je veux dire par là que les motifs de cette espèce n’agissent pas comme les motifs purement sensibles, sous la condition expresse de l’immédiation dans le temps et dans l’espace, mais que leur influence s’étend à une distance plus grande, à un intervalle plus long, grâce à l’enchaînement successif de notions et de pensées se rattachant les unes aux autres”.

nos apresentam, deixamo-nos que demonstrem o seu absoluto poder sobre a nossa vontade que se vê atacada por várias forças com direções e intensidades diferentes, aqui temos o mote de nossas hesitações morais até que o motivo mais forte se sobressai dentre os demais e determina sozinho a nossa vontade, tem-se assim a *resolução*, revestida de absoluta necessidade.

Quando analisamos a série dos seres vivos, desde o animal mais elementar até o mais elevado, notamos que causa e efeito se diferem, tornando-se cada vez mais heterogêneos. Assim, dirá o filósofo que a causa se torna menos material e tangível, aparentando conter menos força, enquanto o efeito aparenta sobrar em relação à causa que o determina. Ademais, o vínculo entre causa e efeito se torna cada vez mais insociável e invisível. Deste modo, nos eventos mecânicos esse vínculo é mais evidente, tornando-os mais compreensíveis, pois o corpo que dá impulso move o corpo até então imóvel, aquele tanto perde em força quanto a transmite. Vemos a olho nu a causa transformar-se em efeito, posto que ambos são homogêneos, comensuráveis e sensíveis.

Notamos que quanto mais ascendemos na escala dos seres nos torna evidente a imaterialidade da causa e difícil nos é perceber a relação necessária entre causa e efeito. Quando nos reportamos ao mundo orgânico, a heterogeneidade entre causa e efeito torna-se mais manifesta, pois, enquanto as causas se mostram como excitações internas e externas o efeito é a vida na sua complexidade e em seus vários modos de ser. Nas vidas das plantas a excitação e a função orgânica por ela provocada se diferenciam inegavelmente, contudo, não estão absolutamente separadas, pois se dão mediante o contato. Entretanto, na vida animal, na qual os atos são provocados por motivos, a causa não se liga materialmente com o efeito, sendo dele independente e de natureza diversa, pois é imaterial. Segundo Schopenhauer, poderíamos considerar inconcebível o vínculo entre causa e efeito, se o mesmo só pudesse ser conhecido através de manifestações exteriores e, portanto, materiais. Contudo, possuímos um conhecimento interno que nos possibilita a percepção imediata da causa antes de quedar-se como efeito e o que possibilita tal conhecimento é a vontade.

Para o filósofo alemão, o motivo é uma espécie de progressão evolutiva da excitação e da causalidade. Deste modo, não raro, percebemos animais, cujo motivo que os determina se apresenta de forma imediata e aparente com o caráter mesmo de uma excitação, como nos diz o filósofo:

Os pequenos insetos são atraídos pelo brilho da luz até para dentro da chama; a mosca vem posar com confiança sobre a cabeça do lagarto, que ao mesmo instante, sob os seus olhos, engoliu uma sua semelhante. Quem pensará aqui em liberdade?²³⁸

Distintamente, nos animais superiores a influência dos motivos se diferencia nitidamente da ação que deles decorre. Destarte, seria possível medir a inteligência de um animal através do grau de diferenciação entre a intensidade do motivo e do ato por ele provocado. Tem-se assim que nos animais mais espertos a representação, enquanto motivo, deve ser uma imagem sensível e a possibilidade de escolha se concentra entre dois objetos sensíveis e presentes. O filósofo nos enuncia como exemplo o cão que hesita em agir diante do chamado de seu dono e a vista de uma cadela, neste caso o motivo de maior força determinará a sua ação. Vê-se que, uma vez que os motivos são limitados às representações sensíveis, a sua aproximação com a causalidade em geral e com a excitação é corrente, pois o motivo, sendo causa ativa, é algo real e presente, devendo-se lançar-se sobre os sentidos através do ambiente. Deste modo, a causa se mostra tão aparente quanto ao efeito, portanto, atribuir uma liberdade de indiferença aos animais seria uma insensatez.

O homem, enquanto ser racional, é capaz de perceber objetos não sensíveis e conceber noções abstratas, ou seja, ideias, o que possibilita que seus atos se tornem independentes do momento presente e dos objetos dados no espaço-tempo. Em outras palavras, o homem possui em sua mente ideias originárias do mundo externo, mesmo que, às vezes, suas ideias remontam uma realidade conjecturada no passado, visto que comente algumas resoluções dependem de uma experiência individual antiga, mas não menos real e objetiva.

Segundo Schopenhauer, a influência dos motivos sobre a conduta humana é uma hipótese da qual nos conformamos instintivamente, se considerarmos o mundo circunstancial e pragmático. Quando julgamos a questão pelo ponto de vista teórico, fazendo de nós mesmos o objeto de análise, deixamos nos enganar pela imaterialidade dos motivos, considerando-os como pensamentos destituídos de conteúdo sensível, haja vista que não se referem a um fenômeno dado no presente. Assim, colocamos em dúvida a nossa existência ou a necessidade de nossas ações, pensando que poderíamos deixar de

²³⁸ *Ibidem*, p. 72. (Tradução nossa) “Les petits insectes sont attirés par l’éclat de la lumière jusque dans la flamme; la mouche vient se poser avec confiance sur la tête du lézard, qui à l’instant même, sous ses yeux, a englouti une de ses pareilles. Qui songera ici à la liberté?”.

agir tal como agimos, que a vontade é pura espontaneidade, sendo imotivada. Somado a isto, temos ainda o testemunho da consciência: “Posso fazer o que quero”, testemunho este que, acompanhando todos os nossos atos, torna-se evidente no momento em que os motivos, alheios uns aos outros, agem isoladamente sobre a nossa vontade.

Ilusoriamente, dirá o filósofo, outorgamos ao testemunho da consciência o atestado legítimo da existência do livre-arbítrio e, infligindo todos os princípios a priori da razão pura e todas as leis naturais, creditamos à vontade o caráter de ser a única força que age sem estar sob a égide de um princípio de razão suficiente. Deste modo, consideramos que a um único e mesmo indivíduo, imerso em dadas circunstâncias, cabem duas resoluções diametralmente opostas. Portanto, um homem guiado pela obscuridade do testemunho de sua consciência poderia dizer ao término de um dia de trabalho: “Eu posso agora fazer uma caminhada; ou então eu posso ir ao clube; eu posso também subir à torre para ver o pôr do sol; eu posso também ir ao teatro, [...] não farei nada, vou retornar voltando não menos voluntariamente para casa, junto de minha mulher”,²³⁹ buscando atestar assim a sua liberdade em dependência única de sua própria vontade, mas, para o filósofo, esse discurso aqui enunciado é tal como se a água pudesse verbalizar o seguinte:

Posso elevar-me brutaemente em vastas ondas (certamente: quando o mar está agitado por uma tempestade!) – posso descer de um curso precipitado, devastando tudo sobre minha passagem (sim, no leito de uma torrente) – posso cair espumando e fervendo (sim, em uma cascata) – posso elevar-me no ar, livre como um raio (sim, em uma fonte) – posso, finalmente, evaporar-me e desaparecer (sim, ao calor de 100°); – e, no entanto, não faço nada disso, mas continuo por minha própria vontade, tranquila e límpida, no espelho do lago.²⁴⁰

Assim como a água que só se modifica quando lhe intervém causas externas, assim, também, o homem só pode agir conforme lhe determinam os motivos. Desta maneira, quando um motivo age sobre a sua vontade, ele deve comportar-se de acordo com as circunstâncias externas. Portanto, seu erro reside no fato de sua imaginação não poder focalizar senão uma imagem de cada vez, a qual no momento que é percebida, exclui todas as demais. Quando representa a si o motivo de uma de suas possíveis ações,

²³⁹ *Ibidem*, p. 77. (Tradução nossa) “Je peux maintenant faire une promenade; ou bien je peux aller au club; je peux aussi monter sur la tour, pour voir le coucher du soleil ; je peux aussi aller au théâtre, [...] je n’en ferai rien, mais je vais rentrer non moins volontairement au logis, auprès de ma femme”.

²⁴⁰ *Ibidem*, pp. 77-78. (Tradução nossa) “Je peux m’élever bruyamment en hautes vagues (oui certes, lorsque la mer est agitée par une tempête!) – je peux descendre d’un cours précipité en emportant tout sur mon passage (oui, dans le lit d’un torrent), – je peux tomber en écumant et en bouillonnant (oui, dans une cascade), — je peux m’élever dans l’air, libre comme un rayon (oui, dans une fontaine), – je peux enfin m’évaporer et disparaître (oui, à 100 degrés de chaleur); – et cependant je ne fais rien de tout cela, mais je reste de mon plein gré, tranquille et limpide, dans le miroir du lac”.

sente de imediato a sua influência sobre a sua vontade (o termo para esse movimento é *veleidade*), em seguida, acredita ser possível transformar a veleidade em volição, ou seja, executar a ação possível até que sua razão intervém, trazendo a sua memória outros motivos contrários e que agem diversamente sobre si, tornando evidente o fato de não poder realizar a ação primitiva. Todos os motivos agem sobre a vontade, isoladamente, acreditando o homem que sempre depende de sua vontade querer esta ou aquela coisa e, aqui, segundo o filósofo, constitui a sua ilusão. Considera ainda que para a afirmação “eu posso fazer o que quero” ser de fato uma verdade hipotética seria preciso que lhe acrescesse “se não prefiro, em vez disso, fazer outra coisa”.

A condição essencial para que um ato venha a realizar-se é a determinação de um motivo de grande força sobre a nossa vontade. À vista disso, para que um homem possa agir é absolutamente necessário que um motivo determine a sua vontade, pois o mesmo, enquanto um fenômeno no espaço e no tempo, está submetido sobre a lei da causalidade. Tal verdade é proclamada pela razão pura a priori, confirmada pela analogia persistente em toda natureza e demonstrada pela experiência. Contudo, essa necessidade não nos é tão aparente, visto que quanto mais os seres se elevam na escala dos seres, mais sua receptividade se aprimora e com ela a natureza das causas, essa se modifica diante de cada grau do ser, de modo que as causas, quanto mais ascendem, se tornam cada vez menos palpáveis e materiais até não serem mais visíveis a olho nu, sendo acessíveis apenas aos olhos da razão. Nota-se, assim, que a aparente exceção à lei da causalidade no que tange as nossas volições resulta da invisibilidade dos motivos à nossa capacidade visual, competindo somente aos olhos da razão alcançá-la.

Segundo Schopenhauer, ao admitir o livre-arbítrio, toda ação humana seria “um milagre inexplicável, um efeito sem causa”.²⁴¹ Como dissemos, o princípio de razão suficiente constitui a forma mais geral do nosso intelecto, a qual devido à variedade dos objetos assume aspectos bem diversos. Assim, para que possamos admitir a existência da liberdade de indiferença seria necessário supor algo que determine sem ser determinado, que seja independente, mas que os outros objetos dependam e que seja capaz de produzir, sem qualquer necessidade, um efeito, enquanto poderia produzir indiferentemente outros. Contudo, segundo o princípio metafísico escolástico *nihilo nihil fit*,²⁴² sabemos que nenhuma causa tira de si própria o seu efeito, visto que a causa sempre se exercita sobre

²⁴¹ *Ibidem*, pp. 84-85. (Tradução nossa) “un miracle inexplicable, un effet sans cause”.

²⁴² “Nada surge do nada” - Tradução Livre.

alguma matéria, ocasionando em dado momento e local mudanças conforme a natureza do ser que determina, segundo a qual preexiste a *possibilidade*.

Para o filósofo, todo efeito é consequência de dois fatores: um interno e outro externo. Deste modo, existe uma energia primitiva e natural na matéria que é a causa determinante e que possibilita a passagem da potência ao ato. A energia primitiva é sempre pressuposta por todo princípio de causalidade e por todas as explicações concernentes a tal. Contudo, tais explicações são sempre deficitárias, ficando sempre algo irresoluto. Quando buscamos explicar fenômenos químicos e físicos, sempre os reduzimos às forças naturais, estas não são submetidas a nenhuma explicação, mas são as bases de todas explicações, em outras palavras, as forças naturais não são submetidas à nenhuma causalidade, mas são aquilo que dá a cada causa a possibilidade de produzir o efeito que lhe é inerente. As causas em geral determinam apenas o *onde* e o *quando* das manifestações das forças primitivas, sem as quais jamais existiriam como forças ativas que produzem necessariamente certos efeitos.

Tudo o que atestamos sobre a causalidade em geral também se estende à lei da motivação. Assim, a causa provoca a manifestação de uma força irredutível, uma força primária: a vontade. Entrementes, a vontade difere-se das demais forças naturais, pois não se faz conhecer apenas exteriormente, mas antes, interiormente e imediatamente pela consciência. Admitindo como pressuposta essa vontade e que tenha em cada caso uma natureza especial, os motivos poderão exercer sua ação sobre ela. Dessa natureza especial podemos dizer que é individualmente determinada pela vontade, em virtude da qual a sua reação sob influência de motivos idênticos diferencia um homem de outro, constituindo assim o caráter individual, aqui analisado anteriormente.

4. Liberdade da Vontade e responsabilidade

Como já elucidamos, segundo Schopenhauer, a vontade, enquanto coisa-em-si é o conteúdo de toda aparência. E todas as aparências são necessárias, uma vez submetidas às quatro figuras do princípio de razão suficiente. Contudo, vimos também que, além da totalidade das aparências, o mundo é “objetividade da vontade”, a qual alheia ao princípio de razão suficiente, não pode ser determinada, sendo, portanto, livre. Assim, o filósofo considera que a liberdade é negativa, posto que seja a negação da necessidade, de modo

que a resolução ao problema da liberdade moral poderia ser expresso da seguinte forma: “Cada coisa como aparência, como objeto, é absolutamente necessária; no entanto, EM SI, essa mesma coisa é vontade e esta é integralmente livre por toda a eternidade”.²⁴³ Entrementes, o que significa dizer que a vontade em si mesma é livre?

Aludindo à distinção kantiana entre *caráter inteligível* e *caráter empírico*, Schopenhauer intenta conciliar a rigorosa necessidade com “a verdadeira liberdade moral, que pertence a uma ordem superior de ideias”.²⁴⁴ Destarte, para Kant, a realidade empírica coexiste com a idealidade transcendental e de forma análoga a necessidade de nossos atos subsiste à liberdade transcendental. Na ética schopenhaueriana, o caráter empírico é, enquanto objeto da experiência, um fenômeno, submetido às condições formais de conhecimento (espaço, tempo e causalidade). Em contrapartida, a condição e a base do caráter, enquanto coisa-em-si, subtraídas das formas a priori de conhecimento formam o caráter inteligível - o desdobramento da vontade em si, ou ainda, o ato livre da vontade. A vontade como coisa-em-si goza de absoluta liberdade, portanto, quando se outorga à vontade em si mesma o atributo livre, diz-se que a vontade possui como propriedade a liberdade transcendental, que só emerge da abstração de toda aparência fenomênica. Em vista disso, o caráter empírico é a aparência fenomênica do caráter inteligível, submetido pela nossa inteligência às formas puras de conhecimento. Portanto, a vontade é livre, mas somente em si mesma, alheia ao mundo fenomênico.

Notemos ainda que Schopenhauer compreende o conceito de liberdade moral intimamente relacionado ao conceito de *originariedade*. Consoante a isso, Schopenhauer nos diz em “O mundo como vontade e representação”: “o ser humano é **sua própria obra** antes de todo conhecimento”²⁴⁵; Em “Parerga e Paralipomena”: “o ser *livre* tem que ser também o ser *original*. Se nossa vontade é *livre*, também o é **o ser originário**, e vice-versa”²⁴⁶; Em “Sobre a vontade na natureza”: “Esta [a liberdade] tem por sua vez a **originariedade** como condição. Pois eu *quero* de acordo com o que eu *sou*: por isso devo *ser* de acordo com o que *quero*. A **asseidade** da vontade é, portanto, a primeira condição de uma ética séria [...]”²⁴⁷

²⁴³ MRV., liv. IV, p. 332.

²⁴⁴ L., cap. V, p. 165. (Tradução nossa) “la véritable liberté morale, qui appartient à un ordre d’idées supérieur”.

²⁴⁵ MRV., liv. IV, p. 332, [grifo nosso].

²⁴⁶ E., p. 81, [grifo nosso].

²⁴⁷ VN., p. 211, [grifo nosso].

O termo *asseidade*²⁴⁸ é um conceito escolástico tomado de empréstimo por Schopenhauer para caracterizar a vontade. Em seu uso original, o conceito fora fixado por Francisco Suárez em uma discussão com Duns Scotus na obra “*Disputationes Metaphysicae*” como um atributo de Deus, segundo o qual Deus é independente de outro ser, ou seja, Deus é um ser por si²⁴⁹. Em várias ocasiões, conforme supracitado, Schopenhauer considera a asseidade como sinônimo de originalidade, tomando a vontade como incriada e independente de outro ser. Destarte, o filósofo compreende que a doutrina da necessidade das ações humanas exige que existência e essência do ser humano devam ser obras de sua própria liberdade, ou seja, de sua vontade assética, pois só assim, poder-se-ia conceber a moralidade, como bem expõe Debona, “a “asseidade de Deus” é, então, transposta como “asseidade dos homens”, senda pela qual o ser humano ainda poderia ser dito moralmente responsável por si e por suas ações”²⁵⁰, do contrário toda responsabilidade moral e até mesmo o mundo moral sucumbiria.

Destarte, de acordo com o autor do Mundo, a questão do livre-arbítrio gira em torno do seguinte problema: a vontade reside no tempo? Conforme exploramos aqui, uma vez que a coisa-em-si reside fora do tempo e do princípio de razão suficiente, segue-se que o indivíduo tem que agir de maneira igual sob as mesmas circunstâncias – cada ação decorre em conformidade com o caráter imutável – de onde se segue que “a vontade, cuja aparência é toda a existência e vida do ser humano, não pode negar a si mesma no particular, e o que o ser humano quer em geral, ele também sempre quererá no particular”.²⁵¹ Em verdade schopenhaueriana, exteriormente a vontade pode ser afetada por motivos, mas estes não podem mudar a vontade em si, posto que os motivos possam mudar apenas a “direção do esforço da vontade, isto é, fazer com que esta procure por um caminho diferente o que invariavelmente procura”.²⁵²

Assim, o conhecimento pode ensinar a vontade que errou, fazendo com que a mesma busque, assertivamente, o seu fim de acordo com sua essência mesma, mas jamais fazer com que a vontade queira diversamente do que quis até o instante momento e, assim, “o ser humano é a sua própria obra antes de todo conhecimento, e este é meramente

²⁴⁸ “ASEIDADE ou ASSEIDADE (lat. Aseitias; in. Aseity, fr. Aséité, ai. Aseitât; it. Aseitâ). Qualidade ou caráter do ser que tem em si mesmo a causa e o princípio do próprio ser, ou seja, Deus”. (ABBAGNANO, 2007, p. 83)

²⁴⁹ DEBONA, 2019, p. 119.

²⁵⁰ *Ibidem*, p. 121.

²⁵¹ MRV., liv. IV, p. 338.

²⁵² *Ibidem*, p. 341.

adicionado para iluminá-la. Daí não poder decidir ser isto ou aquilo, // nem tornar-se outrem, mas é de uma vez por todas, e sucessivamente conhece O QUE É”.²⁵³ Ademais, o filósofo adverte que o conhecimento, muitas vezes, pode levar a vontade a buscar o seu fim, ora no mundo real, ora no mundo imaginário, de modo que circunstâncias imaginárias podem fazer efeito assim como as reais. Percebemos, então, que o conhecimento tem grande influência sobre o agir, apesar de a vontade manter-se inalterável, enquanto o nosso caráter desvela-se distintivamente no decurso de nossas vidas:

Eis por que o caráter se mostra diferente em cada idade da vida e, a uma juventude arrebatada, selvagem, pode seguir-se uma idade madura, ordenada e judiciosa. [...] No começo somos todos inocentes e isto apenas significa que nem nós nem os outros conhecemos o mau de nossa própria natureza: este aparece apenas com os motivos; e só no decorrer do tempo é que os motivos se apresentam no conhecimento. Ao fim nos conhecemos de maneira completamente diferente do que a priori nos considerávamos e então amiúde nos assustamos conosco mesmos.²⁵⁴

Segundo o filósofo, “as censuras da consciência dizem respeito, em primeiro lugar e ostensivamente, àquilo que fizemos, mas, propriamente no fundo, àquilo que somos”.²⁵⁵ Portanto, quando nos encontramos diante do conhecimento corrigido entre o ato e a intenção verdadeira, tem-se o *arrependimento (Reue)*, que não se origina da mudança da vontade, posto que “eu mesmo sou esta vontade que reside fora do tempo e da mudança”,²⁵⁶ logo, o arrependimento decai sobre a ação, visto esta ser guiada por meio de falsas noções desalinhadas ao caráter individual. Desta maneira, a deliberação propicia o conhecimento corrigido, do qual pode resultar o arrependimento, já a dor sobre o conhecimento de si mesmo, enquanto vontade inalterável, é designada pelo filósofo de *remorso*, ou ainda, *peso de consciência (Gewissensangst)*. No parágrafo 65 do Mundo, ao discorrer sobre o significado essencial do mal, Schopenhauer considera que “um sentimento, isto é, NÃO como conhecimento claro, abstrato, constitui o conteúdo do PESO DE CONSCIÊNCIA”,²⁵⁷ advindo do autoconhecimento da própria vontade. Deste modo, o peso de consciência agiria como uma espécie de agulhão da consciência moral, possibilitando ao homem a percepção a partir de sua ação “que é este e não qualquer

²⁵³ *Ibidem*, p. 339.

²⁵⁴ *Ibidem*, p. 342.

²⁵⁵ FM., § 20, p. 200.

²⁵⁶ MRV., liv. IV, p. 342.

²⁵⁷ *Ibidem*, p. 426.

outro, ou, ainda, que foi capaz de praticar uma má ação, por exemplo, o que o leva a se reconhecer como único, originário”.²⁵⁸

Consoante a isto, dirá o filósofo que há outra verdade atestada pelo testemunho da consciência, a saber, o sentimento claro de nossa *responsabilidade moral*, ou seja, a nossa auto imputação dos nossos atos mesmos, pois às nossas ações seria imbricada “uma consciência da própria potência e originariedade, graças à qual nós as reconhecemos como nossa obra e todos se sentem como autores reais de suas ações, e por isso mesmo, *responsáveis* moralmente”²⁵⁹. Portanto, é claro ao filósofo que temos a máxima convicção de que somos nós os verdadeiros autores de nossos atos, visto que diante de uma ação não culpabilizamos os motivos que a determinaram, mas sim o sujeito que a realizou.

Assim, a responsabilidade moral só se refere em aparência ao ato, mas efetivamente recai sobre o caráter do sujeito agente “e é precisamente do caráter que ele se sente responsável”²⁶⁰. Ora, lembremos que nossos julgamentos e indignações acerca de determinada conduta moral recaem mais sobre o caráter daquele que a pratica do que na ação praticada, esta é uma manifestação objetiva, que revela a natureza particular do caráter humano, sendo o “sintoma de sua moralidade”. Como bem lembra o filósofo, “assim, em todas as línguas, os epítetos que denotam a perversão moral, os termos de injúria que a recriminam, são muito mais frequentemente atributos aplicáveis ao homem do que às próprias ações pelas quais ele se tornou culpado”.²⁶¹

Atesta o filósofo da vontade que “onde há a culpa deve existir igualmente a responsabilidade [...]”,²⁶² de modo que desse sentimento de responsabilidade advém a intuição da existência da liberdade moral. Como vimos, não há liberdade nas nossas ações, visto que as mesmas são regidas pela necessidade, mas então, onde residiria a liberdade e, conseqüentemente, a responsabilidade? Segundo Schopenhauer, a liberdade reside onde reside a responsabilidade – no caráter humano.²⁶³ Destarte, através de nossas ações desnudamos o que de fato somos, conseqüentemente, temos a prova de que não

²⁵⁸ DEBONA, 2019, p. 121.

²⁵⁹ FM., § 10, p. 94.

²⁶⁰ *Ibidem*, p. 97

²⁶¹ L., cap. IV, p. 167. (Tradução nossa) “Aussi, dans toutes les langues, les épithètes marquant la perversion morale, les termes d’injure qui la flétrissent, sont bien plus souvent des attributs applicables à l’homme qu’aux actions mêmes dont il se rend coupable”.

²⁶² *Opus citatum*. (Tradução nossa) “là où est la faute doit être également la responsabilité [...]”.

²⁶³ *Opus citatum*.

podemos *ser outro* e aí recai o nosso sentimento de responsabilidade moral.²⁶⁴ No *esse* repousa o peso de nossa consciência, entendida aqui, em linhas gerais, como a familiaridade que temos com nós mesmos a partir do nosso modo de agir. E assim, através da percepção de nossa responsabilidade, tornamo-nos conscientes de nossa liberdade. Nas palavras de Schopenhauer:

Só somos pois conscientes da liberdade mediante a responsabilidade: onde esta se encontra aquela também tem de se encontrar, a saber, no “esse”. A necessidade recai no “operari”. Mas, do mesmo modo que aos outros, só aprendemos a nos conhecer empiricamente e não temos qualquer conhecimento “a priori” do nosso caráter. Temo-lo originariamente em alta conta, pois o “quisque praesumitur bonus, donec probetur contrarium” [cada um é presumido bom, até prova em contrário] vale também para o foro íntimo.²⁶⁵

Posto isto, a liberdade humana não dever ser buscada em nossas ações singulares, mas na natureza inteira do homem (existência e essência), pois tudo age de acordo com a sua própria natureza. Esta se manifesta por meio de “manifestações ativas, sob a solicitação dos motivos”²⁶⁶, de modo que a liberdade não pode residir na ação: Operari, mas no ser: Esse. A ação resulta do ser e dos motivos e é por meio do que fazemos que reconhecemos o que somos e é aqui que repousa a consciência da responsabilidade moral. Dirá o filósofo que todo homem faz o que quer e, portanto, age de modo necessário, visto que ele já é aquilo que quer, em suas palavras:

Em resumo, o homem nunca faz o que quer e, portanto, age sempre necessariamente. A razão está no fato de que ele *já é aquilo que quer*: porque do que ele *é* decorre naturalmente tudo o que ele faz. Se considerarmos suas ações *objetivamente*, ou seja, de fora, reconheceremos claramente que, como aquelas de todos os seres da natureza, elas são submetidas à lei da causalidade em todo o seu rigor; *subjectivamente*, pelo contrário, ao invés, cada um sente que não faz senão o que quer.²⁶⁷

Notemos, então, que Schopenhauer não nega a existência da liberdade moral, só a desloca para um campo mais elevado e de difícil acesso à nossa inteligência: na vontade transcendental. Deste modo, outorgar à vontade a liberdade é dizer-lhe capaz, enquanto coisa-em-si, de desdobrar-se em caracteres inteligíveis, os quais, essencialmente, seriam

²⁶⁴ “Mas o fato de que ele, como se prova a partir da ação, seja apenas uma tal pessoa e não outra qualquer, é isso o que faz com que se sinta responsável” (FM., § 10, p. 97).

²⁶⁵ FM., § 10, pp. 97-98.

²⁶⁶ L., cap. IV, p. 173. (Tradução nossa) “[...] manifestations actives, sous la sollicitation des motifs [...]”.

²⁶⁷ *Ibidem*, p. 175. (Tradução nossa) “En résumé, l’homme ne fait jamais que ce qu’il veut, et pourtant, il agit toujours nécessairement. La raison en est qu’il *est déjà ce qu’il veut*: car de ce qu’il *est* découle naturellement tout ce qu’il fait. Si l’on considère ses actions *objectivement*, c’est-à-dire par le dehors, on reconnaît avec évidence que, comme celles de tous les êtres de la nature, elles sont soumises à la loi de la causalité dans toute sa rigueur; *subjectivement* par contre, chacun sent qu’il ne fait jamais *que ce qu’il veut*”.

não produtos da vontade, mas antes, o seu próprio ato de liberdade, uma vez que a existência e o modo de ser do indivíduo é a aparência imediata da vontade, sendo esta livre, o indivíduo poderia não existir, ou ainda, ser originariamente e essencialmente diferente do que é – ser outro – entretentes, a própria cadeia causal, na qual o mesmo se encontra seria diversa.²⁶⁸ Concluimos, assim, que, uma vez que o caráter inteligível é um ato extratemporal da vontade, cada indivíduo, mediante a asseidade da vontade, é sua própria obra e nisto consiste a sua liberdade e responsabilidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A ética schopenhaueriana nos ensina que, impreterivelmente, a filosofia deve versar sobre a vida. Em outras palavras, independentemente das especulações transcendentais, o filósofo bem entende que a filosofia tem que voltar-se para a realidade efetiva e compreendê-la tal como ela é. Não obstante, Schopenhauer começa o seu percurso filosófico questionando-se sobre a essência do mundo, visto que compreendê-la não é outra coisa senão compreender a natureza mesma do próprio sujeito, condição elementar para todo e qualquer conhecer.

A asserção que abre *O mundo como vontade e representação* e orienta a nossa empreitada é extremamente categórica e carregada de sentidos. Dizer do mundo representação, é não só dizer-lhe condicionado às formas puras de conhecimento, mas é também lhe outorgar uma *status quo* de aparência transitória, esse véu de Maya de nossa qual ilusoriamente atribuímos absoluta verdade. Investigamos o mundo pela insígnia da representação e percebemos que o filósofo desvela uma realidade gerida por um princípio de razão suficiente com uma quádrupla raiz, sob a qual todas as representações possíveis são coadunadas em uma relação intrinsecamente causal. Sejam representações intuitivas, representações abstratas, intuições puras ou o sujeito da volição, aprendemos que para

²⁶⁸ “Ora, em conformidade à liberdade dessa vontade, o objeto poderia não existir, ou originária e essencialmente ser algo inteiramente outro; mas em tal caso toda a cadeia na qual ele é um membro, ela mesma // aparência da vontade, também seria inteiramente outra: no entanto, uma vez lá e existente, o objeto ingressou na série de fundamentos e consequências e é aí sempre necessariamente determinado, por conseguinte não pode ser outro, isto é, mudar, nem sair da série, isto é, desaparecer. O ser humano também, como qualquer outra parte da natureza, é objetividade da vontade: nesse sentido, tudo o que foi dito anteriormente também vale para ele.” (MRV., liv. IV, p. 342).

todo objeto de conhecimento corresponde-lhe uma figura do princípio de razão suficiente, que irrevogavelmente se apresenta enquanto *causalidade*. Deste modo, o mundo representacional é uma espécie de cadeia de causas e efeitos subordinada à causalidade irrestrita, portanto, todo evento ocorrido tem a sua causa em um evento que lhe antecede.

Por outro lado, quando se pergunta sobre a natureza mesma do mundo, aquela essência aquém do véu de Maya, descobrimos que a essência do mundo é *vontade*. O sujeito do conhecer enraíza-se no mundo como corpo e através dele condiciona todo o mundo representacional. Percebemos assim que, além de representação, somos *sujeitos querentes*. Enquanto corpo, somos a objetivação da vontade, de modo que todo ato corporal é também um ato de vontade. A vontade se apresenta mediante os atos corporais, determinados por *motivos* com a necessidade inexpugnável da causalidade. Aqui encontramos o rascunho da impossibilidade do livre-arbítrio, uma vez que todas as nossas ações seriam determinadas em um enlace causal.

Entrementes, investigamos que para além das objetivações da vontade, encontramos na filosofia schopenhaueriana a substantivação e a adjetivação da coisa-em-si kantiana. Deste modo, em Schopenhauer o em-si é a vontade que, diferente da aparência, é livre das condições formais de conhecimento, portanto, a vontade em-si escaparia das limitações espaciais, temporais e causais e, conseqüentemente, de nossa possibilidade de apreensão. À vontade caberia a propriedade do infundado, estando, pois alheia a toda necessidade do mundo como representação. Embora alheia ao princípio de razão suficiente, a vontade se faz conhecer, na medida em que objetiva-se indivisamente em múltiplos fenômenos. As objetivações da vontade são gradativas, perpassando o reino inorgânico e orgânico até atingir o seu mais alto grau no homem, no qual a individualidade manifesta-se mais claramente através dos caracteres individuais.

O aparecimento imediato da vontade ou ainda o ato livre da vontade, o qual conhecemos por *caráter inteligível*, não é determinado por motivos, posto ser considerado um ato extratemporal da vontade, de modo que tão somente o seu desdobramento particular, o *caráter empírico*, desvelado através das ações humanas, é regido pela causalidade. O ponto nevrálgico para a compreensão da liberdade moral em Schopenhauer revela-se na abstração de toda aparência e na compreensão de que a vontade transcendental está alheia ao rigor do princípio de razão suficiente.

Infundada, mas fundante, a vontade se caracterizaria por uma propriedade escolástica há muito outorgada a Deus – a *asseidade*. A asseidade é deslocada à vontade, por Schopenhauer, para caracterizá-la como independente de outro ser, de modo que a essência mesma do homem, seu caráter inteligível, deve ser considerada obra de sua própria liberdade, ou seja, de sua vontade transcendental, o que explicaria a possibilidade de responsabilidade moral. Assim, uma vez que *se é livre para ser o que se é*, posto a asseidade da vontade, então a imputabilidade moral está assegurada e a liberdade é deslocada da ação para o ser – agora somos livres e responsáveis pelo nosso próprio caráter.

Não obstante, uma dúvida emerge da ética schopenhaueriana, se a vontade é determinada por motivos, não poderíamos deliberar distintamente e, conseqüentemente, agir diferentemente? Vimos que uma das conseqüências éticas da aceção do caráter empírico como desdobramento do caráter inteligível é a ineficácia em buscar uma melhoria do caráter, posto que o conhecimento pode mostrar à vontade o seu erro, mas jamais fazer com que a mesma decida distintamente do que até agora decidiu, visto que o caráter que a determina é imutável.

Somente podemos conhecer o nosso caráter a posteriori, de modo que só a resolução pode nos oportunizar o conhecimento de nossa essência mesma que se reflete em nossas ações, o que nos levaria ao *caráter adquirido*, caráter esse obtido no decorrer de nossas existências e sob o qual receberíamos aprovações ou reprovações. E aqui, a filosofia schopenhaueriana começa a mostrar sua importância, enquanto uma filosofia imanente. Compreendendo que, embora porte um caráter inteligível, nem sempre o homem se mostra tal qual é, uma vez que somos para nós mesmos completos desconhecidos, Schopenhauer sinaliza a importância do autoconhecimento. Saber a si mesmo é imprescindível, para o filósofo, posto que nos permite trilhar um caminho mais condizente com o nosso caráter, evitando assim eventuais sofrimentos. O filósofo da vontade nos ensina que ao homem ignorante de si mesmo só lhe cabe o despropósito e a ilusão de sua própria individualidade.

O caráter adquirido nos permitiria, assim, não a mudança de nossa essência, mas o conhecimento das nossas qualidades imutáveis, aquelas insígnias de nosso próprio caráter inteligível, sem o qual não somos. Quando conhecemos nossas fraquezas e nossos pontos fortes, possibilitamos a nós mesmos a condução pelo caminho que nos é próprio e necessário, dada a nossa natureza individual. Jaz tarde em nossa investigação e

compreendemos, finalmente, que não podemos nos mover de nós mesmos, percebemos, enfim, que a nossa liberdade e responsabilidade consiste em “ser o que se é”, *apesar de*.

Após a admissão a impossibilidade do livre-arbítrio, Schopenhauer concebe uma acepção outra de liberdade moral, que passa a ser compreendida como a liberdade de “ser o que se é”. Deslocada da ação, a liberdade deixa de se referir ao Operari, como se propusera a tradição filosófica, e passa a se referir à manifestação imediata da vontade, repousando no Esse. Ao fim, concluímos que Schopenhauer não nega a liberdade moral, no entanto, a desloca para a vontade transcendental que, uma vez alheia às formas de conhecimento e dada a sua originariedade, é capaz de desdobrar-se em múltiplos caracteres, fazendo de cada indivíduo sua própria obra, nisto reside nossa culpa e mérito.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- BARBOZA, Jair. “Schopenhauer”, in PECORARO, Rossano (org). *Os filósofos: De Kant a Popper*. Petrópolis: Vozes, 2008, v. 1.
- _____. *Schopenhauer*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- _____. *Schopenhauer: A decifração do enigma do mundo*. São Paulo: Moderna, 1997.
- BIRNBACHER, Dieter. “Arthur Schopenhauer – vontade e negação do mundo”, in FLEICHER, Margort, HENNIGFELD, Jochem (orgs). *Filósofos do século XIX*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2006.
- BORGES, Jorge Luis. *Obras completas de Jorge Luis Borges, volume 2*. Tradução de Josely Vianna Baptista. São Paulo: Globo, 2000.
- BRANDÃO, Eduardo. *A concepção de matéria na obra de Schopenhauer*. São Paulo: Humanitas, 2009.
- BRUM, José Thomaz. *O pessimismo e suas vontades: Schopenhauer e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.
- CACCIOLA, Maria Lúcia. “O ‘eu’ em Fichte e Schopenhauer”. *Dois Pontos*. Curitiba/São Carlos, n. 1, v. 4, abr. 2007.
- _____. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: Edusp/Fapesp, 1994.
- DEBONA, Vilmar. *Schopenhauer*. São Paulo: Ideias & Letras, 2019.
- DIAS, Rosa Maria. “Nietzsche e Schopenhauer: Uma primeira ruptura”, in Feitosa, Charles; Barrenechea, Miguel A; Pinheiro, Paulo (orgs). *A finalidade à terra: Nietzsche IV*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.
- DUTRA, Delmar José Volpato. “Um mundo de sofrimento: ética e metafísica de Schopenhauer”, in Cirne-lima, Carlos e Almeida, Custódio, *Nós e o Absoluto: Festschrift em homenagem a Manfredo de Oliveira*. Fortaleza/São Paulo: Loyola/UFC, 2001.

FILHO, Rogério Moreira Orrutea. *Sobre a distinção entre individualidade moral e individuação corpórea em Schopenhauer*, in PAVÃO, Aguinaldo, FELDHAUS, Charles, WEBER, José Fernandes (orgs.). *Schopenhauer: metafísica e moral*. São Paulo: DWW Editorial, 2014.

JANAWAY, Christopher. *Schopenhauer*. São Paulo: Loyola, 2003.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.

_____. *Metafísica dos costumes*. Tradução [primeira parte] Clélia Aparecida Martins, [segunda parte] Bruno Nadai, Diego Kosbiau e Monique Hulshof. – Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2013. – (Coleção Pensamento Humano).

LEANDRO, Chevitarese. *Schopenhauer e a “liberdade de ser o que se é”, por uma alegoria de Kafka em um artista da fome*. Rev. Filos., v. 19, Nº. 25, p. 237-253, jul./dez. 2007.

LEERANC, Jean. *Compreender Schopenhauer*. Petrópolis: Vozes, 2005.

MACHADO, Roberto. “*Schopenhauer e a negação da vontade*”, in MACHADO, Roberto. *O nascimento do trágico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

MAIA-FLICKINGER, Muriel Wanessa Torres. “*A vida de acesso ao ‘não querer’ no universo de Schopenhauer*”, in STEIN, Ermildo J. e De Boni, Luis A. *Dialética e liberdade: Festschrift em homenagem a Carlos Roberto de Cirne-Lima*. Petrópolis: Vozes, 1993.

MOTA, Rodrigo. “*Caráter e liberdade da vontade em Arthur Schopenhauer*”. IN:- Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer - 1º semestre de 2015 - Vol. 6 - Nº 1, pp. 155-170.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelmt. *O nascimento da tragédia, ou Helenismo e pessimismo*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

PERIN, Marie-José. *Schopenhauer*. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

SAFRANSKI, Rudiger. *Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia*. Tradução de William Lagos. São Paulo: Geração Editorial, 2012.

SALLES, João Carlos (org). *Schopenhauer e o idealismo alemão*. Salvador: Quarteto Editora/Edufba, 2004.

SANTOS, K. C. da S. *Os graus de negação da Vontade e a liberdade na filosofia de Schopenhauer*. IN:- Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer – 2º semestre 2010 – Vol. 1 – Nº 2, pp. 33-47.

SHOPENHAUER, Arthur. *Aforismos para a sabedoria de vida*. Tradução de Gabriel Valadão Silva. Porto Alegre: L&PM, 2014.

_____. *As dores do mundo*. Tradução de José Souza de Oliveira. São Paulo: EDIPRO, 2014.

_____. *Essai sur le libre arbitre*. Tradução de Salomon Reinach. Numeração e layout das páginas de Guy Heff & David Buffo. In: www.schopenhauer.fr, 2013.

_____. *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Trad. Pilar López Santa Maria. Madri: Siglo XX, 1993.

_____. *O livre-arbítrio*. Tradução de Lohengrin de Oliveira. – [Ed. Especial]. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017.

_____. *O mundo como vontade e como representação*. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2015.

_____. *Sobre a ética – Parerga e parilipomena (v. II, t. II)*. Organização e Tradução de Flamarion C. Ramos. São Paulo: Hedra, 2014

_____. *Sobre a quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente: Uma dissertação filosófica*. Tradução: Oswaldo Giacoia Junior e Gabriel Valladão Silva. São Paulo: Editora Unicamp, 2019.

_____. *Sobre a vontade na natureza*. Tradução de Gabriel Valadão Silva. Porto Alegre: L&PM, 2018.

_____. *Sobre o fundamento da moral*. Tradução de Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

REDYSON, Deyve. Dossiê Schopenhauer. 1º Edição. São Paulo: Universo dos Livros, 2009.

_____. “*Schopenhauer e a metafísica do pessimismo*”, in *Princípios*. Natal, n. 23, v. 15, jan./jul. 2008.

VECCHIOTTI, Icilio. *Schopenhauer*. Lisboa: Edições 70, 1990.

WEISSMANN, Karl. *Vida de Schopenhauer*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1980.

WILLIANSO, Edwin. *Borges, uma vida*. Tradução de Pedro Soares Maia. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.