



UNIVERSIDADE  
ESTADUAL DE LONDRINA

---

EDNILSON BERNARDO ANTONIASSI

**LIBERDADE E REDENÇÃO NA FILOSOFIA DE ARTHUR  
SCHOPENHAUER**

---

Londrina  
2019

EDNILSON BERNARDO ANTONIASSI

**LIBERDADE E REDENÇÃO NA FILOSOFIA DE ARTHUR  
SCHOPENHAUER**

Dissertação submetida à Universidade Estadual de  
Londrina – UEL, como requisito final à obtenção do  
título de Mestre em Filosofia

Londrina  
2019

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UEL

A635I Antoniassi, Ednilson Bernardo.  
Liberdade e redenção na filosofia de Arthur Schopenhauer / Ednilson Bernardo Antoniassi. - Londrina, 2019.  
128 f.

Orientador: Aguinaldo Antonio Cavalheiro Pavão.  
Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual de Londrina, Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2019.  
Inclui bibliografia.

1. Necessidade - Tese. 2. Liberdade - Tese. 3. Negação da vontade - Tese. 4. Filosofia alemã - Tese. I. Pavão, Aguinaldo Antonio Cavalheiro. II. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDU 1

EDNILSON BERNARDO ANTONIASSI

**LIBERDADE E REDENÇÃO NA FILOSOFIA DE ARTHUR  
SCHOPENHAUER**

Dissertação submetida à Universidade Estadual de Londrina – UEL, como requisito final à obtenção do título de Mestre em Filosofia

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Aguinaldo Antonio Cavalheiro Pavão  
Universidade Estadual de Londrina - UEL

---

Prof. Dr. Vilmar Debona  
Universidade Federal de Santa Maria - UFSM

---

Prof. Dr. José Fernandes Weber  
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Londrina, 18 de outubro de 2019.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço aos meus pais, Selma e Orvilho, pelo incentivo de todas as horas e por proporcionarem a tranquilidade necessária para que eu pudesse otimizar meu tempo disponível para a elaboração deste trabalho.

À minha mulher companheira, Kátia Cibele, por todo amor, compreensão, por estar comigo em todos os momentos e sempre resgatar o meu ânimo nos momentos mais difíceis.

Ao meu mestre, orientador e amigo, professor Dr. Aguinaldo Pavão que entre tantas coisas me ensinou que a filosofia deve ser séria, porém, alegre; simples, porém, corajosa, e que nunca é alto demais o preço a se pagar na busca pela verdade.

Ao professor Dr. José Fernandes Weber por todas as contribuições: na banca de defesa, no exame de qualificação, nos encontros do Núcleo de Pesquisa Schopenhauer-Nietzsche e durante as aulas no mestrado e na graduação.

Ao professor Dr. Charles Feldhaus pelas importantes contribuições a este trabalho oferecidas durante a banca de qualificação.

Ao professor Dr. Vilmar Debona pelas contribuições oferecidas durante a banca de defesa, e também nas comunicações em que tive a honra de tê-lo entre meus ouvintes.

A todos os amigos e amigas do Núcleo de Pesquisa Schopenhauer-Nietzsche da Universidade Estadual de Londrina, especialmente a Jorge Luis Palicer do Prado, Marcelo Rosa, Rogério Orrutea Filho e Rafael Ramos.

A todos os colegas de trabalho e alunos do Colégio Estadual Rosa Delúcia Calsavara, principalmente aos diretores Carla Strobe e Jeferson Genari por me ajudarem sempre que foi preciso.

Por fim, a todos os professores e professoras de toda a minha vida. Não encontro palavras suficientes para agradecê-los. Limito-me a uma longa reverência.

TRASÍMACO: Em suma, o que serei depois de minha morte? Seja claro e preciso!

FILATETO: Tudo e nada.

TRASÍMACO: Eis o que temos! Como solução de um problema uma contradição. O truque é velho.

FILATETO: Responder perguntas transcendentais na linguagem criada para o conhecimento imanente pode conduzir certamente a contradições.

(SE, § 141, p. 131)

“Zênite da glória. Dia no qual não há mais noite. Vida que não teme mais a morte, na morte mesma, porque a morte venceu a morte, e aquele que sofreu a primeira morte não sentirá mais a segunda morte.”

(Madame Guion)

ANTONIASSI, Ednilson Bernardo. **Liberdade e redenção na filosofia de Arthur Schopenhauer**. 2019. 128f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2019.

## RESUMO

Schopenhauer é um ferrenho opositor do livre-arbítrio da indiferença. Contudo, estabelece uma ressalva importante. Segundo o filósofo no raro fenômeno da negação da vontade, a liberdade, de outro modo um atributo exclusivo da vontade como coisa-em-si, se estende também ao homem fenomênico. Verifica-se, portanto, uma contradição entre a necessidade regente das ações humanas e a liberdade surgida com a negação, que foi reconhecida e justificada pelo autor como exposição filosófica de uma contradição real. O presente trabalho dedica-se a esta problemática e tem como objetivos compreender a possibilidade de o homem tornar-se empiricamente livre e lançar alguma luz à reconhecida contradição. Para tanto, faremos a identificação, a reconstrução e a análise dos conceitos de necessidade, liberdade e negação da vontade expostos pelo autor. Primeiramente, apresentar-se-á uma reconstrução de seus argumentos contra o livre-arbítrio, onde tentaremos demonstrar a consistência da exposição schopenhaueriana em favor da necessidade do agir humano em decorrência do caráter inato e dos motivos. Em seguida, será apresentada a verdadeira liberdade da vontade, a liberdade transcendental, como uma liberdade originária expressa no poder de autoformação do caráter inteligível – o “ato extratemporal da vontade” – comparada por Schopenhauer com a noção escolástica de aseidade. Por fim, apresentaremos a negação da vontade como um processo de supressão do caráter inteligível individual que se torna possível pelo surgimento do mais profundo conhecimento de si que, por sua vez, suspende a atuação dos motivos sobre a vontade, reconstituindo sua liberdade original e permitindo que se decida livremente entre manter-se em afirmação ou negar-se. Podemos, então, sustentar a hipótese de que a liberdade se estende ao homem fenomênico quando há a decisão livre de sua vontade individual de se suprimir. A supressão dos impulsos volitivos que formavam seu caráter inteligível permite ao sujeito negador, o asceta, escapar da necessidade imposta pelo princípio de razão suficiente, exprimindo, desta maneira, a contradição entre necessidade e liberdade. Como resultado de nossa exposição, pretendemos demonstrar que, por meio da análise das peculiaridades da vida ascética, pode-se aclarar a contradição real refletida no discurso filosófico empreendido por Schopenhauer.

**Palavras-chave:** Liberdade; Necessidade; Contradição; Negação da vontade.

ANTONIASSI, Ednilson Bernardo. **Freedom and Redemption in the philosophy of Arthur Schopenhauer**. 2019. 128f. Dissertation (Master's Degree in Philosophy) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2019.

## ABSTRACT

Schopenhauer is a tough opponent of the free will of indifference. However, it makes an important proviso. According to the philosopher, freedom - on the other hand an exclusive attribute of the will as a thing-in-itself - in the rare phenomenon of the negation of the will, extends also to the phenomenal man. Therefore, there is a contradiction between the necessity of human actions and freedom that arises with denial. In this way, freedom was recognized and justified by the author as a philosophical exposition of a real contradiction. The present work is dedicated to this problem and aims to understand the possibility of man becoming empirically free and bring some light on the recognized contradiction. For this, we will identify, reconstruct and analyze the concepts of necessity, freedom and denial of the will, exposed by the author. Firstly, we will present a reconstruction of the arguments presented by the author against free will in which we will try to demonstrate the consistency of the Schopenhauerian exposition in favor of the necessity of human acting due to the innate character and the motives. Afterwards, we will try to present the true freedom of the will, the transcendental freedom, as an original freedom expressed in the power of self-formation of the intelligible character – the "extratemporal act of the will" – compared by Schopenhauer with the scholastic notion of aseity. Finally, we will present the denial of the will as a process of suppression of the individual intelligible character. It comes to be possible by the emergence of the deepest knowledge of oneself that lifts the acting of the motives upon the will and reestablishes its original freedom, allowing one to decide freely between keeping in affirmation or denying oneself. From that, we can support the hypothesis that freedom extends itself to the phenomenal man when there is free decision of its individual will in self-suppressing. The suppression of the volitional impulses, which formed its intelligible character, allows the denying subject, the ascetic, to escape from the necessity imposed by the principle of sufficient reason, thus expressing the contradiction between necessity and freedom. Therefore, as a result of our exposure, we intend to demonstrate that by analyzing the peculiarities of ascetic life one can clarify the real contradiction reflected in the philosophical discourse undertaken by Schopenhauer.

**Keywords:** Freedom; Necessity; Contradiction; Denial of the will.



## LISTA DE ABREVIATURAS DAS OBRAS DE SCHOPENHAUER

CFK	Crítica da Filosofia Kantiana
MVR I	O Mundo como Vontade e como Representação – Tomo I
MVR II	O Mundo como Vontade e como Representação – Tomo II
SLV	Sobre la libertad de la voluntad
PP I	Parerga y Paralipomena - Volume I
PP II	Parerga y Paralipomena - Volume II
PR	De la cuádruple raiz del principio de razón suficiente
SE	Sobre a ética
FM	Sobre o fundamento da moral
VN	Sobre a Vontade na Natureza
MC	Metafísica de las costumbres
FME	Sobre a filosofia e seu método
FH	Fragmentos para a história da filosofia

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	10
<b>1. A NECESSIDADE DAS AÇÕES HUMANAS: SCHOPENHAUER CONTRA O <i>LIBERUM ARBITRIUM INDIFERENTIAE</i></b> .....	15
1.1 DEFINIÇÃO E TIPOLOGIA DA LIBERDADE .....	16
1.1.1 Liberdade física .....	16
1.1.2 Liberdade moral enquanto <i>liberum arbitrium indifferantiae</i> .....	17
1.2 DEFINIÇÃO DE NECESSIDADE .....	18
1.3 PODEMOS ENCONTRAR A LIBERDADE DA VONTADE NA AUTOCONSCIÊNCIA? .....	19
1.4 A LIBERDADE DA VONTADE ANTE A CONSCIÊNCIA DAS OUTRAS COISAS: <i>AD NON POSSE AD NON ESSE</i> .....	25
1.5 O FATOR SUBJETIVO DO DETERMINISMO: A NOÇÃO DE CARÁTER .....	34
1.6 SOBRE A RELAÇÃO VONTADE E INTELECTO: A LIBERDADE INTELECTUAL	40
<b>2. LIBERDADE TRANSCENDENTAL COMO AUTODETERMINAÇÃO DO CARÁTER INTELIGÍVEL</b> .....	47
2.1 SOBRE A NECESSÁRIA SUPERAÇÃO DA ESTRUTURA MERAMENTE DUAL DE MUNDO: A IMPORTÂNCIA DA DOCTRINA DAS IDEIAS DE PLATÃO PARA O PENSAMENTO SCHOPENHAUERIANO .....	49
2.1.1 Caráter da espécie e caráter inteligível .....	55
2.2 LIBERDADE E ASEIDADE .....	58
2.3 ALGUMAS ESPECULAÇÕES ACERCA DA ASEIDADE DA VONTADE.....	67
2.3.1 O caráter inteligível para <i>além</i> da Ideia de Homem .....	68
2.3.2 Caráter inteligível como ato e Ideia de Homem como potência.....	70
<b>3. NEGAÇÃO DA VONTADE: AUTOSSUPRESSÃO DO CARÁTER INTELIGÍVEL</b>	77
3.1 A CONCEPÇÃO SCHOPENHAUERIANA DE MORTE .....	78
3.1.1 Parágrafo 54 de MVR I: a abordagem inicial .....	79
3.1.2 Suplemento 41 de MVR II: assimilação da noção de palingenesia .....	81
3.2 DOS CAMINHOS QUE CONDUZEM À REDENÇÃO .....	86

3.2.1 O primeiro caminho: o sofrimento conhecido .....	87
3.2.2 <i>Deutero plus</i> , a segunda via para a redenção: o sofrimento sentido .....	93
3.3 CONHECIMENTO MELHOR E LIBERDADE DA VONTADE .....	94
3.4 O CONHECIMENTO TORNADO QUIETIVO: A VIRAGEM DA VONTADE .....	101
3.5 O ASCETA COMO HOMEM LIVRE: A CONTRADIÇÃO PELA LIBERDADE .....	104
3.6 A VERDADEIRA MORTE: CONSOLIDAÇÃO DA NEGAÇÃO DA VONTADE ....	115
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	120
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	125

## INTRODUÇÃO

Para Arthur Schopenhauer a vida humana é algo que melhor seria se antes não tivesse sido. Os leitores da obra do filósofo alemão não escondem o deslumbre sentido ao ler asserções do tipo: “a vida nada mais é do que uma série de esperanças malsucedidas, tentativas fracassadas e enganos reconhecidos demasiadamente tarde” (P/P II, §172a, p. 336). Dessa forma, tem-se que a vida é um erro; a felicidade, objetivo de toda ética eudaimonista, é visto como algo impossível para o autor, pois a vida proporcionada pela Vontade é marcada por um querer constante que, quando não saciado, provoca dor; e, uma vez saciado, resulta em tédio, que só será interrompido por um novo querer, e assim temos o ciclo do sofrimento que marca nossa existência.

Ora, tendo esse cenário em mente não é muito supor que uma forma qualquer que possibilitasse ao homem fugir de tão penosa existência ocupe um lugar de destaque na filosofia de Schopenhauer. Um leitor atento certamente questionará: é possível fazer algo? Existe saída deste “vale de lágrimas”? Tais perguntas conduzem, naturalmente, às possibilidades e limites da ação humana, ou seja, ao tratamento oferecido pelo filósofo alemão à questão da liberdade.

Schopenhauer recusa peremptoriamente a existência do livre-arbítrio, suposta capacidade dos seres humanos escolherem a forma como agirão em cada circunstância de suas vidas. Para ele, a liberdade é transcendental, isto é, um atributo da coisa-em-si: “que está presente somente na medida em que fazemos abstração do fenômeno e todas as suas formas para ascender àquilo que, fora de todo tempo, se há de pensar como a essência interna do homem em si mesmo” (SLV, p. 126). Sendo assim, à primeira vista, considerando a inexistência de liberdade no agir humano, parece não haver qualquer saída e estaríamos mesmo condenados ao padecimento que a existência proporciona.

Não obstante, em *O Mundo como vontade e como representação*, Schopenhauer aponta uma alternativa. Trata-se da possibilidade da negação da vontade de vida. Apresentada pelo autor como a “efetiva redenção deste vale de lágrimas” (SE, § 157, p. 169), trata-se da ocasião em que a vontade, livremente e por meio de seu fenômeno, volta-se contra si mesma pondo fim ao que aparece. Segundo o filósofo, o homem pode, por meio do conhecimento, transpor o princípio de individuação (tempo e espaço) e perceber a unidade da Vontade na multiplicidade de tudo o que existe. De tal visão, primeiro resultariam as virtudes morais e, em última instância, o conhecimento da essência do mundo poderia se tornar um quietivo (Cf. MVR I, § 54, p. 369-370), com o qual a vontade se nega livremente. Um ponto notável na

descrição do raro fenômeno da negação é que, segundo Schopenhauer, essa seria uma ocasião - a única possível - em que a liberdade pode se tornar imediatamente visível no próprio fenômeno: “Nesse sentido, não apenas a Vontade em si, mas até o homem devem ser denominados livres, e assim diferenciados de todos os demais seres” (MVR I, § 55, p. 373). À imperiosa necessidade das ações humanas surge agora uma importante ressalva.

Temos, portanto, uma contradição. Pois, como se torna possível tal manifestação empírica da liberdade, sendo que o autor a havia atribuído exclusivamente à Vontade e relegado todo o mundo fenomênico a uma total determinação regulada pela lei de causalidade?

Cabe destacar que o próprio autor se viu forçado a admitir tal contradição e empreendeu esforços no sentido de justificá-la e explicitá-la, conforme se vê:

Talvez se considere toda a recém-concluída exposição sobre o que denominei de negação da Vontade inconsistente com a anterior discussão sobre a necessidade que concerne à motivação ou a qualquer outra figura do princípio de razão: em consequência do que os motivos, igual às outras causas, não passam de causas ocasionais em que o caráter desdobra a sua essência e a manifesta com a necessidade de uma lei natural. Eis por que neguei de forma peremptória a liberdade como *liberum arbitrium indifferentiae*. Longe de omitir esse assunto, relembro-o aqui; em verdade, a liberdade propriamente dita, isto é, independência do princípio de razão, pertence tão-somente à Vontade como coisa-em-si, não ao seu fenômeno [...] O único caso no qual aquela liberdade também pode se tornar imediatamente visível no fenômeno é quando põe fim ao que aparece. (MVR I, § 70, p. 508).

Entretanto, Schopenhauer, na tentativa de explicar essa afirmação, apela para a utilização de certos conceitos e dogmas do cristianismo, como por exemplo, “Renascimento”, “Reino da Graça”, “Redenção”, entre outros. Tal incursão resulta em dos trechos mais obscuros de sua filosofia, como pode ser atestado através da leitura do § 70 do primeiro tomo de *O mundo*.

Assim sendo, compreender a possibilidade de o homem tornar-se empiricamente livre e lançar alguma luz à reconhecida contradição entre determinismo e liberdade, implicada no raro fenômeno da negação da vontade, será o objetivo central deste trabalho. Para tanto, julgamos necessárias a reconstrução e análise dos elementos que a integram bem como do processo de negação da vontade de vida que a proporciona.

Para a persecução do objetivo proposto optamos por dividir este trabalho em três capítulos. No primeiro procederemos à reconstrução dos argumentos apresentados por

Schopenhauer contra o livre-arbítrio da indiferença. Para tal, teremos como fio condutor da exposição o opúsculo *Sobre a liberdade da vontade* [*Über die Freiheit des Willens*], escrito no qual o filósofo dedica-se exclusivamente à tratativa do assunto. Neste, encontramos primeiramente a definição de liberdade como um conceito negativo com o qual se refere à inexistência de qualquer vínculo causal ligado à ação. Ou seja, uma ação seria livre quando não se configura como um efeito de uma causa qualquer. Isto posto, Schopenhauer procede a uma meticolosa investigação que perpassa toda a consciência geral do indivíduo em busca de elementos que possam comprovar a existência ou não de tal capacidade entre os seres humanos. Como resultante, o filósofo conclui pela total impossibilidade do livre-arbítrio da indiferença ao demonstrar que o agir do homem encontra-se necessariamente determinado pelo tipo de seu caráter e pelos motivos a ele confrontados através do princípio de razão, restando ao homem apenas a ilusão de agir livremente. A apresentação dos argumentos contrários à existência do livre-arbítrio se faz importante para justificar a negação da vontade como única ocasião em que o homem fenomênico possa ser tido como livre na medida em que estabelece as disposições exigidas para tal condição.

O segundo capítulo abordará aquilo que Schopenhauer denominou de *verdadeira liberdade*: a liberdade transcendental. Em sua filosofia, Schopenhauer não suprime completamente a liberdade, mas, como ele próprio afirma, apenas a desloca do campo das ações singulares para uma “região superior” (Cf. SLV, p. 128). Assim, em conformidade com o princípio fundamental do pensamento schopenhaueriano, a liberdade só pode ser encontrada no mundo como Vontade, jamais no terreno das representações fenomênicas. No que diz respeito ao gênero humano, a liberdade é pressuposta a partir do sentimento de responsabilidade que experimentamos pelas nossas ações, o que faz com que o filósofo conclua que somos os responsáveis pela nossa própria vontade. Nesse ponto, o autor se utiliza do conceito escolástico da *aseidade*, que se refere a um atributo divino pelo qual Deus seria o fundamento, ou em outras palavras, o autor de si mesmo. Contudo, o filósofo não desenvolve a questão e entrega o assunto à insolubilidade de um mistério. Desse modo, este capítulo empreenderá um esforço em identificar elementos na obra de Schopenhauer que permitam uma melhor compreensão da liberdade transcendental enquanto liberdade constitutiva do querer individual, isto é, na configuração de um caráter inteligível portador de inclinações volitivas específicas.

A importância do segundo capítulo reside no fato que de no terceiro e derradeiro capítulo argumentaremos em favor da hipótese de que a aquisição daquilo que Schopenhauer denominou de “conhecimento melhor” restaura a *mesma* liberdade transcendental da vontade

ao restabelecer o seu poder de “decisão”, ocasião em que a ela se tornam possíveis duas ações diametralmente opostas: a) afirmação consciente, ou b) negação/supressão de si mesma. Ou seja, em nossa leitura há apenas uma liberdade da vontade que consiste fundamentalmente em *querer* (e querer de determinada maneira) e *não querer* – *Velle* e *Nolle* – que se expressa em afirmação e negação da vontade respectivamente.

Dessa maneira, como forma de constituir o suporte argumentativo necessário ao ponto que propomos, iniciaremos o último capítulo apresentando a negação da vontade como um *processo* de supressão do caráter inteligível individual na qual destacaremos os caminhos pelos quais ele se torna possível. Para isso, enfatizaremos um ponto pouco explorado entre os comentadores da filosofia schopenhaueriana que é a questão da palingenesia, noção oriunda das religiões orientais e incorporada por Schopenhauer para apresentar sua doutrina da indestrutibilidade de nosso ser em si, onde defende a existência de um ciclo de reencarnações do caráter inteligível individual, do qual a negação da vontade representaria a única possibilidade de retirada, razão pela qual é tida como a redenção. A negação da vontade é apresentada, portanto, como um processo que se inicia a partir de uma decisão livre da vontade frente ao conhecimento obtido de sua própria essência sofridora. Essa seria uma decisão exclusiva da vontade e apenas em caso de negação se pode verificar aquela contradição envolvendo a liberdade que é o mote da presente dissertação.

Com a exposição de todos esses elementos espera-se lançar alguma luz ao problema sugerido ao apontarmos uma interpretação para a seguinte afirmação de Schopenhauer:

Em realidade, a contradição entre nossas afirmações de um lado, acerca da liberdade da vontade por motivos conforme o caráter e, de outro, acerca da possibilidade da completa supressão da Vontade quando os motivos se tornam impotentes, é apenas a repetição na reflexão filosófica da contradição REAL que surge da intervenção imediata da Vontade-em-si, e que não conhece necessidade alguma, na necessidade de seu fenômeno. (MVR I, § 70, p. 509).

Portanto, a chave para a compreensão do problema proposto está em deslindar essa contradição real surgida com a decisão livre da vontade em suprimir-se. E para fazê-lo, julgamos pertinente a análise da descrição schopenhaueriana em torno da figura do asceta. Nesse momento, a argumentação do filósofo alemão contra o livre-arbítrio da indiferença apresentada no capítulo 1 será confrontada às peculiaridades apresentadas pelo sujeito negador da vontade, que em virtude da supressão de seu caráter inteligível pode ser visto

como um ser livre e, por isso, distinto de todo o restante da natureza, uma “contradição viva”, pois nega aquilo que seu corpo afirma.

O trabalho se encerra com a defesa de que somente a morte do asceta consolida o processo de negação da vontade, uma vez que, enquanto vivo e em virtude da liberdade alcançada, o homem pode novamente recair em ações afirmativas. Desse modo, o momento da morte é o momento decisivo em que se estabelece se o indivíduo retorna ao seio da natureza ou se não pertence mais a ela encaminhando-se ao “Nada abençoado”.



## 1. A NECESSIDADE DAS AÇÕES HUMANAS: SCHOPENHAUER CONTRA O *LIBERUM ARBITRIUM INDIFERENTIAE*

Segundo nos relata Safranski, biógrafo de Schopenhauer, em uma manhã de outono no ano de 1837, Arthur Schopenhauer se depara com uma intrigante questão posta pela Real Sociedade Norueguesa de Ciências na *Revista Literária de Halle [Hallischen Literaturzeitung]*: “Pode se demonstrar a liberdade da vontade humana a partir da autoconsciência?”. A pergunta, cuja melhor resposta seria premiada, desperta imediatamente o interesse do então desconhecido filósofo que, animado por um pequeno êxito recente<sup>1</sup>, pôs-se a trabalhar em sua resolução (Cf. SAFRANSKI, 2012, p. 584-585). Mais do que uma oportunidade de vir a ser mais conhecido no meio intelectual, Schopenhauer certamente viu que através de sua resposta poderia ainda fornecer maiores detalhamentos à sua teoria sobre o importante tema da liberdade. Surge, dessa maneira, a dissertação intitulada *Sobre a liberdade da vontade [Über die Freiheit des Willens]*, que representou um triunfo para o filósofo ao ser premiada pela Sociedade Real em janeiro de 1839<sup>2</sup>.

Vale ressaltar que Schopenhauer já havia abordado a questão da liberdade na primeira edição de sua obra magna *O Mundo como vontade e representação*, mais especificamente no parágrafo 55. Nesse escrito o autor já desenvolve uma argumentação a favor da tese segundo a qual a natureza se encontra determinada em todas as suas manifestações empíricas, enquanto que em si mesma é Vontade e, como tal, absolutamente livre. Contudo, a tratativa mais minuciosa ao tema nos foi oferecida, como dito, no escrito premiado pela Sociedade Real da Noruega.

Neste capítulo, onde se objetiva a apresentação da crítica schopenhaueriana à possibilidade de uma liberdade no terreno das ações humanas, o *liberum arbitrium indifferens*, teremos como fio condutor o texto premiado e utilizaremos os outros escritos sempre que julgarmos conveniente para fins de elucidação ou complementação<sup>3</sup>. Nossa escolha se justifica porque, segundo nossa interpretação, não há qualquer divergência

<sup>1</sup> Trata-se da aquiescência dos professores Schubert e Rosenkranz às sugestões apresentadas por Schopenhauer para a nova edição das obras de Kant que então preparavam. Alguns trechos das cartas enviadas por Schopenhauer foram inseridos no prefácio acompanhados dos devidos créditos. Segundo Safranski: “Finalmente, Schopenhauer recebia algum reconhecimento: era aceito como uma autoridade na obra de Kant” (SAFRANSKI, 2012, p. 584). Uma dessas missivas foi traduzida para o português por Lucas Lazarini Valente e pode ser encontrada em <https://periodicos.pucpr.br/index.php/aurora/article/view/23522>.

<sup>2</sup> Esse texto, juntamente com a dissertação não premiada *Sobre o fundamento da moral*, foi publicado pelo autor no ano de 1841 sob o título *Os dois problemas fundamentais da ética [Die beiden Grundprobleme der Ethik]*.

<sup>3</sup> A temática da liberdade ainda seria abordada em outros escritos como a dissertação *Sobre o fundamento da moral*, § 10 - escrito que também concorreu a prêmio, porém, sem sucesso – e em algumas passagens dos *Parerga e Paralipomena*.

argumentativa entre os escritos do filósofo alemão sobre o tema, ou seja, todos eles colimam apresentar a mesma tese. Acrescenta-se ainda o fato de que sempre que aborda o tema da liberdade, até mesmo nas edições posteriores de sua *magnum opus*, Schopenhauer remete o leitor a seu escrito vencedor de concurso, onde o assunto é investigado minuciosamente<sup>4</sup>.

## 1.1 DEFINIÇÃO E TIPOLOGIA DA LIBERDADE

Nossa investigação se inicia pela exposição daquilo que o autor entende por liberdade. Logo no início de *Sobre a liberdade da vontade*, Schopenhauer reitera posição que já havia definido em sua obra capital, a saber, a de que o conceito de liberdade é negativo (Cf. MVR I, § 55, p. 372). Isso significa que com ele nos referimos apenas à ausência de um obstáculo ou um impedimento à ação, seja ele de qualquer natureza. Com isso, o obstáculo seria positivo e a liberdade uma mera negação deste. Após breve introito, Schopenhauer estabelece uma distinção entre três tipos de liberdade: física, intelectual e moral.

### 1.1.1 Liberdade física

Primeiramente, Schopenhauer afirma que por liberdade física deve-se entender pura e simplesmente a completa ausência de obstáculos e impedimentos à capacidade de deslocamento e também de visualização. É neste sentido que habitualmente se fala em “estrada livre”, “céu livre”, “caminho livre” e etc. Para o autor, “os homens e animais são chamados livres quando nem algemas, nem cárcere, nem qualquer paralisia, em geral, nenhum impedimento físico, material, obsta as suas ações, mas que estas ocorrem de acordo com a sua vontade” (SLV, p. 38). Segundo Schopenhauer, esta liberdade física corresponde ao sentido popular e empírico de liberdade. É com base na certeza de uma liberdade física que, segundo o autor, os “filosoficamente incultos” afirmam uma plena liberdade no domínio do agir humano. Tal certeza é expressa na afirmação habitualmente repetida: “sou livre se posso fazer o que eu quero”, e nesta já se encontra pressuposta a liberdade. Schopenhauer,

---

<sup>4</sup> Como por exemplo, em MVR I, § 55, p. 375 e no apêndice *Crítica da filosofia kantiana*, p. 628. Muitos dos comentadores da filosofia schopenhaueriana reconhecem o opúsculo como a exposição mais detalhada do autor com relação ao tema da liberdade. Por exemplo, Brum (1998, p. 35, nota 47), Hannan (2009, p. 25) e também Janaway (2001, p. 230) que, ao se referir a esse texto, afirma: “Doutrinariamente não há diferenças significativas para os seus outros escritos, mas o ensaio é digno de atenção porque apresenta seus pontos de vista sobre a liberdade de uma forma concisa e independente”. É certo, todavia, que Schopenhauer não faz nesse escrito qualquer menção à negação da vontade, certamente para se manter nos limites da questão proposta e não ter de se alongar na escrita, uma vez que o tema exigiria a reprodução de elementos basilares de sua filosofia.

então, esforça-se para demonstrar o equívoco que se esconde por detrás dessa asserção, e para isso insere o leitor na profundidade de um dos temas mais importantes e candentes de toda a filosofia: a liberdade da vontade humana<sup>5</sup>.

Para o filósofo, a liberdade física não pode confundir-se com aquilo que se denomina livre-arbítrio, que é o sentido filosófico do termo e, diferentemente da liberdade física, acarreta muitas dificuldades para aquele que deseja compreendê-la. Assim, liberdade em sentido filosófico divide-se, segundo Schopenhauer, em dois tipos diferentes: liberdade intelectual e liberdade moral<sup>6</sup>.

Deixaremos o tema relativo à liberdade intelectual em suspenso momentaneamente e trataremos maior detalhamento sobre a mesma ao final deste capítulo onde abordaremos a relação entre intelecto e vontade, pois acreditamos que desta forma sua compreensão será facilitada. Conservamos, dessa maneira, a estratégia argumentativa do autor, que apresenta a liberdade intelectual somente ao final de sua dissertação sobre a liberdade através de um apêndice<sup>7</sup>.

### 1.1.2 Liberdade moral enquanto *liberum arbitrium indifferantiae*

Para Schopenhauer, trata-se da *liberdade moral* aquela que verdadeiramente constitui o *liberum arbitrium* que é o tema da questão proposta pela Real Sociedade Norueguesa. Assim, como introdução ao assunto, o autor destaca que, em alguns casos, um homem não se encontra impedido de agir por qualquer obstáculo material, sejam eles grades, algemas ou distância, mas sim por meros motivos, como ameaças, promessas, riscos que se apresentam e etc., e em virtude dos quais não agirá da forma que certamente teria feito em acordo com a sua vontade. Assim, impõe-se a questão de se nessas circunstâncias o homem permaneceria sendo livre ou se um contramotivo pode mesmo obstaculizar, tal qual um impedimento físico, a sua ação (Cf. SLV, p. 39).

---

<sup>5</sup> Jair Barboza, em suas traduções, opta por grafar o termo “Vontade” com V maiúsculo sempre que considera que Schopenhauer refere-se à coisa-em-si, una, indivisível e todo poderosa, e traduz com v minúsculo sempre que entende que o autor faz referência a uma vontade individual (Cf. MVR I, § 21, p. 169, nota de rodapé). Neste trabalho adotamos essa opção e assim sempre que utilizarmos “Vontade” estaremos fazendo referência à “grande Vontade”, coisa-em-si do mundo, e com “vontade” estaremos nos referindo à vontade individual de cada ser humano.

<sup>6</sup> Schopenhauer fala ainda de uma liberdade política que, segundo ele, está subsumida na liberdade física. Assim, um povo é livre quando é regido por um conjunto de leis que foi por eles mesmos criado (Cf. SLV, p. 38).

<sup>7</sup> Essa opção metodológica adotada por Schopenhauer mostra-se acertada em nossa opinião, pois apenas após a apresentação dos elementos constitutivos do agir humano é que se torna compreensível pensar a liberdade do intelecto para cumprir corretamente sua função de intermediador dos motivos.

Como dito anteriormente, segundo o conceito empírico e popular, a liberdade era pressuposta pela afirmação: “sou livre se posso fazer o que eu quero”. Schopenhauer, então, problematiza esse enunciado ao perguntar: “podes querer o que queres?”, e destaca que em caso de resposta afirmativa cai-se em nova questão: “podes também querer o que queres querer?”, e assim iríamos ao infinito sempre que atrelássemos um querer ao outro. Schopenhauer argumenta então que poderíamos sintetizar o problema na seguinte pergunta: “podes querer?”. Segundo o autor, o que se procura saber é se a mera resposta afirmativa a essa pergunta define a liberdade do querer. Dessa maneira, o que fica evidenciado é que o sentido popular de liberdade extraído da possibilidade de *fazer* o que se quer não estabelece uma conexão direta com o conceito de vontade, pois tem em conta apenas a inexistência de impedimentos para a ação. Dessa forma, para que seja possível fazê-lo seria necessário modificá-lo, entendendo-o como abstrato. Segundo o autor, “isso se alcançaria entendendo com o conceito de *liberdade apenas a ausência de qualquer necessidade em geral*” (SLV, p. 41 – grifos meus). Pode-se notar que, no que diz respeito à moral, a liberdade não se configura como ausência de motivos *obstaculizantes*, mas ausência de motivos *causadores* da ação. Portanto, a liberdade moral diz respeito à liberdade do querer. Assim, no que tange à liberdade moral, a questão determinante de sua possibilidade desloca-se da ausência de impedimentos para a ausência de *obrigação* (necessidade) frente a um elemento causador, pois apenas assim seria possível deslocar o foco do ato propriamente dito para o próprio querer que é, como vimos, anterior a qualquer ação. Em vista disso, para a sequência da exposição, encontramos uma elucidação do conceito de necessidade que se apresenta, segundo o autor, como o conceito positivo que dá significado àquele conceito de liberdade reconhecido e mantido como negativo.

## 1.2 DEFINIÇÃO DE NECESSIDADE

Schopenhauer define o necessário como “*o que se segue de uma razão suficiente dada*: proposição esta que, como toda definição correta, pode também inverter-se” (SLV, p. 41, grifos do autor). Ou seja, é a explicitação de um nexos causal verificado no domínio da empiria e que faz com que a um efeito seja pressuposto uma causa, ou diante de uma causa seja possível inferir seus possíveis efeitos. De maneira mais clara, podemos estabelecer que necessário é tudo aquilo que não poderia ser ou se dar de outro modo, pois é a consequência ineludível de uma razão suficiente dada. O filósofo retoma aqui alguns pontos esclarecidos por ele em sua tese de doutoramento intitulada *Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão*

*suficiente* [Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde] que veio à luz no ano de 1813. Neste livro o jovem filósofo embasado na assertiva wolffiana de que nada é sem uma razão pela qual seja, empreendeu um estudo aprofundado acerca do princípio de razão que resultou no reconhecimento e explicitação daquilo que denominou de suas quatro raízes. São elas: princípio de razão de devir; princípio de razão de conhecer; princípio de razão de ser; e, por fim, princípio de razão de agir.

Posto isso, podemos definir juntamente com Schopenhauer que a liberdade do querer, a verdadeira liberdade moral, seria a independência em relação ao princípio de razão suficiente. Nas palavras do filósofo:

Livre significa ausência de necessidade, que não depende de causa alguma, com o qual teria que definir-se como o *absolutamente causal* [...] Aplicado à vontade do homem esse conceito significaria que uma vontade individual não estaria determinada em suas exteriorizações (atos da vontade) por causas ou razões suficientes em geral. Assim uma vontade livre é aquela que não está determinada por razões. É tal vontade livre a que corresponde ao termo técnico *liberum arbitrium indifferentiae* (SLV, p. 42).

Notamos que o conceito de livre-arbítrio é compreendido por Schopenhauer como idêntico ao conceito de liberdade defendido por Kant, segundo o qual a liberdade seria a capacidade da vontade de começar por si só uma sequência causal. Assim sendo, cada ser humano teria a faculdade de, independente a tudo o que lhe rodeia e com o qual é confrontado diretamente, decidir suas ações sem ser por eles determinado. Para Schopenhauer, a aceitação de tal livre-arbítrio da indiferença implicaria afirmar que “a um ser humano dotado desse arbítrio, sob circunstâncias exteriores dadas e definidas de forma totalmente individual e sem exceção, resultam igualmente possíveis duas ações diametralmente opostas” (SLV, p. 43). Neste sentido, todo o poder de decisão residiria na vontade do indivíduo que poderia decidir-se livremente por uma ou outra ação. Assim, diante de circunstâncias idênticas, o indivíduo poderia agir ora de uma maneira ora de outra.

Uma vez definido o conceito, resta seguirmos os passos da investigação proposta por Schopenhauer que pretende averiguar se há qualquer tipo de evidência que possa comprovar a existência de tal livre-arbítrio da indiferença.

### 1.3 PODEMOS ENCONTRAR A LIBERDADE DA VONTADE NA AUTOCONSCIÊNCIA?

Seguindo a orientação da questão proposta pela Sociedade Norueguesa, o autor inicia as buscas pelo livre-arbítrio da indiferença através de um exame metucioso da autoconsciência humana. Inicialmente, Schopenhauer procura definir a autoconsciência como a consciência que se tem de si mesmo a qual se chega quando todas as outras coisas percebidas no mundo são abstraídas (Cf. SLV, p. 44). Seu conteúdo, nos informa o filósofo, é tão somente nossa própria vontade que se exterioriza não apenas através dos atos decididos e levados a efeito (as ações efetivas), mas também através de todos os graus de afetos e paixões, sentimentos de prazer ou desprazer que se expressam em movimentos de atração ou repulsa. Assim, quando mergulhamos nas águas turvas de nossa interioridade, tudo o que podemos perceber é que somos seres volitivos e nada além disso<sup>8</sup>. Dessa forma, seria possível encontrar entre os limites da autoconsciência os dados que permitam atestar a liberdade da vontade da maneira como estabelecida anteriormente?

Como primeiro esforço para encetar uma resposta, Schopenhauer detém sua análise na natureza própria desse querer e observa que as exteriorizações encontradas na consciência de si são sempre provocadas por algum objeto, que por sua vez advém do exterior, isto é, pertence à consciência que se tem das outras coisas. É o que podemos constatar na seguinte passagem:

O que significa querer algo? Significa: o ato de vontade, que em princípio é somente objeto da autoconsciência, surge com ocasião de algo que pertence à consciência *de outras coisas*, ou seja, que é um objeto da faculdade de conhecer; objeto que, nessa relação, é denominado *motivo* e constitui a matéria do ato de vontade enquanto este está dirigido até ele, quer dizer, se propõe alguma troca nele, reage a ele: nessa *reação* consiste toda a sua essência. Daqui se infere já que o ato não pode produzir-se sem ele; pois careceria tanto de motivo como de matéria (SLV, p. 47 – grifos do autor).

Assim sendo, a partir do trecho destacado, podemos inferir que todos os movimentos da vontade descritos logo acima como conteúdos da autoconsciência seriam impossíveis na ausência de um objeto que promova a sua excitação. Ou seja, para que a vontade se apresente à consciência é necessário que se lhe seja confrontado um objeto que nesta relação se configurará como o motivo de sua exteriorização através de atividades volitivas que expressam seu agrado ou desagrado frente a tal objeto. Na inexistência deste, a vontade

---

<sup>8</sup> “Assim, encontramos a autoconsciência ocupada intensa, em realidade até exclusivamente, com a vontade” (SLV, p. 46).

permaneceria ociosa e jamais poderia exteriorizar-se, como afirma Cacciola (1994, p. 124): “A consciência de si, separada dos objetos exteriores que movem a vontade, seria uma vontade excluída do mundo, encerrada no ‘interior sombrio’ dela mesma”.

De certa maneira, podemos notar que essa inferência já representa uma refutação diante do que ficou estabelecido em sentido amplo como livre-arbítrio da indiferença, a saber, a suposta capacidade da vontade de iniciar uma ação por si mesma. Dessa forma, a investigação pela possibilidade do livre-arbítrio passa a ser conduzida sob um novo enfoque: a relação mesma entre o objeto e a vontade. A questão que se impõe agora é analisar se diante de um objeto em específico um ato correspondente tem *necessariamente* que ocorrer ou se a vontade detém o poder de recusá-lo ou mesmo de agir de maneiras completamente diversas. Em resumo, trata-se, segundo Schopenhauer, de responder às seguintes questões: “Se provoca necessariamente o ato de vontade com o motivo? Ou melhor, a vontade mantém uma total liberdade de querer ou não querer quando aquele irrompe na autoconsciência?” (SLV, p. 47). Assim, o livre-arbítrio passaria a ser compreendido como o poder de decisão da vontade defronte os motivos que se lhe apresentam sejam eles intuitivos ou abstratos. Sendo assim, o indivíduo diante do mesmo motivo em uma mesma circunstância poderia agir de maneiras completamente distintas. Em suma, a vontade dependeria do motivo para a ação, mas seria livre para decidir como reagiria a ele. Nessa interpretação haveria uma dissociação entre motivação e necessidade, e considerando a definição schopenhaueriana de liberdade enquanto ausência de necessidade, o indivíduo poderia, nesse caso, ser considerado livre<sup>9</sup>.

Contudo, Schopenhauer reclama a incompetência da autoconsciência para proceder a esta investigação. Segundo o filósofo, a autoconsciência representa uma parcela muito pequena de nossa consciência geral e, por isso, não pode sequer compreender a pergunta muito menos respondê-la<sup>10</sup>. Nesse sentido Cacciola comenta que:

---

<sup>9</sup> Schopenhauer também comenta a possibilidade de um “caminho intermediário” entre a liberdade absoluta e a determinação causal, tese que, segundo o autor, era assumida por Leibniz que afirmava que a vontade do homem era *inclinada* pelos motivos, mas não *determinada* por eles. Para Schopenhauer esse “caminho intermediário” não se sustenta, pois não se pode admitir que os motivos determinam a vontade somente até certo ponto e que a partir daí a ação seria sempre imprevisível. Assim, quando uma força atua, isto é, quando percebemos a causalidade em uma força dada, podemos perceber também que caso se depare com uma resistência, precisaríamos apenas intensificar a força em acordo com a medida da resistência e esta seria então vencida e o efeito se produziria necessariamente. Como exemplo, o autor assegura que um indivíduo que rejeita vacilante uma oferta de suborno no valor de 10 ducados certamente será subornado caso se eleve a oferta para 100 ducados (Cf. SLV, p. 48). Contudo, a refutação schopenhaueriana dessa possibilidade se fará mais compreensível com a exposição do aspecto subjetivo envolvido nas ações dos seres em geral, o que será objeto de nosso próximo tópico.

<sup>10</sup> Contudo, Schopenhauer destaca uma importante função para a autoconsciência, que consiste em ser o elo entre o mundo externo e o interno: “Essa consciência forma a ponte entre o mundo interno e mundo externo que, em outro caso, ficariam separados por um abismo sem fundo; pois, em tal caso, no último encontrariam-se como

A consciência de si é, pois, consciência de uma vontade própria de cada um, contendo essa vontade nas suas diversas manifestações, ou seja, paixões e afetos que traduzem os movimentos da vontade, ‘o seu querer e não-querer alternantes’ [...] A partir dessa consciência imediata, não se pode pois, tirar conclusões sobre algo que está fora dela, isto é, sobre se a relação entre o motivo e a produção da volição é ou não necessária. (CACCIOLA, 1994, p. 124).

Verifica-se, portanto, que ao constatar-mos nessa esfera apenas a vontade não podemos contar com qualquer faculdade cognoscitiva que nos revele se a mesma se exterioriza em atos de forma independente em relação aos objetos oriundos do mundo exterior. Assim, em última instância, a única declaração possível de ser emitida pela autoconsciência, que por sua própria natureza se vê despida dos requisitos mínimos para a compreensão de relações causais é, conforme a suposição de Schopenhauer, esta: “‘Eu posso querer, e quando eu quero uma ação, os membros móveis do meu corpo a realizam imediatamente, enquanto eu queira, de forma totalmente indefectível’”. Isto em resumo, significa: ‘Posso fazer o que quero’” (SLV, p. 49). Portanto, verificando-se que, restringindo a análise da questão da liberdade da vontade aos domínios da autoconsciência, não se pode ir além daquela mera definição correlata àquilo que o filósofo estipulou como o sentido popular de liberdade, a liberdade física, que está centrada exclusivamente na capacidade de se *fazer* o que se queira e que encontra expressão na frase: “sou livre se posso fazer o que eu quero”.

Segundo Schopenhauer, o que está na base desta declaração da autoconsciência, e que conduz ao engano os que não pensam filosoficamente fazendo-os defensores da plena liberdade da vontade, é uma confusão entre o *desejo* e o *querer*. Por isso é importante que se enfatize a sua distinção. O desejo é, segundo o autor, o sentimento que se experiencia enquanto o ato está sendo gestado; quando está realizado é uma resolução que só se dá a conhecer através do ato. Nesse sentido, Schopenhauer afirma que um homem “pode *desejar* coisas opostas; mas só pode *querer* uma delas: e qual delas seja o manifesta, também à autoconsciência, exclusivamente *a ação*” (SLV, p. 50, grifos do autor)<sup>11</sup>. Compreende-se,

---

objetos meras intuições independentes de nós em todos os sentidos, no primeiro atos de vontade puramente estéreis e meramente sentido” (SLV, p. 51).

<sup>11</sup> Em meio ao trecho citado, Schopenhauer encaminha o leitor ao § 327 do segundo volume de *Parerga e Paralipomena* onde encontramos maiores informações sobre a distinção entre desejo e vontade (querer). No referido capítulo Schopenhauer afirma que “às vezes parece que ao mesmo tempo queremos e não queremos algo, e em consequência nos alegramos e nos afligimos ao mesmo tempo pelo mesmo acontecimento” (P/P II, § 327, p. 604). Isso acontece porque, enquanto não decididos todos os motivos, são desejos que travam um confronto que, embora de difícil resolução, sempre desemboca em um querer que implica em *agir* de determinada maneira.



assim, que o filósofo promove uma identificação entre o querer e a ação<sup>12</sup>. Nesta perspectiva, querer significa agir, ou seja, sempre que verdadeiramente queremos algo, agimos por ele. Desse modo, um indivíduo pode desejar coisas excludentes, como ir a uma festa ou a uma partida de futebol que acontecem no mesmo horário. Pode, com efeito, passar um bom tempo apreciando esses dois desejos ponderando os prós e contras de cada possibilidade, mas ao final, e neste caso devido à concordância dos horários, só pode efetivamente *querer* um deles. E o conhecimento acerca de qual seja a decisão só será possível quando ela se manifestar em ato. Portanto, apenas indo à festa é que o sujeito pode ter a certeza de que *quis* ir à festa e *não quis* ir ao jogo. Isso se explica, de acordo com Schopenhauer, porque a autoconsciência se intera do resultado *a posteriori*, jamais *a priori*.

Visando ilustrar sua argumentação e lhe conferir maior clareza, o autor ainda simula um possível diálogo entre ele, o filósofo investigador, e aqueles a quem denomina de “filosoficamente incultos” (segundo o autor, como vimos, aqueles que defendem suas liberdades baseados na expressão encontrada na consciência de si: “posso fazer o que eu quero”). Diálogo que transcrevemos a seguir iniciando com o questionamento do filósofo: “Podes verdadeiramente, entre dois desejos opostos que surgem em ti, corresponder igualmente a um e outro?” (SLV, p. 52). A resposta: “Mesmo que me resulte difícil a eleição: mas sempre dependerá unicamente de mim e de nenhuma outra força, o que queira eleger um ou outro: porque tenho total liberdade de eleger o que queira e nisso sempre seguirei unicamente minha vontade” (SLV, p. 52). Ao passo que o filósofo prossegue indagando: “Mas teu querer mesmo, do que depende?” (SLV, p. 52), e como resposta recebe: “De nada mais que de mim! Posso querer o que quiser: o que eu quero, isso eu quero” (SLV, p. 52). Nota-se, portanto, que para o “inculto” a liberdade do agir estabelece também a liberdade do querer. Em passagens como essa é possível perceber todo o esforço de Schopenhauer para demonstrar que a dependência do agir em relação à vontade é algo inteiramente diferente da dependência dos atos de vontade em relação às circunstâncias exteriores. Com isso, espera que o leitor perceba que o verdadeiro problema não reside na liberdade para *agir*, o que em nenhum momento é contestado, mas sim na liberdade do *querer*, e neste ponto a problemática se concentra na relação existente entre esse querer e o seu objeto, que se resume à constatação ou não de uma relação de necessidade causal entre objeto e ação. Essa insistência é justificada pelo reconhecimento do próprio autor quanto à

---

<sup>12</sup> Sobre o tema, Cacciola comenta que “Querer e agir são uma só coisa e só diferem no pensar. E tudo o que influencia o corpo influencia também a vontade. Inversamente, todas as afecções da vontade atingem o corpo e perturbam suas funções vitais”(CACCIOLA, 1994, p. 111). Essa identidade revela, como observado por Janaway, que a vontade não pode ser vista como causa do movimento físico (Cf. JANAWAY, 2001, p. 211).

complexidade do tema, que exige, segundo ele, além de uma alta capacidade de abstração filosófica, que primeiramente se entenda a natureza própria do problema<sup>13</sup>.

Voltando ao exemplo que oferecemos acima, fica óbvio que a afirmação “posso fazer o que eu quero” é verdadeira, pois o indivíduo, vivendo livremente em sociedade, pode ir à festa se quiser ou pode comparecer ao jogo se quiser (isto se nada ou ninguém o impeça, caso em que teria a sua liberdade *física* cerceada). Considerando que tenha ido à festa, as questões a serem colocadas são: por que quis ir à festa e não ao jogo? O seu querer ir à festa foi decidido de forma absolutamente casual ou uma simples resposta a algum imperativo causal, embora o próprio sujeito possa não se aperceber disso? Ou ainda, diante do mesmo entorno circunstancial, poderia ele ter se decidido pela ação contrária, ou seja, ter ido à partida de futebol? Essas questões traduzem a verdadeira natureza do problema, que fica sem resposta ante a dimensão da consciência de si.

Mediante o exposto até o momento, verifica-se que restringindo a análise da questão da liberdade da vontade aos domínios da autoconsciência não se pode ir além daquela mera definição correlata àquilo que o filósofo estipulou como o sentido popular de liberdade, a liberdade física que está centrada exclusivamente na capacidade de se *fazer* o que se queira e que encontra expressão na frase: “sou livre se posso fazer o que eu quero”.

Dessa forma, ao constatar que não se pode encontrar qualquer resposta para o problema na autoconsciência poderia ser dito que a questão proposta pela Real Sociedade já se encontra respondida com um decidido *não*. Porém, Schopenhauer não se detém neste estágio e translada agora a questão para os âmbitos do entendimento, da razão e da experiência. Com isso passa a contar respectivamente com conhecimentos *a priori*; com a capacidade de reflexionar sobre esses dados, e com a possibilidade de observação das ações humanas, o que fornece material para a interpretação do conhecimento intelectual, pois, de acordo com o filósofo, “a inteligência que lançou a pergunta, e ela deve respondê-la” (SLV, p. 54).

Porém, antes mesmo de iniciar a investigação dirigida à maior parte de nossa consciência total, o autor - tal qual um romancista que inicia sua história pelo desfecho para apresentar o desenrolar dos fatos que o propiciaram - já antecipa o resultado e anuncia que a busca será, todavia, malsucedida. A liberdade da vontade como livre-arbítrio da indiferença não será encontrada também na consciência das outras coisas simplesmente devido à sua

---

<sup>13</sup> O autor ainda acrescenta que a dificuldade de compreensão do problema se deve também ao fato de o homem ter sempre uma consciência mais clara do aspecto ativo do que passivo de suas ações, pois ele é um ser essencialmente prático e não teórico (Cf. SLV, p. 52).

inexistência. O agir humano tal qual qualquer outro fato verificado nos domínios da natureza encontra-se determinado em todas as suas manifestações pelo encadeamento causal dos acontecimentos. Dessa forma, Schopenhauer coloca-se ao lado dos pensadores que rejeitam peremptoriamente a possibilidade de um livre-arbítrio. Sua rejeição se ampara justamente na constatação de uma relação de necessidade causal entre o motivo e a ação por ele provocada, o que pretende provar mediante a análise da vontade ante a consciência geral do indivíduo, conforme veremos a seguir.

#### 1.4 A LIBERDADE DA VONTADE ANTE A CONSCIÊNCIA DAS OUTRAS COISAS: A *NON POSSE AD NON ESSE*<sup>14</sup>

Schopenhauer acredita que ao levarmos o tema de nossa investigação para o âmbito da consciência das outras coisas estaremos entregando a questão para a instância competente, pois em reforço ao dito anteriormente, a autoconsciência se encontra desprovida dos recursos necessários para uma investigação aprofundada. O filósofo pontua apenas uma desvantagem ao deixarmos a esfera da autoconsciência, a saber, a partir de agora não se tem mais um contato imediato com a vontade mesma, mas somente mediato, o que implica evidentemente em um maior distanciamento em relação à mesma: “Assim que não nos vemos já aqui, como antes, com a *vontade* mesma tal e como se manifesta ao sentido interno, mas como os *seres volitivos, movidos pela vontade*, que são objetos do sentido externo” (SLV, p. 58, grifos do autor). Porém, as vantagens parecem superar a desvantagem, pois agora o tema em questão passa a contar com o entendimento e suas noções certas *a priori* que podem jogar alguma luz ao tema até então tateado na obscuridade limitadora da autoconsciência.

Segundo Schopenhauer, o que encontramos de elementar em nosso entendimento é a lei de causalidade que é a responsável pela intuição que temos do mundo externo real<sup>15</sup>. É através da referida lei que podemos perceber as mudanças, rupturas e continuidades que se dão ao nosso redor. Ela garante, por suposto, que diante de uma alteração percebida por nossos órgãos sensoriais, ou seja, o reconhecimento de um efeito, passemos imediatamente ao reconhecimento também de suas causas. Nota-se que esse trânsito dos efeitos até suas causas respectivas ocorre sem o uso efetivo da razão, que só aparece posteriormente e tem como

<sup>14</sup> A *non posse ad non esse valet consequentia* é um princípio lógico que pressupõe que se possa concluir a inexistência a partir da impossibilidade: “se x é impossível, logo x não é real” (CF. MORA, 1978, p. 24).

<sup>15</sup> Schopenhauer rejeita onze das doze categorias do entendimento propostas por Kant, conservando apenas a lei da causalidade. Para o filósofo de Frankfurt as outras onze categorias são apenas “janelas cegas” (Cf. CFK, p. 560).

função a sintetização e organização dos dados intuitivos em conceitos abstratos. Isso nos permite a conclusão de que todos os animais e até mesmo os insetos mais simplórios são dotados dessa capacidade cognoscitiva na medida em que são capazes de intuir o mundo percebendo relações causais. Schopenhauer destaca que a lei de causalidade nos é conhecida *a priori*, pois se estabelece como uma regra geral à qual estão submetidos todos os objetos reais do mundo externo sem qualquer exceção (Cf. SLV, p. 59)<sup>16</sup>.

Como é possível perceber, as considerações acerca da lei de causalidade assumem a configuração de um ponto nevrálgico para a investigação schopenhaueriana acerca da liberdade da vontade. É por isso que encontramos o filósofo tão empenhado em tornar acessível todos os aspectos da referida lei, de modo a deixar claro sua relação com a necessidade. Assim, e seguindo a linha de raciocínio de Schopenhauer exposta em seu escrito premiado, apresentamos a constatação de que toda mudança percebida por nós como efeito, pressupõe uma mudança anterior que a provocou a qual damos o nome de causa; esta, por sua vez, pressupõe ainda uma mudança anterior que a tornou possível e assim sucessivamente. Encontramos, dessa maneira, que todos os acontecimentos do mundo exterior, do menor ao mais significativo, estão interligados, ou seja, mutuamente dependentes graças à lei de causalidade. Isso leva Schopenhauer a concluir que:

A lei de causalidade diz nada menos que quando a mudança anterior – *a causa* – aconteceu, o posterior assim produzido – *o efeito* – tem que acontecer ineludivelmente, com o que se produz *necessariamente*. Mediante esse caráter de *necessidade*, a lei de causalidade se acredita como uma forma do *princípio de razão*, que é a forma mais geral de nossa faculdade de conhecer e que, igual ao que se apresenta no mundo real como causalidade, o faz no mundo do pensamento como lei lógica da razão de conhecer, e também no espaço vazio, mas intuído *a priori*, como lei da dependência estritamente necessária da posição de todas suas partes umas a respeito das outras; demonstrar especial e detalhadamente essa dependência necessária constitui o único tema da geometria. Por tudo isso, tal e como já expliquei no princípio, *ser necessário e ser consequência de uma razão dada* são conceitos intercambiáveis (SLV, p. 59-60, grifos do autor).

Com isso se evidencia que toda causalidade carrega consigo a necessidade. Em outras palavras, é lícito afirmar que toda causa em consonância com as circunstâncias específicas que a acompanha em determinado tempo e espaço só pode resultar em um único

---

<sup>16</sup> “Em realidade, a única e autêntica prova de que conhecemos a lei de causalidade ANTES DE TODA EXPERIÊNCIA reside na necessidade de fazermos uma TRANSIÇÃO da sensação dos sentidos, dada apenas empiricamente, à sua CAUSA, para assim chegar à intuição do mundo exterior” (MVR II, Supl. 4, p. 45, grifos do autor).

efeito. A não observância dessa relação causal representaria uma quebra das leis da natureza, um fenômeno extraordinário que melhor seria descrito pelo termo “milagre”.

Objetivando trazer mais clareza ao assunto, Schopenhauer novamente retoma pontos que havia abordado em sua tese doutoral e chama a atenção dos leitores para a existência de três formas distintas de causalidade que se diferem em relação ao objeto como o qual interagem e principalmente na proporcionalidade que se verifica entre a causa e o seu efeito. Assim, as três formas de causalidade são *causa [Ursache]*, *estímulo [Reiz]* e *motivo [Motiv]*, que correspondem às três formas de seres existentes: corpos inorgânicos, vegetais e corpos animais. Em que pese essa diferenciação, o filósofo garante que não há qualquer prejuízo em relação à necessidade que as acompanha, como se pretende mostrar na sequência.

Segundo Schopenhauer as *causas* em sentido estrito são as responsáveis por todas as mudanças mecânicas, físicas e químicas, ou mais especificamente, originam as transformações em todos os corpos inorgânicos. Dentro dessa forma de causalidade se inscrevem corretamente a terceira e a segunda lei de Newton. A terceira lei garante que há uma relação de igualdade entre ação e reação, ou seja, para toda ação surge uma reação de mesma intensidade, mesma direção e com sentido oposto; a segunda aponta que a força resultante que atua sobre um corpo é produto da multiplicação da massa do corpo por sua aceleração, o que atesta a existência de uma correta proporcionalidade entre o grau do efeito e o grau da causa. Essas características permitem que o fenômeno possa ser previsto, medido e comparado. Na maioria dos casos essa proporcionalidade pode ser facilmente observada, como quando, por exemplo, pisamos no acelerador de um automóvel aumentamos o giro do motor e conseqüentemente aumentamos a velocidade do veículo<sup>17</sup>.

Há, contudo, uma forma de causalidade onde não é possível constatar qualquer grau de proporcionalidade e nenhuma reação relativa à ação entre a causa e o efeito. Este é o caso dos *estímulos*. Neste sentido, qualquer aumento no estímulo pode resultar em uma radicalização do efeito ou até mesmo produzir um efeito contrário ao que produziria em administrações menores. Schopenhauer cita como exemplos o caso de fertilizantes que na medida correta resultam em potencialização da força vital da planta, mas em doses excessivas podem ocasionar o extermínio da mesma. Algo similar acontece com o uso de depressores do sistema nervoso central. Aqui o autor oferece como exemplos o álcool e o ópio, que em certas quantidades ativam consideravelmente as “forças espirituais”, mas que em excesso provocam justamente o contrário e, como sabemos, também pode resultar na morte do sujeito. Em

---

<sup>17</sup> Por outro lado, há casos em que a observação do efeito não permite a constatação daquela proporcionalidade como no caso da compressão de um corpo (Cf. SLV, p. 61).

resumo, Schopenhauer atribui aos estímulos todas as transformações ocorridas nos organismos: “Todas as mudanças e desenvolvimentos das plantas, assim como as transformações meramente orgânicas e vegetativas ou funcionais dos corpos animais, se efetuam a partir de *estímulos*” (SLV, p. 62, grifos do autor).

Por fim, deteremos nossa atenção à terceira forma da causalidade, a qual Schopenhauer denomina *motivação* e a entende como “a causalidade vista de dentro” (PR, § 43, p. 208) e ainda “a casualidade que passa pelo conhecer” (SLV, p. 63). Ela diz respeito às ações dos animais entre os quais o homem está naturalmente inserido. Por certo os animais enquanto seres vivos têm por base uma vida vegetativa a qual se dá e se mantém exclusivamente através de estímulos como visto anteriormente, mas, suas ações não podem ser inferidas a partir dos mesmos estímulos que sustentam a vida de seus corpos, sendo assim provocadas necessariamente por motivos. No que diz respeito a essa forma própria de causalidade o filósofo pontua que na maioria dos casos se verifica ausência de imediatismo e também de qualquer proporcionalidade entre o efeito (ação) e a causa (motivo)<sup>18</sup>. Além disso, os motivos dividem-se em dois subgrupos: motivos intuitivos e motivos abstratos.

Os motivos intuitivos são os exclusivos responsáveis pelas ações dos animais irracionais. Por se tratarem de seres desprovidos de racionalidade, os animais são capazes apenas de representações intuitivas, de modo que a sua ação expressa pura e simplesmente a resposta comum de sua espécie aos objetos que se lhes apresentam imediatamente os seus sentidos. Nos insetos e animais inferiores, destaca Schopenhauer, há certo parentesco entre os motivos e os estímulos, pois nestes o grau de consciência é tão baixo que se faz possível observar a ação a partir do motivo presente de forma clara e decidida (Cf. SLV, p. 70). Já em referência aos animais superiores é possível perceber algum poder de eleição, embora também limitada aos objetos percebidos no instante presente. Dessa forma, todos os objetos se dão aos seus sentidos como motivos, dos quais o mais forte dentre eles em conformidade com sua natureza irá determinar a ação. Compreende-se, portanto, que a ação dos animais não é livre, pois se constitui como uma resposta necessária ao motivo que a deflagrou, sendo, por conseguinte, explicada pela lei de causalidade. Como ilustração destacamos a seguinte passagem:

---

<sup>18</sup> Em *Sobre a vontade na natureza* encontramos uma esclarecedora passagem sobre a diferenciação entre estímulo e motivo: “Fisiologicamente, é também possível caracterizar a diferença entre o estímulo e motivo da seguinte maneira: o estímulo evoca a reação *imediatamente*, partindo da mesma parte sobre a qual o estímulo agiu; o motivo, por outro lado, é um estímulo que precisa fazer um desvio pelo cérebro, onde evoca inicialmente uma imagem que somente então traz à tona a reação subsequente, a qual é agora chamada de ato da vontade e de arbitrária” (VN, p. 69, grifo do autor).

Os pequenos insetos são atraídos à chama pelo brilho da luz: as moscas pousam confiadamente na cabeça do lagarto que devorou seus semelhantes ante seus próprios olhos. Quem sonhará aqui com a liberdade? [...] O cachorro se encontra vacilante entre a chamada de seu amo e a visão de uma cachorra: o motivo mais forte determinará seu movimento; mas então, este se efetuará tão necessariamente como um efeito mecânico (SLV, p. 71).

A outra classe de motivos são os abstratos. Estes são aqueles que segundo Schopenhauer na maioria das vezes movem os homens à ação. Contrariamente aos animais, os homens não se encontram impelidos a agir exclusivamente pelos objetos imediatamente intuídos. Graças à faculdade racional, o homem pode transformar as impressões recebidas pelos sentidos em conceitos abstratos que armazena em sua memória e se fazem presentes sempre que invocados por esta. De modo que somados às circunstâncias imediatamente postas encontram-se ainda elementos motivacionais oriundos de todo o decurso de vida do sujeito, tais como lembranças de experiências vividas, crenças, ensinamentos diversos, e também projeções e expectativas relacionadas ao futuro. Schopenhauer destaca que na maioria dos casos são esses pensamentos que o homem leva em sua cabeça o que o move à ação e assim não é possível estabelecer uma conexão direta entre os objetos imediatamente dispostos e a ação efetiva. Notamos, portanto, que devido à capacidade racional presente no homem, a distância entre os motivos e a ação se faz gigantesca, de modo que pode ser perdida de vista por um observador e até mesmo pelo próprio indivíduo que pratica a ação<sup>19</sup>.

Para Schopenhauer é precisamente essa peculiaridade da ação humana que serve de fundamento para as pessoas que a seu ver são cultas, mas não pensam profundamente, possam defender o status de exceção do homem perante o restante da natureza. Quer dizer, baseados na inexistência de correlação entre os motivos oriundos da adjacência real do sujeito e suas ações, estes defendem o *liberum arbitrium indifferentiae*, ou seja, que a ação humana não estaria determinada por nada em absoluto, e que a vontade inicia por si só uma série de eventos. No entanto, para Schopenhauer tal conclusão seria apressada e uma investigação mais profunda, como a por ele empreendida, levaria à confirmação de que embora independente dos dados intuídos no presente, a ação humana também se encontra determinada

---

<sup>19</sup> Janaway chama a atenção para certa imprecisão de Schopenhauer quanto à definição de motivo: “Schopenhauer afirma confusamente que um motivo é tanto um propósito que me leva à ação quanto uma apreensão de um objeto que me leva a agir. Ao menos, então, parece que a condição que ocupa o lugar de um motivo schopenhaueriano tem que ser um complexo estado no qual eu (a) tenho a representação de um objeto, (b) tenho um desejo relativo a alguma mudança no estado daquele objeto, e (c) estou disposto a tentar promover essa mudança” (JANAWAY, 2001, p. 214). Não obstante, minimiza as consequências desta imprecisão ao defender que: “Ainda que haja uma obscuridade na concepção schopenhaueriana de motivo, para ele é evidente que motivos são as causas dos atos de vontade, e que é essencial para os atos de vontade que suas causas sejam motivos” (JANAWAY, 2001, p. 214-215).

pelo motivo mais forte, sendo que a única diferença reside exatamente na possibilidade humana de agir sem ser coagido pelas circunstâncias do instante.

Por conta dessa especificidade, Schopenhauer defende que o homem é um ser *relativamente livre*. Ou seja, ele é livre tão somente em relação aos objetos que se pode perceber imediatamente, os quais não condicionam necessariamente a sua ação como acontece com os outros animais. Segundo o autor, essa liberdade apenas faz com que o homem se torne um campo de batalhas para os motivos, isto é, sua ação efetiva é precedida por deliberação, onde todos os motivos são ponderados a respeito de todas as consequências possíveis e ao final, o mais forte dentre eles irá determinar a ação e essa acontece com a mesma necessidade encontrada em todos os tipos de causalidade expostos acima<sup>20</sup>. De acordo com Schopenhauer quanto mais se aprofunda na análise dos tipos de causalidade, desde as causas mecânicas e físicas até a motivação abstrata, se perde muito em inteligibilidade, porém em nada se vê diminuída a força da necessidade que impera em todas elas. Ou seja, todas as reações químicas, físicas e mecânicas, assim como todas as ações dos animais e dos homens apresentam-se como efeitos necessários de uma mudança anterior que de acordo com o seu tipo podem ser denominados de causas, estímulos, motivos intuitivos ou motivos abstratos.

Um diferencial dos textos de Schopenhauer em relação a muitos outros filósofos é o recurso sempre explorado de enriquecer seus textos com exemplos pontuais e cirúrgicos. Assim, no ponto em que apresentamos sua argumentação a favor da determinação de todas as ações pelo motivo mais forte identificando-as com tudo o que de mais existe na natureza, julgamos conveniente a reprodução de dois desses exemplos utilizados pelo filósofo em seu escrito dedicado ao estudo da liberdade. No primeiro, o autor sugere que imaginemos um homem que após encerrar sua jornada de trabalho às 18 horas encontra-se na rua a pensar sobre as suas possibilidades de ação. Ele cogita que poderia dar um passeio, ir ao clube, ao teatro, visitar um amigo, assistir ao pôr do sol do alto de uma torre ou até mesmo marchar além dos limites da cidade e nunca mais voltar. Ele crê que a decisão depende apenas dele e que poderia levar a cabo qualquer uma das opções aventadas. Assim, se considera livre por poder fazer o que ele quiser. Contudo, ele acaba não efetivando nenhuma das possibilidades cogitadas e retorna ao seu lar, onde o aguarda a sua esposa. Segundo a tese schopenhaueriana

---

<sup>20</sup> Em *O mundo* Schopenhauer afirma que essa peculiaridade do agir humano, a de ser fruto de uma decisão eletiva, pode ser interpretada sob uma perspectiva desvantajosa: “Ademais, semelhante capacidade de deliberação no homem também pertence às coisas que tornam a sua existência tão mais atormentada que a do animal; pois, em geral nossas grandes dores não se situam no presente, como representações intuitivas ou sentimento imediato, mas na razão, como conceitos abstratos, pensamentos atormentadores, dos quais os animais estão completamente livres, pois vivem apenas no presente, portanto num estado destituído de preocupação e digno de inveja” (MVR I, § 55, p. 385-386).



ele de fato poderia ter realizado qualquer uma das ações imaginadas desde que a tivesse querido, e para que a tivesse querido seria necessário um motivo que sobrepujasse em força todos aqueles que favoreciam as outras alternativas. No caso, o motivo mais forte o coagiu a querer voltar para casa e rever a sua mulher. Assim ele *quis*, assim ele *fez*. Podemos ainda afirmar que enquanto considerava as possibilidades o indivíduo manifestava sua liberdade em relação aos dados fornecidos imediatamente em seu entorno real, pois não podemos ver nem compreender o motivo que o levou a querer voltar para casa, apenas podemos testemunhar o seu retorno. O motivo que o levou a tal permanece oculto a nós e muitas vezes até a ele próprio. Assim, a capacidade de decisão eletiva, característica própria do homem, disfarça e oculta, segundo nos aponta Schopenhauer, a relação causal entre o motivo e a ação, e pode nos conduzir à ilusão de que o agir humano não está sujeito à lei de causalidade, ou melhor dizendo, que o homem detém o livre-arbítrio da indiferença. O autor ainda compara o sujeito que pondera sobre o seu destino com a água que se fosse dotada da faculdade da razão acreditaria que poderia assumir a forma sólida, gasosa, ser alçada em um jorro ou formar ondas imensas, mas que ao fim não faz nada disso e continua escorrendo tranquilamente seguindo o seu curso no leito do rio. Para que qualquer uma dessas ações se efetivasse seria necessária uma causa que a provocasse tais como o congelamento, a fervura, ser impulsionada por uma fonte, ou estar em mar enfurecido respectivamente. Para Schopenhauer, o agir do homem em nada se difere, pois para que se efetive é necessário o surgimento de um motivo suficiente que o cause<sup>21</sup>. Todos os fenômenos da natureza testemunham que no aparecimento da causa segue-se inexoravelmente o aparecimento do efeito.

Schopenhauer ainda prossegue com o exemplo imaginando que ele enquanto filósofo se aproximasse do homem e negasse a sua liberdade de escolher entre qualquer uma das ações anteriormente concebidas. O filósofo prevê que diante da negativa o homem poderia com o objetivo de contrariá-lo escolher entre uma daquelas. Assim, poderia ir ao teatro, visitar um amigo ou assistir ao pôr do sol apenas para demonstrar a liberdade que acredita possuir. Não obstante, segundo o autor, sua nova resolução apenas confirmaria a tese determinista, porque o desejo de contradizê-lo teria superado em força o motivo que antes o conduzia à sua casa. Ou seja, sua ação permanece sendo determinada pelo motivo mais forte<sup>22</sup>. Schopenhauer, de

---

<sup>21</sup> “Assim como no bilhar uma bola não pode pôr-se em movimento antes que receba um golpe, tampouco pode um homem levantar-se de seu banco antes que um motivo o levante ou impulse: mas então, seu levantar-se é tão necessário e inevitável como o rolar da bola depois do golpe” (SLV, p. 76).

<sup>22</sup> Schopenhauer, quase no tom da galhofa, sugere que aquele que em uma reunião defendesse o determinismo das ações e sofresse uma forte oposição dos interlocutores, poderia provar sua tese ao gritar repentinamente: “o teto está desabando!”. Neste momento, garante o filósofo, “os oponentes chegariam a perceber que um motivo é exatamente tão poderoso para tirar as pessoas de sua casa como a causa mecânica mais vigorosa” (SLV, p. 76).

forma astuta ainda observa que todas as ações poderiam de fato ser realizadas, com exceção de uma: marchar além dos limites da cidade e não mais voltar. Para essa última ação o desejo de contrariá-lo seria certamente insuficiente<sup>23</sup>.

O segundo exemplo que passamos a reproduzir não é propriamente de autoria de Schopenhauer, mas apresentado por ele. Trata-se da anedota conhecida como “o asno de Buridán”<sup>24</sup>. Neste exemplo, um asno com fome e sede em proporção exatamente igual é colocado à mesma distância da comida e da bebida e, por isso, morre de fome. A morte do animal decorre da ausência de um motivo mais forte que pudesse levá-lo a um ou a outro. Ou seja, o exemplo demonstra que o animal não possui liberdade de ação, mas simplesmente responde ao motivo mais forte que se lhe apresenta. Na falta deste, permanece inerte, e nesse caso, sucumbe. Poderíamos substituir o asno por um ser humano (como o fez originalmente Aristóteles) mantendo, contudo, as condições. O homem também morreria de fome e sede? Poderíamos supor que não. Temos que ter em conta que, devido à capacidade racional, o animal humano possui a peculiaridade já mencionada de não ser motivado exclusivamente pelos objetos presentes em seu entorno espaço-temporal, o que lhe garante uma liberdade relativa. Assim, poderíamos admitir que estando o homem na mesma situação do asno, ele poderia ter claro em sua mente a consequência de sua inação, isto é, que ao não executar nenhuma das ações morreria e por isso sacia primeiro sua fome, depois sua sede, ou vice-versa. Mas, dessa forma poderíamos atribuir liberdade ao seu querer? Não, pois como vimos a certeza da morte por inanição foi o motivo que o conduziu necessariamente a comer e beber.

Portanto, a pergunta pela existência ou não de necessidade na relação entre objeto e ação, encontra finalmente a sua resposta ante a consciência geral que é a faculdade do conhecer. Toda natureza encontra-se unida no encadeamento causal, seja ela expressa em causas em sentido estrito, estímulos ou motivação. Isto significa que na presença de uma causa o seu efeito inevitavelmente acontece. Por esse motivo, é impossível a qualquer indivíduo corresponder igualmente a dois desejos opostos que nele surjam, pois um deles será o mais forte e assim produzirá a ação com a mesma necessidade pela qual os corpos pesados

---

<sup>23</sup> Recordemos o exemplo oferecido por nós anteriormente em que um indivíduo ponderava a possibilidade de comparecer a uma festa ou a uma partida de futebol. Nessa altura podemos compreender que ele pode perfeitamente ter *desejado* as duas opções, mas ao fim *quis* apenas uma delas: ir à festa. A sua decisão provavelmente não se deu em virtude de nenhum motivo imediato e sim como produto de uma decisão eletiva entre os vários motivos e contramotivos relacionados a cada possibilidade. Em consonância com a explicação de Schopenhauer entre todos esses motivos houve um mais forte, o qual determinou *necessariamente* a decisão de comparecer à festa.

<sup>24</sup> Schopenhauer, contudo, afirma que provavelmente o exemplo não seja de Buridán. O primeiro a utilizá-lo, embora não trate de um asno, mas de um humano, teria sido Aristóteles na obra *Do céu*. Dante Aligheri também o apresenta em sua *Divina Comédia* (Cf. SLV, p. 90).

tendem ao solo<sup>25</sup>. Com isso, temos que um homem jamais poderia ter agido de uma maneira diferente daquela em que agiu. Retomando os exemplos apresentados, podemos afirmar que diante dos seus motivos seria impossível ao sujeito não ter ido à festa, não ter voltado para sua esposa, ou não ter comido e bebido após ser tomado pela certeza da morte iminente. Assim conclui o filósofo:

O homem é, como todos os objetos da experiência, um fenômeno no espaço e no tempo; e, dado que a lei de causalidade rege *a priori*, e portanto sem exceção, a todos aqueles, também ele tem que estar subordinado a ela. Assim o diz *a priori* o entendimento puro, assim o corrobora a analogia que se mantém através de toda a natureza; e assim o testemunha a cada momento a experiência, sempre e quando não se deixe enganar pela ilusão que surge do fato de que, na medida em que os seres naturais, ascendendo cada vez mais, se tornam mais complicados e sua receptividade se eleva e se refina (desde a meramente mecânica à química, elétrica, estimulativa, sensível, intelectual e, finalmente, racional), também a natureza das *causas eficientes* tem que manter um passo semelhante e, a cada nível, resultar em acordo com os seres sobre os quais se deve exercer a ação: daí que então as causas se apresentem cada vez menos palpáveis e materiais; de modo que, ao final, não são já apreciáveis para a visão, mas sim são acessíveis para o entendimento que no caso individual as supõe com inquebrantável confiança e as descobre com a pertinente investigação. Pois aqui as causas eficientes se erigiram em meros pensamentos que lutam com outros pensamentos, até que o mais poderoso deles decide e põe o homem em movimento; tudo isto sucede em uma conexão causal tão rígida como quando causas puramente mecânicas em complicada conexão atuam umas contra as outras e se produz indefectivelmente o resultado calculado (SLV, p. 76-77 – grifos do autor).

Assim, a análise da questão da liberdade efetuada ante o fórum da consciência geral que é a faculdade do conhecer, resultou naquilo que Schopenhauer qualifica de inferência *ad non posse ad non esse* – segundo ele, a única capaz de estabelecer verdades negativas – que nada mais é do que a demonstração da impossibilidade de existência do livre-arbítrio da indiferença, uma vez que sequer pode ser pensado, pois contraria o princípio de razão, forma essencial de nosso entendimento. Com efeito, para todo o lugar onde concentremos nossa atenção em uma análise cuidadosa encontraremos a necessidade que impera em todo o mundo, do qual o homem não representa qualquer exceção<sup>26</sup>.

---

<sup>25</sup> Não está em nosso poder determinar qual será o motivo mais forte, como bem afirma Magee: “Mas por mais complexos, numerosos e conflitivos os motivos possam ser em qualquer situação dada, o que resulte mais forte é o que prevalece. E a ideia principal de Schopenhauer é que não podemos decidir livremente por nós mesmos qual será” (MAGEE, 1983, p. 190).

<sup>26</sup> Há, contudo, uma única exceção que se verifica no excepcional e misterioso fenômeno da negação livre da vontade, e constitui justamente a contradição que originou este estudo. Tal contradição se manifesta na figura do

Diante dos resultados, Schopenhauer julga deter o mérito de pela primeira vez revelar a fonte de onde surge o engano de se acreditar na existência do livre-arbítrio humano. Assim, o erro de atribuir a liberdade de indiferença aos homens ampara-se, primeiramente, na expressão “posso fazer o que eu quero”, que em realidade é, como vimos, uma expressão correta, mas incapaz de justificar a liberdade da ação, uma vez que o indivíduo não pode querer o que quer; o segundo aspecto, que de acordo com o filósofo, contribui para o equívoco da liberdade empírica é a peculiaridade da atuação da causalidade no homem, haja vista que os motivos que o levam à ação não são na maioria dos casos aqueles que se encontram na limitação do tempo presente – como no caso dos outros animais –, mas são motivos abstratos, meros pensamentos acumulados ao longo de toda a sua experiência de vida. Esses motivos estão obviamente ocultos a qualquer espectador, e muitas vezes até ao próprio protagonista da ação que por isso, pode ser levado a concluir pela liberdade de seu querer<sup>27</sup>.

#### 1.5 O FATOR SUBJETIVO DO DETERMINISMO: A NOÇÃO DE CARÁTER

A constatação da necessidade que determina a relação motivo e ação ainda não é suficiente para que possamos compreender todo o processo que resulta nas ações dos animais e dos homens. Os motivos por si só não são os únicos responsáveis pela ação, já que se assim fosse todos os homens deveriam agir de modo rigorosamente igual ao serem apresentados aos mesmos motivos, o que efetivamente não acontece. Podemos observar cotidianamente o quão diversas são as reações das pessoas frente a motivos semelhantes e ficamos seriamente intrigados ao testemunhar a conduta calma e ponderada de um indivíduo diante de um acontecimento cuja mera suposição nos provoca calafrios e a certeza do desespero indisfarçável do qual seríamos acometidos caso fossemos nós os protagonistas daquela cena. Ora, como explicar essa diversidade de reações possíveis diante de um mesmo motivo uma

---

asceta, homem tornado livre a partir da livre supressão de sua essência, conforme buscaremos demonstrar no capítulo 3.

<sup>27</sup> Em *O mundo*, Schopenhauer menciona ainda outra característica que conduz ao equívoco de se atribuir liberdade à vontade humana, embora julgamos que possa ser subsumida ao conceito de liberdade relativa. Trata-se da “posição separada e subordinada do intelecto em relação à vontade” (MVR I, § 55, p. 376). Bryan Magee, partindo da exposição schopenhaueriana aponta ainda uma nova fonte para a ilusão do livre arbítrio: “A maioria de nós cresceu em culturas que desde tempos imemoriais tem apresentado a ética como se estivesse vinculada à religião. Todas as religiões têm suas leis morais, seus “tu deves” ou “tu não deves”; e precisamente porque *dever* implica *poder*, nos inculcaram desde a infância a ilusão do livre-arbítrio” (MAGEE, 1983, p. 193 – grifos do autor).

vez que as páginas anteriores conduziram um esforço em tornar claro o fato de que na presença de um motivo apenas uma ação correspondente é possível?

De acordo com o filósofo a explicação provém do fato de que toda a ação que se dá por causalidade conta com a especificidade do ser com a qual a causa interage, algo como uma *qualitates occultas*, uma natureza própria que oferece um tipo específico de receptividade em virtude do qual uma causa pode resultar em determinado efeito. Neste sentido afirma Schopenhauer:

Desse modo, todo efeito surge de dois fatores, um interno e outro externo: da força originária daquele sobre o que se exerce a ação, e a causa determinante que obriga aquela força a exteriorizar-se agora. Toda causalidade e toda explicação a partir dela supõe uma força originária: daí que aquela nunca explique tudo, mas que deixe sempre algo inexplicável (SLV, p. 77).

Segundo o autor essa natureza própria do ser, que ele denomina de força natural, não pode ser explicada, porém é o ponto de partida para toda explicação, uma vez que elas mesmas encontram-se subtraídas a qualquer relação causal e são justamente os elementos garantidores de tais relações. É por isso que todas as ciências empíricas acabam se detendo na explicação de seu objeto de estudo em um ponto obscuro que qualificam justamente como “forças naturais” ou “forças vitais”. Apenas em virtude da existência dessas qualidades ocultas é que podem ser processadas todas as relações causais que logo acima identificamos como marca distintiva do mundo empírico. Assim, expõe-se que as causas não são inteiramente responsáveis pela reação dos seres, mas que os mesmos decorrem do encontro das causas com essas forças naturais: “Assim pois, em todos os casos as causas não determinam nada mais que o quando e onde das *exteriorizações* das forças originárias e inexplicáveis apenas sob cuja suposição elas causam, quer dizer, produzem necessariamente certos efeitos” (SLV, p. 78, grifos do autor). Portanto, uma ação pode ser compreendida como a exteriorização da força originária (provocada por uma causa) que compreende a natureza própria de cada ser, resumida pelo filósofo na expressão escolástica muitas vezes repetida *operari sequitur esse* [a ação se segue do ser].

Schopenhauer destaca que o que foi dito se aplica a todas as formas de causalidade, o que naturalmente inclui a motivação, que como vimos corresponde às causas das quais procedem todo o agir animal e humano. Assim, o motivo apenas exterioriza uma força que não pode ser ela mesma explicada por relação causal. No caso do homem, o elemento que irá

determinar a ação será a especificidade da *vontade* que cada indivíduo possui<sup>28</sup>. Compreende-se, dessa maneira, que a necessidade de nossas ações provém do embate entre os motivos, os quais podemos chamar de fatores externos ou objetivos, com o nossa vontade, fator interno ou subjetivo. Esta por sua vez, é constituída de certas inclinações volitivas o que faz com que seja mais receptivo a certos motivos em detrimento de outros. Por exemplo, o indivíduo compassivo está naturalmente inclinado aos motivos que propiciem os atos caridosos, o egoísta aos motivos nos quais possa contemplar os próprios interesses e o malvado mais receptivo aos motivos que o levem a praticar atos de crueldade. O filósofo denomina essa vontade de *caráter*<sup>29</sup>, conforme podemos atestar na passagem que segue:

Esta índole especial e individualmente determinada da vontade, em virtude da qual sua reação aos mesmos motivos é distinta em cada homem, constitui aquilo a que se chama seu *caráter* e, por certo, *caráter empírico*, já que não é conhecido *a priori* mas somente por experiência. Mediante ele se determina, ante tudo, a ação dos diversos motivos em um homem dado. Pois nele se baseiam todos os efeitos que os motivos produzem, assim como se baseiam nas forças naturais os efeitos produzidos por causas no sentido mais estrito, e na força vital os efeitos dos estímulos. E como as forças naturais, também ele é originário, imutável, inexplicável (SLV, p. 79, grifos do autor).

Em linhas gerais a filosofia de Schopenhauer propõe que todo ser possui uma vontade, um caráter que corresponde à sua essência e em razão da qual é o que é<sup>30</sup>. O caráter do ser humano, de acordo com a doutrina schopenhaueriana, é *individual, empírico, constante e inato*.

Primeiramente, podemos afirmar em consonância com o filósofo que cada caráter humano é *individual*, pois expressa uma combinação exclusiva de nuances volitivas. Em vista disso explica-se em parte porque um mesmo motivo causa reações diferentes em pessoas

---

<sup>28</sup> Neste ponto julgamos de grande importância trazer à tona a distinção entre arbítrio e vontade apresentada por Schopenhauer não no escrito premiado, mas em *Sobre a vontade na natureza*: “Acima de tudo é preciso saber distinguir vontade de arbítrio e compreender que a primeira pode existir sem o último; o que de fato é pressuposto por toda a minha filosofia. Arbítrio é a vontade ali onde ela é iluminada pela cognição, onde, portanto, motivos, isto é, representações, agem como sua causa motora: quer dizer, expresso de modo objetivo, onde a ação externa que causa o ato é mediada pelo cérebro” (VN, p. 68). Um pouco mais adiante o filósofo afirma que o arbítrio é “uma categoria ou uma forma de aparição da primeira [a vontade]” (VN, p. 70).

<sup>29</sup> Essa relação de sinonímia deve estar sempre presente ao leitor para que se evitem possíveis incompreensões. Em alguns casos utilizaremos a expressão “vontade-caráter” em trechos onde julgamos que essa identificação deve ser explicitamente ressaltada.

<sup>30</sup> Schopenhauer equipara a noção de caráter à de Ideia platônica enquanto arquétipo fundamental dos seres, o que ele denomina de objetivação adequada da Vontade (Cf. MVR I, § 28, p. 221). Dessa maneira, cada animal seria a objetivação fenomênica da Ideia de sua espécie, enquanto cada ser humano pode ser considerado a objetivação de uma Ideia específica. Este é um ponto importante para as hipóteses que serão defendidas neste trabalho. Trataremos dessa importante questão no próximo capítulo.

diferentes<sup>31</sup>. Nos animais o caráter varia de espécie para espécie, já no ser humano varia de indivíduo para indivíduo. O fato de cada ser humano possuir um caráter individual e específico que se sobressai em relação ao caráter geral da espécie constitui um ponto de diferenciação importante em relação aos outros seres da natureza e é uma das premissas que levam à consideração de que os humanos são a mais perfeita objetivação da Vontade.

A segunda característica atribuída por Schopenhauer ao caráter é o fato de ele ser *empírico*. Isso significa que é impossível conhecê-lo *a priori*, ou seja, antes que uma ação seja efetivada. Certamente o caráter empírico tem por fundamento um caráter inteligível, contudo, esse se encontra em uma esfera inacessível ao entendimento humano, o que faz com que possamos conhecer apenas as suas exteriorizações sob o princípio de individuação. Assim, o caráter empírico se constitui como fenômeno do inteligível “tal qual ele se expõe no modo de ação segundo o tempo, e já na corporização segundo o espaço” (MVR I, § 55, p. 375). Dessa forma, o homem só pode conhecer a si mesmo - o tipo de caráter que tem, aquilo que é – e também aos outros através de suas obras. Apenas as ações formam a fonte segura de onde o homem pode extrair o autoconhecimento<sup>32</sup>. É devido ao desconhecimento acerca de nosso caráter que nossas decisões são sempre um mistério não só para as outras pessoas como para nós mesmos. Porém, com a experiência e pelo uso de suas faculdades cognoscitivas o homem pode vir a conhecer o tipo de caráter que possui e quando isso ocorre ele passa a contar com aquilo que Schopenhauer denominou de *caráter adquirido* que segundo o autor “nada mais é senão o conhecimento mais acabado possível da própria individualidade” (MVR I, § 55, p. 394). O conhecimento do próprio caráter é, segundo a visão de Schopenhauer, extremamente importante para a vida no mundo. Sua conquista significa adquirir consciência das próprias qualidades, disposições e afinidades. O indivíduo que adquire esse conhecimento passa a saber exatamente o que quer e com isso pode se preservar de muitos dissabores ao se abster de perseguir objetivos para os quais não possui nenhum talento ou que não são compatíveis com as peculiaridades de seu ser. A partir de então seu agir passa a ser orientado por esse conhecimento que se impõe como um motivo que delimita sua esfera de atuação às nuances volitivas de seu caráter o que eleva as possibilidades de desenlace favorável em todos os seus projetos pessoais.

---

<sup>31</sup> Em parte porque para que um motivo possa ocasionar a ação como efeito é preciso a intermediação do intelecto que assim como o caráter apresenta notórias diferenças em graus de perfeição de indivíduo para indivíduo. Voltaremos a questão ao final deste capítulo.

<sup>32</sup> “Por isso, numa mente sadia, somente atos pesam na consciência moral, não desejos nem pensamentos. Pois apenas os nossos atos são o espelho de nossa vontade” (MVR I, § 55, p. 388).

O caráter do homem é também *constante*, o que quer dizer que é imutável. Como vimos, o caráter empírico é tão somente a objetivação espaço-temporal do caráter inteligível. Esse não se encontra sob o princípio de individuação, e conseqüentemente não está sujeito a qualquer tipo de mudança. Como veremos no próximo capítulo deste trabalho, Schopenhauer assegura que a vontade do homem, seu caráter inteligível, é livre, pois pertencente à esfera do suprasensível não foi constituído a partir de uma relação causal, ou seja, não decorre de uma necessidade. Porém, isso não significa que seja livre para promover qualquer alteração em si mesma, em suas volições. Ela é o que é, e Schopenhauer não contempla qualquer possibilidade de que venha a ser de uma forma diferente<sup>33</sup>. Por isso, o autor assegura que é impossível que um homem possa, mediante instrução, experiência ou qualquer outro meio promover alguma alteração no conjunto de inclinações volitivas que compõe a sua essência. O que quer a criança irá querer o ancião. Segundo o autor há várias provas retiradas do terreno da experiência que comprovariam essa hipótese. Citamos aqui duas delas. Primeiramente, destaque-se que quando uma pessoa age de forma contrária ao juízo que dela fazíamos, o filósofo aponta que jamais acreditamos que a pessoa tenha mudado, mas que estávamos errados em nosso julgamento sobre ela e que jamais confiaríamos novamente em uma pessoa que já tenha se mostrado anteriormente indigno de nossa confiança. Também o reencontro com um amigo de longa data que há tempos não víamos pode ser apresentado como comprovação da tese defendida, ao constatarmos que mesmo após tantos anos de separação ainda notamos nele os mesmos traços característicos, o que instantaneamente reaviva a familiaridade de outrora.

No entanto, é importante frisar que Schopenhauer reconhece que a *conduta* do homem pode mudar com o passar dos anos. Uma juventude arrebatada marcada pela busca frenética pelos prazeres e por excessos de todo o tipo pode ser seguida por uma idade adulta ordeira e uma velhice tranquila. Porém, o autor adverte que não estaríamos autorizados a partir disso a concluir que houve uma mudança na própria vontade, ou seja, no caráter do indivíduo e com isso atribuir-lhe um livre-arbítrio da indiferença. A explicação para essa aparente mudança reside, segundo Schopenhauer, no intelecto. Considerando que o intelecto é o responsável por conduzir os motivos para apreciação da vontade, qualquer alteração em sua forma de conhecer pode fazer com que os meios utilizados sejam substituídos e alterados, mas

---

<sup>33</sup> A única “mudança” prevista por Schopenhauer no caráter inteligível diz respeito à sua própria supressão verificada no raro fenômeno da negação da vontade. Para isso, segundo nossa interpretação, é necessário que surja o mais profundo conhecimento de si que restaura a liberdade original da vontade tornando possível a negação, como veremos no capítulo 3 deste trabalho.



nunca os fins almejados, pois estes dependem exclusivamente da vontade que é inalterável<sup>34</sup>. Na maioria das vezes em que lida com a questão, Schopenhauer faz uso da expressão latina oriunda dos escolásticos *velle non discitur* que significa “o querer não se ensina”; o que quer dizer que sempre seremos o que somos e isso independe de qualquer vicissitude com a qual possamos nos deparar.

Atrelado a isso está a pressuposição schopenhaueriana de que o caráter é *inato*. Nessa perspectiva todas as virtudes e vícios de um determinado indivíduo já estão presentes nele desde o seu nascimento e permanecerão os mesmos até a morte como acabamos de ver. Ao defender essa hipótese Schopenhauer além de reforçar a impossibilidade de qualquer melhoramento moral por influência externa, procura rebater a argumentação dos que defendem o livre-arbítrio embasados na suposta construção permanente do caráter a partir do nascimento através das experiências cotidianas. Segundo Schopenhauer, partindo da pressuposição da liberdade empírica da vontade e da admissão de que o homem nasce sem caráter, não poderíamos encontrar o fundamento da diversidade das formas de atuar dos homens nem subjetivo, e nem no objetivo, ou seja, exclusivamente nos motivos como vimos anteriormente. O filósofo ainda refuta uma saída intermediária, na qual a fonte do agir humano se localizaria no ponto médio entre o sujeito e o objeto, ou seja, na maneira como os motivos seriam conhecidos pelos homens. Neste caso, seríamos forçados a reduzir a moral ao conhecimento correto ou incorreto das circunstâncias e, assim, a moral seria convertida em pura lógica. Neste caso, acrescenta o autor, teríamos que consentir também que muitos homens morreriam antes mesmo de conquistar um caráter. Schopenhauer alerta ainda para outra grave consequência desse modo de interpretar a questão, a saber, a impossibilidade de atribuição de responsabilidade moral ao agente, uma vez que as circunstâncias que produzem o seu caráter dependeriam exclusivamente do acaso. Neste cenário, o pressuposto livre-arbítrio seria incompatível com a responsabilidade moral. Schopenhauer prossegue afirmando que essa liberdade empírica da vontade sugere uma existência sem essência, o que significa dizer que é, mas não é. Isso, todavia, é impossível, pois segundo o filósofo tudo o que existe tem que ter também uma determinada essência em virtude da qual é o que é e faz o que faz.

Ao chegarmos a esta altura de nossa exposição alcançamos o ponto em que se faz possível uma abordagem acerca do importante papel do intelecto como o mediador entre os

---

<sup>34</sup> Schopenhauer afirma que todo melhoramento moral restringe-se, portanto, à correção dos meios pelo aprimoramento do intelecto: “A cabeça é aclarada, mas o coração permanece incorrigível” (FM, § 20, p.199). Com isso critica os filósofos moralistas que julgam poder mudar o homem através de discursos moralizantes equiparando suas pretensões à daqueles que se julgam capazes de transformar chumbo em ouro ou fazer com que um carvalho dê damascos (Cf. SLV, p. 83).

motivos e a vontade, uma vez que os primeiros só se configuram como tal quando são reconhecidos pela última. E para que o intelecto possa desempenhar corretamente a sua função é necessário que não haja nenhum obstáculo ou impedimento para o seu livre exercício. Trata-se, enfim, de abordar aquilo que o filósofo denominou de liberdade intelectual.

#### 1.6 SOBRE A RELAÇÃO ENTRE VONTADE E INTELECTO: A LIBERDADE INTELECTUAL

Um dos traços mais distintivos da filosofia de Schopenhauer em relação aos seus predecessores é, sem dúvida, a atribuição de primazia à vontade em relação ao intelecto, uma decorrência do ponto fundamental de sua filosofia que a considera como coisa-em-si. Enquanto boa parte dos filósofos anteriores esforçou-se para demonstrar a supremacia da razão, o que implica evidentemente em seu poder de controlar a vontade, Schopenhauer opera aquilo que à moda de Kant também poderíamos chamar de Revolução Copernicana, pois ao argumentar que o intelecto, ou seja, a razão, nada mais é do que um instrumento a serviço da vontade transfere a supremacia para a mesma. Como vimos, na vontade de cada um residem os fins particulares que definem a orientação de seu querer empírico; esses por sua vez dependem do intelecto que, como função cerebral, decifra e sintetiza em conceitos os dados obtidos através da experiência pelo entendimento<sup>35</sup>.

Portanto, na concepção schopenhaueriana, o intelecto tem a função de servir a vontade apresentando todos os motivos com a máxima clareza possível para que ela soberanamente possa se decidir por uma ação ou outra em conformidade com as nuances volitivas que a caracterizam, pois segundo o filósofo, “apenas ela [a vontade] constitui o homem propriamente dito: o intelecto é meramente seu órgão, sua antena sensitiva para fora, quer dizer, o meio da ação dos motivos sobre ela” (SLV, p. 130). Nos *Suplementos*, a função do intelecto ainda é ilustrada com outros exemplos, como se vê:

Nota-se assim que o intelecto toca, e a vontade tem de dançar conforme a música: sim, o primeiro faz a vontade desempenhar o papel de uma criança posta ao bel-prazer por sua babá nos mais diversos estados de ânimo ao tagarelar-lhe e contar-lhe alternativamente coisas alegres e tristes. Isto baseia-se no fato de que a vontade em si mesma é desprovida de

---

<sup>35</sup> Nos *Suplementos* encontramos um capítulo intitulado “Do primado da vontade na consciência de si”, onde o filósofo colige doze “fatos pertencentes à vida interior” que sustentam a tese da supremacia da vontade ante o intelecto (Cf. MVR II, Supl. 19, p. 243-295).

conhecimento, mas o entendimento que a acompanha é desprovido de vontade (MVR II, Supl. 19, p. 252).

Neste exemplo é importante que fique claro que o sentido em se dizer que “o intelecto toca e a vontade tem de dançar conforme a música” não significa que o intelecto tenha o poder de determinar ou prescrever qualquer ação à vontade, algo que Schopenhauer nega com veemência, mas apenas intenta-se destacar a faculdade cognoscitiva como o intermediador que apresenta à vontade o entorno circunstancial para que a mesma possa tomar posição e ordenar a ação. Assim, poderíamos dizer que embora o intelecto toque a música, cabe única e exclusivamente à vontade a escolha da “coreografia”. O mesmo pode ser dito em referência à famosa analogia onde a vontade é comparada a um gigante cego e o intelecto a um paralítico que enxerga e é transportado pelo primeiro em seus ombros (Cf. MVR II, Supl. 19, p. 253). O paralítico não detém o poder de obrigar o gigante a seguir por determinado caminho. O que cabe a ele é apresentar todos os caminhos possíveis e aguardar até que o gigante defina afinal qual será seguido<sup>36</sup>.

Não obstante, o intelecto pode ser impedido de exercer com precisão a função que lhe cabe, ocasiões em que a sua liberdade é suprimida. Isso acontece, segundo Schopenhauer, devido a transtornos das faculdades cognoscitivas, que podem ser temporários ou definitivos. Como exemplo de transtorno definitivo, o filósofo aponta a loucura, o delírio, o paroxismo e a sonolência. Os transtornos temporários são designados como erros “decididos e imerecidos” e podem ser compreendidos como falhas no discernimento que não sejam resultantes dos estados psíquicos referidos acima. Como exemplo, encontramos o caso de alguém que ingere veneno por confundi-lo com o remédio, e quando alguém atira em seu criado acreditando tratar-se de um ladrão que invadira sua casa (Cf. SLV, p. 129). Em ambos os casos, devido a algum desarranjo biológico no cérebro ou alguma confusão circunstancial, o intelecto tem o seu livre funcionamento comprometido, o que faz com que apresente motivos corrompidos ou completamente falsos para apreciação e deliberação da vontade. Na concepção schopenhaueriana, as ações daí advindas não são precedidas por liberdade intelectual e, por isso, devem ser moral e criminalmente inimputáveis, pois não são expressões autênticas do caráter do sujeito que as executa. Nas palavras do filósofo:

---

<sup>36</sup> Nessa leitura somos tentados a supor a possibilidade de que o intelecto possa intencionalmente ocultar um caminho (motivo) para a vontade visando assim direcioná-la ao inverter a ordem hierárquica. No entanto, Schopenhauer sugere que vontade e intelecto estão em uma ligação tal que podemos concluir que seria mesmo impossível que isso acontecesse, pois o que ocorre ao intelecto imediatamente é comunicado à vontade. Assim mesmo que tal alvitre pudesse ser cogitado a vontade logo a reconheceria, evitando assim o ardil.

O intelecto ou a faculdade de conhecer é *o meio dos motivos* mediante o qual aqueles atuam sobre a vontade, que é o núcleo próprio do homem. Somente na medida em que esse meio dos motivos se encontre em um estado normal, executa suas funções corretamente e, por tanto, apresenta à vontade para a eleição os motivos autênticos tal e como existem no mundo exterior real, somente nessa medida pode aquela decidir-se de acordo com a sua natureza, quer dizer, segundo o caráter individual do homem; ou seja, que pode exteriorizar-se *sem impedimento*, conforme a sua própria essência: então o homem é *intelectualmente livre*, quer dizer, suas ações são o puro resultado da reação de sua vontade aos motivos que se lhe apresentam no mundo real, tanto a ele como a todos os demais. E de acordo com ele se não de imputar então, tanto moral como juridicamente (SLV, p. 129, grifos do autor).

Portanto, a liberdade intelectual diz respeito à ausência de empecilhos ao processo de pensamento. Sendo função do intelecto a de apresentar os motivos à vontade, pode-se afirmar que o mesmo desempenha sua tarefa de forma livre quando nada o impede de apresentá-los da maneira correta, colocando, assim, de uma maneira fidedigna, os elementos circunstanciais à disposição da vontade para que ela estabeleça uma decisão em conformidade com a sua natureza específica.

É digno de nota que há casos em que a vontade pode ser conduzida ao erro pelo intelecto mesmo em ocasiões em que não haja qualquer interferência em seu livre funcionamento. Isto se deve às limitações específicas de um intelecto em particular. Como observa o filósofo, é necessário considerar que existe uma grande diversidade de intelectos da mesma forma como há grande diversidade de caracteres:

O INTELECTO tem não apenas graus de ESTIMULAÇÃO, desde a sonolência passando pelo humor e o entusiasmo, mas também graus de essência mesma, de sua perfeição, a qual, por conseguinte, ascende gradativamente desde a mais baixa, em animais que percebem apenas confusamente, até o ser humano e, neste, desde a cabeça obtusa até o gênio (MVR II, Supl. 19, p. 250).

Isso significa que alguns possuem uma estrutura cognitiva naturalmente mais desenvolvida e conseqüentemente mais apta a reconhecer e fornecer elementos circunstanciais fidedignos para a decisão da vontade. Assim como um jogador de xadrez será mais eficiente na medida em que compreender melhor a disposição e possibilidades das peças no tabuleiro, um homem estará mais apto para tomar decisões conformes à sua vontade na medida em que possuir uma compreensão mais abrangente acerca dos motivos e contramotivos envolvidos. Um intelecto mais desenvolvido também será mais eficiente na conquista do *caráter adquirido*, ou seja, no conhecimento de si mesmo, das peculiaridades do seu ser. Isso, como

vimos, é importante para a vida no mundo justamente por fornecer à vontade o elemento essencial para que possa determinar as ações com mais precisão. Aplicado à metáfora do gigante e do paralítico antes referida, poderíamos afirmar que quanto mais desenvolvido e sagaz for a visão do paralítico mais caminhos poderá visualizar e melhor poderá compreender as disposições volitivas próprias do gigante, e assim fornecer um número maior de possibilidades àquele que o transporta. Por outro lado, quanto menos desenvolvido for um intelecto, menos efetivo ele será em sua tarefa, e conseqüentemente maior a probabilidade de que a ação não seja a mais adequada à vontade de seu executor.

Com efeito, e como acréscimo, surge-nos a questão de se neste caso deveríamos também defender a inimputabilidade caso a ação seja delituosa. Schopenhauer parece não ter contemplado esse ponto em sua análise, contudo, cremos ser possível encetar uma resposta negativa a partir do quadro geral de sua explanação. Pois, um intelecto limitado oferece certamente um número limitado de possibilidades para a vontade, mas jamais, enquanto livre, apresenta motivos falsos. E, o filósofo nos leva a entender que apenas a apreensão de motivos falsos oriundos de uma *atividade intelectual obstaculizada* isenta o indivíduo de qualquer responsabilização<sup>37</sup>. A vontade de um indivíduo portador de uma mente obtusa muitas vezes erra por não ter sido apresentada a um quadro completo das circunstâncias, porém isso não a isenta de responsabilidade, pois um intelecto não pode ser considerado impedido pelas suas próprias limitações. Por isso, um criminoso não poderia escusar-se de seu delito alegando baixa capacidade intelectual, pois é razoável considerar que mesmo o mais obtuso dos homens vivendo em sociedade possui a capacidade de compreender, mesmo que minimamente os contramotivos que deveriam impedir uma má ação. Não obstante, poderia eximir-se de responsabilidade se conseguisse provar que seu intelecto estava impedido de atuar livremente no momento em que se deu a ação<sup>38</sup>.

Como mencionado no tópico anterior, devemos ainda considerar que o intelecto por estar submetido à esfera espaço temporal está sujeito a sofrer alterações o que quer dizer que

---

<sup>37</sup> Schopenhauer ainda afirma a possibilidade de casos em que haja não uma *supressão* total, mas uma *diminuição* da liberdade intelectual. Segundo ele isso ocorre especialmente com o afeto e a embriaguez. O filósofo se mostra menos assertivo quanto a inimputabilidade dos atos advindos de tais estados: “Portanto, também aqui a responsabilidade, tanto jurídica como moral, fica suprimida mais ou menos, mas sempre em parte, segundo a índole das circunstâncias” (SLV, p. 131).

<sup>38</sup> “Correspondendo a isso vemos que, quando alguém pratica uma má ação, seus amigos, e ele mesmo, empenham-se em transferir a culpa da VONTADE para o INTELECTO e fazer passar os erros do coração pelos erros da cabeça; às péssimas desfeitas chamarão de DESLIZES, dirão que se tratou apenas de mera falta de entendimento, falta de ponderação, ligeireza, desvario; sim, se preciso, alegarão paroxismo, momentâneo distúrbio mental e, caso trata-se de delito grave, até mesmo loucura, apenas para isentar a VONTADE de culpa” (MVR II, Supl. 19, p. 277). Nota-se que o esforço seria, portanto, para argumentar em favor de impedimentos para o livre exercício das faculdades cognitivas no momento da ação e não para demonstrar as deficiências inerentes à própria vontade.

pode, ao contrário da vontade, ser aprimorado pela experiência e instrução, o que explica por que a *conduta* de um homem pode variar em circunstâncias aparentemente iguais. Com efeito o intelecto pode ser melhorado o que significa que passa a dispor de elementos que permitem uma melhor clarificação quanto à natureza e especificidades dos motivos e das próprias inclinações volitivas envolvidas e dessa forma fornece à vontade um cenário motivacional mais completo. Assim, o aprimoramento do conhecimento de si mesmo e das circunstâncias faz com que o indivíduo procure outros caminhos que julga mais conveniente para atingir os seus objetivos, que são sempre os mesmos. Seguindo ainda com o exemplo apresentado pelo filósofo, seria como se, ao longo do trajeto, o paraplégico pudesse por atuação própria (experiência) ou por intervenção externa (instrução) melhorar a sua acuidade visual e, assim, ao passar novamente por um ponto anteriormente percorrido, visualizar caminhos e possibilidades que na ocasião anterior haviam passado inteiramente despercebidos devido às limitações que se impunham naquele momento.

\* \* \*

Com isso chegamos a termo com nosso primeiro capítulo no qual buscamos apresentar as premissas através das quais nosso autor infere a impossibilidade de existência de liberdade no terreno das ações humanas e conseqüentemente o determinismo que rege a conduta de todos os seres. Segundo o próprio Schopenhauer o seu mérito reside na distinção operada entre a percepção interna da vontade na autoconsciência e a externa. Assim, a análise de cada uma por si mesma tornou possível revelar pela primeira vez a fonte do engano que atua na maioria dos homens fazendo-os inferir a liberdade da ação humana. Nos “incultos” o erro provém da associação entre *querer* e *poder*, ou seja, consideram-se livres sempre que *podem* fazer o que *querem*. A esses o filósofo demonstra que a verdadeiro livre-arbítrio diz respeito ao próprio *querer* e que por isso a questão vai além daquela que é uma mera liberdade física; aos “cultos que não pensam profundamente” o autor procura demonstrar que suas crenças na liberdade da vontade provém do fato de as ações humanas não serem condicionadas por motivos imediatamente presentes, mas na maioria das vezes por pensamentos e convicções que os homens carregam em suas cabeças. Por isso, esses motivos são impossíveis de serem percebidos por um observador e até mesmo pelo próprio indivíduo autor da ação. Esse grupo, portanto, desconsidera a posição separada do intelecto em relação à vontade, e confunde liberdade relativa aos motivos dados imediatamente à percepção com o *liberum arbitrium indifferetiae*.

Com efeito, o arbítrio, isto é, a vontade iluminada pelo conhecimento, nunca é livre. Primeiramente, porque a vontade não pode por si só dar início a uma série de acontecimentos, o que seria algo como se os galhos da árvore pudessem se mover por si próprios. Para que os atos de vontade sejam possíveis é necessário que a mesma seja incitada por um objeto da mesma forma que a agitação dos galhos depende de uma força externa como o vento. O segundo ponto destacado é o de que o confronto do motivo com a vontade resulta *necessariamente* em determinada ação. Ou seja, a vontade não detém o poder de ignorar o motivo trazido a ela pelo intelecto e nem de escolher sua forma de reação diante do mesmo assim como o galho da árvore não pode ignorar a direção do vento permanecendo inerte ou balançar-se em sentido contrário ao mesmo. Dessa maneira Schopenhauer apresenta a vontade humana em conexão com todo o restante da natureza. Nessa, impera a lei da causalidade da qual a ação humana não representa qualquer exceção, pois se apresenta como o produto necessário da relação entre os motivos e as determinantes volitivas do caráter individual. Por isso, para o filósofo qualquer defesa que se faça em torno do livre-arbítrio da indiferença não pode ser mais do que uma “ficção bem monstruosa” (Cf. FH, § 13, p. 111).

O minucioso estudo empreendido por Schopenhauer exposto neste capítulo e que resulta na inescapável necessidade das ações humanas poderia conduzir o leitor àquilo que poderíamos denominar de determinismo radical, que traria como consequência a erradicação da culpa e da responsabilidade, uma vez que o homem se encontra desprovido de qualquer possibilidade de escolha. Porém, não é esse o caso. Em sua filosofia o autor não limita a exposição apenas aos argumentos contrários à existência do livre-arbítrio da indiferença, mas também procura apresentar aquilo a que denomina de “a verdadeira liberdade” e que seria o fundamento para a responsabilização moral do indivíduo:

Agora que, como resultado de nossa exposição precedente, temos suprimido totalmente qualquer liberdade do agir humano e o conhecemos como submetido à mais estrita necessidade, somos conduzidos precisamente ao ponto em que poderemos compreender *a verdadeira liberdade moral*, que é de um tipo superior (SLV, p. 123, grifos do autor).

Ao afirmar que a liberdade verdadeira é de tipo superior, o filósofo quer dizer que só pode ser encontrada em uma região que não é de fácil acesso ao nosso entendimento, pois exige que o fenômeno seja abstraído. Trata-se, portanto, de liberdade *transcendental*.

Schopenhauer vai se referir a esta verdadeira liberdade da vontade como a que está atrelada à constituição do caráter do homem. Mais especificamente diz respeito à “escolha” das disposições volitivas que em conjunto formam o caráter inteligível, a vontade

individualizada. Na construção da sua narrativa em torno dessa questão reconhecidamente complexa, Schopenhauer utiliza a noção escolástica da *aseidade*, um suposto atributo pelo qual Deus seria o autor de si mesmo. Incorporando esse conceito, o filósofo desenvolve a tese de que cada indivíduo humano é a obra de si mesmo por ter livremente “construído” sua vontade ao dispor uma série de elementos volitivos na composição de um querer particular.

Contudo, acreditamos que há elementos em sua filosofia que nos autoriza a levantar a hipótese de que a mesma liberdade transcendental da vontade é aquela através da qual se faz possível também a negação da vontade de vida, que nada mais é do que a *supressão* do próprio caráter inteligível, ocasião em que a liberdade se estenderia ao próprio fenômeno.

Antes, porém, de desenvolvermos essa hipótese julgamos necessário primeiramente apresentar a liberdade transcendental da vontade enquanto possibilidade de autodeterminação do caráter. Assim, o capítulo que se segue consistirá em um esforço para na medida do possível lançar alguma luz ao misterioso ato fundador do caráter inteligível da maneira como indicada pelo filósofo alemão.



## 2. LIBERDADE TRANSCENDENTAL COMO AUTODETERMINAÇÃO DO CARÁTER INTELIGÍVEL

Após ter demonstrado a impossibilidade do livre-arbítrio da indiferença, o filósofo inicia sua nova etapa expositiva partindo de um fato empírico que considera evidente, pois comum a todos os seres humanos. Trata-se do “sentimento, totalmente claro e seguro, da *responsabilidade* pelo o que fazemos, da *imputabilidade* de nossas ações, sentimento este se baseia na inquebrantável certeza de que nós mesmos somos *os autores de nossos atos*” (SLV, p. 123, grifos do autor). Baseado nesse sentimento de responsabilidade, Schopenhauer destaca que não ocorre a ninguém – mesmo aquele que se encontra completamente convencido da estrita necessidade que rege a conduta humana – desculpar-se de seus maus feitos apresentando alegações acerca da inexistência do livre-arbítrio, atribuindo assim toda a responsabilidade ao surgimento dos motivos.

Dessa maneira, a questão que se nos coloca agora é compreender o que justifica esse claro sentimento de responsabilidade, já que, como visto, ele não pode provir da capacidade humana de escolher como agir em cada circunstância de sua vida. Schopenhauer aponta para uma resposta quando recorda o leitor que as ações não dependem exclusivamente dos motivos, mas que esses fatores objetivos entram em comunhão com fatores subjetivos dos quais resultam os atos. Assim, é possível compreender que:

Essa necessidade tem uma condição *subjetiva*; e que aqui *objetivamente* quer dizer, nas circunstâncias presentes, ou seja, sob o influxo dos motivos que o determinaram, era perfeitamente possível e poderia produzir-se uma ação totalmente distinta, inclusive a exatamente oposta à sua, *somente se ele tivesse sido outro*: somente disto teria dependido. A *ele*, posto que é este e não outro, posto que tem tal e tal caráter, não lhe era possível, desde logo, nenhuma outra ação; mas em si mesma, ou seja *objetivamente*, era possível. Portanto a *responsabilidade* que ele é consciente afeta somente primária e ostensivamente ao fato; mas, no fundo afeta a *seu caráter*: *deste* se sente ele responsável (SLV, p. 124, grifos do autor).

Essa passagem é esclarecedora no sentido de que nos mostra que o sentimento de responsabilidade que experimentamos é, segundo Schopenhauer, despertado por nossas ações, mas não residem diretamente nelas, mas sim no nosso próprio *caráter*. O filósofo ilustra sua exposição destacando que em nossos juízos morais passamos sempre das *ações* para as qualidades de seu *autor*. As ações são apenas os indícios que nos levam a rotular o *caráter* de quem as praticou. A partir das ações é que proferimos sentenças como “este homem é mau”

ou “este homem é bom”. Enfim, é ao homem, ao seu caráter, a que se dirigem elogios ou reprimendas (Cf. SLV, p. 124). Isso nos mostra que a disposição das circunstâncias não oferece apenas *uma* possibilidade de desfecho, mas *várias*, e tudo depende afinal do caráter com o qual esses motivos se relacionam. Diante disso é possível ao homem notar que poderia de fato ter agido de forma diferente daquela em que agiu, mas somente na pressuposição de que o seu caráter fosse outro, e não fruto de uma circunstancial deliberação do indivíduo, o que se mostrou impossível. Dessa forma, toda ação é a exteriorização do caráter do seu agente: *operari sequitur esse*.

Com efeito, o sentimento de responsabilidade, assegura Schopenhauer, diz respeito à configuração do caráter - ao fato de ser aquilo que se é -, haja vista que, todavia, poderíamos ter tido um caráter diferente daquele que temos. Portanto, o sentimento de responsabilidade é um dado seguro pelo qual, segundo o autor, podemos inferir a liberdade do caráter, pois “lá onde radica a *culpa*, tem que radicar também a *responsabilidade*: e, posto que esse é o único dado que os justifica para inferir a liberdade moral, então a *liberdade* tem que radicar também no mesmo sítio, ou seja, no caráter do homem” (SLV, p. 124, grifos do autor).

Notamos que não obstante a rigidez determinista que impera nas manifestações empíricas há ainda outra esfera que nos permite conceber a liberdade. Com isso pode-se perceber inicialmente que Schopenhauer encampa a defesa da tese de coexistência entre liberdade e necessidade, e o faz tendo por base aquela que considera uma das maiores realizações do espírito humano, a saber, a distinção feita por Kant entre coisa-em-si e fenômeno, ou mais especificamente entre caráter inteligível e caráter empírico, com a qual o filósofo de Königsberg pôde demonstrar aquela coexistência. A maneira como essa apropriação ressoa na filosofia schopenhaueriana podemos perceber em trechos como o que se segue, extraído do escrito concursante *Sobre o Fundamento da moral*:

O indivíduo, no seu imutável caráter inato, determinado rigorosamente em todas as suas exteriorizações pela lei da causalidade que aqui, vista como mediada pelo intelecto, chama-se motivação, é apenas *fenômeno*. A coisa-em-si que está no seu fundamento, como estando fora do espaço, livre de toda sucessão e da multiplicidade dos atos é *una* e imutável. Sua natureza *em-si* é o *caráter inteligível* que está presente igualmente em todos os atos do indivíduo e impresso em todos eles, como o carimbo em mil selos, e que determina o *caráter empírico* deste fenômeno que se manifesta no tempo e na sucessão dos atos. E que, por isso, em todas as suas exteriorizações que são provocadas por motivos, tem de mostrar a constância de uma lei da natureza; assim, todos os seus atos devem seguir-se de modo rigorosamente necessário (FM, § 10, p. 94 – grifos do autor).

Dessa forma, baseado no irreprimível sentimento de responsabilidade Schopenhauer procura demonstrar que a liberdade é um atributo do *caráter inteligível* enquanto “vontade como coisa-em-si que na qualidade de tal, lhe corresponde também a liberdade absoluta, quer dizer, a independência da lei de causalidade” (SLV, p. 126).

Contudo, antes de buscarmos maiores esclarecimentos acerca dos elementos que possibilitam a constatação da liberdade do caráter inteligível e as peculiaridades de sua manifestação formadora, julgamos necessária uma breve exposição de pressupostos fundamentais da filosofia schopenhaueriana buscando indicar a localização e a importância assumida pelo caráter inteligível dentro da estrutura fundamental do pensamento do filósofo de Frankfurt.

## 2.1 SOBRE A NECESSÁRIA SUPERAÇÃO DA ESTRUTURA MERAMENTE DUAL DE MUNDO: A IMPORTÂNCIA DA DOCTRINA DAS IDEAS DE PLATÃO PARA O PENSAMENTO SCHOPENHAUERIANO

Certamente poucos são os filósofos que foram tão precisos ao batizarem as suas obras quanto Schopenhauer. Com grande perspicácia ele conseguiu imprimir já na capa de sua *magnum opus* a proposição fundamental a partir da qual sua filosofia aparece como explicação e justificação. Assim, toda a sua produção durante mais de sessenta anos de intensa atividade filosófica consiste em demonstrar na maior riqueza de detalhes possível que o mundo se apresenta de um lado como Vontade e de outro como representação. Cacciola muito acertadamente resume em poucas palavras o empreendimento do filósofo alemão:

Em suma, a tarefa de Schopenhauer pode ser vista como a refutação do idealismo e do materialismo, guardando, não obstante, a pretensão de salvar a Metafísica e com isso o significado moral do mundo. Daí esse apelo à Vontade como o ‘duplo’ da representação, como o ‘outro lado da moeda’ (CACCIOLA, 1994, p. 34).

Contudo, a força daquela proposição fundamental e elementar da filosofia de Schopenhauer que divide o mundo em “dois lados da moeda” pode conduzir a erros e imprecisões na apreensão das partes que a compõe. Uma fonte de incompreensão reside na rigorosa assimilação dessa natureza dual do mundo, ou seja, uma divisão estrita entre fenômenos e coisa-em-si, ou representações e Vontade. Nessa concepção, do lado *noumênico* teríamos apenas a Vontade una, indivisível e todo-poderosa que ao objetivar-se no lado *fenomênico*, isto é, ao adentrar o *principium individuationis*, tornaria possível toda a

multiplicidade dos seres existentes. Assim, toda a pluralidade que observamos no mundo remeteria *imediatamente* àquela essência única, a Vontade. No entanto, o que queremos destacar neste tópico é que essa aceção revela alguma incompletude na medida em que permite inferências que entram em conflito com pontos importantes do próprio pensamento schopenhaueriano como a estética e a ética por exemplo. É o que aponta Rogério Orrutea Filho em seu primoroso artigo “Sobre a distinção entre individualidade moral e individuação corpórea”, no qual demonstra que “semelhante esquema dual enseja certas conclusões incoerentes com determinadas posições éticas adotadas pelo próprio Schopenhauer no interior de seu sistema filosófico” (ORRUTEA FILHO, 2013, p.156). Segundo Orrutea Filho um exemplo seria a questão moral relacionada ao direito de propriedade privada, uma vez que a rígida estrutura dual teria como resultante necessária a de que toda individualidade seria restrita apenas ao princípio de individuação, ou seja, às formas do tempo e do espaço. É o que vemos na seguinte passagem:

Porém, se convertermos a individualidade humana – e, com isso, a vontade individual manifestada por cada ser humano singular – em uma simples representação intelectual, inteiramente baseada em puras formas intuitivas de espaço e tempo, com seus movimentos determinados pela rigidez da lei da causalidade – esta também uma regra *a priori* produzida pelo entendimento, e, por conseguinte, válida apenas para fenômenos – e nada mais além disso, então o direito à propriedade não se justificaria, uma vez que o significado ético de nossas ações não encontra seu fundamento no *mundo como representação* – no qual vigora meras relações de espaço e tempo, subordinadas à fria causalidade – mas no *mundo como vontade*. Pois, somente na medida em que somos seres volitivos, é que somos julgados, bem como julgamos, eticamente; ao contrário, aquilo cuja existência se deve inteiramente ao espaço, tempo e causalidade, não pode ser passível de julgamento ético algum. Se a individualidade é mero produto do princípio de individuação, então ela é vazia de significado ético, uma vez que seria então pura representação, e o mundo como representação, apartado do mundo como vontade, é inteiramente neutro do ponto de vista moral. [...] Um elemento da esfera da coisa em si, da vontade, precisa se mesclar na representação, para que esta adquira alguma significação moral, pois se abstraímos da representação a influência da vontade, então nada restaria senão um mundo inteiramente mecânico e sem vida (ORRUTEA FILHO, 2014, p. 157-158, grifos do autor).

Neste trabalho apontamos que também a compreensão da liberdade e do processo relativo à negação da vontade se vê fatalmente prejudicada quando deduzida da hirta dualidade entre Vontade e representação. Pois, sendo a individualidade restrita ao fenômeno não haveria justificativa para o sentimento de responsabilidade e conseqüentemente não

haveria nenhum dado que permitisse concluir pela liberdade da vontade humana. Já a negação seria inviabilizada porque a supressão da Vontade una teria como consequência a supressão de *todos* os fenômenos. Seria, portanto, o fim do mundo<sup>39</sup>.

Por isso, em sua abordagem ética percebemos que Schopenhauer desenvolve suas conclusões a partir da noção de caráter inteligível enquanto *vontade individual*, força metafísica que se objetiva em um indivíduo fenomênico específico<sup>40</sup>. Nesse sentido, Orrutea Filho chama a atenção para o fato de que, embora não tenha sido observado nem pelo próprio Schopenhauer, pode-se assumir que o autor utiliza o termo *individualidade* em dois sentidos ao longo de sua obra, a saber, como simples referência a uma individualidade corpórea, mero fenômeno e como tal restrito ao princípio de individuação; e a uma individualidade moral, que para além de tal princípio se revela como a parte essencial do fenômeno (Cf. ORRUTEA FILHO, 2014, p.186). Entendimento que já havia sido apresentado por Cacciola em sua célebre tese doutoral:

A individualidade pode ser, pois, tomada como situando-se em dois planos diferentes, o da representação, em que é mera aparência, e o da Vontade, em que participa do em-si. [...] Convivem, portanto, individualidade fenomênica, cujos atos são necessários, e individualidade em si, que seria a fonte da moralidade e da liberdade (CACCIOLA, 1994, p.143-144).

As conclusões dos comentadores citados encontram o devido abono em várias passagens onde Schopenhauer argumenta em favor da existência de individualidades na esfera do em-si, das quais citamos como exemplo: “Entretanto, a individualidade é inerente, em primeiro lugar, ao intelecto, o qual, refletindo o fenômeno, faz parte do fenômeno que tem por forma o *principium individuationis*. Mas ela é inerente também à vontade, na medida em que o caráter é individual” (MVR II, Supl. 48, p.727).

Desse modo, diante do que foi exposto até o momento podemos constatar que essa individualidade que se manifesta ainda no campo metafísico é aquilo a que Schopenhauer denominou de *caráter inteligível* e também de *vontade individual*. Pautando a interpretação da

---

<sup>39</sup> Dentro da concepção meramente dual de mundo um único sujeito que fosse capaz de negar a Vontade poderia pôr fim à tudo o que aparece. Contudo, no livro IV de *O Mundo* Schopenhauer apresenta exemplos de pessoas que através de suas condutas extraordinárias demonstraram terem alcançado a negação, como por exemplo, Madame Guion, São Francisco de Assis, entre outros. Parece claro, portanto, que a negação tem o alcance limitado ao próprio sujeito negador, ou seja, diz respeito a uma vontade individual. Trataremos deste assunto no próximo capítulo.

<sup>40</sup> Como exemplo segue uma passagem em que Schopenhauer identifica claramente caráter inteligível e vontade individual: “Na esfera do intelecto a decisão entra em cena de modo totalmente empírico, como conclusão final do assunto; contudo, esta se produziu a partir da índole interior, do caráter inteligível, *da vontade individual* em seu confronto com os motivos dados...” (MVR I, § 55, p. 377, grifos nossos).

leitura schopenhaueriana a partir daquela rígida distinção entre Vontade e representação não podemos conceber o caráter inteligível da maneira como o autor o apresenta, por isso que antes de procedermos a análise de sua concepção de liberdade transcendental e do processo de negação da vontade - que diz respeito respectivamente à constituição e supressão do caráter inteligível -, julgamos necessária esta breve digressão que objetiva superá-la a fim de realçar a coerência dos desdobramentos éticos da filosofia de Schopenhauer em relação aos seus pressupostos basilares.

Para que isso seja possível, consideramos de essencial importância destacar a existência e o papel ocupado pela doutrina das Ideias de Platão dentro da filosofia de Schopenhauer. Pois, de acordo com o filósofo, entre a Vontade enquanto coisa-em-si e seus fenômenos condicionados ao princípio de individuação situam-se formas arquetípicas atemporais e não espaciais, que seriam fenômenos ou objetividades *immediatas* da Vontade, formas essas que são tidas como graus de objetivação adequada daquela Vontade una e identificadas às Ideias platônicas, como podemos constatar:

Os diferentes graus de objetivação da Vontade expressos em numerosos indivíduos e que existem como seus protótipos inalcançáveis, ou formas eternas das coisas, que nunca aparecem no tempo e no espaço, médium do indivíduo, mas existem fixamente, não submetidos a mudança alguma, são e nunca vindo-a-ser, enquanto as coisas nascem e perecem, sempre vêm-a-ser e nunca são; os GRAUS DE OBJETIVAÇÃO DA VONTADE, ia dizer, não são outra coisa senão as IDEIAS DE PLATÃO. Menciono aqui de passagem a palavra IDEIA para doravante poder usá-la neste sentido. Ela deve, em minha obra, ser entendida na sua significação autêntica e originária, estabelecida por Platão. [...] Entendo, pois, sob IDEIA, cada fixo e determinado GRAU DE OBJETIVAÇÃO DA VONTADE, na medida em que esta é coisa-em-si e, portanto, é alheia à pluralidade. Graus que se relacionam com as coisas particulares como suas formas eternas ou protótipos (MVR I, § 25, p.191, grifos do autor).

Assim, como destaca Orrutea Filho, interpretações que se pautam na rígida estruturação do mundo entre Vontade e representações só podem ser frutos de uma leitura apressada da filosofia schopenhaueriana, uma vez que noções desenvolvidas em seu próprio interior as interditam (Cf. ORRUTEA FILHO, 2014, p. 159). Pois, notamos que entre a “grande Vontade”<sup>41</sup> e as formas de representação proporcionadas pelo princípio de

---

<sup>41</sup> Vilmar Debona destaca a expressão “grande Vontade” que fora utilizada pelo filósofo à época da concepção do seu pensamento fundamental para se referir à essência de todos os caracteres, humanos ou não. Em um fragmento de 1814 lê-se que “O mundo como coisa-em-si é **uma grande Vontade** que não sabe o que quer mesmo porque se trata apenas de uma vontade e nada mais” (SCHOPENHAUER, HN I, *Die Genesis des*

individuação, Schopenhauer prevê a existência de elementos intermediários<sup>42</sup> que participam tanto da coisa-em-si - na medida em que constituem-se como fundamentos metafísicos das representações empíricas -, quanto dos fenômenos, uma vez que são eles mesmos fenômenos, pois conservam a forma elementar da representação que é a de ser objeto para um sujeito<sup>43</sup>. Portanto, existência de todos os seres da natureza corresponde à objetivação espaço-temporal de um grau de objetivação da Vontade como explica Barboza: “Compreende-se a existência dos minerais, das plantas, dos animais e dos humanos sobre a face da terra a partir da objetivação da vontade em diversos graus ideacionais eternos, a cada um correspondendo uma espécie natural” (BARBOZA, 2015, p. 45). Nesse sentido, Bacelar acrescenta que:

Poderíamos *esquemáticamente* agrupar as Ideias em três grandes rubricas: as ‘forças universais da natureza’, que se objetivam no mundo inorgânico (as forças físicas, químicas e mecânicas), as ‘forças vivas’, objetivadas no domínio orgânico (as espécies vegetais e animais), e as ‘pessoas’ (o caráter individual da espécie humana). A tríade das ideias objetiva-se numa série gradual na qual a causalidade, a representação e a individualização definem a linha ascendente que vai do inorgânico ao homem (BACELAR, 2015, p. 228, grifos do autor)<sup>44</sup>.

Com efeito, podemos perceber que cada fenômeno do mundo físico pode ser tomado como fenômeno mediato da Vontade, ou ainda representação da representação, já que suas particularidades são apenas a visibilidade de sua Ideia correspondente sob o princípio de individuação. Com isso, podemos afirmar que a consideração da dualidade do mundo entre Vontade e representação é correta, porém incompleta se não levarmos em consideração a existência das formas arquetípicas fundamentais dos seres da natureza – as Ideias de Platão.

---

*Systems*, § 278, p. 169 *apud* DEBONA, 2013, p. 64, grifos do autor). Assim, segundo Debona: “a anunciada ‘grande Vontade’ passa a ser tomada como ‘um fundo escuro’ que subjaz fora do tempo, um X incognoscível; e o que continuará sendo objeto para o conhecimento (causal) serão os graus de *objetividade da Vontade (Objektivität des Willens)*” (DEBONA, 2013, p. 64).

<sup>42</sup> Nesse sentido, Debona afirma que as Ideias “são emprestadas como uma espécie de ‘ponto de contato’ entre a Vontade como coisa-em-si (portanto, alheia à pluralidade) e os frutos da própria pluralidade de sua objetividade, que são ‘coisas particulares’ dadas como *principium individuationis* no tempo e no espaço, como as ações humanas” (DEBONA, 2013, p. 67).

<sup>43</sup> Não obstante as Ideias não estejam sob as determinações próprias do fenômeno, isto é, do princípio de individuação, elas podem ser conhecidas em determinadas ocasiões especiais: “A Ideia platônica, ao contrário, é necessariamente objeto, algo conhecido, uma representação e justamente por isso, e apenas por isso, diferente da coisa-em-si. A Ideia simplesmente se despiu das formas subordinadas do fenômeno concebidas sob o princípio de razão; ou, antes, ainda não entrou em tais formas. Porém, a forma primeira e mais universal ela conservou, a da representação em geral, a do ser-objeto para um sujeito” (MVR I, § 32, p. 242).

<sup>44</sup> Nesse ponto cabe destacar que não há qualquer relação causal entre Vontade e Ideias, nem entre essas e seus fenômenos espaço-temporais. Esse assunto será retomado logo à frente onde abordaremos a recusa de Schopenhauer à noção de liberdade por causalidade de Kant.

Ao darmos ênfase ao importante papel que a doutrina das Ideias platônicas ocupa na filosofia schopenhaueriana tocamos em uma questão problemática que é antiga entre os seus comentadores e pode ser expressa na seguinte interrogação: como é possível falarmos em formas ideacionais arquetípicas e ao mesmo tempo em unidade e indivisibilidade da Vontade? Ora, considerando que as Ideias não estão contidas no tempo e no espaço, e que a filosofia de Schopenhauer prevê a existência de vários tipos de Ideias, desde as forças universais da natureza até as de pessoas, isso parece indicar que podemos falar em pluralidade em uma região para além das formas próprias do fenômeno – tempo e espaço -, o que parece comprometer a suposta unidade e indivisibilidade da Vontade. Acreditamos, contudo, que o problema é apenas aparente, pois a própria definição de Ideia oferecida por Schopenhauer já contém a afirmação que a nosso ver o inviabiliza. Trata-se de recordarmos justamente que as Ideias são tidas como *graus de objetividade* da Vontade una e indivisa e que não adentram ao *principium individuationis*. Assim, temos que a Vontade é o ímpeto cego que manifesta suas potencialidades através das especificidades de seus graus de objetivação. A Vontade como ímpeto cego está, portanto, presente em todas as Ideias e conseqüentemente em todas as suas objetivações sob o princípio de individuação. E assim, não obstante as diferenças existentes entre os seus graus de objetividade, temos o sempre constante ímpeto pela vida, pois todas as Ideias buscam por objetivação no mundo da imanência; querem matéria, querem vida. Assim, não há pluralidade de “coisas-em-si”, o que é um evidente despropósito, mas gradações da Vontade una. À guisa de exemplo, poderíamos defender que o vínculo entre a Vontade e as Ideias pode ser comparado na música às variações de um mesmo e único tom, ou, na pintura às tonalidades diversas de uma mesma e única cor. Como abono convém destacar a seguinte esclarecedora passagem:

Se de acordo com o que foi dito, toda a diversidade de figuras da natureza e toda a pluralidade de indivíduos não pertencem à Vontade, mas apenas à objetividade e à forma desta, então se segue daí necessariamente que a Vontade é indivisa, presente por completo em cada fenômeno, embora os graus de sua objetivação, as Ideias (platônicas), sejam bastante diversos. Em vista de melhor compreensibilidade, podemos considerar as diversas Ideias como atos isolados, e em si simples, da Vontade, nos quais a sua essência se exprime mais, ou menos. Os indivíduos, por sua vez, são fenômenos das Ideias, portanto são aqueles atos no tempo, no espaço e na pluralidade (MVR I, § 28, p. 220)

Com isso, temos assentado que a Vontade não se objetiva apenas sob o *principium individuationis*, mas primeiramente na própria esfera metafísica através de gradações



ascendentes que constituem as formas arquetípicas que fundamentam desde as forças elementares da natureza até as individualidades humanas. Certamente o mundo deve ser visto como Vontade e representação, contudo, para que se compreendam os desenvolvimentos do pensamento schopenhaueriano no campo da moral deve-se ter sempre em conta a existência desses arquetipos ideais intermediários que são os fenômenos imediatos da Vontade. Portanto, a inclusão da doutrina platônica inviabiliza aquela interpretação meramente dual que consiste na divisão entre, de um lado a rígida unidade da “grande Vontade”, e do outro, o mundo plural dos fenômenos, e abre o caminho para as inferências morais como a liberdade da vontade para querer e não querer.

### 2.1.1 Caráter da espécie e caráter inteligível individual

Tendo, pois, destacado a importância que a doutrina platônica das Ideias assume dentro do pensamento schopenhaueriano, resta-nos agora o objetivo de encontrar a localização e a relevância do caráter inteligível - apreendido anteriormente como vontade individual - dentro da ordenação arquetípica ideal do mundo.

A partir do tópico anterior podemos notar que todos os seres da natureza são em ato o que suas Ideias em sentido platônico apresentam como potência e a Vontade enquanto ímpeto cego pela existência encontra-se indivisa em cada um deles. No que diz respeito ao domínio orgânico Schopenhauer promove uma identificação entre *Ideia* e *espécie* como se vê: “a IDEIA expõe-se na forma de *SPECIES*, que é a IDEIA desdobrada e estendida pela sua entrada no tempo. Por isso, a *SPECIES* é a objetivação mais imediata da coisa em si, isto é, da Vontade de vida.” (MVR II, § 41, p. 579). Para um maior esclarecimento convém destacar ainda a seguinte passagem:

Aquilo que é a IDEIA platônica considerada como pura imagem objetiva, pura figura e, desse modo, fora do tempo e de todas as relações é, tomada empiricamente e no tempo, a *SPECIES* ou ESPÉCIE: este é, propriamente dizendo, eterna, já a espécie é de duração infinita, mesmo que a aparência dela possa extinguir-se na face de um planeta. Também os seus nomes convertem-se reciprocamente *ιδέα*, *είδος*, *species*, espécie (MVR II, § 29, p. 437, grifos do autor).

Assim, temos que nos seres vivos o que entendemos como Espécie é na concepção schopenhaueriana a Ideia estendida aos domínios do princípio de individuação e cada

indivíduo objetivado no tempo e no espaço constitui-se tão somente como cópia da Ideia referente à sua espécie. Convém destacar um exemplo fornecido pelo próprio autor:

Por exemplo, os leões que nascerão ou morrerão são como as gotas da queda d'água: mas a *leonitas*, a IDEIA, ou figura de leão é semelhante ao arco-íris imperturbável. É por isso que PLATÃO atribui somente às IDEIAS, isto é, às *species*, espécies, um ser verdadeiro, aos indivíduos apenas nascimento e perecimento incessantes (MVR II, Supl. 41, p. 578)<sup>45</sup>.

Deparamo-nos com um problema quando aplicamos o mesmo entendimento aos seres humanos. Torna-se evidente que os indivíduos humanos não podem ser tão somente objetivação da Ideia de Humanidade. Pois, se assim fosse, todos os humanos deveriam apresentar-se rigorosamente iguais, não apenas em aparência, mas, sobretudo, em suas ações. Leões, cavalos, elefantes e todos os outros animais apresentam o jeito de ser próprio de sua espécie e a natureza comprova não haver exceções, e assim a explicação schopenhaueriana parece não encontrar qualquer problema. Contudo, na espécie humana encontramos diversos tipos de fisionomias e comportamentos, que são diametralmente opostos: “encontrando aqui um tão bom e benevolente, o outro tão malvado, sim, cruel, ali um justo, honesto e sincero, o outro completamente falso, hipócrita, vigarista, traidor, patife incorrigível” (MVR II, Supl. 43, p. 632). O autor reconhece a peculiaridade exclusiva referente aos indivíduos humanos quando afirma:

Nos mais altos graus de objetividade da Vontade, especialmente no homem, vemos aparecer significativamente a individualidade em grande diversidade de caracteres individuais, noutros termos, como personalidade completa, expressa já anteriormente por fisionomia individual fortemente acentuada que abarca toda a corporização. Nenhum animal possui uma individualidade assim e em tal grau. Animais de grau mais elevado até possuem indícios dela, os quais, todavia, são absolutamente dominados pelo caráter da espécie, razão por que possuem traços mínimos de fisionomia individual. Quanto mais se desce no reino dos animais tanto mais qualquer vestígio de caráter individual se perde no caráter geral da espécie, ao fim permanecendo tão-somente a fisionomia desta. Conhece-se o caráter psicológico da espécie e por aí se sabe exatamente o que esperar do indivíduo. Na espécie humana, ao contrário, cada indivíduo tem de ser estudado e fundamentado por si

---

<sup>45</sup> Assim, o leão empírico pode ser entendido sob uma dupla perspectiva: trata-se de um ser portador de um corpo manifestado no tempo e no espaço; porém, este corpo é objetivação da Ideia de sua espécie, sendo esta a essência do leão (*leonitas*), a vontade da espécie, sua parte indestrutível, que permanece incólume diante da morte de seus milhares de exemplares. Segundo o pensamento de Schopenhauer esta parte indestrutível assegura a existência de novos leões que seguirão povoando as savanas mundo afora. Este assunto será retomado no próximo capítulo quando destacaremos a importância da doutrina da indestrutibilidade nosso verdadeiro ser-em-si para a compreensão do processo de negação da vontade.

mesmo: o que é de grande dificuldade, caso se queira previamente determinar com alguma segurança as suas atitudes, pois com a faculdade da razão entra em cena a possibilidade de dissimulação (MVR I, § 26, p. 193)

Concedido o caráter de exceção à espécie humana, Schopenhauer procura inicialmente sua devida explicação baseando-se em elementos empíricos e afirma que essa diferença entre homens e os outros animais reside aparentemente na complexa estrutura cerebral humana (Cf. MVR I, § 26, p. 193). Mas, tal perspectiva de análise rapidamente dá lugar a outra de tipo metafísico que parece esboçada inicialmente com certa hesitação: “cada homem deve ser visto como um fenômeno particularmente determinado e característico da Vontade, *em certa medida* até mesmo como uma Ideia própria, nos animais, ao contrário, o caráter individual falta por completo, posto que apenas a espécie possui significação própria” (MVR I, § 26, p. 193-194, grifos nossos).

No entanto, um pouco mais adiante a aparente hesitação é abandonada para dar lugar a uma afirmação assertiva, onde revela que não podendo considerar o homem como simples objetivação da Ideia de humanidade, devido à diversidade de caracteres observados empiricamente, resta-nos pensar cada indivíduo humano como sendo a manifestação empírica de uma Ideia particular identificada com o caráter inteligível individual.

O caráter de cada homem isolado, em virtude de ser por completo individual e não estar totalmente contido na espécie, pode ser visto como uma Ideia particular, correspondendo a um ato próprio de objetivação da Vontade. Esse ato mesmo seria seu caráter inteligível, enquanto seu caráter empírico seria o fenômeno dele (MVR I, § 28, p. 224)<sup>46</sup>.

E assim, reencontramos a noção de individualidade metafísica antes mencionada e podemos agora localizá-la dentro da estrutura do pensamento schopenhaueriano como uma Ideia platônica própria, ou seja, o seu status é o de grau determinado de objetivação da Vontade, e por isso uma *vontade individual*, que é uma *vontade-caráter*. Nesse sentido, para além da Ideia própria de Humanidade devemos considerar a existência ainda de Ideias de humanos singulares portadoras de nuances volitivas particularmente determinadas. Nesse sentido Orrutea Filho comenta que:

---

<sup>46</sup> Assim tudo o que existe na natureza pode ser visto como fenômeno de um caráter inteligível. No restante da natureza ele aparece como espécie, no homem, como forma arquetípica de cada indivíduo: “O caráter inteligível coincide, portanto, com a Ideia ou, dizendo mais apropriadamente, com o ato originário da Vontade que nela se objetiva. Em verdade, não é apenas o caráter empírico de cada homem, mas também o caráter empírico de cada espécie animal, sim, de cada espécie vegetal e até mesmo de cada força originária da natureza inorgânica que deve ser visto como fenômeno de um caráter inteligível, isto é, de um ato indiviso e extratemporal da Vontade” (MVR I, § 28, p. 221-222).

O que distingue uma vontade individual da outra não é o fato de que ela se manifesta em diferentes momentos, mas a distinção é de ordem *característica*. Este indivíduo não se distingue daquele porque ele quer algo agora, enquanto aquele quis algo antes, ou mesmo depois; mas se distingue porque ele quer algo que aquele não quer. E em geral, um indivíduo se distingue de qualquer outro porque ele constitui um complexo inteiramente inigualável de combinações de desejos, inclinações e motivos. Esse complexo inigualável é chamado de caráter. E o caráter humano é sempre individual (ORRUTEA FILHO, 2013, p.162, grifo do autor).

Dentro dessa perspectiva, todos os graus de objetivação imediata da Vontade - as Ideias - devem ser vistas como “vontades” que representam acentuações de determinadas possibilidades volitivas presentes naquela. Como vimos, a disposição dessas vontades equivale a uma hierarquia cuja ascendência se dá através de objetivações cada vez mais complexas, partindo das forças naturais até as Ideias que representam as espécies animais, e entre essas últimas se destaca a Ideia da espécie humana, tomada repetidas vezes por Schopenhauer como a mais perfeita objetividade da Vontade. Porém, a explicação em torno da existência dos seres humanos não se esgota na admissão da Ideia de Humanidade, pois como vimos, as peculiaridades comportamentais dos indivíduos humanos nos leva à inferência de que cada um de nós temos uma vontade particular, um caráter inteligível que manifesta a “dignidade de uma Ideia própria”. Essa explicação complementa aquela oferecida no capítulo anterior e possibilitam uma maior compreensão das peculiaridades do caráter humano, visto agora sob a perspectiva ideacional platônica.

Tendo alcançado esse ponto da explanação acreditamos dispor agora dos elementos necessários para prosseguirmos com a apresentação da liberdade transcendental da vontade, uma vez que ela diz respeito precisamente ao poder de autodeterminação da vontade individual que se manifesta através da apropriação de inclinações volitivas singulares.

## 2.2 LIBERDADE E ASEIDADE

Schopenhauer ao final de seu escrito premiado sobre a liberdade na seção intitulada “Conclusão superior” refere-se ao caráter inteligível como:

A vontade como coisa em si a que, na qualidade de tal, lhe corresponde também a liberdade absoluta, quer dizer, a independência da lei de causalidade (como mera forma dos fenômenos). Mas essa é uma liberdade *transcendental*, quer dizer, que não irrompe no fenômeno mas que está presente somente na medida em que fazemos abstração do fenômeno e todas

as suas formas para ascender àquilo que, fora de todo tempo, se há de pensar como a essência interna do homem em si mesmo (SLV, p.126).

Para compreendermos o significado dessa passagem primeiramente devemos nos recordar do irreprimível sentimento de *responsabilidade* que acompanha todas as nossas ações e que permite que a tenhamos efetivamente como nossa. É a partir desse sentimento tido como ineludível que Schopenhauer translada a liberdade que tradicionalmente estava associada às ações (*operari*) para o próprio caráter do homem (*esse*). Podemos notar que uma vez tendo descartado qualquer possibilidade de encontrar a liberdade no campo das ações só restava ao autor localizá-la junto àquilo que qualificou como condição subjetiva para as ações, ou seja, o conjunto de inclinações volitivas específicas que formam o caráter inteligível de um homem e que determina a maneira como este mesmo homem irá se comportar. Nas palavras do autor: “Esse caminho conduz, como é fácil de ver, a ter que buscar a obra de nossa *liberdade*, não já em nossas ações individuais, como faz o parecer comum, mas na total existência e essência (*existentia et essentia*) do homem mesmo;” (SLV, p.127, grifos do autor)<sup>47</sup>. Resta-nos, todavia, expor os argumentos utilizados pelo autor em defesa de sua tese, bem como submetê-los a uma análise que avalie a sua coerência estrutural. No entanto, o próprio autor nos adverte das dificuldades inerentes a essa empresa como se vê na última citação e também já no início do seu ensaio premiado onde adverte que a liberdade absoluta é uma questão problemática e que por isso não pode garantir a sua inteligibilidade (Cf. SLV, p.42)<sup>48</sup>.

O primeiro passo para a admissão da liberdade transcendental consiste na refutação de um importante pressuposto teológico que há muito pauta as investigações filosóficas, e pela interpretação schopenhaueriana pode representar um obstáculo para a apreensão correta da verdadeira natureza da liberdade. Trata-se da perspectiva segunda a qual o mundo, e consequentemente o homem, é considerado como criação do bom Deus. A admissão desse dogma traz como consequência o impedimento da liberdade humana e por extensão a responsabilização divina por toda maldade e inúmeros sofrimentos dos quais o mundo oferece incontestáveis testemunhos. Esse é o problema que perturba o padre da igreja Agostinho de Hipona que em suas obras, principalmente em *O livre-arbítrio*, assume a tarefa de encontrar meios que isentem Deus de culpa pela maldade no mundo. A solução apontada foi a

---

<sup>47</sup> “Para colocar a liberdade a salvo do destino ou do acaso, foi preciso deslocá-la da ação para a existência” (MVR II, Supl. 25, p. 387).

<sup>48</sup> Na seção “Conclusão superior” Schopenhauer fala em compreender a liberdade moral “na medida em que seja possível” (SLV, p. 125) e também “na medida em que as forças humanas são capazes” (SLV, p. 126).

concessão divina do livre-arbítrio, pela qual Deus ao criar o homem concede a esse o poder de decidir suas ações. Ora, vimos em todo o capítulo 1 o esforço de Schopenhauer em desacreditar o livre-arbítrio, o que o faz agora enfatizando o absurdo que reside na tese agostiniana de que um ser tenha recebido suas características volitivas de outrem, mas que ao mesmo tempo seja responsável pelas suas ações<sup>49</sup>. Pois, como insiste Schopenhauer, a natureza de um ser constitui, como vimos, o elemento subjetivo de determinação autoral – *operari sequitur esse* -; se aquela foi obra de um criador é neste que deve *necessariamente* recair toda a responsabilidade pelas suas ações. É o que vemos na seguinte passagem:

Como se pode imaginar um ser que segundo sua *existentia* e *essentia* seja obra de outro e que, sem embargo, possa determinar-se a si mesmo originária e radicalmente, e ser, portanto, responsável de seu agir? A proposição *Operari sequitur esse*, quer dizer, que as ações de todos os seres se seguem de sua índole, invalida aquela suposição, mas ela mesma não se pode invalidar (SLV, p.103).

O filósofo retoma o assunto nos *Parerga* onde se mostra ainda mais assertivo ao afirmar que conceber o homem como criação de outrem e, ao mesmo tempo, livre, incorreria em flagrante contradição: “Porém a verdade é que ser livre e ser criado são duas propriedades que se suprimem e que são, portanto, contraditórias. Por isso afirmar que Deus criou os seres e lhes concedeu, ao mesmo tempo, liberdade de vontade é o mesmo que dizer que ele os criou e, ao mesmo tempo, não os criou” (FH, § 9, p. 54)<sup>50</sup>. Disso se segue que sendo então o homem criado por outrem não há qualquer liberdade e nada justificaria aquele sentimento de responsabilidade que acompanha nossas ações, pois afinal não haveria nada pelo qual pudéssemos nos responsabilizar e toda culpa ou mérito recairia no criador.

No entanto, experimentamos cotidianamente aquele sentimento, de modo que sua irrefutável existência parece suficiente para rejeitarmos a hipótese do deus criador.

---

<sup>49</sup> Segundo Gleisy Picoli, toda a crítica que Schopenhauer tece a Agostinho em *Sobre a liberdade da Vontade* está baseada apenas em seu conhecimento superficial da obra *O livre-arbítrio* (Cf. PICOLI, 2013, p. 70). Em sua dissertação de mestrado a autora destaca o aumento do conhecimento de Schopenhauer em relação à obra agostiniana que, segundo Picoli, evolui da pouca estima demonstrada no escrito premiado até o ponto em que passa a ser considerado como “estrela-guia de Lutero”. No mesmo sentido Bassoli afirma que Schopenhauer só obteve uma compreensão mais ampla da doutrina madura de Agostinho por volta de 1844 após a publicação do segundo tomo de *O mundo* (Cf. BASSOLI, 2015, p. 57). Sobre o assunto cf. PICOLI, G. *O projeto schopenhaueriano de soteriologia*.

<sup>50</sup> No mesmo *Fragments para a história da filosofia* Schopenhauer ainda defende que “Igual a qualquer outro ser concebível, só pode agir *de acordo com sua natureza* e assim manifestá-la: tal como foi feito, assim faz. Se age mal, isso vem que *é mau*, e assim a culpa não é dele, mas de quem o fez. O autor da sua existência e da sua natureza e, além disso, das circunstâncias em que é posto é, inevitavelmente, o autor de seu modo de agir e de seus feitos que, como tais, são tão seguramente determinados como o é o triângulo por dois ângulos e uma linha (FH, § 13, p. 111, grifos do autor).

Incorporado ao nosso problema isso significa que a essência íntima do homem, seu caráter inteligível, de forma alguma poderia ser admitida como obra de um outro caso queiramos atribuí-la liberdade.

De acordo com Schopenhauer, também Hume e Kant não se esquivaram desse importante problema, mas somente o último teria empreendido, sem sucesso, algum esforço na tentativa de solucioná-lo, ao passo que o primeiro o considerou mesmo irresolúvel. Neste ponto é importante expor que embora tenhamos visto o quanto Schopenhauer depende de Kant para apresentar sua própria tese encampando a doutrina do caráter inteligível e caráter empírico, temos que ressaltar o fato de que Schopenhauer rejeita enfaticamente a definição kantiana de liberdade transcendental. O filósofo de Königsberg defendia a liberdade como *causalidade*, isto é, a faculdade de iniciar *por si* uma sequência causal, como podemos constatar:

Entendo por liberdade, em sentido cosmológico, a faculdade de iniciar *por si* um estado, cuja causalidade não esteja, por sua vez, subordinada, segundo a lei natural, a outra causa que a determine quanto ao tempo. A liberdade é, neste sentido, uma ideia transcendental pura que, em primeiro lugar, nada contém extraído da experiência e cujo objeto, em segundo lugar, não pode ser dado de maneira determinada em nenhuma experiência, porque é uma lei geral, até da própria possibilidade de toda experiência, que tudo o que acontece deve ter uma causa e, por conseguinte, também a causalidade da causa, causalidade que, ela própria, aconteceu ou surgiu, deverá ter, por sua vez, uma causa; assim, todo o campo da experiência, por mais longe que se estenda, converte-se inteiramente num conjunto de simples natureza. Como, porém, desse modo, não se pode obter a totalidade absoluta das condições na relação causal, a razão cria a ideia de uma espontaneidade que poderia começar a agir por si mesma, sem que uma outra causa tivesse devido precedê-la para determinar a agir segundo a lei do encadeamento causal (KANT, 2001, p. 475).

Para Kant a liberdade inserida naquele contexto dual – caráter inteligível e empírico - e vinculada ao âmbito da moralidade prática se funda na ideia de liberdade transcendental, e desse modo, o caráter inteligível figura como *causa incondicionada* das ações no mundo na medida em teria a faculdade de iniciar *por si* uma série de determinações causais verificadas no domínio empírico. Assim, obtém-se a aclamada conciliação entre a necessidade – que reina sem exceção no domínio fenomênico -, e a liberdade – que só pode ser encontrada na dimensão metafísica<sup>51</sup>.

---

<sup>51</sup> “Chamo *inteligível*, num objeto dos sentidos, ao que não é propriamente fenômeno. Por conseguinte, se aquilo que no mundo dos sentidos deve considerar-se fenômeno tem em si mesmo uma faculdade que não é objeto da

Para o filósofo de Frankfurt, contudo, a doutrina kantiana da liberdade transcendental consiste em uma violação que Kant operou contra os conceitos fundamentais de sua própria filosofia, pois teria feito um injustificável uso transcendente da categoria de causalidade ao aplicá-la aos domínios da coisa-em-si. Nesse sentido, Schopenhauer adverte que o princípio de razão – que engloba a causalidade – é a forma própria na qual se apresenta o fenômeno e somente a ele se aplica, isto é, não alcança jamais o em-si das coisas. É o que encontramos no apêndice ao primeiro tomo de sua obra magna intitulado *Crítica da filosofia kantiana*:

Quando se fala de causa e efeito, jamais é permitido recorrer à relação da vontade com seu fenômeno (ou do caráter inteligível com o empírico), como aqui acontece, pois se trata aí de algo completamente diferente da relação causal. [...] Por isso, não obstante toda liberdade transcendental (isto é, a independência da Vontade em-si das leis de conexão do seu fenômeno), pessoa alguma possui o poder de iniciar por si só uma cadeia de ações – algo porém que foi afirmado pela tese<sup>52</sup>. Portanto, também a liberdade não possui causalidade alguma, visto que apenas a Vontade é livre, a qual reside fora da natureza ou fenômeno, que justamente é apenas sua objetivação, mas não está numa relação de causalidade com ela, relação esta que se encontra em primeiro lugar internamente aos fenômenos, logo, já os pressupõe, não podendo incluí-los nem ligá-los com aquilo que expressamente não é fenômeno (CFK, p. 630).

Com efeito, a liberdade da vontade não pode ser a liberdade de uma causa. Na filosofia de Schopenhauer o caráter inteligível é enfatizado como *essência* de um ser em particular que sob o princípio de individuação se expõe ao conhecimento como caráter empírico. Logo, nenhuma de suas ações é determinada pelo caráter, mas resultam da

---

intuição sensível, mas em virtude da qual pode ser, não obstante, a causa de fenômenos, podemos considerar então de dois pontos de vista a *causalidade* deste ser: como *inteligível*, quanto à sua *ação*, considerada a de uma coisa em si, e como *sensível* pelos seus *efeitos*, enquanto fenômeno no mundo sensível. Formaríamos, portanto, acerca da faculdade desse sujeito, um conceito empírico e, ao mesmo tempo, também um conceito intelectual da sua causalidade, que têm lugar juntamente num só e mesmo efeito. Esta dupla maneira de pensar a faculdade de um objeto dos sentidos não contradiz nenhum dos conceitos que devemos formar dos fenômenos e de uma experiência possível. Pois, que, tendo estes fenômenos que ter por fundamento um objeto transcendental, além da faculdade que tem de aparecer, também uma *causalidade*, que não é fenômeno. Toda a causa eficiente, porém, tem de ter um *caráter*, isto é, uma lei da sua causalidade, sem a qual não seria uma causa. Num sujeito do mundo dos sentidos teríamos então, em primeiro lugar, um *caráter empírico*, mediante o qual os seus atos, enquanto fenômenos, estariam absolutamente encadeados com outros fenômenos e segundo as leis constantes da natureza, destas podendo derivar como de suas condições, e constituindo, portanto, ligados a elas, os termos de uma série única da ordem natural. Em segundo lugar, teria de lhe ser atribuído ainda um *caráter inteligível*, pelo qual, embora seja a causa dos seus atos, como fenômenos, ele próprio não se encontra subordinado a quaisquer condições da sensibilidade e não é, mesmo, fenômeno. Poder-se-ia também chamar ao primeiro caráter, o caráter da coisa no fenômeno, e ao segundo o caráter da coisa em si mesma” (KANT, 2001, p. 478, grifos do autor).

<sup>52</sup> Schopenhauer comenta aqui a famosa terceira antinomia da razão pura de Kant: “Terceiro Conflito das Ideias Transcendentais da Antinomia da Razão Pura”.



comunhão entre os motivos oriundos do próprio mundo e as especificidades volitivas que o configuram<sup>53</sup>.

Envolto nessa problemática Schopenhauer inicia a apresentação de sua própria teoria da liberdade em tom de confissão: “Depois que os grandes homens citados se esforçaram em vão por encontrar uma saída desse labirinto, confesso de bom grado que pensar a responsabilidade moral da vontade humana sem a aseidade da mesma supera também minha capacidade de entender” (SLV, p.103). Assim, após demonstrar que o caráter inteligível do homem não pode ser obra de outro e também que o mesmo não pode estabelecer com o mundo empírico uma relação causal onde expressaria sua liberdade estabelecendo-se como causa incondicionada, Schopenhauer demonstra enxergar com única solução a apropriação do termo escolástico *aseidade*, que seria a capacidade atribuída a Deus de ser o autor de si mesmo. Isso significaria que Deus não deve sua existência a outrem, o que nos levaria a buscar por uma genealogia de Deus, mas apenas a si mesmo. Cacciola em sua tradução dos *Fragmentos para a história da filosofia* oferece uma explicação e a etimologia do termo *aseidade*:

O ser-em-si e por-si e a partir de si; na escolástica, a propriedade fundamental de Deus, que não se fundava em um outro, mas em si mesmo (o Absoluto); a incondicionalidade e independência de Deus, mas também da substância (em Espinosa), da Vontade (em Schopenhauer) e do Inconsciente (em Hartmann). Vem da palavra *aseitas*, criada por Duns Scotus a partir do latim *a se*, ‘a partir de si’, à diferença do *ens ab alio*, ser a partir de um outro (Meinert, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*) (CACCIOLA in FH, p. 48, nota 25).

Neste sentido, Schopenhauer sustenta que a causa daquele inescapável sentimento de responsabilidade só pode residir no fato de que *o caráter inteligível é obra de si mesmo*. Ou seja, todas as inclinações volitivas que estão no âmago de nosso ser-em-si têm que ter sido livremente assumidas por nós mesmos em meios às mais diversas possibilidades de volição. É nesse sentido que percebemos que poderíamos ter agido de maneira diferente, pois poderíamos ter escolhido outra natureza em virtude da qual uma ação diferente seria possível. Assim, conforme afirma Debona, na filosofia de Schopenhauer “a ‘aseidade de Deus’,

<sup>53</sup> Debona destaca que ao longo do desenvolvimento de sua própria filosofia Schopenhauer reconsidera a assimilação das noções kantianas de caráter inteligível e empírico. No escritos juvenis, nos quais se inclui a tese doutoral *Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente*, tais noções são incorporadas nos mesmos termos com os quais Kant as concebeu. No entanto, após a concepção da Vontade como coisa-em-si se pode verificar aquilo que Debona denominou de “segunda assimilação” que diz respeito justamente à formulação do caráter inteligível como vontade particularizada, essência de um ser específico (Cf. DEBONA, V. “Caráter, liberdade e *aseität*: sobre a assimilação das noções de caráter inteligível e caráter empírico de Kant por Schopenhauer” in *Kant e-Prints*, Campinas, Série 2, v. 11, n. 2, pp. 32-50, maio-ago., 2016).

proposta pelos escolásticos, é, então, transposta como ‘aseidade dos homens’” (DEBONA, 2016, p. 44).

Nesse sentido, ao inferir, em contraposição a todo pensamento de raiz teológica, a capacidade do caráter de se “autoformar” através da atribuição de determinadas inclinações volitivas, o filósofo promove a associação entre a liberdade transcendental da vontade com o conceito de originariedade, tida como condição da própria liberdade<sup>54</sup>. Encontramos referência direta a essa questão em várias passagens das quais destacamos a seguinte que se encontra em *Sobre a vontade na natureza*: “Imputabilidade tem a liberdade; esta, porém, tem por sua vez a originariedade [*Ursprunglichkeit*] como condição. Pois eu *quero* de acordo com o que *sou*; por isso devo *ser* de acordo com o que *quero*. A aseidade da vontade é, portanto, a primeira condição de uma ética séria” (VN, p. 211, grifos do autor). A título de explicitação ainda cabe mencionar o seguinte trecho extraído de *Parerga e Paralipomena*:

O conceito de uma liberdade moral, ao contrário, é inseparável do conceito de *originalidade* [*Ursprunglichkeit*]. Pois que um ser possa ser a obra de um outro e ainda assim ser *livre* segundo o seu querer e agir, é algo que pode ser dito em palavras, mas não percebido em pensamentos. [...] Por isso, teísmo e responsabilidade moral do homem são incompatíveis, justamente porque a responsabilidade sempre recai sobre o autor da essência, onde tem seu centro de gravidade. Em vão se procurou construir uma ponte entre esses dois inconciliáveis, através do conceito de liberdade moral do homem: mas ela sempre cai. O ser *livre* tem que ser também o ser *original*. Se nossa vontade é *livre*, também o é o *ser originário*, e vice-versa” (SE, § 118, p. 80-81, grifos do autor)<sup>55</sup>.

Nesse contexto, ainda cabe o comentário elucidativo fornecido por Bacelar:

Por originariedade (*Ursprunglichkeit*) Schopenhauer entende a condição ou estado da vontade anterior e posterior à sua objetivação, visibilidade ou fenomenalidade (*Sichtbarkeit und Objektivität des individuellen Willen*). Essa condição é a ausência de conhecimento (MVR II, cap. 20; PP, § 139) e uma ‘unidade indivisível’ (VN). Contra o teísmo que afirma a criação *ex nihilo* do

<sup>54</sup> “O caráter inteligível coincide, portanto, com a Ideia ou, dizendo mais apropriadamente, com o ato originário da Vontade que nela se objetiva” (MVR I, § 28, p. 221).

<sup>55</sup> Em muitos trechos Schopenhauer refere-se à liberdade transcendental como *liberdade moral*. Isso certamente se deve ao fato de que, para o filósofo, a verdadeira liberdade da vontade consiste na incorporação de nuances volitivas que em conjunto formam o caráter inteligível do homem, que, por sua vez, determina a maneira como esse homem irá se comportar no mundo. Bondade e maldade residem na vontade do homem, razão pela qual o caráter pode ser admitido como uma individualidade moral. Assim, liberdade moral nada mais é do que outra denominação para a liberdade transcendental da vontade. Nesse sentido, comenta Picoli: “Em Schopenhauer, ele [o homem] será um ‘escravo de seu próprio querer’, não conseguindo igualmente resistir às más ações. [...] A maldade do homem está, portanto, em sua vontade. Tal é a razão de ‘liberdade moral’ e ‘liberdade da vontade’ serem expressões sinônimas” (PICOLI, 2013, p. 78).

homem e do mundo, a originariedade schopenhaueriana nega um começo absoluto na existência de cada ser. [...] Em suma, a potencialidade própria, a originariedade, a aseidade e a potência perfeita ou plenitude de poder são noções inter-relacionadas que especificam a liberdade da vontade como autodeterminação, isto é, como capacidade para determinar sua essência e existência. E por fim, a responsabilidade é o sentimento da liberdade de autodeterminação presente na autoconsciência (BACELAR, 2014, p. 233-234).

Entretanto, buscar a compreensão de como é possível que algo seja criado por si mesmo é um empreendimento dos mais complexos. Infelizmente é de se lamentar que Schopenhauer não tenha oferecido maiores desenvolvimentos em torno de sua teoria da liberdade transcendental da vontade humana nem em sua obra principal nem no escrito premiado voltado exclusivamente à questão da liberdade ou em qualquer escrito posterior. Sempre que aborda a questão, estranhamente a tem como algo assentado, ou então ensaia um breve desenvolvimento cujo mérito explicativo é decerto questionável. Exemplo disso se dá quando afirma que o “caráter inteligível de cada homem deve ser considerado como um *ato extratemporal*, indivisível e imutável da Vontade” (MVR I, § 55, p. 375, grifos nossos). Assim, percebe-se que a misteriosa autoformação do caráter inteligível é pensado enquanto um ato que se dá além da esfera temporal, no campo próprio da coisa-em-si. Porém, o filósofo não nos esclarece sobre como isso é possível já que à primeira vista, “ato extratemporal” soa como uma *contradictio in adjecto*, tipo de sofisma tão combatido por ele.

Essa ausência de uma tratativa mais apurada sobre o problema, como era de se esperar não passa despercebido aos estudiosos da filosofia schopenhaueriana. Trazemos à guisa de exemplo algumas passagens onde esse estranhamento é francamente evidenciado. Primeiramente um trecho de Bryan Magee já tornado célebre:

A noção de que em algum sentido inteligível tenhamos escolhido ser o que somos se ajusta aos principais requisitos da filosofia de Schopenhauer. Infelizmente, isso não pode ser coerentemente formulado, ou assim me parece. Fora do mundo fenomênico, como Schopenhauer sempre insiste, não temos nenhum motivo para crer que exista nada além do nômeneo, uno e indiferenciado, que existe igualmente em tudo independentemente do tempo e do espaço. O que é então que pode ter escolhido ser eu? Não eu, certamente. Só poderia ser o nômeneo, pois não *há* nada além dele e o mundo dos fenômenos em que se manifesta (MAGEE, 1983, p. 207, grifo do autor).<sup>56</sup>

---

<sup>56</sup> Esse trecho sugere que Magee trata do difícil tema da liberdade transcendental a partir daquela perspectiva meramente dual de mundo anteriormente debatida, uma vez que parece desconsiderar as Ideias ou graus de objetivação da Vontade.

Outro exemplo desse estranhamento por certo inevitável em relação ao nosso problema é a seguinte passagem de Pavão, em que o autor foca justamente na obscuridade que cerca a noção de “ato extratemporal”:

Precisamos de mais informações sobre o que pode vir a significar “ato extratemporal da vontade” que, segundo Schopenhauer, funda o caráter inteligível. Como devemos entendê-lo? Se pensarmos em jogar alguma luz afirmando que se trata de uma metáfora, de um recurso último da linguagem, não logramos êxito. Ao menos, eu não entendo o que possa vir a significar alguém responder moralmente por algo que não fez, não escolheu, por algo que não é seu ato no sentido comum do termo, isto é, o fazer ou agir intencional próprio dos seres humanos. Porém, num certo sentido, Schopenhauer atende a esse pedido de esclarecimento dizendo – pasmem - que não há nada para decidir. Realmente, para Schopenhauer, o homem não pode ‘decidir [*beschließen*] ser isto ou aquilo, nem tornar-se outro, mas é de uma vez por todas [*ein für alle mal*]’ (Schopenhauer, 2005, p. 379). A mim isso soa deveras estranho, pois imediatamente antes Schopenhauer se referia ao fato de o homem ser sua própria obra (Cf. Schopenhauer, 2005, p. 379). Mas como é possível o homem ser autor de sua condição moral se é afirmada a impossibilidade de decisão? (PAVÃO, 2014, p.104).

Talvez possa ser dito em defesa de Schopenhauer que o uso da expressão “ato extratemporal” se justifica devido a nossa incapacidade de conhecer aquele processo que constitui a vontade. Tal impossibilidade residiria justamente em que o princípio de razão, estrutura fundamental de todo conhecimento possível, ser incompetente para apreendê-la, já que se processa fora da dimensão espaço-tempo e por isso não se insere em qualquer relação causal. São, portanto, questões inalcançáveis para nosso aparato cognitivo. Bacelar destaca esse limite da razão quando afirma:

Schopenhauer recusa-se a responder essas questões, alegando sua transcendência em relação ao nosso conhecimento que, por estar submetido ao princípio de razão, aplica-se apenas legitimamente ao fenômeno e não à coisa em si. São questões em si mesmas irrespondíveis, porque as formas e funções de nosso intelecto impedem de indagar ‘o por que’ (*warum*) e o ‘de onde’ (*woher*) do em si (BACELAR, 2015, p. 235).

Dessa forma, afirmar que a vontade escolhe suas propriedades volitivas em um “ato extratemporal” aparece como um recurso alegórico utilizado unicamente para fins de comunicação, pois ao atingir o seu ponto limite o último pronunciamento possível à razão é

afirmar que na esfera do inteligível deve ocorrer algo *semelhante* a um “processo de escolha” que resulta na atualização de um caráter<sup>57</sup>.

Em suma, aquele “fato da consciência” que é o sentimento irreprimível de responsabilidade que acompanha as nossas ações, aliado à investigação anterior que eliminou a liberdade no terreno da empiria conduz Schopenhauer ao reconhecimento de que a liberdade reside na essência íntima do homem, o caráter inteligível, a sua vontade pessoal. Isso posto, a impossibilidade de que o caráter tenha sido criado por outrem aliada à impossibilidade demonstrada de ser a causa incondicionada dos fenômenos empíricos levou o filósofo à constatação de que a *única* possibilidade de explicação é a de que a liberdade se expressa transcendentalmente na possibilidade de o caráter se “autoformar”, ou seja, assumir voluntariamente as inclinações volitivas que a constituem, embora a razão não possa imiscuir-se no interior desse processo de “escolha” e para ela, esse “ato extratemporal” tenha que permanecer para sempre envolto na densa neblina de um mistério irresolúvel.

No entanto, mesmo longe de pretender solucionar o mistério, algo que julgamos mesmo inexequível, acreditamos que é possível, a partir de elementos da estrutura argumentativa apresentada pelo filósofo, e respeitando seus pontos limítrofes, elaborar algumas especulações em torno da verdadeira liberdade da vontade implicada no poder da aseidade. Este é o ponto ao qual passamos agora.

### 2.3 ALGUMAS ESPECULAÇÕES ACERCA DA ASEIDADE DA VONTADE

Como visto, cada ser humano existente na face da Terra pode ser tomado, dentro da perspectiva schopenhaueriana como manifestação espaço-temporal de uma “vontade-caráter”, uma forma arquetípica própria e exclusiva, sendo isso o que diferencia os seres humanos dos outros animais da natureza que refletem em sua multiplicidade a identidade do caráter da espécie. Assim, temos que os seres humanos além de comungarem de características semelhantes garantidas pela Ideia de sua espécie – a Ideia de Humanidade – contam ainda

---

<sup>57</sup> Aguinaldo Pavão na conferência intitulada “Liberdade e responsabilidade moral: o fracasso de Schopenhauer” apresentado no I Congresso do Núcleo de Pesquisa Schopenhauer-Nietzsche: 200 anos de *O mundo como vontade e representação* realizada em julho de 2018 no campus da Universidade Estadual de Londrina apontou a incompatibilidade entre a concepção schopenhaueriana de liberdade moral e a justiça eterna apresentada pelo filósofo no § 63 de *O mundo*. Para Pavão, a justiça eterna contradiz a responsabilidade moral que, como vimos, tem por fundamento a aseidade do caráter inteligível, uma vez que ela se fundamenta na rígida estruturação do mundo entre Vontade e representações, prescindindo os seus graus de objetivação imediata - as Ideias platônicas -, e, portanto, relegando as individualidades aos limites propostos pelo princípio de razão. Reconhecemos a problemática, contudo, não estamos em condições de desenvolvê-la neste trabalho. Sobre o assunto ver também ORRUTEA FILHO, R. M. Individualidade moral e justiça eterna. In: *Revista Voluntas*, v. 10, n.1, jan-abr. p. 186-198, 2019.

com especificidades volitivas específicas que se objetivam em suas vontades individuais, os caracteres inteligíveis.

Ora, considerando que segundo a tese schopenhaueriana a liberdade transcendental consiste em que o homem seja autor de seu próprio caráter, então cremos ser lícito concluir que o grande mistério da liberdade, ou seja, o “ato extratemporal” que “cria” o caráter inteligível, compreenda o “movimento” de individualização volitiva que se dá *a partir* da Ideia de Homem. Neste sentido, podemos empreender um exercício de especulação que consistirá na apresentação e análise de duas hipóteses baseadas respectivamente em duas perspectivas de interpretação quanto àquilo que em geral constitui a Ideia de Homem.

Como ponto de partida para as especulações que se seguem, propomos a seguinte questão: o que contém a Ideia de Humanidade? Ela restringe-se aos aspectos biológicos da espécie, como forma e instintos volitivos vitais? Ou, além disso, reúne em si toda a série de nuances volitivas possíveis de serem observadas nos mais variados exemplos de caracteres humanos? Neste caso abrigaria em si não apenas as características biológicas da espécie, mas também as disposições morais que permitiriam que os homens fossem egoístas, bons ou malvados.

Pelo menos até o ponto onde conhecemos, Schopenhauer jamais expôs diretamente a questão de uma forma que possibilitasse uma resposta unívoca a esses questionamentos. O autor restringe-se a asseverar que na Ideia de Homem a Vontade encontra sua objetivação mais elevada e mais perfeita (Cf. MVR I, § 45, p. 296). É a partir dessa ausência de delimitação conceitual precisa que julgamos possível levantar as hipóteses que se seguem nas quais são levados em consideração os dois cenários.

### 2.3.1 O caráter inteligível para *além* da Ideia de Homem

Consideraremos inicialmente a hipótese de que a Ideia de Homem contenha tão somente os atributos biológicos da espécie humana. Com isso, seguramente estariam garantidos, além da fisiologia própria do organismo humano, os instintos básicos de sobrevivência como o desejo por alimentação, bebida, o sono, e também os instintos de reprodução que garantiriam a perpetuação da espécie. Debona delimita o que seriam as inclinações volitivas fundamentais da espécie humana ao afirmar que “o que há de mais comum, ‘disponível em milhares de exemplares’ entre os animais-homens, são impulsos elementares (como o desejar, o aspirar, o tender etc.), instintos primordiais (como o nutrimento, a conservação e a reprodução da espécie), e emoções elementares (como a ira, a

hostilidade, a alegria, a dor, o medo etc.)” (DEBONA, 2013, p. 58). Nota-se, portanto, que tais elementos volitivos são aqueles que são comuns a todos os indivíduos humanos sem qualquer exceção pelo que podem ser chamados precisamente de inclinações volitivas elementares. A seguinte passagem onde Schopenhauer fala sobre os desejos poderia ser vista como abono a uma interpretação como a que propõe este tópico:

O desejo é simples consequência necessária da impressão presente, da excitação exterior ou de disposição interior passageira, e é, por conseguinte, tão imediatamente necessário e sem ponderação quanto a ação dos animais. Por isso, igual a esta, o desejo exprime simplesmente o caráter da espécie, não o individual, ou seja, apenas indica o que O HOMEM EM GERAL, não o indivíduo que sente o desejo, seria capaz de fazer (MVR I, § 55, p. 388).

Levando em conta essa perspectiva interpretativa teríamos que o caráter inteligível individual humano seria constituído pela Ideia de Humanidade - que traria as disposições volitivas obrigatórias da espécie -, somado a um conjunto de inclinações volitivas, digamos não obrigatórias, que seria livremente assumido pelo sujeito. Dessa forma, o mistério da liberdade conserva-se aqui na escolha dessas disposições volitivas não obrigatórias que, de alguma forma desconhecida para nós, seriam adotadas pelo próprio caráter. Que nos seja permitido um pequeno atrevimento ao afirmar em tom metafórico que o caráter da espécie – a Ideia de Homem – estaria circunscrita aos “itens de série”, enquanto a liberdade do caráter inteligível – Ideia de um ser humano específico – residiria no misterioso processo de escolha dos “itens opcionais” oriundos decerto da grande Vontade.

Encontramos no instigante artigo de Vilmar Debona intitulado “Um caráter abissal – a metafísica schopenhaueriana da Vontade como caracterologia” a tradução de trecho de um manuscrito schopenhaueriano contido no *Foliant I* que parece corroborar a hipótese aqui apresentada. Nele o autor refere-se com menoscabo àqueles a quem denominou de “homens comuns” justamente por evidenciarem a ausência de elementos volitivos distintivos. Vejamos:

Quem possui apenas as características da espécie humana é *um homem comum* [...]. Tal como o seu semblante, o seu querer e o seu pensar é o da espécie, ou seja, é banal, comum, cotidiano, disponível *em milhares de exemplares*, previsível, privado de uma impronta característica: os homens são fabricados em série. Assim como sua essência, a sua existência é concebida na espécie: eis a maldição do “ser comum” (SCHOPENHAUER, HN III, *Foliant I*, § 10, p. 73 *apud* DEBONA, 2013, p. 58, grifos do autor).

Dessa forma, a crítica reside no fato de os “homens comuns” terem como fundamento de suas existências aquilo que denominamos “itens de série” e quase nada de particularidades exclusivas ou “itens opcionais”, o que lhes renderia o epíteto de animal-homem, como bem destacou Debona.

Contudo, tendo em mente a liberdade transcendental tal como defendida por Schopenhauer, essa ausência de traços individualizantes própria dos homens comuns também deve ser resultado de uma “escolha” prévia desses homens que no momento originário – o alegado ato extratemporal – *quiseram* carregar consigo apenas os elementos volitivos da espécie renunciando, portanto, a muitas outras possibilidades de uma personalização mais complexa<sup>58</sup>, já que a objetivação imediata da Ideia de Humanidade implicaria em interditar o caminho da liberdade para a vontade humana que reside justamente em sua individualização.

Vimos, portanto, que essa primeira possibilidade interpretativa com respeito à Ideia de Humanidade a considera como o conjunto de elementos volitivos fundamentais da espécie, à exemplo do que Schopenhauer defende em relação aos outros animais. Como implicação desse ponto de vista, teríamos que conceber o caráter inteligível – a vontade particularizada de cada ser humano - como um conjunto volitivo formado pela Ideia de Homem acrescida de variados elementos volitivos específicos que determinariam a índole e o papel que ser humano em particular desempenharia no mundo. Em outras palavras, a Ideia de Homem estaria estampada completamente em cada um de nós, sendo o elemento que nos torna semelhantes e pertencentes, afinal, à mesma espécie. Nossos comportamentos, idiosincrasias e excentricidades, nossa individualidade moral enfim, deveríamos nós aos elementos volitivos não necessários – opcionais – que segundo a concepção schopenhaueriana ora analisada foram por nós mesmos incorporados aos elementos fundamentais e, portanto obrigatórios, da espécie humana.

### 2.3.2 Caráter inteligível como ato e Ideia de Homem como potência

Partimos agora para uma nova perspectiva possível de interpretação. Trata-se de conceber a Ideia de Homem como portadora de *todas* as inclinações volitivas possíveis de

---

<sup>58</sup> Neste caso cremos não ser possível afirmar que o homem-comum carrega tão somente as características da espécie, já que o exame do material empírico tão caro a Schopenhauer nos mostra que nenhum homem é rigorosamente igual a outro (como ele mesmo o destaca repetidas vezes). Assim, mesmo nessa perspectiva, algumas características particularizantes, mesmo que poucas, sempre devem ser agregadas à Ideia de Homem - que fornece o “material comum” -, como por exemplo, sua fisionomia e certamente, alguma disposição moral que irá determinar as suas ações. Assim, a crítica de Schopenhauer destacada no trecho anterior seria dirigida a escolhas muito limitadas de traços individualizantes.



serem verificadas nos indivíduos humanos. Assim, cada caráter inteligível seria a acentuação de certos elementos de volição integrantes da Ideia geral de Humanidade. Encontramos significativas passagens que parecem abonar essa hipótese no livro III de *O Mundo*, mais especificamente na ocasião em que Schopenhauer discute o papel próprio da poesia, onde defende que seu principal objetivo é a exposição da Ideia de Humanidade, como a que se segue:

Como já foi anteriormente mencionado, é uma marca distintiva da humanidade o fato de nela o caráter da espécie e o do indivíduo entrarem em cena separados, de maneira de cada homem, como dito no livro anterior, expõe em certa medida uma Ideia inteiramente própria. Por conseguinte, as artes cujo fim é a exposição da Ideia de Humanidade têm por tarefa, ao lado da beleza como caráter da espécie, ainda o caráter do indivíduo, o qual será nomeado CARÁTER por excelência; desde que seja visto não como algo casual, exclusivo do indivíduo na sua singularidade, mas sim como um lado especial da Ideia de Humanidade que é acentuado neste indivíduo e cuja exposição é relevante para a manifestação da Ideia. Por isso o caráter, embora individual, tem ainda de ser apreendido e exposto idealmente, ou seja, com acentuação de sua significação em referência à Ideia de humanidade em geral, para cuja objetivação ele contribui à sua maneira (MVR I, § 45, p. 300).

Esse trecho aparenta em seu início corroborar a versão hipotética defendida no tópico anterior quando fala em o “caráter da espécie e o do indivíduo entrarem em cena separados, de maneira de cada homem [...] expõe em certa medida uma Ideia inteiramente própria”, contudo ao fim nos sugere que concebamos o caráter individual como “um lado especial da Ideia de Humanidade” ou seja o caráter inteligível como uma parte bem delimitada do todo que é a Ideia da espécie.

Essa confusão inicial que parece fomentar ambas as hipóteses aqui levantadas desaparece por completo quando logo na sequência Schopenhauer assevera que:

O CARÁTER apreendido idealmente como *acentuação de um lado específico da Ideia de humanidade* expõe-se visivelmente, em parte mediante a fisionomia habitual e a corporização, em parte mediante afeto e paixão passageiros, modificação recíproca e alternada do conhecimento e do querer, tudo a exprimir-se nos gestos e nos movimentos. Como, de um lado, o indivíduo sempre pertence à Ideia de humanidade e, de outro, a humanidade sempre se manifesta no indivíduo e inclusive com significação especial e ideal do mesmo, então nem a beleza deve ser suprimida pelo caráter, nem este por aquela, pois a supressão do caráter da espécie mediante o caráter do indivíduo é caricatura, e a supressão do caráter individual

mediante o caráter da espécie é ausência de significação (MVR I, § 45, p. 300-301, grifos nossos).

Assim, nesse movimento estético tem-se como ponto de partida sempre um indivíduo específico que através de suas particularidades deve nos conduzir àquilo que é próprio da natureza humana, isto é, da Ideia de Humanidade. Se esta fosse restrita a elementos matriciais de tipo biológico e as inclinações daí advindas, a poesia, que nessas passagens é objeto de análise, não poderia jamais oferecer uma apresentação do quadro geral das disposições morais do homem, ou seja, descrever seus mais diversos caracteres e possibilidades de ações. Ou ainda, em outras palavras, não poderia nem abordar as ações justas, caritativas, egoístas e perversas que os seres humanos em conformidade com suas essências são capazes de produzir. Afinal, temos de concordar que uma apresentação geral do que é o Homem considerando apenas seus pressupostos biológicos é próprio dos compêndios de anatomia e fisiologia, mas não à produção poética. Aqui ainda cabe frisar que segundo a concepção schopenhaueriana a capacidade da poesia em retratar fidedignamente o homem é tamanha que o filósofo defende que através dela aprende-se muito mais acerca do que é o Homem – do que ele é capaz moralmente falando – do que nas obras produzidas por historiadores profissionais<sup>59</sup>.

Portanto, dentro desta perspectiva, a Ideia de Homem conteria em si todas as possibilidades de objetivação em um indivíduo particular. Tudo aquilo que o homem pode ser, pensar e agir encontra sua raiz volitiva na Ideia de Homem. Essa é a interpretação de Orrutea Filho que afirma:

Na Ideia de Homem, tem-se a possibilidade de expressão total das emoções, inclinações e desejos da vontade enquanto coisa em si. E o que a Ideia de Homem oferece como *possibilidade*, *atualiza-se* nos caracteres individuais humanos. Na Ideia de Homem, tem-se aquilo que qualquer homem *pode ser*; no caráter inteligível humano e individual, aquilo que cada homem *efetivamente é*. Portanto, cada indivíduo humano é a *atualização* de um aspecto *particular* da Ideia de Homem. Por isso Schopenhauer escreve que ‘o indivíduo humano enquanto tal tem, em certa medida, a dignidade de uma Ideia própria, e para a Ideia de Humanidade, é essencial que ela se exponha em indivíduos de significação particular’ (Schopenhauer, 1977b, p. 286).

---

<sup>59</sup> “De fato, embora também pelo modo necessário de consideração do historiador a essência íntima da humanidade, a significação propriamente dita dos fenômenos, o núcleo de todos os invólucros nunca se perde totalmente, podendo sempre, pelo menos por aquele que o procura, também ser encontrado e reconhecido; no entanto, aquilo que é significativo não pelas relações mas em si mesmo, o desdobramento propriamente dito da Ideia, será encontrado muito mais distinta e corretamente na poesia e não na história. Nesse sentido, por mais paradoxal que possa parecer, deve-se atribuir à poesia muito mais verdade interior e própria, autêntica, do que à história” (MVR I, § 51, p. 323-324).

Conforme expus, este trecho deve ser entendido no sentido de que cada indivíduo humano já deve ser visto como uma Ideia única *porque ele é a atualização ou desdobramento de um aspecto particular da Ideia de Homem*, e que é essencial e imprescindível à Ideia de Homem que esta se exponha em inúmeros caracteres individuais humanos *porque ela é em potência aquilo que cada caráter individual é em ato*. A Ideia de Homem somente pode efetivar-se em inúmeras individualidades, isso justamente porque ela, enquanto grau mais elevado de objetivação da vontade como coisa em si, expressa a mais complexa série de nuances volitivas. Logo, *aquilo que constatamos empiricamente como a infinita diversidade de caracteres humanos reflete a infinidade de aspectos volitivos que a Ideia de Homem traz potencialmente consigo*. Daí porque, enquanto nos animais impera o caráter específico sobre o individual, no homem impera o caráter individual sobre o específico: semelhante proporção corresponde, no primeiro caso, à relativa simplicidade da expressão volitiva contida na Ideia de um determinado animal, e, no segundo caso, à complexidade da expressão volitiva manifestada na Ideia de Homem, que depende sempre de novos caracteres individuais para atualizar cada um de seus diversos aspectos volitivos. Por estas mesmas razões, a relação que há entre Ideia de Homem e cada um dos caracteres individuais humanos não é a mesma que a relação existente, por exemplo, entre a Ideia de Cão e os diversos cães que se apresentam submetidos ao princípio de individuação” (ORRUTEA FILHO, 2014, p. 173-174, grifos do autor).

Dessa maneira, a Ideia de Homem por conter todas as possibilidades, até mesmo contrárias entre si, como vimos, vê-se impossibilitada de objetivar-se imediatamente no mundo fenomênico sendo antes necessária a constituição de individualidades morais ainda na esfera metafísica através de gradações específicas que atualizam algumas de suas diversas possibilidades, diferentemente do que acontece com as formas arquetípicas que fundamentam as espécies animais que se objetivam imediatamente através do princípio de individuação e constituem-se como fundamento metafísico uno dos múltiplos indivíduos verificados sob o domínio do tempo e do espaço.

Porém, é possível notar que mesmo nessa perspectiva, onde a Ideia de Homem aparece como o fundamento de todas as características possíveis de serem verificadas em um indivíduo humano, há também a pressuposição daquilo que anteriormente denominamos de “itens de série” ou “obrigatórios”, que aqui também pode ser tomado como o conjunto das características da espécie, uma vez que apesar de os indivíduos humanos apresentarem traços individualizantes em sua fisionomia, compartilham da mesma estruturação orgânica e da mesma fisiologia. Isso garante um conjunto de impulsos volitivos que são comuns à espécie como os instintos de manutenção da vida e reprodução. Para além desses itens obrigatórios

encontram-se os “itens opcionais” que vão definir a individualidade moral do sujeito e determinar o papel que ele irá desempenhar no mundo.

A grande diferença, portanto, entre as duas hipóteses aqui apresentadas é a de que a primeira circunscreve a Ideia de Homem ao conjunto de suas características biológicas, ao passo que suas inclinações morais representariam um conjunto à parte que seria *somado* à Ideia da espécie; já na segunda perspectiva temos uma ampliação da Ideia de Humanidade que passa a conter além da estruturação biológica da espécie, todas as inclinações volitivas que selecionadas irão compor a unidade volitiva individual, o caráter inteligível.

Uma maneira de testar a plausibilidade das hipóteses aqui aventadas é submetê-las ao teste de compatibilidade com o conjunto do “pensamento único” schopenhaueriano. Há tópicos em que as duas hipóteses se harmonizam perfeitamente. Porém, acreditamos que pensar o caráter inteligível como acentuação de certas características da Ideia de Humanidade além de compatibilizar-se com os desenvolvimentos de Schopenhauer no âmbito da estética, como vimos, também leva a vantagem de promover um pouco mais de inteligibilidade à questão de natureza tão complexa como é a da liberdade, pois permite ao menos localizar a origem de todas as inclinações volitivas possíveis e circunscrever a misteriosa “gestação” dos caracteres inteligíveis individuais – os referidos atos extratemporais – ao interior da própria Ideia de Homem<sup>60</sup>.

\* \* \*

Parece-nos legítimo, portanto, concluir que o mistério reside no processo de “escolha” efetuada entre as inúmeras possibilidades oferecidas pela Ideia de Homem, isto é, remonta ao momento originário de constituição do caráter, onde diante de tantas alternativas houve a decisão de constituir-se dessa maneira e não de todas as outras possíveis. Assim, entende-se que a liberdade da vontade consiste na pressuposição tão enfatizada por Schopenhauer de que poderíamos ter sido outros. A insolubilidade do mistério se deve ao fato de que o princípio de razão, condutor de todo nosso conhecimento, insta-nos a buscar algum mecanismo oculto de escolha, algum grau de consciência capaz de decisão que confira alguma razoabilidade a esse processo. Afinal, como é possível que sejamos autores de nós mesmos? As manifestações de estranheza de Pavão e Magee anteriormente citadas expressam

---

<sup>60</sup> Neste ponto, reafirmamos a impossibilidade de solucionar o mistério da liberdade, mas pelo menos podemos indicar sua localização. O que se pretende evidenciar com essas especulações é que a despeito de ser incognoscível podemos concluir que de alguma maneira a “escolha” pressupõe alguma relação com a Ideia de Homem.

de maneira sincera os protestos de impossibilidade factual que exasperam o princípio de razão e nos deixam sem respostas.

Contudo, algo que acreditamos seguro de ser afirmado, e que é de suma importância para o prosseguimento deste trabalho, é que, seguindo a perspectiva schopenhaueriana, o caráter inteligível uma vez constituído não pode mais promover qualquer alteração em si mesmo, ou seja, em suas disposições volitivas. Isso significa que o ato extratemporal é um só, que a escolha é única. Após o “ato extratemporal” não se pode deixar de ser o que se escolheu ser e tornar-se outro<sup>61</sup>. Como vimos, um dos pilares da reflexão ética do filósofo diz respeito à imutabilidade do caráter inteligível. Assim, uma vez “escolhido” o caráter segue constante e a liberdade da vontade parece desfazer-se quando o caráter estiver “formado”. É importante frisar que o caráter inteligível, sendo o fundamento do fenômeno, vai sempre ser tomado por Schopenhauer como livre, uma vez que sua constituição não se deveu a nenhuma necessidade causal. Porém, depois de constituído o epíteto de *livre* se limita exatamente a essa ausência de razão suficiente e não que a “vontade-caráter” possa se reconfigurar. Seríamos assim levados a concluir que a verdadeira liberdade da vontade, a liberdade transcendental, diz respeito a um “momento” ou um “processo” circunscrito à decisão de querer e suas implicações factuais.

Não obstante, no próximo e derradeiro capítulo defenderemos que a verdadeira liberdade da vontade não se esgota na “criação” do caráter. Procuraremos sustentar a hipótese de que elementos da filosofia schopenhaueriana nos permitem sugerir que a liberdade da vontade como “construção” do caráter, assim como apresentada neste capítulo, é apenas uma das “faces” da liberdade inerente à vontade; a outra se revela quando no curso da existência o indivíduo é “agraciado” com uma forma diferenciada de conhecimento que possibilita à “vontade-caráter” o autoconhecimento, e com isso vemos restaurado o seu poder de decisão quanto à sua própria condição fundamental. Mais especificamente esse “conhecimento diferenciado” suspende a influência dos motivos ordinários e traz novamente à vontade a possibilidade de “escolher” entre seguir se afirmando ou então se negar. Nesse sentido defendemos que a verdadeira liberdade da vontade é uma só e se expressa em *querer* (afirmação, “escolha de caráter”) e *não querer* mais (negação, supressão do caráter), pois segundo as palavras do filósofo “afirmação e negação são atos opostos da mesma vontade, cuja capacidade para ambos é a *única liberdade verdadeira*” (MVR II, Supl. 48, p. 749-750, grifos nossos).

---

<sup>61</sup> Aguinaldo Pavão chama atenção para essa peculiaridade do processo de escolha: “resta confusa, sem explicação ou muito mal explicada, a compreensão sobre como o indivíduo *decide* o seu caráter inteligível e, se decide, por que teria de ser apenas uma *única decisão*.” (PAVÃO, 2014, p. 101, grifos do autor).

Com isso, se nesse capítulo mostramos a liberdade como “construção” do caráter, no próximo a teremos como possibilidade de “desconstrução” desse caráter<sup>62</sup>. Assim, será possível apresentar a negação do caráter inteligível também como uma decisão livre dele mesmo, e desse modo ao final poderemos discorrer acerca da sua implicação mais importante e admirável que é a tese schopenhaueriana de que com a negação a própria liberdade antes um atributo exclusivo da vontade se estende também ao seu fenômeno fazendo com que o próprio homem possa ser considerado livre. Dessa forma, a partir da livre decisão do caráter de *não querer mais* e sua consequente “saída de cena” poderemos analisar a conduta do negador em busca dos elementos que possam justificar e promover a compreensão da tese de irrupção fenomênica da liberdade a partir da supressão daquelas nuances volitivas originalmente assumidas, isto é, o caráter inteligível.

Portanto, no próximo capítulo trataremos as premissas que a nosso ver conferem plausibilidade a essa hipótese, e o fio condutor será a apresentação da negação da vontade como um *processo* de supressão de uma vontade individual, ou seja do caráter inteligível. Buscaremos demonstrar a sua coerência dentro pensamento schopenhaueriano por meio da associação de um aspecto pouco explorado pelos comentadores que é a doutrina da indestrutibilidade de nosso verdadeiro ser em si - que toma contornos claros e com desdobramentos importantes quando Schopenhauer assimila a antiga noção hindu da palingenesia -, bem como da apresentação e análise de todas as etapas do processo soteriológico.

---

<sup>62</sup> Schopenhauer por vezes se refere à autoformação do caráter como o “pecado original”, como podemos atestar na seguinte passagem: “Ora, porque, de acordo com a verdade, justamente o próprio nascimento do ser humano é o ato de sua vontade livre, por consequência idêntico com o pecado original, e, assim, com a *essentia* e *existentia* do ser humano já entraria em cena o pecado original, do qual todos os demais pecados são consequência” (MVR II, § 48, p. 721). Para esse pecado existe apenas uma redenção: a negação da vontade.

### 3. NEGAÇÃO DA VONTADE: AUTOSSUPRESSÃO DO CARÁTER INTELIGÍVEL

O tema da negação da vontade é, certamente, um dos mais obscuros, e por consequência, controversos, dentro da filosofia schopenhaueriana. Talvez seja esse o motivo pelo qual é completamente negligenciado e até mesmo tratado com desdém por alguns de seus comentaristas<sup>63</sup>. Não obstante, é impossível não se levar em consideração a extrema importância que Schopenhauer concedia à questão. Basta destacarmos que o autor se refere ao tema como “obra última da inteligência” (MVR II, Supl. 48, p. 728), e também como o “maior objetivo moral” a ser alcançado (SE, § 157, p. 169).

A obscuridade que envolve a negação da vontade é reconhecida e justificada por Schopenhauer. Segundo ele, isto se deve ao fato de que a negação, assim como a asseidade da vontade, não pode ser alcançada pelo princípio de razão suficiente, o que é o mesmo que dizer que extrapola o limite de toda linguagem e conhecimento. Justamente por isso Schopenhauer a denomina uma negação, pois “não pode falar aqui senão do que é negado, suprimido” (MVR II, Supl. 48, p. 729). Devido a esta natureza especial, a negação da vontade sempre se apresentou ao longo da história revestida pelo misticismo e expressa pelos mais diferentes dogmas religiosos. Schopenhauer, como ele mesmo assume (Cf. MVR I, Supl. 48, p. 733), foi o primeiro a atribuir-se a difícil tarefa de compreender e explicar o fenômeno da negação de modo puramente filosófico, que consiste segundo ele “em não admitir outros dados senão aqueles cuja prova se encontra na intuição do mundo exterior, nas formas constitutivas do nosso intelecto destinadas à apreensão do mundo e na consciência, comum a todos, do próprio si mesmo” (MVR II, Supl. 48, p. 729)<sup>64</sup>. Desse modo, toda a explanação de Schopenhauer sobre a negação da vontade baseia-se no estudo dos caracteres de pessoas que, segundo o autor, com suas vidas demonstraram negar a vontade. Portanto, para Schopenhauer, a negação da vontade não é um “conto de fadas filosófico”, mas um fato presente no mundo e como tal precisa ser explicado pela filosofia: “Nenhuma filosofia pode deixar em suspenso o tema do quietismo e do ascetismo, caso a questão sobre eles lhe seja posta; porque tal tema é idêntico,

<sup>63</sup> Esse é o caso, por exemplo, de Bryan Magee que sem dúvida é um dos comentadores da filosofia schopenhaueriana mais citados e discutidos em todo o mundo. No que tange à negação da vontade, o autor dedica apenas alguns poucos parágrafos de sua imponente obra *The Philosophy of Schopenhauer*. Na seção intitulada “Algumas críticas e problemas”, Magee afirma que não vê como a negação seria possível e sugere que Schopenhauer deveria ter desistido desse tema (Cf. MAGEE, 1983, p. 242-243).

<sup>64</sup> Gerard Manion destaca que as tensões e contradições lógicas encontradas no discurso schopenhaueriano acerca da negação da vontade se devem à natureza paradoxal e mística do fenômeno que ele procura expressar e acrescenta: “Assim como muitas das principais religiões do mundo frequentemente alcançam um ponto de “silêncio” doutrinário em relação ao paradoxo e ao mistério (frequentemente um exemplo de humildade filosófica), Schopenhauer também o faz. Algum elemento paradoxal deveria ser deixado ‘inexplicado’, assim como muitos sistemas religiosos o fazem” (MANION, 2003, p. 248).

segundo o seu estofo, com o de toda metafísica e ética” (MVR II, Supl. 48, p. 733).

Considerando os limites impostos por Schopenhauer é lícito lançarmos a pergunta: o que é efetivamente negado? A vontade individual ou a própria Vontade enquanto coisa-em-si de todo o mundo? Muitas das incompreensões registradas pelos comentadores derivam da maneira pela qual respondem a essas perguntas elementares.

Neste capítulo tentaremos argumentar em favor da primeira hipótese. Para nós, só é possível conferir algum grau de inteligibilidade ao que Schopenhauer denominou de negação da vontade se a entendermos enquanto a supressão da “vontade-caráter” individual<sup>65</sup>. O objetivo, portanto, deste terceiro capítulo é apresentar a negação da vontade como um *processo* que pode conduzir a vontade do sujeito negador, ou seja, seu caráter inteligível, à autossupressão, destacando o papel da liberdade transcendental, que se restitui neste momento e é até mesmo expandida ao fenômeno, sendo esta a flagrante problemática percebida por Schopenhauer e destacada por nós neste estudo, a saber, a contradição entre a necessidade das ações e a liberdade surgida com a negação.

De acordo com nossa leitura, para que possamos compreender a negação como supressão de uma vontade individual antes é preciso ressaltar sua relação com a doutrina da indestrutibilidade de nossa verdadeira essência defendida por Schopenhauer. Desse modo, iniciaremos o capítulo com uma exegese acerca da temática da morte, destacando o porquê de o fim natural de nossa vida não representar a correção do erro de existir, que só pode ser alcançado através da negação da vontade de vida.

### 3.1 A CONCEPÇÃO SCHOPENHAUERIANA DE MORTE

Como sabemos, para Schopenhauer “a vida é um negócio que não cobre os custos do investimento” (MVR II, Supl. 46, p. 684). Nossa capacidade cognitiva nos faz perceber que o mundo passa longe de ser o melhor dos mundos possíveis e que “de fato, não podemos assinalar outro fim a nossa existência senão o de aprender que seria melhor que não existíssemos. Esta é a mais importante de todas as verdades” (MVR II, Supl. 48, p. 722). O mundo nada mais é do que o cenário onde se desenvolve a agonística da Vontade, que se expressa através da luta diária entre os seus fenômenos pela sobrevivência. Uma existência tal

---

<sup>65</sup> Compartilhamos assim do entendimento de Atwell que afirma: “Acredito que a negação da vontade faça bastante sentido quando entendida como negação da vontade individual ou subjetiva” (ATWELL, 1995, p. 159). Até mesmo Magee, que como vimos não se aprofunda nesse tema em específico, ao comentar sobre a questão do suicídio afirma que “a salvação será obtida não mediante a aniquilação de nosso próprio fenômeno, mas pela negação de, para dizer de alguma maneira, ‘nosso nômemo isolado’, nossa própria vontade” (MAGEE, 1983, p. 223).



só pode portar em si a marca indelével da dor e do sofrimento. E, ao final de tantas batalhas, sobrevém a morte sepultando todas as esperanças malogradas de gozo e felicidade. Por conseguinte, considerando o contexto trágico de toda existência, poderíamos nos questionar se a morte não apareceria aqui como uma verdadeira panaceia. Ou, em outras palavras, não seria a morte a redenção desta existência sofredora?

Para Schopenhauer não, pois em sua concepção a morte não extingue nossa essência, isto é, nossa vontade, mas apenas o fenômeno desta, como podemos verificar na seguinte passagem:

A essência em si permanece, pois inatacável pelo fim temporal de uma aparência temporal e sempre conserva aquela existência à qual não se aplicam os conceitos de começo, fim e duração. Tal essência, entretanto, até onde a podemos seguir em cada ser que aparece, é a vontade nesse ser: assim como também no ser humano. [...] só a vontade, cuja obra, ou antes, cuja efígie é o corpo, é o indestrutível (MVR II, Supl. 41, p. 592).

Sendo assim, a correção do erro de existir não se dá com a morte. Somos, de acordo com o filósofo, seres que uma vez no mundo carecemos de *redenção* para deixá-lo. Como veremos, apenas a negação da vontade poderia corrigir o equívoco da existência, pois nesta circunstância não apenas o fenômeno, mas também a sua essência é suprimida, o que permite a retirada definitiva deste mundo de lástimas.

### 3.1.1 Parágrafo 54 de MVR I: a abordagem inicial

A primeira abordagem meticulosa da temática da morte foi feita por Schopenhauer no § 54 do primeiro tomo de *O mundo como vontade e representação*. Neste, o filósofo empenha-se em denunciar a maneira equivocada com a qual os principais sistemas religiosos e filosóficos, principalmente os do Ocidente, trataram a questão, no que chegaram a conclusões que, segundo ele, não se sustentam.

A partir da leitura desse parágrafo podemos estabelecer que para Schopenhauer a morte trata-se tão somente do fim *temporal* do *fenômeno temporal*, sendo que a essência que proporcionou esse fenômeno atravessa incólume o momento de seu desaparecimento. Dessa maneira, a morte é tida como uma mera ilusão proporcionada em nós pelo *principium individuationis*:

Decerto vemos o indivíduo nascer e perecer. Entretanto, o indivíduo é apenas fenômeno, existe apenas para o conhecimento pertencente ao princípio de razão, para o *principio individuationis*. Da perspectiva desse conhecimento, o indivíduo ganha a sua vida como uma dádiva, surge do nada, e depois sofre a perda dessa dádiva através da morte, voltando ao nada. Todavia, como queremos considerar filosoficamente a vida, a saber, suas Ideias, notaremos que nem a Vontade, a coisa-em-si em todos os fenômenos, nem o sujeito do conhecimento, o espectador de todos os fenômenos, são afetados de alguma maneira por nascimento e morte (MVR I, § 54, p. 358).

No entanto, nesse ponto deve-se ter o cuidado de não confundir a permanência da essência com permanência completa do indivíduo, ou melhor dizendo, de uma alma que abriga a consciência de um indivíduo<sup>66</sup>. Schopenhauer procura evitar esse mal entendido ao destacar que no momento da morte o intelecto é perdido e assim, conseqüentemente, a consciência do “eu” que tem naquele – e não em outro lugar - a sua sede:

Pois na morte a consciência perece, mas não aquilo que até então a produzira. A consciência repousa antes de tudo no intelecto, mas este em um processo fisiológico. [...] Como portanto a consciência não é diretamente dependente da vontade, mas é condicionada pelo intelecto e este pelo organismo, não há dúvida que a consciência é extinta pela morte – assim como durante o sono e em todo desfalecimento (MVR I, § 54, p. 358)<sup>67</sup>.

Portanto, Schopenhauer defende que a morte não é nem uma passagem para outro mundo onde a consciência individual perduraria à troca de cenário, como defende a dogmática cristã, por exemplo, e nem um retorno ao nada originário, ou seja, a extinção completa do ser como pretendem os materialistas. Schopenhauer afirma ainda que os filósofos sempre se equivocaram ao defender que o permanente do ser humano encontra-se no intelecto (consciência), enquanto que a vontade seria descartada (Cf. MVR II, § 41, p. 592). O filósofo procura provar justamente o contrário: que extinto o indivíduo, permanece seu núcleo metafísico, a vontade, que é vontade de vida, e “Onde existir Vontade, existirá vida, mundo” (MVR I, § 54, p. 358).

Porém, a breve explicação presente no § 54 do tomo I de *O mundo* nos parece insuficiente para tornar clara a natureza da preservação da vontade após o fim do seu

<sup>66</sup> Nos *Parerga* Schopenhauer afirma que “alma é uma hipóstase transcendente e como tal não demonstrada e injustificada” (FME, § 21, p. 48).

<sup>67</sup> Em *Sobre a vontade na natureza* Schopenhauer afirma que a distinção entre vontade e intelecto juntamente com a aseidade da vontade são elementos indispensáveis para as discussões em torno da permanência do ser em si dos seres após a morte: “Não é diferente com a indestrutibilidade de nossa verdadeira essência na morte, a qual não pode ser pensada seriamente sem sua aseidade, e também dificilmente sem uma distinção fundamental entre a vontade e o intelecto” (VN, p. 211). Nos *Parerga* ainda encontramos que “a aseidade é a condição tanto da imputabilidade, como da imortalidade” (FH, § 13, p. 113-114, grifo do autor).

fenômeno temporal. O autor parece ainda não dispor dos elementos argumentativos com os quais abordará o tema em suas obras posteriores. Ao demonstrar a subsistência da essência metafísica dos seres, Schopenhauer parece ter como objetivo apontar que não há qualquer justificativa para o medo que o homem manifesta diante da morte. No entanto, a ausência de uma determinação precisa da noção de palingenesia, como veremos no próximo tópico, faz com que a argumentação permaneça incompleta. Alguns trechos podem mesmo conduzir a incompreensões e equívocos, pois parecem levar em consideração a rigorosa assimilação daquela natureza dual do mundo que rebatemos no capítulo anterior, ou seja, a simples divisão entre coisa-em-si e fenômeno, ou Vontade e representação. Sendo assim, poder-se-ia interpretar a indestrutibilidade defendida por Schopenhauer em referência restrita à Vontade una e todo-poderosa, enquanto os indivíduos do plano fenomênico pereceriam completamente através de suas mortes. Contudo, seguindo este raciocínio chegaríamos justamente à conclusão que Schopenhauer se esforça por refutar, pois toda individualidade seria restrita ao princípio de individuação e assim, conseqüentemente, seríamos levados a aceitar que a morte do ponto de vista do indivíduo fenomênico seria a correção do erro da existência, ou seja, a redenção deste mundo de sofrimentos, o que tornaria desnecessária a negação da vontade de vida.

Em nossa opinião, portanto, a incompletude e inconclusão deste capítulo se devem primeiramente à ausência de realce da identificação entre a essência do homem – sua vontade - e seu caráter inteligível individual, inato e imutável. E em segundo lugar, ao desconhecimento de Schopenhauer em relação à noção de palingenesia<sup>68</sup>. Assim, podemos dizer que o filósofo já indicava o ciclo de reencarnações do caráter inteligível, sem, contudo, dispor dos elementos argumentativos que permitissem desenvolver a questão. Por isso, sua tese de perduração da essência dos seres mantém-se neste § 54 vacilante e como que paira no ar sem uma argumentação que a sustente.

### 3.1.2 Suplemento 41 de MVR II: assimilação da noção de palingenesia

No capítulo 41 dos Suplementos intitulado *Sobre a morte e sua relação com a indestrutibilidade do nosso ser em si* [*Über den Tod und sein Verhältniß zur Unzerstörbarkeit*

---

<sup>68</sup> Moira Nicholls em seu artigo “Influences of Eastern Thought on Schopenhauer’s Doctrine of Thing-in-Itself” destaca o aumento do conhecimento de Schopenhauer sobre o pensamento oriental ocorrido após 1818, o ano de lançamento da primeira edição de sua *magnum opus* (Cf. NICHOLLS, 2007, p. 176). Sobre o assunto ver também DECOCK, 2016, pp. 27-37.

*unsers Wesens an sich*)<sup>69</sup>, Schopenhauer demonstra encontrar na milenar doutrina oriental da palingenesia<sup>70</sup> os elementos que faltavam para preencher as lacunas deixadas ao final do primeiro tomo de sua obra magna e dessa maneira completa sua argumentação em torno da permanência da vontade não obstante a morte de seu fenômeno, tornando claro que se trata da permanência do caráter inteligível, visto como essência própria de um indivíduo.

Nesse suplemento, Schopenhauer afirma primeiramente que sempre teremos conceitos falsos sobre a indestrutibilidade de nosso verdadeiro ser enquanto não a estudarmos primeiramente nos animais. E ainda: que a recusa de nosso parentesco com os animais interdita o caminho para o conhecimento real acerca da indestrutibilidade (MVR II, Supl. 41, p. 576). Através da observação do ciclo de vida de um animal é possível, garante o autor, perceber o absurdo de considerá-lo como uma criação a partir do nada e que após um curto período de existência retornaria ao nada através de sua completa aniquilação. Para Schopenhauer, tal observação leva à constatação de que na morte e no nascimento trata-se sempre do mesmo ser. Segundo o filósofo:

Se então, vejo um animal dessa maneira subtrair-se ao meu olhar, sem jamais saber para onde vai, e um outro aparecer, sem saber de onde veio, tendo ambos, no entanto, a mesma figura, a mesma essência, *o mesmo caráter*, diferindo apenas na matéria que durante a sua existência continuamente despendem e renovam; - então apresenta-se de fato a hipótese de que o que desaparece e o que entra em cena ali naquele lugar é um único e mesmo ser, que experimentou só uma pequena mudança, uma renovação da forma de sua existência e, portanto, o que o sono é para o indivíduo, é a morte para a espécie (MVR II, Supl. 41, 570, grifos meus).

Nesta concepção, a vespa que neste instante zumbi ao meu redor é a mesma que zumbe ao redor do leitor, a mesma que zumbiu ontem, e a mesma que zumbirá amanhã, pois, trata-se da objetivação temporal da Ideia de vespa que, estando além do *principium individuationis*, não é em nada atingida pela efemeridade de seus fenômenos. Eis um belo

---

<sup>69</sup> Em *Parerga e Paralipomena* encontramos uma interessante referência de Schopenhauer a este capítulo: “O que morre perece; mas resta um germe do qual surge um novo ser que agora entra na existência sem saber de onde veio e por que é tal como é. Este é o mistério da palingenesia, sobre o qual o capítulo 41 do segundo volume de minha obra principal pode ser visto como uma explicação” (SE, § 140, p. 127). Importante destacar que o referido capítulo constitui o mais longo entre todos aqueles que compõem os dois tomos de *O mundo*, exceção feita ao apêndice *Crítica da filosofia kantiana*. Logo, o maior capítulo de toda a *magnum opus* de Schopenhauer tem como objetivo oferecer uma tratativa filosófica à questão da palingenesia. Isso, a nosso ver, atesta a seriedade com a qual o autor tratou o assunto e a importância que essa doutrina assume dentro de sua ética.

<sup>70</sup> Nos *Parerga e Paralipomena* Schopenhauer expõe o que entende sob o termo palingenesia: “a decomposição e a nova formação do indivíduo, que mantendo apenas a sua *vontade* e assumindo a figura de um novo ser, recebe um novo intelecto” (SE, § 140, p. 128, grifos do autor).

exemplo fornecido por Schopenhauer:

Que mistério profundo jaz em cada animal! Observai o mais próximo de vós, observai o vosso cão: como se mostra contente e tranquilo! Muitos milhares de cães tiveram de morrer antes que este chegasse a viver: mas o sucumbir daqueles milhares não afetou a IDEIA de cão: esta não foi minimamente turvada por todas aquelas mortes. Por isso ali está o cão, tão fresco e forte, como se esse dia fosse o seu primeiro e jamais pudesse haver o último dia, e nos seus olhos brilha o princípio indestrutível que o anima, o *archaeus*. O que então morreu com aqueles milhares? – Não o cão, ele está ileso diante de nós, mas só a sua sombra, a sua cópia no nosso modo de conhecimento ligado ao tempo (MVR II, Supl. 41, 578).

Como vimos, no caso dos animais irracionais temos que a Ideia da espécie se objetiva em uma pluralidade de seres fenomênicos e assim, utilizando do exemplo fornecido pelo autor, podemos considerar que todos os cães são objetivações da mesma Ideia de cão. A morte não pode aniquilar o que se encontra para além do princípio de individuação, pois tem seu alcance delimitado pela esfera espaço-temporal. Por isso, a morte de um cão não compromete a objetivação fenomênica, uma vez que não atinge a Ideia de Cão, fundamento da existência e geração contínua dos muitos cães que vivem e morrem sob o *principium individuationis*.

No tocante à vida humana a explicação demanda um grau maior de complexidade, pois, em conformidade com o que vimos no capítulo anterior, temos de considerar cada humano como a objetivação de uma Ideia própria que identificamos com o caráter inteligível. De forma mais clara: a vida de um ser humano nada mais é do que a objetivação de sua própria vontade que no tempo e no espaço se dá a conhecer enquanto fenômeno. Portanto, com a morte temos a destruição do corpo físico, mas não a do caráter inteligível, que como Ideia, essência de um ser humano particular, não se submete ao princípio de individuação e por isso permanece incólume diante deste processo natural de morte da sua objetivação fenomênica.

Assim, de acordo com Schopenhauer, devido à sua objetivação exclusiva em um único sujeito, a essência metafísica de cada indivíduo humano - seu caráter inteligível - uma vez desvincilhada do intelecto no momento da morte, retorna ao “seio da natureza” (Cf. MVR II, Supl. 48, p. 726) e será novamente objetivada no plano fenomênico recebendo um novo intelecto que lhe servirá de guia durante toda essa nova existência. Várias passagens do referido capítulo 41 corroboram esse entendimento, das quais destacamos a seguinte:

Daí decerto sermos conduzidos aqui a uma espécie de metempsicose; embora com a significativa diferença de que a nossa metempsicose não diz respeito à inteira ψυχή, vale dizer, não diz respeito ao ser QUE CONHECE, mas apenas à VONTADE; assim, muitos absurdos que acompanham a doutrina da metempsicose são descartados; com a consciência de que a forma do tempo entra em cena aqui apenas como acomodação inevitável à limitação de nosso intelecto. Se ademais, apoiamo-nos no fato a ser exposto no capítulo 43 de que *o caráter, isto é, a vontade, é herdado do pai, e o intelecto, ao contrário, da mãe, então entra na concatenação da nossa visão que a vontade da pessoa, vontade em si individual, separa-se na morte do intelecto recebido da mãe, quando da procriação, e então recebe, por outra procriação, um novo intelecto em conformidade com a sua agora modificada índole sob o guia do curso do mundo, que se harmoniza com a sua natureza, com o que a vontade, com esse novo intelecto, torna-se um novo ser que não tem recordação alguma de uma existência anterior, pois o intelecto, único que possui a capacidade de memória, é a parte mortal, ou a forma; a vontade, no entanto, é a parte eterna, ou a substância. De acordo com isso a palavra *palingenesia* é mais precisa do que metempsicose para designar essa doutrina. Esses contínuos renascimentos constituiriam então a sucessão dos sonhos de vida de uma vontade em si indestrutível, até que ela, instruída e melhorada mediante tantos e tão diversos conhecimentos sucessivos, em sempre novas formas, se suprimisse a si mesma (MVR II, Supl. 41, 600, grifos nossos)<sup>71</sup>.*

Temos aqui, portanto, a explicação de como o ser humano toma parte no ciclo de nascimentos-mortes que caracterizam a existência de todos os seres vivos e perpetua o sofrimento inerente à vida. E, como indicado ao fim da citação, apenas a negação da vontade pode pôr fim a essa sucessão infinita de objetivações do caráter inteligível, pois “à Vontade

---

<sup>71</sup> Esse trecho traz a tona outro tópico controverso expresso na afirmação: “Se ademais, apoiamo-nos no fato a ser exposto no capítulo 43 de que *o caráter, isto é, a vontade, é herdado do pai, e o intelecto, ao contrário, da mãe...*”. O capítulo em questão é intitulado “Hereditariedade das características” [*Erblichkeit der Eigenschaften*]. Neste, Schopenhauer defende que o pai transmite a vontade-caráter ao seu descendente direto, enquanto a mãe é responsável pela transmissão do intelecto. Afirma ainda que a conexão dos conteúdos dos suplementos 41 e 43 permite a conclusão de que “trata-se do mesmo caráter, e por conseguinte da mesma vontade individualmente determinada, que vive em todos os descendentes de uma linhagem, desde o seu remoto ancestral até o primogênito atual. Só que em cada um deles há um outro intelecto para o caráter, logo, um outro grau e um outro modo de conhecimento” (MVR II, Supl. 43, p. 631). Logo, pai e filho teriam o mesmo caráter inteligível. Contudo, essa conclusão se mostra incoerente com pontos cruciais da própria filosofia schopenhaueriana. Em vários trechos destacados nas páginas deste escrito, inclusive poucas linhas a frente do trecho destacado da última citação, vemos o filósofo fazer referência a uma “vontade em si individual”. Não obstante, considerando a tese defendida no referido suplemento 43 a vontade não seria individual, mas coletiva, a “vontade da família”. Tal conclusão inviabiliza completamente a palingenesia que o filósofo há pouco revelava em minúcias. A implicação mais importante, entretanto, diz respeito à liberdade da vontade e sua consequência moral. Ora, considerando que a vontade é a mesma desde o remoto ancestral até o primogênito atual, então a “construção” do caráter é obra desse remoto ancestral e por consequência toda culpa e responsabilidade recairia nele e assim nosso sentimento de responsabilidade não passaria de uma ilusão. Portanto, a tese da hereditariedade do caráter, além de amparar-se em provas empíricas altamente questionáveis, assume o status de um elemento estranho tal qual uma peça de quebra-cabeça defeituosa que não se harmoniza com o todo apesar de toda a força e zelo com o qual se efetue a tentativa. Orrutea Filho também aponta para as incoerências deste que considera um “problemático capítulo” e busca demonstrar que o próprio Schopenhauer parece refutar nos parágrafos finais do mesmo as teses que acabara de defender (Cf. ORRUTEA FILHO, 2014, p. 183-184).

que não se nega, cada nascimento lhe confere um novo e diferente intelecto – até que a vontade reconhece a verdadeira índole da vida e, em consequência disso, não mais a quer” (MVR II, Supl. 49, p. 759).

Schopenhauer acredita que até mesmo razões empíricas falam a favor de uma palingenesia desse tipo. O autor cita como exemplo a obra *Chronik der Seuchen*, publicada em 1825 por F. Schnurrer. A conclusão desta obra é de que há uma relação entre o número de nascimentos e de mortes, que, segundo o seu autor, ficou evidenciado após a observação da grande fecundidade do gênero humano logo após epidemias devastadoras. E ainda adiciona:

Também CASPER, em *Über die wahrscheinliche Lebensdauer des Menschen*, 1835, confirma o princípio de que o número de nascimentos, que vai sempre de par com a mortalidade, tem uma influência das mais decisivas sobre a duração da vida e sobre a mortalidade numa dada população, de modo que os casos de morte e nascimentos sempre, e em todos os lugares, aumentam e diminuem na mesma proporção, o que ele deixa fora de dúvida mediante inúmeras provas recolhidas em muitos países e suas diversas províncias. E, todavia, não é possível estabelecer um nexos causal FÍSICO entre a minha morte prematura e a fecundidade de um leito conjugal de outrem, ou inversamente. Aqui, portanto, aparece inegavelmente e de maneira estupenda o metafísico como imediato fundamento de explicação do que é físico. – Cada novo ser nascido entra em cena viçoso e lépido na nova existência e frui como um presente, embora não haja e não possa haver nisto um presente dado. Sua existência é paga com a velhice e a morte de alguém que saiu da vida, mas que continha o germe indestrutível do qual nasceu esse novo ser: ambos são UM ser (FME, § 91, p. 209).

Schopenhauer considera a discussão empreendida no capítulo 41 do segundo tomo de *O mundo* suficiente para a compreensão da questão da palingenesia (Cf. SE, § 134, p. 117). Contudo, o tema é novamente mencionado nos *Parerga e Paralipomena*. No capítulo intitulado *Sobre a doutrina da indestrutibilidade de nosso ser verdadeiro pela morte [Zur Lehre Von der Unzerstörbarkeit unsers wahren Wesens du Tod]*, o filósofo oferece argumentos adicionais à sua tese de permanência da vontade individual após a morte do fenômeno, bem como contra as concepções dominantes na Europa de seu tempo. De acordo com nossa leitura, essa última abordagem consolida a assimilação schopenhaueriana da noção de palingenesia, conforme testemunha a seguinte passagem onde o autor ao referir-se à palingenesia enquanto doutrina esotérica do Budismo afirma que a mesma “está em acordo completo com minha doutrina da permanência metafísica da vontade, da natureza meramente física do intelecto e sua conseqüente transitoriedade” (SE, § 140, p. 128).

Desse modo, encontramos o porquê de a morte não poder ser encarada como a

redenção, pois como vimos, nossa essência reencarnará<sup>72</sup> e será lançada novamente neste mundo que nada mais pode nos oferecer senão uma série dolorosamente sentida de desilusões e desapontamentos<sup>73</sup>. A negação da vontade equivale à autêntica salvação, pois consiste justamente na possibilidade de a “vontade da pessoa, vontade em si individual” interromper de forma definitiva os “contínuos renascimentos”. É nesse sentido que Schopenhauer apresenta a supressão do querer como “única redenção possível para o mundo e seus tormentos” (MVR I, § 68, p. 467), e “efetiva redenção deste mundo de lástimas” (Cf. SE, § 157, p. 169), pois somente a consolidação do raro fenômeno da negação da vontade poderia por fim não somente ao fenômeno como a morte comum, mas também a essência mesma, o que representaria o fim da participação do sujeito negador no ciclo de nascimentos-mortes<sup>74</sup>.

### 3.2 DOS CAMINHOS QUE CONDUZEM À REDENÇÃO

O objetivo deste capítulo é oferecer uma visão panorâmica de todo o processo de negação da vontade, que quando exitosamente concluído resulta na supressão do caráter inteligível, retirando-o do ciclo de nascimentos-mortes que marca a existência. Desse modo, passamos agora à exposição dos caminhos através dos quais a redenção se faz possível de acordo com o exposto por Schopenhauer.

Inicialmente, é importante destacar que o elemento desencadeador de todo o processo que pode culminar em negação total da vontade é o próprio sofrimento existente no mundo. O conhecimento da universalidade do sofrimento pode atuar como um quietivo para a vontade, fazendo com que ela não queira mais, deixando assim de objetivar-se no mundo

---

<sup>72</sup> Certamente temos em conta que o termo “reencarnação” causa algum desconforto, principalmente pela sua proximidade com alguns discursos místicos pautados na simplicidade de uma crença desprovida de qualquer investigação e profundidade argumentativa. No entanto, é mister recordar que nosso filósofo não vê na aproximação entre a sua filosofia e o misticismo nada além do que a prova da correção de seu pensamento (Cf. MVR II, § 48, p. 733). Além do mais, o discurso de Schopenhauer oferece a base sólida de uma argumentação consistente, ausente, como vimos, em muitos dos discursos místicos. Trata-se, portanto, de uma exposição em termos filosóficos (*sensu próprio*) do polêmico tema da reencarnação.

<sup>73</sup> Assim, podemos compreender o sentido das últimas palavras conhecidas de Schopenhauer que foram destinadas ao seu discípulo e amigo Gwinner: “Seria para mim uma benção chegar ao Nada absoluto, mas infelizmente, a morte não me abre essa perspectiva” (SAFRANSKI, 2011, p. 646)

<sup>74</sup> A clarificação da noção de palingenesia permite também uma melhor compreensão da “razão moral” apresentada por Schopenhauer contra a prática do suicídio. Para o autor tal prática é um equívoco, pois impede a solução definitiva do mal da existência na medida em que o suicida troca a verdadeira redenção por uma aparente (Cf. SE, § 157, p. 169). Seu caráter será novamente objetivado e, por conseguinte, ao suicida está assegurado, como vimos, um novo nascimento. O suicida quer evitar o sofrimento, mas como o sofrimento é marca distintiva da vida, ele inevitavelmente fracassa. É neste sentido que Schopenhauer afirma: “[...] o suicida se assemelha a um doente que, após ter começado uma dolorida operação de cura radical, não permite o seu término, preferindo permanecer doente” (MVR I, § 69, p. 505). O ato do suicídio é, portanto, um ato de afirmação da vontade. A vontade do suicida, impedida de se afirmar pelas circunstâncias que o cercam, livra-se de seu fenômeno, o indivíduo empírico, como que esperando ter melhor sorte da próxima vez.



fenomênico. Segundo Schopenhauer, são dois os caminhos que podem conduzir a esse mais alto grau de conhecimento. O que os diferencia é a sensibilidade e a relação do indivíduo para com o sofrimento, seja o alheio, seja o seu próprio<sup>75</sup>.

### 3.2.1 O primeiro caminho: o sofrimento conhecido

Como vimos no capítulo 1, a função do intelecto é guiar a vontade na obtenção de seus insaciáveis e sempre renovados objetivos imediatos. Ou seja, o intelecto configura e expressa nesse sentido apenas uma razão instrumental na perseguição dos fins da vontade. Lembremo-nos da analogia estabelecida pelo filósofo, onde o intelecto é comparado a um paralítico que dotado da capacidade de visão conduz o gigante cego que o carrega em seus ombros (Cf. MVR II, Supl. 19, p. 253). No entanto, existe a possibilidade de que o intelecto se liberte dessa servidão em relação à vontade, e em algumas circunstâncias consiga romper com os limites estabelecidos pelo princípio de individuação. Schopenhauer prevê que isso se faz possível em três ocasiões distintas: i) durante o instante de contemplação estética; ii) na exteriorização das virtudes morais; iii) no momento em que a vontade chega ao conhecimento de si mesma. Esses momentos de exceção são, para Schopenhauer, os mais excelsos e dignos de nota que essa vida pode oferecer. A possibilidade de que tal visão chegue ao ponto de converter o querer em um não-querer é que o que mantém acesa a chama da esperança de redenção.

O primeiro caminho para a redenção passa pelo segundo tópico elencado, ou seja, pela prática das virtudes morais. Segundo Schopenhauer esta é “a via dos eleitos, dos santos, e que, portanto, há de ser considerada como uma rara exceção” (MVR II, Supl. 49, p. 760)<sup>76</sup>. Ela começa a ser trilhada quando a simples observação do sofrimento alheio proporciona a

<sup>75</sup> É interessante o papel paradoxal que o sofrimento exerce na filosofia de Schopenhauer, pois o mesmo sofrimento que faz de nosso mundo o palco de uma perfeita tragédia, constitui também a “solução purificante” (Cf. MVR II, Supl. 49, p. 761) que pode conduzir o homem à sua redenção.

<sup>76</sup> Acreditamos que quando se refere à primeira via como exclusividade dos santos, Schopenhauer esteja usando o substantivo em seu sentido popular, pois aos olhos das pessoas comuns, as virtudes morais próprias dessa via, são revestidas de sacralidade por serem completamente avessas ao egoísmo que nos é inato. Contudo, acreditamos que há elementos no texto de Schopenhauer que permitem a denominação de santo em sentido gnosiológico àqueles que efetivamente negaram a vontade. Ou seja, o maior grau de santidade se dá após a “conversão transcendental da vontade” sendo indiferente a via pela qual o sujeito negador a conquistou, se pelo conhecimento *conhecido* ou *sentido*. Segundo Schopenhauer: “não podemos deixar de ver, de um lado, cada sofrimento, *tanto pessoal quanto alheio*, como uma possível aproximação da virtude e da santidade” (MVR I, §68, p. 502, grifos meus), e ainda “de tudo o que foi dito até agora segue-se que a negação da Vontade de vida, ou – é o mesmo – a resignação completa, a *santidade*, sempre procede do quietivo da Vontade que é o conhecimento do seu conflito interno e da sua nulidade existencial, a expressarem-se no sofrer de todo vivente” (MVR I, § 68, p. 503, grifos nossos). Acreditamos que mais coerente é a opção adotada por Bassoli que afirma que o primeiro caminho está acessível apenas aos compassivos (Cf. BASSOLI, 2015, p. 131).

visão para além do princípio de individuação que leva ao reconhecimento da unidade de tudo o que existe. Este conhecimento elimina o abismo entre os indivíduos imposto pelo princípio de individuação e, assim, faz brotar o sentimento da compaixão que se revela primeiramente na virtude da justiça, e sua intensificação conduz aos atos de caridade desinteressada.

Um indivíduo justo, segundo Schopenhauer, é aquele que aceita a carga de sofrimento que lhe coube na vida, ao passo que o injusto é o que procura por todas as formas livrar-se desse sofrimento transferindo-o para outrem. Ou seja, a afirmação de sua vontade é tão vigorosa que chega ao extremo de negar a vontade do outro. O indivíduo justo tem já o mérito de ter conquistado certa vitória sobre si mesmo ao refrear o egoísmo e a maldade que é próprio a todo ser vivente. Segundo Schopenhauer:

O primeiro grau do efeito da compaixão é o fato de que ela se opõe ao sofrimento que eu próprio posso causar aos outros, por inibir as potências antímorais que habitam em mim. Ela me grita ‘pare!’ e se coloca como arma defensiva diante do outro, protegendo-o da ofensa a que, não fora isso, meu egoísmo ou minha maldade teriam me impelido (FM, p. 142).

O conhecimento advindo da visão que transpassa o princípio de individuação pode ser acentuado ao ponto de proporcionar as ações caritativas. Nesse estágio, além de se conformar com a carga de sofrimento que lhe coube no mundo, o indivíduo compassivo ainda a aumenta por direcionar até a sua pessoa o sofrimento que originariamente caberia a outros indivíduos. Dessa forma, o sujeito tocado por este nível de conhecimento dispõe de seus próprios recursos com vistas a amenizar o sofrimento alheio. Trata-se de uma nova vitória sobre si mesmo, pois seus atos agora revelam uma profunda avessidade em relação às tendências afirmativas naturais de sua vontade.

Importante ressaltar que embora aqui, na prática das virtudes morais, a intuição atinja o grau em que se percebe a unidade de tudo que existe, a distância entre o eu e o não eu não é *totalmente* eliminada a ponto de ocorrer uma identificação total entre ambos. Se fosse este o caso, então qualquer ação que visasse atenuar o sofrimento recairia em uma espécie de egoísmo e perderia o seu valor, em conformidade com a própria moral schopenhaueriana. Logo, na exterioridade das ações virtuosas, o que se verifica é a retirada do abismo entre os seres e um encurtamento da distância, mas jamais ocorre a perda da consciência de que nós somos nós e os outros são os outros. Como abono, citamos a seguinte passagem de *Sobre o fundamento da moral*:

Em consequência da exposição acima dada da compaixão como um tornar-se motivado imediatamente pelo sofrimento do outro, tenho de repreender um erro de Casina que foi ainda, muitas vezes depois, repetido (*saggio Analitico sulla Compassione*, 1788, traduzido para o alemão por Pockels em 1790), que sustenta que a compaixão surge por uma ilusão momentânea da fantasia, pois nos pomos no lugar do sofredor e assim julgamos pela imaginação sofrer *sua* dor em nossa pessoa. **Não é assim, de jeito nenhum.** Mas fica claro e presente, em cada momento preciso, que *ele* é o sofredor e não *nós* e justo *na sua* pessoa e não na nossa sentimos a sua dor, para a nossa perturbação. Sofremos *com* ele, portanto *nele*, e sentimos sua dor como *sua* e não temos a imaginação de que ela seja nossa (FM, § 16, p. 140, itálicos do autor, negritos nossos)<sup>77</sup>.

Neste cenário, o alegado reconhecimento da unidade proporcionado pela visão além do Véu de Maia, diz respeito unicamente ao fato de que tanto nós quanto os outros somos a determinação da mesma Vontade, embora com inclinações volitivas diferentes. Em MVR I Schopenhauer afirma que:

em todas as Ideias, vale dizer em todas as forças da natureza inorgânica e em todas as figuras da natureza orgânica, é UMA ÚNICA E MESMA VONTADE que se manifesta, noutros termos, que entra na forma da representação, a OBJETIDADE. Em consequência, sua unidade também tem de ser reconhecida por intermédio de um parentesco interior entre todos os fenômenos” (MVR I, § 27, p. 206-207, grifos do autor).

Acreditamos que nas virtudes morais verificamos justamente o reconhecimento do parentesco interior de todos os fenômenos que Schopenhauer compara à fórmula hindu “tat twan asi” [isso és tu]. Dessa maneira, a visão intuitiva que proporciona os atos verdadeiramente virtuosos não ultrapassa o reconhecimento das individualidades morais, isto é, a concordância de impulsos volitivos específicos que constitui um caráter inteligível. Essa ultrapassagem só é possível no surgimento da mais perfeita forma de conhecimento que pode ocasionar a supressão do querer, conforme veremos adiante.

Assim, embora até o ponto em que conhecemos Schopenhauer jamais tenha hierarquizado o conhecimento intuitivo em graus de maneira explícita, acreditamos ser possível interpretar que o conhecimento que vê além do princípio de individuação se dá gradualmente, sendo que a cada um de seus graus verifica-se um resultante correspondente, onde o menor grau resultaria na contemplação estética e no fazer artístico; em grau, digamos,

---

<sup>77</sup> Assim também o destaca Barboza, que afirma: “Os santos e compassivos sofrem de fato com os outros, ao reconhecer naqueles seres carentes colocados diante deles a sua própria natureza, porém sabendo que eles são *outros*, sentem então não valer a pena afirmar uma vida tão cheia de feridas: doam-na, serenamente, em favor do próximo” (BARBOZA, 2001, p. 81).

intermediário, promove as virtudes morais; e o maior grau é aquele que possibilita a negação da vontade. Esse é o entendimento de Livia Ribeiro que afirma:

Existem graus diversos dessa intuição e cada um pode levar o sujeito a uma experiência distinta. No âmbito estético, é possível a contemplação das Ideias [...]; no ético, surge o fenômeno da compaixão, em que um grau mais baixo da visão que transpassa o princípio de individuação proporciona a justiça espontânea e de um grau mais elevado surge a caridade desinteressada; com a supressão do conhecimento submetido ao princípio de individuação, pode surgir a negação da vontade (RIBEIRO, 2016, p. 66).

Devido a essa gradação intuitiva e ao cunho tão antinatural expresso pelas virtudes cardeais<sup>78</sup>, alguns comentadores da filosofia de Schopenhauer defendem que suas exteriorizações já representariam certos graus de negação da vontade. Este é o caso de Kátia Cilene da Silva Santos, que embora reconheça que o filósofo não tenha explicitamente se referido a graus de negação, acredita poder fundamentar essa tese no reconhecimento de que a visão para além do princípio de individuação se dá em graus distintos como apontamos logo acima. Segundo a autora o fundamento desses graus é o mesmo que o da negação da vontade e que, portanto, “a ação virtuosa representa a produção momentânea de um estado que, quando se estabelece definitivamente, constitui a negação total da Vontade” (SANTOS, 2010, p. 40). Dessa forma, para a autora, justiça e caridade seriam “pequenas negações” que conduziriam à negação total (Cf. SANTOS, 2010, p. 35).

Semelhante interpretação é compartilhada ainda por Salviano, que parte das mesmas premissas para concluir que as virtudes morais são “negações incompletas da vontade” (Cf. SALVIANO, 2018, p. 93), e também por Debona que identifica os três níveis de intuição para além do Véu de Maia como sendo três graus de negação da vontade, o que significa que além das virtudes morais também a contemplação estética já seria um grau de negação da vontade. Segundo Debona:

Essas duas primeiras maneiras ocasionam a renúncia à Vontade porque durante o tempo em que se contempla uma obra de arte ou uma paisagem da natureza, ou então quando se considera as necessidades de outrem como se fossem as carências de todos os seres (inclusive as do agente) proporciona-se, ao mesmo tempo, uma ‘hora do recreio’ para as manifestações insaciáveis do querer volitivo (DEBONA, 2010, p. 99).

---

<sup>78</sup> Schopenhauer denomina a justiça e a caridade de virtudes cardeais, pois “delas provêm praticamente todas as restantes e teoricamente derivam delas” (FM, p. 141).

Embora reconheçamos que há momentos em suas obras em que Schopenhauer parece indicar graus de negação, não compartilhamos dessa mesma interpretação. A negação da vontade, como buscamos demonstrar, constitui-se como um raro evento específico em que se verifica a “viragem” da vontade, a qual assume uma orientação completamente oposta e conflitante em relação a verificada anteriormente, o que se expressa na contradição da vontade consigo mesma. Há na negação o expediente de *não querer* mais. Trata-se de um vigoroso não ao mundo, um retrair-se, um desaparecer. É o momento enfim, em que a vontade do indivíduo manifesta a orientação de retirar-se do ciclo da existência.

Ora, o grau de intuição que permite tanto a contemplação estética quanto a manifestação das ações virtuosas não produz a circunstância em que se torna possível esta conversão da vontade, de modo que a vontade-caráter do contemplador e do caridoso permanece incólume frente ao conhecimento obtido. Assim, temos que as virtudes morais apresentam-se como etapas integrantes daquilo que Schopenhauer denominou de primeira via para a negação, na medida em que colaboram para que a intuição atinja o nível máximo no qual seria possível à vontade decidir-se pela própria supressão. Nesse sentido, o filósofo afirma que as virtudes morais são “antes de tudo um indicativo, um sintoma de que a vontade que aparece não mais se encontra completamente presa naquela ilusão, porém a desilusão já entra em cena; de modo que metaforicamente, poder-se-ia dizer que a vontade já está batendo asas para voar longe dali” (MVR II, Supl. 48, p. 723). O autor destaca ainda que “as virtudes morais não são propriamente o último fim, mas apenas um *degrau* que conduz a este” (MVR II, Supl. 48, p. 723, grifo nosso). Em *Parerga e Paralipomena*, Schopenhauer aponta que justiça e amor à humanidade, quando perfeitamente realizados, devem conduzir *ao final* à negação (Cf. SE, § 163, p. 176)<sup>79</sup>.

No que tange a essa questão juntamo-nos a Selma Bassoli, que interpreta a manifestação das virtudes morais como um grau atenuado de afirmação da vontade do indivíduo que as pratica, pois as ações virtuosas afirmam a vontade de um indivíduo através da diminuição do sofrimento de outro (Cf. BASSOLI, 2010, p. 11). As ações virtuosas são, por conseguinte, afirmativas, pois, o indivíduo que as executa encontra no sofrimento do outro a motivação necessária para o seu agir. Contudo, o benefício que lhe advém daí é

<sup>79</sup> Segundo Bassoli, em uma carta enviada a Johann August Becker, Schopenhauer explica a diferença entre a compaixão e a negação da vontade através de uma comparação com o processo de aquecimento da água: “Nessa carta, a comparação não pertence ao contexto religioso e sugere a semelhança entre a negação da vontade e a mudança da água do estado líquido para o de vapor. Assim, o início da transformação sofrida pela vontade, que passa da afirmação para a negação, apenas se torna possível quando o conhecimento atinge um ponto no qual ele adquire o grau máximo da ‘visão através’ [*Durchschauung*] do *principium individuationis*. Este ponto é comparável, segundo Schopenhauer, àquele de ebulição da água [*Siedepunkt des Wassers*]” (BASSOLI, 2010, p. 7-8).

realmente bem diferente dos atos ordinários potencializados pelo egoísmo. São, com efeito, afirmações “menores” e extraordinárias que receberam de Bassoli, segundo nossa opinião, a denominação correta.

Outro ponto a se levar em consideração é um natural desdobramento das interpretações que tomam as virtudes morais já como um grau de negação da vontade, que pode ser expressa na seguinte questão: uma vez considerando as virtudes morais como “pequenas negações” ou “negações incompletas” da vontade, e também o fato de que Schopenhauer afirma que a negação da vontade proporciona a ocasião em que a liberdade da vontade se exterioriza no fenômeno, poderíamos concluir que as virtudes morais manifestam algum grau de liberdade? Ou ainda em outras palavras: seriam as virtudes morais irrupções empíricas da liberdade da vontade?

Apenas Santos estende a discussão até esse ponto e empreende busca por uma resposta. Ao final de sua análise, a autora conclui acertadamente que “não estamos autorizados a afirmar cabalmente que as ações virtuosas são livres, pois Schopenhauer jamais se refere a elas como tal” (SANTOS, 2010, p. 44). E ainda à guisa de conclusão, Santos incorpora a tese defendida por Cacciola de que a ação moral pode ser entendida em dupla perspectiva, isto é, determinada enquanto manifestação do caráter empírico, e livre uma vez que o caráter inteligível é ele mesmo livre. No entanto, é importante destacar que essa conclusão não garante nenhum caráter de excepcionalidade às ações virtuosas, uma vez que qualquer ato humano também pode ser visto e interpretado dentro dessa dupla perspectiva, como podemos concluir a partir dos capítulos anteriores.

Mediante o exposto, podemos concluir que a ação virtuosa não representa qualquer grau de manifestação da liberdade da vontade no mundo empírico, pois ela se dá, à semelhança de qualquer outra ação, como resposta à influência dos motivos. É o sofrer do outro que leva *necessariamente* o compassivo à prática da justiça e a da caridade<sup>80</sup>.

Dessa maneira, podemos inferir que a primeira via para a negação descrita por Schopenhauer é aquela em que se ascende gradualmente na intuição que vê além do princípio de individuação. Trata-se de uma escalada de conhecimento acerca do sofrimento que impera no mundo. Tal visão proporciona, inicialmente, atenuações no ímpeto afirmativo de uma vontade individual, o que se manifesta através da prática das virtudes morais e assim *podem* conduzir a vontade à sua negação, pois é importante frisar que a negação da vontade não

---

<sup>80</sup> Barboza parece defender posição contrária ao interpretar que “a moralidade compassiva elogiada por Schopenhauer é concebida como a irrupção da pura espontaneidade, da liberdade em meio à necessidade das aparências. Liberdade que não pode ser prescrita por mandamento; ela simplesmente acontece” (BARBOZA, 2001, p. 88).

deriva necessariamente das virtudes morais assim como um efeito resulta de uma causa. As virtudes morais configuram-se tão somente como um meio de fomento à autoabnegação da vontade. Contudo, esse nível extremo de intuição pode não surgir, e o indivíduo permanecer neste ponto intermediário onde a justiça e a caridade expressam um grau atenuado de afirmação da vontade.

### 3.2.2 *Deutero plus*, a segunda via para a redenção: o sofrimento sentido

Enquanto a primeira via é a dos santos, esta segunda via é descrita por Schopenhauer como aquela “dos pecadores, que somos todos nós” (MVR II, Supl. 49, p. 760). De acordo com o filósofo se esse caminho não existisse não haveria a possibilidade de redenção para a maior parte dos seres humanos, uma vez que “em realidade, só entre alguns poucos o simples conhecimento que vê através do *principium individuationis* é suficiente para conduzir à negação da Vontade, primeiro ao produzir a mais perfeita bondade na disposição de caráter e o amor universal à humanidade, por fim ao permitir reconhecer em todo sofrimento do mundo o próprio sofrimento” (MVR I, § 68, p. 497).

Como vimos, a primeira via abarca as virtudes morais o que expressa já certa “fragilidade” da vontade que agora se afirma com menor veemência do que o faz costumeiramente. Isso leva Schopenhauer a afirmar que nesse ponto a vontade já está “batendo as asas para voar” e que as ações de justiça e caridade são um fomento para a negação da vontade, na medida em que contribuem para a obtenção do conhecimento que revela à vontade o “seu conflito interno e sua nulidade essencial, a expressarem-se no sofrer de todo vivente” (MVR I, § 68, p. 503). No entanto, esse conhecimento só é atingido quando a primeira via é percorrida completamente.

Esse mesmo grau superior de conhecimento é alcançado na segunda via não mais através do sofrimento meramente *conhecido*, mas do sofrimento imediatamente *sentido* na própria pele. Trata-se do “sofrimento em geral, como é trazido pelo destino” (MVR I, § 68, p. 496-497). Dessa forma, a ocorrência de um grande sofrimento traz a possibilidade da chegada súbita do conhecimento em seu mais elevado grau de intensidade, e junto com ele a possibilidade redentora da negação da vontade.

Schopenhauer ilustra sua exposição com vários exemplos de homens que teriam chegado à negação da vontade através dessa segunda via. No primeiro tomo de *O mundo*, ele nos narra a história de Raimund Lullius que após um longo período de enamoramento é finalmente convidado à alcova de sua bem amada. Chegando lá, o dorso desnudo da mulher

revela o seio corroído por um câncer. A profunda dor sentida por Lullius o leva ao ponto de viragem da vontade, o que se atesta pela sua retirada ao deserto a fim de praticar o jejum e a penitência. No tomo II, a história narrada é a do Abade Rancé, que chega à negação em situação muito semelhante à de Lullius ao entrar na alcova de sua amante e encontrá-la morta e decapitada. Torna-se a partir desse instante o renovador da ordem dos Trapistas, uma das mais severas e devotadas de toda a Europa. A todas essas narrativas ainda se acrescenta vários “discursos de patíbulo” reunidos durante anos pelo filósofo, principalmente de sua fonte de informações prediletas, o jornal londrino *Times*. Essas histórias atestam, segundo Schopenhauer, a tese aqui apresentada de que “é o sofrimento pessoalmente sentido, não o meramente conhecido, o que com mais frequência produz a completa resignação, e na maioria das vezes com a proximidade da morte” (MVR I, § 68, p. 497).

No que se refere às duas vias apresentadas, notamos que embora tenham pontos de partida diferentes e representem caminhos diferentes, o ponto de chegada é o mesmo, pois o resultado de ambos, quando completamente concluídos, é a aquisição daquilo que Schopenhauer denominou entre outras coisas de “verdadeiro conhecimento” (MVR II, Supl. 48, p. 724), “conhecimento correto” (MVR II, Supl. 48, p. 725) e “conhecimento próprio melhor” (MVR II, Supl. 48, p. 725). A diferença, conforme vimos, reside no fato de que no primeiro caminho esse conhecimento é conquistado gradualmente através de uma espécie de aperfeiçoamento da visão que transpassa o princípio de individuação, que promove uma atenuação da afirmação da vontade individual que se manifesta nas virtudes morais cardeais; ao passo que no segundo caminho o verdadeiro conhecimento surge sem a precedência de graus, mas subitamente como fruto de um grande sofrimento sentido na própria pessoa. Nesse sentido, Bassoli afirma que: “a explicação sobre o percurso através do primeiro caminho em direção à negação da vontade é válida, em muitos aspectos, também para o segundo. Isto acontece porque, após a supressão completa do princípio de individuação, que constitui a única passagem para a negação da vontade, não há diferença entre os dois percursos” (BASSOLI, 2015, p. 130).

### 3.3 CONHECIMENTO MELHOR E LIBERDADE DA VONTADE

Como vimos, o intelecto que originalmente está destinado apenas a orientar a vontade na busca por seus objetivos imediatos, pode, em circunstâncias inabituais, libertar-se de sua condição servil e conhecer livremente a natureza do mundo. Assim, durante essa “hora



do recreio”<sup>81</sup>, o intelecto rompe com os limites do tempo e do espaço onde recolhe os motivos que movimentam a vontade, e obtém gradualmente uma visão melhorada da realidade última das coisas. Quando esta visão atinge o maior grau de intensidade, o indivíduo - que foi conduzido até este ponto mediante o sofrimento, seja aquele meramente conhecido ou sentido na própria pessoa - alcança o maior grau possível de consciência e percebe a unidade de tudo o que existe em sua plenitude. Assim, compreende que a dor que conheceu na pessoa dos outros é sua própria dor, ou a dor que sente em seu íntimo é a dor de todo o mundo. Podemos dizer que o indivíduo que passa por essa experiência entra em total comunhão com o mundo, ou antes, se torna o próprio mundo<sup>82</sup>.

Schopenhauer destaca que o que torna esse conhecimento o melhor que possa ser alcançado é o fato de que através dele a vontade chega à autoconsciência, isto é, quando a visão através do véu de Maia atinge o ápice a vontade é apresentada à sua própria essência sofredora<sup>83</sup>. É como se pudesse finalmente olhar-se ao espelho; única oportunidade em que pode travar conhecimento de “seu conflito interno e da sua nulidade essencial, a expressarem-se no sofrer de *todo* vivente” (MVR I, § 68, p. 503, grifo nosso).

Esse mais alto nível de conhecimento apresenta como característica o fato de não estar subordinado ao princípio de razão, e por isso não pode ser considerado como uma resultante necessária do sofrimento, mas surge espontaneamente e “como de fora voando” (Cf. MVR I, § 70, p. 511) Assim, uma pessoa pode testemunhar as piores tragédias, ser conduzido pelos caminhos onde a miséria humana faz sua morada, ou ainda sentir em sua própria pessoa os mais terríveis sofrimentos e mesmo assim não alcançar este mais elevado grau de conhecimento que daria a ele a visão de que o sofrimento é intrínseco ao mundo e que, portanto, vida e sofrimento são termos indissociáveis. Como consequência a chegada a esse nível de consciência não pode ser alcançado a partir de uma resolução do próprio indivíduo, razão pela qual sua chegada subida é comparada por Schopenhauer àquilo que na

---

<sup>81</sup> Expressão utilizada por Schopenhauer para se referir aos instantes de libertação do intelecto em relação à vontade. (Cf. MVR II, Supl. 29, p. 435).

<sup>82</sup> Trata-se de mais um aspecto que nos permite perceber a diferença entre essa experiência radical de intuição e aquela que proporciona as virtudes morais, pois naquela o sentimento da compaixão é despertado, tornamo-nos conscientes que de todos os seres são manifestações da mesma Vontade, mas ainda há a distinção entre eu e o outro, como demonstrado anteriormente.

<sup>83</sup> No Suplemento 45 intitulado “Da afirmação da vontade de vida”, Schopenhauer destaca que no ser humano a vontade pode chegar à introspecção: “chegar à introspecção é ter alcançado uma grande envergadura de conhecimento, em virtude de uma lembrança distinta do que é passado, de uma antecipação aproximada do que é futuro e justamente por isso de uma visão de conjunto da vida individual, da sua própria, da dos outros, sim, da existência em geral” (MVR II, Supl. 45, p. 681).

mística cristã é chamado de “Graça” (Cf. MVR I, § 70, p. 511)<sup>84</sup>.

A questão que se nos apresenta agora é a de saber se uma vez o indivíduo tendo sido agraciado com o maior grau de consciência ele irá *necessariamente* obter dele um quietivo para sua vontade. Ou seja, a negação da vontade se dá a partir do advento do conhecimento melhor com a força de uma necessidade? Ou em outros termos: a entrada em cena do “conhecimento próprio melhor” representa já a negação da vontade?

Schopenhauer não demonstra assertividade no tocante a essas questões. Porém, há momentos em suas obras em que parece defender a afirmativa, como podemos atestar na seguinte passagem, onde questiona:

Como poderia, mediante um tal conhecimento do mundo, afirmar precisamente esta vida por constantes atos da Vontade, e exatamente dessa forma atar-se cada vez mais fixamente a ela e abraçá-la cada vez mais vigorosamente? Se, portanto, quem ainda se encontra envolvido no *principio individuationis* conhece apenas coisas isoladas e sua relação com a própria pessoa, coisas que renovadamente se tornam MOTIVOS para seu querer, ao contrário, aquele conhecimento do todo e da essência das coisas torna-se QUIETIVO de toda e qualquer volição. Doravante a Vontade efetua uma viragem diante da vida: fica terrificada em face dos prazeres nos quais reconhece a afirmação desta. O homem, então, atinge o estado de voluntária renúncia, resignação, verdadeira serenidade e completa destituição de Vontade (MVR I, § 68, p. 481-482)<sup>85</sup>.

Assim, Schopenhauer parece indicar que a vontade ao tomar consciência da insaciabilidade de seu querer e de todo sofrimento por ele gerado e expresso na luta entre os fenômenos do mundo empírico retira-se completamente como que horrorizada pela imagem que o espelho refletiu. Portanto, nos leva a pensar que seria *impossível* para a vontade atingir o autoconhecimento e continuar a querer tomar parte neste mundo tal como é. Apenas as ilusões proporcionadas pelo princípio de individuação é que podem fazer com que ela permaneça em seu ímpeto afirmativo. Desfeita a ilusão, a vontade, aterrada, então desapareceria<sup>86</sup>.

<sup>84</sup> É o que comenta Leo Staudt: “A via cognoscitiva para a negação da vontade não é intencional, deliberada. Aparece repentinamente, como se viesse de fora. Schopenhauer compara com a comunicação da graça divina. Produz-se subitamente, como um choque vindo de fora” (STAUDT, 2014, p. 51).

<sup>85</sup> Nos *Parerga* encontramos ainda que: “quem estende seu próprio eu a todos eles não pode continuar assim querendo; precisamente como alguém que ao comprar todos os talões da loteria, sofreria necessariamente um grande prejuízo” (SE, § 165, p. 178).

<sup>86</sup> O conhecimento melhor também poderia ser pensado como uma espécie de “escudo” que enquanto ativo impediria que os motivos chegassem até a vontade. Assim, a vontade se negaria por ociosidade. Nesse caso a vontade não se negaria, mas seria negada pelo conhecimento, assemelhando-se assim a um animal feroz capturado e mantido sob vigilância em uma jaula. Isso parece incompatível com uma vontade da qual se afirma demasiadamente ser “todo poderosa”.

No entanto, a aceitação desta hipótese expõe a nosso ver algumas incongruências em relação a pontos importantes dentro da ética schopenhaueriana. Primeiramente o que se nota é uma estranha e inconcebível inversão hierárquica, onde a decisão de negar a vontade partiria do intelecto, ou do sujeito do conhecer, e à vontade, ou sujeito do querer, diante do puro conhecimento através daquele obtido, restaria somente uma obediência irrestrita que se expressaria na supressão de si mesma. Sendo assim, como sustentar a onipotência da vontade?<sup>87</sup>

O segundo ponto, e que deriva do primeiro é o que diz respeito à liberdade da vontade. Várias são as passagens em que o filósofo denomina a negação como uma espécie de decisão livre da vontade<sup>88</sup>. Ora, levando em consideração a identificação entre a chegada do conhecimento melhor e a negação da vontade, onde poderíamos localizar essa liberdade? Pois é importante destacar que a entrada em cena do conhecimento modificado não depende do arbítrio da própria vontade, mas acontece quando uma forma de conhecer livre se sobrepõe ao conhecer ordinário que não tem outra função além de intermediar a relação entre a vontade e os motivos que se dão no mundo exterior, como bem destacou Bassoli (Cf. BASSOLI, 2015, p. 80). Dessa maneira, chegaríamos à conclusão de que seria o intelecto, expresso na predominância daquele conhecimento, o elemento ativo no processo de supressão da vontade, que se converteria em um mero produto necessário a partir da chegada desse conhecimento melhor. Dito de outra forma, a viragem da vontade seria apenas uma ação que portaria o selo da necessidade como qualquer outra que se dá no campo da experiência.

Notamos, portanto, que a questão é profunda e chega mesmo a tocar o cerne da filosofia schopenhaueriana. Assim, para que se possa preservar sua proposição fundamental, que é a liberdade e primazia da vontade sobre o intelecto, há que se refutar essa via interpretativa, o que consiste fundamentalmente em demonstrar que o conhecimento melhor oferece apenas a *condição* propícia para a negação, e não conduz a ela de modo estritamente necessário.

Em nossa interpretação, uma das formas de se compreender a questão preservando os pontos nevrálgicos da filosofia schopenhaueriana é pressupormos que o conhecimento melhor

---

<sup>87</sup> Poderíamos ainda perguntar pela fonte desse conhecimento melhor: de onde ele vem? Seja qual for a resposta, esta seria também a fonte da negação. Mas, dessa forma, manteríamos o problema aqui elencado, o de que a negação teria origem estrangeira, e a vontade, nesse caso se vê despida de suas características essenciais: liberdade e onipotência.

<sup>88</sup> “Por isso o único caminho de salvação é este: que a Vontade apareça livremente, a fim de, neste fenômeno, CONHECER a sua essência. Só em consequência deste conhecimento pode suprimir a si mesma e, assim, também pôr fim ao sofrimento inseparável de seu fenômeno” (MVR I, § 69, p. 506) e ainda “o efeito do quietivo é em última instância o ato de liberdade da Vontade” (MVR I, § 70, p. 511).

permite a restituição da liberdade original da vontade<sup>89</sup>. Nessa perspectiva, o conhecimento da essência do mundo a envolveria completamente em torno de si, de forma que todos os outros motivos que antes a excitavam se tornam inoperantes, fazendo com que a vontade detenha-se agora exclusivamente no conhecimento de si, ou de acordo com a linguagem metafórica já empregada, fica absorta em sua imagem refletida ao espelho. De posse desse conhecimento a vontade pode tanto seguir em afirmação quanto suprimir a si mesma. Schopenhauer aponta para essa via interpretativa quando em uma carta destinada a Becker assevera que:

Tal transformação interior não é possível em nenhum ser, só no homem; porque apenas nele a vontade consegue chegar à plena consciência de si mesma e, em seguida, *em virtude de sua liberdade original*, ou se decide pelo querer repetido, agora consciente daquilo até aqui, querido inconscientemente; ou se decide pelo inverso (SCHOPENHAUER, *Gesammelte Briefe*, p. 215 *apud* BASSOLI, 2010 p. 17, grifos nossos).

Com efeito, podemos notar que a vontade pode, mesmo diante da cognição de sua essência sofredora, *escolher* pela continuidade de sua natureza afirmativa. Temos neste caso aquilo que pode ser denominado de completa afirmação da vontade de vida e também de afirmação consciente da vontade, isto é, se até então a vontade afirmava-se *cegamente*, ou seja, sem conhecer sua natureza, passa a partir de agora a manifestar-se com a plena consciência de si. É o que encontramos na seguinte passagem:

A Vontade afirma a si mesma, significa: quando em sua objetividade, ou seja, no mundo e na vida, a própria essência lhe é dada plena e distintamente como representação, *semelhante conhecimento não obsta de modo algum seu querer*, mas exatamente esta vida assim conhecida é também enquanto tal desejada; se até então sem conhecimento, como ímpeto cego, doravante com conhecimento, *consciente e deliberadamente* (MVR I, § 54, p. 369, grifos nossos).

Para o filósofo, o conhecimento de sua essência lança à vontade a seguinte interrogação: “o jogo vale a pena?” (MVR II, Supl 45, p. 682). A vontade responde com um “sim” quando toma tal conhecimento por motivo e prossegue em seu ímpeto afirmativo. O

---

<sup>89</sup> Com a expressão “liberdade original” nos referimos à liberdade transcendental, a autêntica liberdade da vontade, que em nossa interpretação consiste fundamentalmente em *querer* ou *não querer*. O querer se entende como aquele ato extratemporal constitutivo do caráter inteligível, e o não querer se manifesta no fenômeno da negação da vontade. É certo que, até onde conhecemos, Schopenhauer utilizou a expressão “liberdade original” apenas uma vez em uma carta a Becker datada de 1844 cujo trecho em questão encontra-se citado nesta página; contudo, sua utilização corrobora a hipótese aqui levantada. Há ainda, segundo nossa leitura, outros pontos extraídos da obra do filósofo que permitem sustentar a suposição levantada conforme procuramos demonstrar na sequência do texto.

mundo com todas as suas mazelas e desventuras continua a ser desejado, expondo a violência de uma vontade inquebrantável. Dessa forma, comenta Lima, “poderíamos reconhecer a essência por intermédio de uma intuição geral do mundo, sem, no entanto, suprimir a fonte subjacente de sofrimentos, isto é, o próprio querer” (LIMA, 2013, p. 62). Atwell apresenta a analogia schopenhaueriana entre o autoconhecimento da vontade e a noção cristã de “Graça” destacando que a mesma pode ou não ser aceita: “o conhecimento em questão assemelha-se, em termos teológicos, à oferta da graça; mas, para a negação da vontade, a graça deve ser aceita ‘dentro’ ou ‘através’ da pessoa a quem é oferecida, daí Schopenhauer fala em *Aufnahme der Gnade* [recepção da Graça]” (ATWELL, 1995, p. 164)<sup>90</sup>.

O oposto se dá quando mediante o grau elevado de consciência a vontade *escolhe* por não querer mais. A visão deste mundo permeado por esperanças malsucedidas, decepções de todo o tipo, violência e morte provoca sua profunda aversão e desperta em si a orientação de negar-se. De acordo com Schopenhauer:

A NEGAÇÃO DA VONTADE DE VIDA, mostra-se quando aquele conhecimento leva o querer a findar, visto que, agora os fenômenos particulares conhecidos não mais fazem efeito como MOTIVOS do querer, mas o conhecimento inteiro da essência do mundo que espelha a Vontade, e provém da apreensão das IDEIAS, torna-se um QUIETIVO da Vontade e, assim, a Vontade suprime a si mesmo livremente (MVR I, § 54, p. 369-370).

Neste segundo caso, a resposta à pergunta imposta pelo conhecimento à vontade seria: “Chega, basta desse jogo”. Trata-se, então, de um vigoroso “não” diante da vida por ela proporcionada.

Assim, podemos afirmar que não há uma relação de necessidade entre o surgimento do conhecimento melhor e a negação da vontade, pois a mesma é livre para seguir em sua

---

<sup>90</sup> Importante destacar que, ao contrário do que ocorre na negação da vontade não há neste caso a irrupção da liberdade da vontade em seu fenômeno que assim permanece atado aos laços volitivos determinados por seu caráter inteligível. Ou seja, não se verifica neste caso nenhuma contradição da vontade, pois as esferas noumênica e fenomênica coligem-se em uma ânsia afirmativa. Nesse sentido, Bassoli afirma: “Para admitirmos a possibilidade da liberdade na afirmação da vontade, ela teria que se manifestar como um fato empírico, assim como acontece com a negação. Pois a liberdade é um evento transcendental que só pode ser conhecido através da sua manifestação empírica. Mas o que podemos conhecer é o mundo enquanto ele é afirmação necessária da vontade, pois a afirmação se dá através das formas do princípio de razão. Schopenhauer só trata da liberdade enquanto ela se manifesta através da negação, ou seja, enquanto uma forma de anular a afirmação, o que faz a negação só surgir na medida em que ela suprime a afirmação” (BASSOLI, 2015, p. 150). Assim, a decisão de prosseguir em afirmação mesmo após o surgimento do conhecimento melhor foi tomada livremente pela vontade – assim como foi livre a sua primeira afirmação desde a formação de suas peculiaridades volitivas, como sua objetivação no campo fenomênico -, contudo, neste caso a liberdade não se estende ao fenômeno temporal que segue determinado pela força das circunstâncias. Vale ainda mencionar que no prosseguimento das ações afirmativas, o conhecimento do todo da vida é disperso, e dessa maneira o intelecto retorna à função que originariamente lhe foi conferida: a de conduzir os motivos para a apreciação e deliberação da vontade em acordo com sua natureza volitiva, o que resulta necessariamente em uma determinada ação.

natureza afirmativa caso *queira*. De modo mais claro: o aparecimento repentino do conhecimento melhor não ocasiona a negação da vontade com a necessidade de que um efeito decorre de uma causa no mundo físico, ou mesmo uma ação humana em decorrência dos motivos em conformidade com o caráter; contudo, ele se configura como uma *conditio sine qua non* para a negação, visto que Schopenhauer não contempla a possibilidade de que a negação possa ocorrer sem o surgimento daquele conhecimento que neutraliza a ação dos motivos ordinários sobre a vontade<sup>91</sup>.

Com efeito, a supressão da vontade não pode ser descrita como absolutamente casual (pois nesse caso ela poderia negar-se a qualquer momento sem depender de nada), mas casual em relação ao conhecimento que a pressupõe. Ou seja, diante de seu autoconhecimento, e em virtude de sua liberdade, duas ações diametralmente opostas são possíveis à vontade: seguir afirmando ou negar-se. O conhecimento melhor configura-se assim como um motivo - embora Schopenhauer sempre utilize o termo “quietivo” - que leva a vontade a assumir uma nova orientação diretiva, isto é, o não-querer. Porém, é imperioso reforçar que se trata de um motivo de caráter extraordinário, completamente intuitivo e que, devido à sua independência do princípio de razão, não produz uma ação pela força da necessidade. Bassoli prefere denominar o conhecimento do mundo quando esse leva à negação de “contramotivo”. Conforme a autora: “a denominação de quietivo refere-se à percepção do mundo que atua como um *contramotivo* para a vontade; pois, ao contrário do motivo, que faz com que a vontade se afirme, o contramotivo é aquilo que promove a sua negação” (BASSOLI, S. 2015, p. 120 – nota de rodapé). Porém, contramotivo nada mais é do que um motivo antagonista. Por conseguinte, a autora parece apontar para o viés interpretativo aqui assumido e exposto: a de que o fenômeno da negação da vontade é um ato de liberdade da vontade, pois embora despertado pelo conhecimento de sua própria essência, não resulta dele mediante necessidade<sup>92</sup>.

---

<sup>91</sup> Nesse sentido comenta Atwell: “Note que é a vontade que chega ao conhecimento de sua essência em si mesma, então aqui novamente ‘a vontade conhece a si mesma’. Esse conhecimento (ou na verdade autoconhecimento) é aparentemente necessário, mas não suficiente para operar o quietivo ou, igualmente, para obter liberação dos efeitos dos motivos. Em outras palavras, pode-se chegar a conhecer que o mundo é vontade em conflito consigo mesma, ou que o mundo como um todo é essencialmente sofrimento, sem necessariamente afastar-se do mundo, conseqüentemente sem necessariamente negar a vontade em si mesmo” (ATWELL, 1995, p. 163-164).

<sup>92</sup> Segundo Debona: “Nesse sentido, no próprio subtítulo do último livro da obra magna de Schopenhauer encontra-se um argumento a favor da ideia de que a negação da Vontade se trata de uma decisão dela mesma. O autor tematiza o Livro IV afirmando: ‘alcançando o conhecimento de si, afirmação *ou* negação da Vontade de vida’ (idem: 351). Observa-se, assim, como ao estar consciente de duas possibilidades ou alternativas (de acordo com a indicação da conjunção *ou*), isto é, da afirmação ou então da negação, a essência volitiva opta pela negação de sua própria natureza. Trata-se, pois, de uma opção tomada pela própria Vontade mediante um conhecimento do todo da vida” (DEBONA, 2010, p. 114).

Por tudo isso, julgamos que tanto a negação quanto as afirmações (“cega” e consciente) são expressões da mesma e única liberdade original (transcendental) da vontade<sup>93</sup>. Vimos no capítulo anterior que na concepção schopenhaueriana a liberdade transcendental está relacionada com a “construção” da vontade, onde a mesma em um “ato extratemporal” decidiu *querer* e *querer* de determinada maneira em detrimento de muitas outras possibilidades garantidas pela Ideia de Homem. Porém, depois que a “escolha” foi efetuada essa vontade-caráter se constitui enquanto individualidade moral constante e imutável, o que significa que não pode por si só produzir qualquer modificação nas peculiaridades de seu *querer* e igualmente não pode por si só não *querer* mais. Daí a necessidade e importância da “Graça”, isto é, do conhecimento melhor, pois apenas a obtenção da “plena consciência de si” torna novamente possível à vontade o *poder de decidir* entre prosseguir em seu ímpeto afirmativo ou então retirar-se, ou seja, *querer* ou *não querer*, pois “o autoconhecimento da Vontade e, daí, a sua decidida afirmação ou negação é o único evento em si” (MVR I, § 35, p. 252)<sup>94</sup>. Acreditamos ser esse o sentido das palavras de Schopenhauer ao afirmar que o verdadeiro conhecimento abre o portão da liberdade (Cf. MVR I, § 68, p. 496). Essa liberdade da vontade se revela, portanto, na possibilidade de afirmação ou de negação, decisão que só depende da vontade, pois segundo o filósofo: “[...] afirmação e negação são atos opostos da mesma vontade, cuja capacidade para ambos é a *única liberdade verdadeira [die alleinige wahre Freiheit]*” (MVR II, § 48, p. 749, grifos nossos)<sup>95</sup>.

### 3.4 O CONHECIMENTO TORNADO QUIETIVO: A VIRAGEM DA VONTADE

Passamos agora à análise da efetiva negação da vontade, quando a vontade recebe o conhecimento de sua essência como um quietivo, através do qual efetua uma viragem, passando a não *querer* mais tomar parte no mundo onde reconheceu sua essência de sofrimento. Como vimos, essa decisão revela-se à razão do indivíduo como um sentimento de horror e aversão ao mundo que agora concebe como o palco onde se desenvolve

---

<sup>93</sup> Nesse sentido Bassoli afirma ainda que a “liberdade transcendental, que está na base da afirmação e negação da vontade e é aquilo que esclarece a responsabilidade moral, enquanto ela provém do caráter inteligível do homem” (BASSOLI, 2015, p. 50).

<sup>94</sup> Em concordância com nossa opção explicitada no início deste trabalho, acreditamos nesse trecho Schopenhauer refere-se a uma vontade individual. Portanto, acreditamos que o correto seria grafá-la com a inicial minúscula. Porém, mantemos sempre a opção do tradutor.

<sup>95</sup> Assim como no que se refere ao ato extratemporal, aqui também resta um elemento carente de explicação e que pode ser expresso na questão: o que faz com que a vontade à luz do autoconhecimento decida seguir em afirmação ou então negar a si mesmo? Novamente a questão parece irrespondível, pois extrapola os limites do nosso entendimento que tem como fio condutor o princípio de causalidade que aqui não se aplica. É o mistério da liberdade.

continuamente a agonística da Vontade insaciável. Desse modo, tal indivíduo passa a não mais querer o que antes queria com toda veemência, antes qualquer vaga lembrança da volição anterior renova e intensifica ainda mais sua repulsa. Até mesmo aquele cujo caráter revelava a característica de sensibilidade aos sofrimentos alheios, ou seja, os compassivos, que chegaram à negação pela primeira via, tornam-se agora indiferentes, pois estão plenamente cômnicos de que toda luta contra o sofrimento não passa de paliativo e que sofrimento e mundo são correlatos. Nas palavras de Schopenhauer:

Por outros termos, não mais adianta amar os outros como a si mesmo, por eles fazer tanto, como se fosse para si, mas nasce uma repulsa pela essência da qual seu fenômeno é expressão, vale dizer, uma repulsa pela Vontade de vida, núcleo e essência de um mundo reconhecido como povoado de penúrias. Renega, por conseguinte, precisamente essa essência que nele aparece expressa já em seu corpo. Seus atos desmentem agora o fenômeno dessa essência, entram em contradição flagrante com ele. Essencialmente fenômeno da Vontade, ele cessa de querer algo, evita atar sua vontade a alguma coisa, procura estabelecer em si a grande indiferença por tudo (MVR I, § 68, p. 482).

Dessa maneira, notamos os efeitos da conversão da vontade frente àquele conhecimento modificado que proporcionou uma visão em conjunto da natureza própria do mundo. De acordo com repetidas afirmações de Schopenhauer no momento da negação efetua-se uma supressão completa da vontade-caráter, conforme vemos nas seguintes passagens: “o homem, então, atinge um estado de voluntária renúncia, resignação, verdadeira serenidade e *completa destituição de Vontade*” (MVR I, § 68, p. 482, grifos nossos), e ainda “o conhecimento queimou e consumiu a vontade, de modo que *não resta vontade alguma, logo*, vício algum da existência individual” (MVR II, Supl. 48, p. 726, grifos nossos).

No entanto, é preciso deter a atenção neste ponto. Devemos considerar o fato de que a negação não representa de imediato a morte do sujeito negador que mesmo tendo, de acordo com o filósofo, o seu caráter inteligível, isto é, seu fundamento metafísico, completamente suprimido permanece vivo. Nesse sentido, sabendo que o corpo é tão somente a expressão visível de uma vontade particularizada, como poderíamos explicar a permanência do primeiro após a retirada completa desta última? Ou melhor, como poderíamos aceitar que ainda haja, de certa forma, um caráter empírico sem o inteligível?

Desse modo, acreditamos que quando Schopenhauer fala em supressão completa do caráter ele esteja a tomando não em sua literalidade, mas se referindo à decisão da vontade de não mais querer, isto é, a vontade a partir de agora assume uma nova orientação diretiva: o



*Velle* se converte em *Nolle*: “A afirmação e a negação da vontade de viver é um mero *Velle et Nolle*” (SE, § 161, p. 174). Desse modo, a “conversão” da vontade não pode representar uma supressão total e imediata da vontade, pois é notório que ainda restaria “algo” que se manifesta na perduração do corpo. Acreditamos então que na negação o que se verifica é a supressão daquela combinação exclusiva de inclinações volitivas que tornavam o caráter inteligível particular (volições “não obrigatórias”), permanecendo, contudo, aqueles elementos comuns que o ligam à espécie humana e o mantém vivo mesmo após o desaparecimento dos elementos individualizantes do seu caráter (volições “obrigatórias”). Como abonos à interpretação defendida, destacamos a seguintes passagens onde Schopenhauer ao se referir ao sujeito negador afirma “cuja essência há muito expirou, *exceto no fraco resto que aparece na vitalidade do corpo*” (MVR I, § 68, p. 485, grifos nossos); e, um pouco mais adiante destaca que sua vontade foi “inteiramente extinguida, *exceto naquela última chama que conserva o corpo e com o qual será apagada*” (MVR I, § 68, p. 495, grifos nossos).

Nos apontamentos que Schopenhauer preparou para as aulas que ministrou em Berlim encontramos ainda uma sinalização mais explícita de que no momento da “conversão” não haveria uma supressão completa da vontade:

Devemos apartar-nos de nossa própria confusão e indigência dirigindo a atenção até aqueles que venceram o mundo e em quem a vontade alcançou um pleno autoconhecimento que os permite reconhecerem-se em tudo pouco antes de negarem-se a si mesmos; *somente resta um último vestígio dessa vontade como alento do corpo* e eles esperam que com o fim deste também pereça aquela (MC, p. 197, grifos nossos).

Com efeito, a permanência desse “último vestígio” da vontade indica que a negação não é um estado que se impõe definitivamente, pois enquanto houver corpo haverá também a possibilidade de reincidência de atos afirmativos, pois “quem atingiu um tal patamar ainda sempre sente – como corpo animado pela vida, fenômeno concreto da Vontade – uma tendência natural à volição de todo tipo” (MVR I, § 68, p. 484). O resquício de vontade que ainda aparece nele como vitalidade do corpo deseja sempre a objetivação plena e por isso esforça-se pelo retorno daqueles traços volitivos individualizantes que a possibilitam. Isso significa que a vontade pode voltar a impor-se com a mesma veemência de antes. O corpo é, portanto, a última etapa a ser superada para a negação total e nele se manifesta a contradição da vontade consigo própria.

### 3.5 O ASCETA COMO UM HOMEM LIVRE: A CONTRADIÇÃO PELA LIBERDADE

Até o momento procuramos desenvolver a tese de que a narrativa schopenhaueriana acerca da negação da vontade se torna mais coerente quando vista como um processo de supressão do caráter inteligível individual, que se inicia com a entrada em cena do conhecimento próprio melhor que restaura a liberdade original da vontade mediante a qual a mesma pode receber tal conhecimento como um motivo e prosseguir com sua natureza afirmativa, ou como um quietivo e virar-se, transformar-se em um não querer. Neste caso temos como desdobramento o fato de que a liberdade - propriedade exclusiva da vontade enquanto coisa-em-si - é estendida também ao seu fenômeno espaço-temporal. Isto é, com a negação da vontade, o indivíduo negador pode, ele mesmo, ser considerado livre, não obstante o seu pertencimento ao *principium individuationis*. Há várias passagens ao longo de suas obras em que Schopenhauer destaca essa característica marcante do fenômeno da negação da vontade, das quais destacamos as seguintes:

Entrementes, todo o exposto simplesmente indica de maneira geral como o homem se diferencia de todos os demais fenômenos da Vontade, devido ao fato de a liberdade, ou seja, a independência do princípio de razão, que cabe de maneira exclusiva à Vontade como coisa-em-si e contradiz o fenômeno, poder no seu caso possivelmente também entrar em cena no fenômeno, no qual então a liberdade necessariamente se expõe como uma contradição do fenômeno consigo mesmo. *Nesse sentido, não apenas a Vontade em si, mas até mesmo o homem devem ser denominados livres, e assim diferenciados de todos os demais seres. Mas, como isso é compreensível?* (MVR I, § 55, p. 373, grifos nossos).

Pois exatamente aquilo que os místicos cristãos denominam EFEITO DA GRAÇA e RENASCIMENTO é para nós a única e imediata exteriorização da LIBERDADE DA VONTADE. Esta só entra em cena quando a Vontade, após alcançar o conhecimento de sua essência em si, obter dele um QUIETIVO, quando então é removido o efeito dos MOTIVOS, os quais residem em outro domínio de conhecimento cujos objetos são apenas fenômenos. – Portanto, a possibilidade de a liberdade exteriorizar-se a si mesma é a grande vantagem do homem, ausente no animal, porque a condição dela é a clarividência da razão, que o habilita a uma visão panorâmica do todo da vida, livre da impressão do presente (MVR I, § 70, p. 510).

Sendo assim, convém recordar o conteúdo exposto no primeiro capítulo, a saber, a contundente recusa de Schopenhauer ao conceito de *liberum arbitrium indifferentiae* e todas as suas implicações, de modo que para o filósofo todos os fenômenos que se encontram sob o

véu de Maia são determinados em suas exteriorizações por uma das raízes do princípio de razão suficiente. Dessa maneira, todas as ações que o homem executa podem ser explicadas pelo princípio de razão de agir, a lei de motivação. Portanto, o homem não é livre, mas suas ações resultam do choque dos motivos trazidos pelo intelecto com a sua vontade. Talvez seja a natureza contraditória de suas afirmações o que leva o próprio Schopenhauer a exclamar junto com o leitor: “mas, como isso é compreensível?”.

Tal questionamento nos assegura que o filósofo estava consciente da presença em sua obra de uma contradição entre necessidade e a liberdade que segundo ele se manifesta na ocasião da supressão do querer. O reconhecimento explícito se dá no § 70 do primeiro tomo de *O mundo*, como podemos atestar:

Talvez se considere toda a recém-concluída exposição sobre o que denominei negação da Vontade inconsistente com a anterior discussão sobre a necessidade que concerne à motivação ou à qualquer outra figura do princípio de razão [...] Longe de omitir este assunto, relembro-o aqui; em verdade, a liberdade propriamente dita, isto é, a independência do princípio de razão, pertence tão-somente à Vontade como coisa-em-si, não ao seu fenômeno, cuja forma essencial em toda parte é o princípio de razão, o elemento da necessidade. O único caso no qual aquela liberdade também se torna imediatamente visível no fenômeno é quando põe fim ao que aparece (MVR I, § 70, p. 508).

Assim, todo esse § 70 constitui um esforço de Schopenhauer no sentido de elucidar essa reconhecida contradição. Sua tese é a de que tal contradição é inevitável ao discurso filosófico, pois se trata da tradução conceitual de uma *contradição real* que se dá no momento em que a vontade opta por sua autossupressão, uma vez que o homem através de seu corpo ainda afirma aquilo que sua essência negou. Portanto, segundo Schopenhauer:

Em realidade, a contradição entre nossas afirmações, de um lado, acerca da necessidade da determinação da vontade por motivos conforme o caráter e, de outro, acerca da possibilidade da completa supressão da Vontade quando os motivos se tornam impotentes, é apenas a repetição na reflexão filosófica da contradição REAL que surge da intervenção imediata da Vontade-em-si, e que não conhece necessidade alguma, na necessidade de seu fenômeno. A chave para essas contradições reside no fato de o estado, no qual o caráter se exime do poder dos motivos, não proceder imediatamente da Vontade mas de uma forma modificada de conhecimento (MVR I, § 70, p. 509).

Portanto, para o filósofo o problema se abriria à nossa compreensão se nos atentássemos ao fato de que a circunstância que propicia a negação da vontade não provém de

nossa própria vontade, já que a mesma não pode se decidir pela negação sem que antes tenha surgido a mais profunda intuição do mundo que a conduz ao autoconhecimento<sup>96</sup>. Esse conhecimento, como vimos, não pode ser alcançado a partir de uma decisão arbitrária da própria vontade, mas chega espontaneamente, motivo pelo qual Schopenhauer o compara à Graça divina. Ao realçar que o elemento que propicia a negação é o mais alto nível de conhecimento, Schopenhauer pretende deixar claro que a negação não é resultado de uma liberdade fenomênica. Ou seja, destaca que a liberdade fenomênica não se expressa em uma suposta capacidade extraordinária do indivíduo empírico decidir pela negação de sua própria essência, insistindo que essa negação ocorre em uma esfera transcendental inacessível ao arbítrio humano. Em outros termos, a liberdade manifestada no fenômeno não é a causa da negação da vontade, mas uma consequência desta. Devido a isso, o homem permanece alheio a essa decisão e apenas é “informado” do resultado da relação íntima entre aquele conhecimento e sua vontade quando, em caso de supressão, passa a expressar todo seu repúdio ao mundo.

Desse modo notamos que não há o reconhecimento de uma contradição teórica, ou seja, Schopenhauer não comete o erro lógico de negar a liberdade fenomênica em um momento para afirmá-la em outro. O que ocorre é uma contradição prática ou efetiva, pois após a conversão da vontade a liberdade adentra os limites do princípio de individuação e se manifesta como a contradição do fenômeno consigo próprio. Portanto, a irrupção da liberdade no fenômeno se deve à saída de cena das tendências volitivas que formavam o caráter inteligível. Ou seja, a liberdade no fenômeno é fruto da negação e não a causa dela.

Mesmo assim, essa explicação não parece ser a “chave” para o esclarecimento da questão como afirmou o filósofo. Acreditamos assim que para atender a essa função precisamos prosseguir na análise dos desdobramentos factuais da negação da vontade. Nesse sentido, convém questionarmos acerca da durabilidade dessa irrupção fenomênica da liberdade da vontade. Afinal, a liberdade se estende ao fenômeno apenas *no* instante em que a negação é decidida ou *a partir* desta decisão? Trata-se de uma liberdade momentânea ou duradoura?

Não encontramos na obra publicada de Schopenhauer nenhuma resposta direta e conclusiva a essa questão. Assim, nos resta buscar por algum ponto de apoio que nos permita

---

<sup>96</sup> Nesse sentido, Bassoli destaca a existência de dois fatores que favorecem a negação da vontade. O primeiro deles é o aperfeiçoamento do intelecto humano. Sua natureza específica, isto é, sua capacidade racional, leva ao segundo fator que é a possibilidade de reflexão acerca do significado do sofrimento e da morte. Segundo Bassoli, “esses dois fatores são imprescindíveis para explicar a mudança na forma como o intelecto originalmente conhece, a qual é necessária para a ocorrência espontânea da negação da vontade” (BASSOLI, 2015, p. 65).

ensaiar alguma conclusão. Acreditamos que um bom caminho de investigação seja analisar a narrativa da vida dos indivíduos que teriam passado pela experiência da autossupressão da vontade da maneira como foi apresentada por Schopenhauer.

A princípio o filósofo afirma que mesmo que aparente uma vida marcada por pobreza e privações de todo tipo, a pessoa na qual surgiu a negação da vontade é cheia de alegria interior e verdadeira paz celestial (Cf. MVR I, § 68, p. 494). Para exemplificar, compara o estado pós-negação com aquele próprio da contemplação estética, onde o conhecimento não se dá mais em função da vontade insaciável e o indivíduo se torna o sujeito eterno do conhecer purificado de vontade. Considerando que tais momentos são os mais afortunados possíveis, Schopenhauer compreende que:

Tal homem que, após muitas lutas amargas contra a própria natureza, finalmente a ultrapassou por inteiro, subsiste somente como puro ser cognoscente, espelho límpido do mundo. Nada mais o pode angustiar ou excitar, pois ele cortou todos os milhares de laços volitivos que o amarravam ao mundo, e que nos jogam daqui para acolá, em constante dor, nas mãos da cobiça, do medo, da inveja, da cólera (MVR I, § 68, p. 495).

Não obstante, imediatamente após destacar a suposta paz surgida com a negação, o filósofo faz a seguinte advertência: “Contudo não se deve imaginar que, desde a negação da Vontade de vida ter entrado em cena pelo conhecimento tornado quietivo, não haja oscilação, e assim se pode para sempre permanecer nela como numa propriedade herdada” (MVR I, § 68, p. 496). Assim, o solo de onde brota aquela calma e bem-aventurança é a contínua luta contra a vontade de vida, e por isso o exemplo de vida dos santos negadores revela que a negação deve ser mantida e renovadamente conquistada através de novas pelejas. Conforme o filósofo:

Consequentemente, também vemos os que uma vez atingiram a negação da Vontade de vida se manterem com todo empenho neste caminho através de todo tipo de renúncias auto-impostas, mediante um modo de vida duro, penitente e procura do desagradável: tudo tendo em vista suprimir a Vontade que renovadamente se esforça. Ao fim, como já conhecem o valor da redenção, cuidam angustiosamente para conservar a salvação alcançada (MVR I, § 68, p. 496).

Há, portanto, sempre o risco de que a vontade-caráter surja novamente, isso devido aos seus últimos vestígios que se expressam na manutenção do corpo, como visto anteriormente. Para impedir esse retorno o indivíduo adota como padrão de vida as práticas

ascéticas que consistem, para Schopenhauer, na “quebra PROPOSITAL da Vontade pela recusa do agradável e a procura do desagradável, mediante o modo de vida penitente voluntariamente escolhido e a autocastidade, tendo em vista a mortificação contínua da Vontade” (MVR I, § 68, p. 496). Assim, segundo o autor, o indivíduo encontra nas práticas ascéticas a expressão adequada para o horror e a aversão que sente pelo mundo, visando à manutenção da negação conquistada.

A primeira manifestação dessa “quebra proposital da vontade” se dá na recusa voluntária ao sexo. Nesse caso, garante Schopenhauer, “seu corpo saudável e forte exprime o impulso sexual pelos genitais; porém agora nega a Vontade e desmente o corpo: não quer satisfação sexual alguma, sob nenhuma condição” (MVR I, § 68, p. 483). O segundo passo na ascese se revela através da concessão de todos os seus bens e posses, levando o indivíduo a uma pobreza completamente intencional “nascida não somente *per accidens*, quando a propriedade é doada para aliviar o sofrimento alheio, mas já como um fim em si mesma, devendo então servir como mortificação contínua da Vontade [...]” (MVR I, § 68, p. 484)<sup>97</sup>. Outra manifestação apontada por Schopenhauer como práticas ascéticas são os exercícios de autoexpição, como jejuns e autoflagelos. Tais exercícios são aqueles que atacam diretamente o corpo com o intuito de que a dor física por eles provocado intensifique o sofrimento e contribua para a perduração do estado alcançado de supressão do querer.

Essa exposição nos revela, portanto, o que um negador da vontade efetivamente faz após seu caráter inteligível ser suprimido. A questão crucial que se nos coloca agora é a de saber se as práticas ascéticas podem ser consideradas expressões da liberdade fenomênica surgida com a negação. Para tanto, devemos nos recordar do conteúdo do primeiro capítulo, onde demonstramos que de acordo com a concepção schopenhaueriana para que uma ação seja considerada livre ela deve manifestar total independência em relação à necessidade, ou seja, não deve se dar como efeito impreterível de uma causa suficiente. Nosso trabalho agora consistirá, portanto, em averiguar se as práticas ascéticas correspondem ou não a essa exigência.

Felipe Lima em seu artigo “O problema da quarta motivação no âmbito ascético” levanta a hipótese de que o asceta não é livre, mas determinado por “resquícios de motivações” que se revelam através do desejo consciente de manter e intensificar o conhecimento melhor obtido. Segundo Lima:

---

<sup>97</sup> Nota-se aqui que a boa ação expressa na doação de todas as posses não se dá mais de forma necessária seguida ao reconhecimento da dor do outro, ou seja, não se trata aqui de caridade compassiva. O asceta aceita de bom grado os sofrimentos oriundos da miséria, e espera com isso colaborar com a mortificação definitiva de sua vontade-caráter que ainda se manifesta mesmo que fracamente em seu corpo.

Nesse sentido, é admissível levantar a hipótese de que, uma vez concretizada a viragem, aquela *compreensão* ou *reconhecimento do todo* não libertaria o asceta do peso das motivações. Assim, a liberdade estaria impossibilitada e a concepção schopenhaueriana de *liberdade* não só associada à negação total da Vontade, mas como ruptura das motivações mediante as condutas ascéticas estaria comprometida. Nesse sentido, não haveria uma liberdade no fenômeno, mas somente a constante luta do asceta contra as tendências afirmativas da vida, donde a necessidade de uma deliberação constante do homem pelo uso da *razão* se tornaria possível (LIMA, 2013, p. 65, grifos do autor).

O autor traz como abono à sua tese uma nota de Schopenhauer ao Suplemento 48 de *O mundo* onde o filósofo admite a existência de uma quarta mola propulsora das ações humanas, a saber, a busca pelo próprio mal-estar<sup>98</sup>. Desse modo, as ações do asceta portariam o selo da necessidade pelo fato de serem motivadas pelo desejo de preservação do status adquirido. Para Lima, portanto, as práticas ascéticas ao visarem o mal do próprio agente impõem uma evidente problemática à tese schopenhaueriana de irrupção fenomênica da liberdade da vontade. Ora, considerando o raciocínio de Lima teríamos que admitir que Schopenhauer errou ao admitir essa possibilidade, ou que a liberdade que se expõe no fenômeno se dá apenas em um breve lapso de tempo ou numa “passagem curta” como afirma o comentador (Cf. LIMA, 2013, p. 64).

Poderíamos ainda supor outra maneira de questionar a liberdade fenomênica surgida com a negação. Essa consiste em defender que o conhecimento melhor tornaria possível uma mudança nas disposições volitivas do caráter inteligível que se transformaria assim em um “caráter de negador” ou “caráter ascético”. Vilmar Debona oferece a tradução de um interessante fragmento (159) constante nos *manuscritos juvenis (Die Genesis des Systems)* em que o filósofo indica a possibilidade não de supressão, mas de mudança extratemporal do caráter a partir de seu autoconhecimento. Transcrevemos o trecho mencionado:

Para que serve a vida? [...] Para que o homem se conheça, para que ele seja aquilo que quer ser, que quis ser, então quer e por isso é: *este conhecimento tem de lhe ser dado como conhecimento externo*. [...] A vida é somente o tornar-se visível do *caráter inteligível*: este não muda na vida, mas sim fora da vida e fora do tempo, em consequência do conhecimento de si dado a

---

<sup>98</sup> A nota em questão diz: “Por outro lado, na medida em que se concede validade à ASCESE, seria preciso suplementar as três molas impulsionadoras fundamentais das ações humanas que estabeleci em meu escrito que concorreu a prêmio, *Sobre o fundamento da moral*, a saber: 1) o próprio bem-estar; 2) o mal-estar alheio e; 3) o bem-estar alheio, com uma quarta mola impulsionadora, o próprio mal-estar, que eu aqui menciono de passagem meramente no interesse da coerência sistemática” (MVR II, Supl. 48, p. 724, nota de rodapé).

partir da vida (SCHOPENHAUER, HN I, *Die Genesis des Systems*, § 159, p. 91 *apud* DEBONA, 2013, p. 41-42, grifos do autor).

Importante destacar que nem Schopenhauer, nem o comentador falam em “caráter ascético”, contudo essa citação traz essa possibilidade de interpretação que não pode ser desconsiderada em uma investigação como a que empreendemos. Assim, vale questionar: o asceta tem um caráter próprio? Ou em outros termos: o asceta é a manifestação empírica de certas disposições volitivas voltadas ao não querer? Considerando a resposta afirmativa teríamos como consequência a interdição da possibilidade de que as práticas ascéticas sejam livres já que elas seriam apenas a exteriorização do caráter ascético provocada pelos motivos, como qualquer outra ação ordinária do ser humano. A curiosa diferença é que os atos ascéticos seriam expressões de um querer voltado à supressão, isto é, manifestações de um “querer negar” já que visam a destruição do corpo. Nesse caso seria plausível falarmos em supressão total e imediata da vontade já que a supressão do “caráter ascético” se daria somente no momento da morte.

Em sentido contrário a essas interpretações encontramos o posicionamento de Selma Bassoli que em sua tese de doutoramento assume a hipótese de que a liberdade do asceta se evidencia pela supressão de seu caráter inteligível, ao passo que seus atos passam a ser decididos por aquela forma de conhecimento modificado que a tornou possível. Para a comentadora:

As práticas ascéticas – que caracterizam a manifestação da negação da vontade – consistem em atos livres que só se tornam possíveis após o homem ter sido ‘agraciado’ com a supressão do seu caráter. Esses atos são livres porque eles se originam de um modo de conhecimento modificado, que não está submetido ao princípio de razão. Por causa disto, esses atos não se manifestam necessariamente e, enquanto o indivíduo viver, a negação pode espontaneamente se reverter em afirmação. Como essa modificação do conhecimento é considerada por Schopenhauer um efeito da graça, a liberdade que se manifesta através do ascetismo deve ser considerada um efeito da negação da vontade, não a sua causa (BASSOLI, 2015, p.140).

Com efeito, para a autora as práticas ascéticas não devem ser vistas como efeitos necessários do anelo de manutenção do estado de negação, uma vez que são oriundos daquele conhecimento melhor que não está enredado ao princípio de razão. Por isso, como vimos, é possível que a vontade suprimida retorne com a mesma intensidade de outrora, isto é, retomando sua receptividade aos motivos em virtude dos quais o homem age necessariamente em conformidade com a sua natureza afirmativa.



Em nossa interpretação, o asceta, enquanto se apresentar como tal, é e permanece livre. Nossa hipótese se fundamenta também na supressão dos traços volitivos individuais que determinavam as suas ações, o que faz do asceta a personificação da contradição do fenômeno consigo mesmo. Lembremo-nos de que segundo a definição schopenhauerina as ações se dão necessariamente pelos motivos em choque com o caráter. Como é possível que as práticas ascéticas sejam então necessárias se as disposições volitivas que formavam o caráter foram suprimidas? Poderíamos então afirmar que as práticas ascéticas resultam da “vontade que sobrou”, ou seja, dos impulsos elementares e biológicos da espécie humana? Ora, não parece ser esse o caso, pois esses impulsos pedem justamente o contrário do que o asceta pratica. Os impulsos exigem a satisfação do impulso sexual, a saciedade da fome, a preservação do corpo e a propagação da espécie, mas o asceta faz exatamente o contrário disso<sup>99</sup>.

Assim como Bassoli, defendemos que com a supressão do caráter o asceta tem o seu agir orientado unicamente pelo seu intelecto que levado ao nível supremo de sabedoria<sup>100</sup> não se submete mais ao papel servil de atravessador dos motivos, mas torna-se ele mesmo receptivo aos mesmos. Assim, podemos afirmar que a decisão de “quebrar propositadamente” a vontade através da pobreza voluntária, jejum e todos os demais castigos auto-infligidos se origina do intelecto do sujeito negador à luz do mais alto conhecimento. Mas, com isso, surge uma nova questão: nesse caso as práticas ascéticas não proviriam de forma necessária do conhecimento melhor?

Para a resposta, convém recordar que o conhecimento melhor não está vinculado ao princípio de razão e por isso não impõe a negação à vontade, mas apenas oferece à mesma uma “oportunidade de decisão”. Acreditamos que da mesma forma o conhecimento melhor não impõe a conservação do status adquirido a partir do momento em que a vontade se decidiu pela sua supressão, mas que o indivíduo tornou-se livre para prosseguir em negação ou recair em condutas afirmativas. Desse modo, o intelecto demonstra livremente o interesse em manter o estado de negação e por certo esse é o fim que orienta as práticas ascéticas, mas não se trata aqui de um motivo semelhante àqueles que o impeliam a agir nas circunstâncias

---

<sup>99</sup> “Nós, entretanto, que neste momento não seguimos o fio dos fenômenos no tempo, mas procuramos investigar a significação ética das ações, e tomamos estas como a única medida para o que nos é significativo e importante, reconhecemos intimoratos, em face da sempre permanente unanimidade do rasteiro vulgo, que o grande e mais significativo acontecimento que o mundo pode exibir não é o conquistador, mas o ultrapassador do mundo; portanto, em realidade, nada senão a tranquila e despercebida conduta de vida de um tal homem, que chegou àquele conhecimento em virtude do qual renuncia e nega a Vontade de vida, que em tudo se esforça, a tudo preenche e impulsiona, *cuja liberdade apenas aqui, só nele, entra em cena. Doravante, sua conduta é precisamente o contrário da conduta ordinária*” (MVR I, § 68, p. 489, grifos nossos).

<sup>100</sup> Aguinaldo Pavão destaca os termos “suprema sabedoria” em oposição àquilo que denominou de “sabedoria bastarda” apresentada por Schopenhauer nos *Aforismos para a sabedoria de vida* (Cf. PAVÃO, 2018, p. 124).

afirmativas ordinárias. Acreditamos se encaixar nessa perspectiva a seguinte passagem de Debona: “Por mais que o asceta deseje e, assim, tenha a intenção racional e consciente de continuar em seu estado de negação, este objetivo não pode chegar a ser comparado com as motivações que moviam as duas formas de razão anteriores [teórica e prática]” (DEBONA, 2010, p. 128).

Ao mencionar “as duas formas de razão anteriores”, Debona faz uma contraposição àquilo que denominou de “razão ético-mística”, que segundo ele trata-se de uma terceira forma de razão que embora não tenha sido definida e conceituada diretamente por Schopenhauer pode ser indicada através da permanência de resquícios de razão após a vontade ter se negado. A razão ético-mística, segundo Debona orienta o asceta no reconhecimento e conservação do status alcançado (cf. DEBONA, 2010, p. 113).

Em nosso estudo incorporamos a tese da existência da razão ético-mística apresentada por Debona e defendemos ainda que essa forma de razão surgida a partir da negação é o sustentáculo da liberdade do asceta. Ela oferece ao indivíduo a possibilidade de manter-se em negação - o que se revela através da luta contra o corpo que ainda afirma os traços volitivos próprios da espécie -, ou então de recair em afirmação. O asceta é livre tanto para um quanto para outro. O homem ordinário está preso à rigidez da estrutura volitiva de seu caráter. Isso significa que não importa o que ele faça, suas ações serão sempre ações afirmativas. Já o asceta, com a supressão de seu caráter é livre para lutar contra a vontade que ainda se manifesta em seu corpo, isto é, seguir negando, ou afirmar novamente. Isso significa, portanto, que ao asceta são possíveis duas ações diametralmente opostas, e isso se deve justamente ao fato de que não há mais um caráter que confrontado com os motivos só pode determinar uma única ação, mas agora predomina o intelecto que mesmo elevado ao nível supremo de sabedoria não assume a inflexibilidade característica do caráter suprimido. Por isso, em contato com os apelos constantes de seu corpo que anseiam por atos afirmativos o indivíduo pode atendê-los ou repeli-los. Tal possibilidade estará em aberto até que sobrevenha a morte que aniquila o corpo e com ele a possibilidade de retorno das práticas afirmativas. Somente nesse caso a negação estará completa e o indivíduo alcança a sua redenção.

Nesse sentido, ainda se fazem necessárias algumas palavras sobre a “quarta mola impulsionadora das ações humanas” destacadas por Felipe Lima. Primeiramente, é curioso notar que quando Schopenhauer faz a observação em que a apresenta ele esteja falando sobre as virtudes morais, mais especificamente destacando a dificuldade em exercê-las porque buscar o bem-estar alheio implica ao mesmo tempo em promover o mal-estar próprio: Além do mais:

Ora, visto que pobreza, privações e sofrimentos dos mais variados tipos já são consequência da prática mais perfeita das virtudes morais, a ASCESE, no sentido mais estrito termo – logo, a renúncia a toda propriedade, a procura intencional do que é desagradável e que contraria, a autoexpição, o jejum, o cilício e a castidade -, é considerada, talvez com justiça, como supérflua. A justiça mesma é o cilício que causa em seu possuidor constantes danos, e a caridade, que se priva do necessário, é o jejum de todos os instantes (MVR II, Supl. 48, p. 713-724).

Com efeito, o mal-estar próprio parece estar subsumido na procura do bem-estar alheio, o que, em verdade, por si só não refuta a interpretação proposta por Lima<sup>101</sup>. De fato o asceta busca o próprio mal estar como meio para seguir negando. Contudo, seguir negando é uma expressão da liberdade alcançada por ele devido à supressão de sua vontade, ou seja, não se dá como efeito necessário da supressão do caráter haja visto que a negação pode ser perdida com o que a afirmação se impõe novamente em toda a sua plenitude. Por isso, a busca pelo mal-estar próprio não é semelhante aos motivos que moviam a vontade anteriormente.

Quanto à possibilidade de transformação do caráter inteligível em um “caráter ascético”, temos que reconhecer que há realmente trechos em que Schopenhauer parece indicar essa possibilidade, sobretudo quando se utiliza da mística cristã na tentativa de tornar o discurso relativo à negação mais compreensível. Nessas ocasiões o filósofo faz uso insistente do termo “renascimento”. Como exemplo segue uma passagem:

Unicamente o renascimento em Jesus Cristo, em consequência do efeito da graça, devido ao qual nasce *um novo ser humano* e o antigo é suprimido (isto é, ocorre uma fundamental mudança de sensibilidade), é o que pode nos resgatar do estado de pecaminosidade e nos colocar no de liberdade e redenção. Eis aí o mito cristão conectado à ética. [...] Mas, para falar sem mitos: enquanto nossa vontade é a mesma, o nosso mundo não pode ser outro (MVR II, Supl. 48, p. 721, grifos nossos).

Todavia, no § 70 do primeiro tomo d’*O mundo* o filósofo já havia rejeitado a possibilidade de alteração no caráter inteligível de maneira explícita, como podemos constatar na passagem abaixo que em linhas gerais sintetiza o processo de negação da vontade:

---

<sup>101</sup> Bryan Magee defende que a “quarta mola” não opera na prática, mas trata-se de uma excepcionalidade, própria dos que sofrem de algum tipo de transtorno mental: “Em adição às três formas gerais de motivação que já temos visto [...] desde o ponto de vista lógico existe uma quarta possibilidade, nomeadamente o desejo de nosso próprio detrimento. Mas este motivo não opera na prática exceto no caso dos neuróticos ou de outro tipo de enfermos mentais, ou na medida em que elementos patológicos como o masoquismo entrem na motivação de uma pessoa normal. Geralmente aceitamos de bom grado fazermos dano a nós mesmos com o fim de favorecer o bem-estar de outros, mas não desejamos o dano por si mesmo” (MAGEE, 1983, p. 197).

Assim, enquanto o conhecimento é envolto no *principio individuationis* e segue de maneira absoluta o princípio de razão, o poder dos motivos é também irresistível; quanto, entretanto, se olha através do *principium individuationis*, quando as Ideias, sim, a essência da coisa-em-si, é imediatamente reconhecida como a mesma Vontade em tudo e, a partir desse conhecimento, resulta um quietivo universal do querer, então os motivos individuais se tornam sem efeito, porque a forma de conhecimento correspondente a eles é obscurecida e posta em segundo plano por um conhecimento por inteiro diferente. Por isso, o caráter nunca pode mudar parcialmente mas tem de, com a consequência de uma lei natural, realizar no particular aquela vontade cujo fenômeno é no todo. Mas precisamente este todo, o caráter mesmo, pode ser completamente suprimido pela antes mencionada modificação do conhecimento. Essa supressão é aquela que surpreende Asmus, como antes foi citado, e que ele descreve como ‘conversão católica, transcendental’. Esta é justamente a que, na Igreja cristã, é muito apropriadamente denominada RENASCIMENTO, e o conhecer, do qual provém, EFEITO DA GRAÇA. – *Portanto, não se trata aqui de uma alteração, mas de uma supressão completa do caráter* (MVR I, § 70, p. 509-510, grifos nossos).

Desse modo, o termo “renascimento” ao contrário de indicar uma metamorfose do caráter inteligível indica o desaparecimento do mesmo, assim como a expressão “novo homem” se refere ao asceta e sua conduta extraordinária marcada pelo combate ao fraco resto que ainda se objetiva através de seu corpo<sup>102</sup>.

Como resultado de nossa argumentação, podemos responder a questão posta inicialmente neste tópico e concluir que o negador da vontade, o asceta, é livre *a partir* do momento em que ocorre a “conversão transcendental” pela qual a vontade se suprimiu, e livre permanecerá enquanto encontrar-se destituído dessa sua essência. Embora tenha ciência de sua condição, e sua razão o oriente no sentido de permanecer no estado alcançado, suas práticas ascéticas não podem ser consideradas como decorrência necessária do mais alto grau de conhecimento obtido, pois mesmo na presença deste a vontade latente no corpo que ainda vive pode entrar em cena novamente configurando o retorno do *Velle* e descenso do *Nolle*.

Assim, concluímos que uma maneira de compreender a “chave” para a compreensão da contradição é, primeiramente, levarmos em consideração que o elemento que propicia a negação é o conhecimento e não uma decisão voluntária do indivíduo empírico, ou seja, resultado de uma liberdade fenomênica, – caso em que a argumentação schopenhaueriana recairia de fato em contradição letal. De posse desse conhecimento a vontade da pessoa pode decidir-se livremente por se autossuprimir. Quando isso ocorre a liberdade irrompe também

---

<sup>102</sup> O termo “renascimento” a nosso ver corrobora a hipótese de restauração da liberdade original da vontade com o surgimento súbito de seu autoconhecimento, pois demonstra, tratar-se da mesma liberdade a que proporciona à vontade “nascer” através da disposição de certos elementos volitivos e “renascer” através do abandono dos mesmos – *Velle et Nolle*.

no fenômeno que passa a ter suas ações orientadas por essa melhor forma de conhecimento que é completamente independente do princípio de razão. Por isso acertadamente Bassoli destaca ao fim de sua última passagem citada que a liberdade que se manifesta no asceta é fruto da viragem da vontade e não a sua causa. Dessa forma, podemos compreender a alegação de Schopenhauer de que a contradição constatada é inevitável ao discurso filosófico. O asceta é, portanto, a própria encarnação da contradição. Por isso, uma filosofia que se proponha a relatar e oferecer uma explicação da extraordinariedade da conduta ascética necessariamente recai em contradição.

### 3.6 A VERDADEIRA MORTE: CONSOLIDAÇÃO DA NEGAÇÃO DA VONTADE

Como vimos, a retirada da vontade após ter travado conhecimento de sua própria natureza não é um evento que oferece resultado permanente. Isso se deve ao fato de que a supressão operada pela vontade não se dá de forma total e imediata, sendo mantido um “fraco resto” que se expressa na preservação do corpo. Assim, da mesma maneira como o fogo pode ser reavivado a partir das brasas remanescentes, enquanto o corpo perdurar existirá a possibilidade de que a vontade de vida, com o caráter anterior, entre em cena mais uma vez, fazendo com que o indivíduo perca a salvação conquistada (Cf. MVR I, § 68, p. 500). Diante disso, para que a negação da vontade seja concluída exitosamente é preciso que a morte ocorra durante o estado de negação alcançado após o surgimento daquela forma modificada de conhecimento. É o que podemos constatar na seguinte passagem, onde Schopenhauer afirma que “a conservação do corpo através de suas próprias forças é um grau tão débil de afirmação da Vontade que, se voluntariamente as coisas permanecessem nesse estado, poderíamos admitir que, com a morte do corpo, a Vontade que nele aparece também se extinguiria” (MVR I, § 60, p. 421).

Portanto, o momento da morte é onde se dá a decisão definitiva:

no momento em que a morte se dá, decide-se tudo o que no curso inteiro da vida fora apenas preparado e introduzido. A morte é o resultado, o *résumé* da vida, ou a soma final que expressa de uma vez toda a instrução que a vida dera parcial e fragmentariamente, vale dizer, que toda aspiração, cuja aparência é a vida, foi algo vão, fútil, contraditório consigo mesmo, e a ela renunciar consiste numa redenção (MVR II, Supl. 49, p. 758)

Cabe ainda destacar outra passagem no mesmo sentido: “na hora da morte decide-se se a pessoa retorna ao seio da natureza, ou não mais pertence a esta [...] Entrementes, a morte

do indivíduo é em cada caso a pergunta que repetida e incansavelmente a natureza coloca à vontade vida: ‘Tiveste o suficiente? Queres sair de mim?’” (MVR II, Supl. 48, p. 726). Assim, em complementação ao exposto no início do capítulo, podemos afirmar que aqueles que respondem a última questão com uma negativa permanecem no ciclo de reencarnações e conseqüentemente presos à vida, pois segundo o filósofo: “à vontade que não se nega, cada nascimento lhe confere um novo e diferente intelecto – até que a vontade reconhece a verdadeira índole do mundo e, em consequência disso, não mais a quer” (MVR II, Supl. 49, p. 759). Quem, entretanto, responder afirmativamente completa a supressão do querer. Para o autor:

Se, ao fim, advém a morte, que extingue este fenômeno da Vontade, cuja essência aqui há muito expirou pela livre negação de si mesma, exceto no fraco resto que aparece na vitalidade do corpo – então essa morte é muito bem-vinda e alegremente recebida como a redenção esperada. Com ela não finda, diferente dos outros casos, apenas o fenômeno; mas a essência mesma que aqui ainda tinha tão-só uma existência débil em e através do fenômeno é suprimida. O último delgado laço é rompido. Para quem assim finda, findou o mundo ao mesmo tempo (MVR I, § 68, p. 485).

Por conseguinte, julgamos poder concluir que a negação da vontade é um *processo* que se inicia com a decisão da vontade de se autossuprimir e só é conquistada em definitivo quando recebe o selo da morte, ou seja, quando o corpo sucumbe em decorrência das práticas ascéticas que manifestam a livre decisão do asceta em seguir negando. Ou seja, a verdadeira morte representa a vitória do asceta que livremente empreendeu constantes batalhas contra os impulsos volitivos que ainda buscavam afirmação através do seu corpo. Nesse sentido: “morrer voluntariamente, morrer de bom grado, morrer alegre, é prerrogativa do resignado, daquele que renuncia a Vontade de vida. Pois apenas ele quer morrer REALMENTE e não só APARENTEMENTE, conseqüentemente não precisa nem deseja permanência alguma de sua pessoa” (MVR II, Supl. 41, p. 607).

Eis o motivo pelo qual acreditamos e defendemos que somente na pressuposição da palingenesia podemos compreender o porquê de a negação da vontade ser equiparada à salvação, redenção. Na ausência dessa perspectiva a morte “comum” seria o aniquilamento do indivíduo e por consequência a redenção do mundo de sofrimentos, e nesse caso o suicídio passaria a ser uma opção razoável. Mas segundo a concepção schopenhaueriana a morte “comum” só põe fim ao fenômeno. Nossa essência - nossa vontade-caráter - permanece, e

como qualquer outra Ideia procura constantemente por vida, por matéria, e assim objetivar-se-á sempre, recebendo a cada nova existência um novo intelecto que lhe servirá de guia<sup>103</sup>.

A morte ascética, isto é, aquela que decorre da viragem da vontade, representa não apenas o fim do fenômeno, mas também da essência que era o seu núcleo e sustentáculo. Isto é, a completa negação da vontade de vida representa a saída de uma individualidade metafísica do ciclo de nascimentos-mortes.

Contudo, Schopenhauer preocupa-se em esclarecer que não estaríamos autorizados a afirmar que a negação da vontade consiste na extinção do ser-em-si, como podemos notar na seguinte passagem retirada dos *Parerga*: “contra certas objeções ridículas, advirto que a *negação da vontade de viver* de modo algum significa a aniquilação de uma substância, mas o mero ato de não querer: o mesmo que até agora *quis*, não *quer* mais” (SE, § 161, p. 174). Segundo o filósofo, a negação representa o limite do nosso conhecimento acerca da vontade; chega-se ao ponto onde se esgota o poder da linguagem de expressar o acontecimento, que por isso só pode ser descrito como negação de tudo aquilo que conhecemos do mundo como representação:

Isso, então, corresponde ao fato de que a minha doutrina, quando chega ao seu ponto culminante, assume um caráter NEGATIVO, porque, é concluída com uma negação. A saber, ela não pode falar aqui senão do que é negado, suprimido: quanto às vantagens obtidas e conservadas, ela é obrigada a descrever (na conclusão do quarto livro) como nada, e pode apenas acrescentar o consolo de que é tão somente um nada relativo, não absoluto. Pois, se alguma coisa não é nada do que conhecemos, então decerto é para nós em geral nada. Mas daí não se segue que é absolutamente nada, a saber, que tem de ser nada a partir de cada ponto de vista possível e em cada sentido possível; porém, apenas que estamos limitados a um conhecimento completamente negativo da coisa; o que pode residir muito bem na limitação do nosso ponto de vista. – Aqui justamente é o ponto a partir do qual o místico procede positivamente, e por conseguinte, deste ponto, nada resta senão o misticismo (MVR II, Supl. 48, p. 729).

\* \* \*

Antes de encerrarmos este derradeiro capítulo que nos seja permitido abordar brevemente uma consequência da possibilidade de supressão do querer inerente à condição humana como mais alta objetivação da Vontade.

---

<sup>103</sup> Em tom jocoso o filósofo lamenta a não permanência do intelecto: “Seria evidentemente ótimo se o intelecto não perecesse com a morte: pois então levaríamos para o outro mundo prontinho todo o grago que aprendemos neste” (SE, § 139, p. 125, nota 5).

De acordo com a interpretação que propomos, temos que cada caso de negação da vontade representaria para o mundo algo como “um a menos” na roda das encarnações, isto é, cada caráter suprimido equivaleria, a nosso ver, a uma espécie de “enfraquecimento” da Vontade, coisa-em-si do mundo. Assim, seguindo o pensamento de Schopenhauer, à medida que surjam novos negadores a tendência seria de diminuição do número de seres humanos na face da terra até que resultasse na extinção do gênero. Para essa afirmação baseamo-nos na interpretação feita por Schopenhauer dos estudos de Casper e Schunner que concluem pela proporcionalidade entre o número de nascimento e mortes. O filósofo retoma essa discussão nos *Parerga*, onde as utiliza como premissas das quais infere: “De fato, conforme a lei em questão, depois que a Terra tivesse recebido tantos seres humanos quantos ela é capaz de alimentar, a fertilidade da espécie cairia até o grau estritamente suficiente para repor os casos de morte, pelo que cada aumento ocasional desses reconduziria a população a um nível abaixo do máximo” (FME, § 91, p. 209). Dessa forma, podemos vislumbrar como seria possível, de acordo com a interpretação schopenhaueriana, que um número crescente de negações conduzisse à extinção do gênero humano. Isto acontecendo, o filósofo assegura que todo o restante do mundo também desapareceria<sup>104</sup>. É o que vemos na seguinte passagem:

Ora, após o exposto no segundo livro sobre a ligação de todos os fenômenos da Vontade, acredito poder assumir que, com o fenômeno mais elevado da Vontade, também o mais abaixo dela seria abolido, ou seja, o mundo animal. Do mesmo modo que a penumbra também desaparece ao desaparecer a plena luz do dia. Acompanhando a completa supressão do conhecimento, também o resto do mundo desapareceria no nada, pois sem sujeito não há objeto. [...] Sacrifício significa resignação em geral, e o restante da natureza tem de esperar sua redenção do homem, que é o sacerdote e o sacrifício ao mesmo tempo (MVR I, § 68, p. 483)<sup>105</sup>.

Com efeito, o homem é o único capaz de subtrair-se do ciclo de encarnações ao qual naturalmente se vê detido. Mesmo que, em última instância a supressão do caráter não possa ser conquistada por deliberação pessoal, mas é “fruto da graça”, o homem é o único ser através do qual a vontade pode conhecer a si mesma e em razão de tal conhecimento deixar de querer essa existência sofredora. Os animais, igualmente sofredores, mas incapazes de

<sup>104</sup> A Organização das Nações Unidas tem monitorado o número de habitantes no planeta desde a década de 1950 e os resultados comprovam aumentos cada vez mais expressivos. Atualmente o número da população mundial é estimado em 7,6 bilhões. Projeta-se que em 2050 seremos 11 bilhões de pessoas sobre o globo terrestre (Cf. <http://www.unfpa.org/world-population-trends>). Certamente Schopenhauer objetaria que o número adequado de habitantes ainda não foi alcançado.

<sup>105</sup> Por isso, conforme afirma Thomas Mann, “O homem é, em potência, o salvador da natureza” (MANN, 1975, p. 17).



negação, permanecerão no incessante ciclo de repetições até que o último homem morra verdadeiramente, e em consequência de sua morte, sobrevenha o – Nada.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O estudo aqui desenvolvido consistiu em uma tentativa de lançar alguma luz acerca da contradição entre necessidade e liberdade, que de acordo com Schopenhauer está implicada no raro fenômeno da negação da vontade de vida. Para tanto, foi preciso passar em revista alguns pontos basilares da filosofia schopenhaueriana a fim de compreender os elementos que protagonizam a referida contradição, bem como a reconstrução e análise daquela negação que a proporciona.

Nesse sentido, no primeiro capítulo apresentamos uma reconstrução dos argumentos por meio dos quais Schopenhauer pôde defender que as ações humanas, assim como qualquer outro evento que se manifesta sob o princípio de razão, se dão em acordo a mais estrita necessidade. Como fio condutor de nossa apresentação utilizamos o escrito premiado *Sobre a liberdade da vontade*, em que o filósofo se empenha em refutar o conceito de livre-arbítrio da indiferença, considerado historicamente como um atributo exclusivo da espécie humana, fazendo dela uma exceção entre todos os seres da natureza por ser capaz de decidir voluntariamente a sua conduta. A estratégia de Schopenhauer consistiu basicamente em denunciar a fonte da ilusão que segundo ele permitiu que tal noção fosse defendida e celebrada ao longo da história. Assim, o filósofo mostrou primeiramente que entre os incultos a ilusão da liberdade provém da confusão entre poder e querer, em que a liberdade é deduzida a partir da possibilidade de poder fazer aquilo que se queira. Em suma, confundem liberdade física com liberdade em sentido moral. Há ainda aqueles que mesmo cultos se deixam enveredar pela senda do engano, embora de uma maneira mais sofisticada. Estes confundem o livre-arbítrio com aquilo que Schopenhauer denominou de liberdade relativa, que diz respeito apenas à peculiaridade que a lei de motivação opera nos seres humanos, pois à diferença dos outros animais, os homens não são coagidos à ação pelos motivos imediatamente dispostos diante dele. Nesse sentido, o filósofo aponta que na maioria das vezes o que leva um homem a agir são meros pensamentos acumulados ao longo dos anos, oriundos de seu meio e de sua experiência de vida. Contudo, essa peculiaridade humana em nada diminui a necessidade que determina as suas ações.

O resultado geral da exposição schopenhaueriana destacada no primeiro capítulo foi a apresentação da fórmula que resulta no agir humano. Segundo ela, a ação humana é o resultado da soma dos motivos tal quais trazidos pelo intelecto ao contato com o tipo de caráter que cada indivíduo possui. Assim, diante de um motivo, apenas uma ação é possível. Com essa exposição, pudemos compreender o elemento *necessidade* e mostrar que, na visão

schopenhaueriana, o homem enquanto um ser posto no tempo e no espaço não é livre para decidir sua conduta e, por isso, não representa nenhuma exceção no reino da natureza.

Contudo, vimos que Schopenhauer na mesma obra em que acredita ter refutado de maneira definitiva o conceito de livre-arbítrio da indiferença apresenta aquela que seria a verdadeira liberdade. A apresentação e análise dessa nova etapa expositiva foi o objeto de nosso segundo capítulo. Nele mostramos como o autor, a partir do sentimento de responsabilidade que temos diante de nossas ações, infere que a liberdade é de tipo transcendental, o que significa que não pode ser encontrada, como se demonstrou, no campo das ações humanas, no *operari*, mas que reside no *esse*, isto é, no caráter, o elemento subjetivo da fórmula que expressa o agir humano. Desse modo, nesse capítulo procuramos demonstrar a liberdade transcendental da vontade enquanto afirmação que se dá através da autodeterminação do caráter. Para isso, pontuamos a necessidade de primeiramente localizar o caráter inteligível dentro da estrutura do pensamento schopenhaueriano, o que exige a refutação das interpretações baseadas na rígida estruturação de mundo entre Vontade e representações. Assim, destacamos a importância que a teoria das Ideias de Platão assume na filosofia de Schopenhauer. Mostramos que as Ideias são interpretadas pelo filósofo como graus de objetivação imediatas da Vontade, ou em outras palavras, “vontades” portadoras de nuances volitivas específicas que constituem os arquétipos fundamentais de todos os seres existentes sob o princípio de individuação. O autor pressupõe níveis de ascendência hierárquica entre as Ideias na medida em que expressam um grau maior de complexidade. Assim, tem-se desde as Ideias que expressam as forças universais da natureza até a Ideia de Homem, o mais alto grau de objetivação da Vontade por manifestar as mais complexas e intrincadas possibilidades volitivas. A Ideia de Homem foi tomada como portadora de *todas* as possibilidades volitivas inerentes à condição humana, e o caráter inteligível uma atualização voluntariamente assumida de algumas delas. Com isso foi possível promover a identificação do caráter inteligível com a Ideia platônica tomando-o assim como uma vontade individual livremente constituída a partir de si mesma. Essa é, segundo Schopenhauer, a única explicação possível para aquele ineludível sentimento de responsabilidade que acompanha cada um de nossos atos.

A partir desse ponto destacamos que a exposição schopenhaueriana nos leva à conclusão de que após a ocorrência do “ato extratemporal” de autoformação do caráter, a liberdade como poder de determinação parece ser suprimida, com o que o caráter adquire a rigidez e inflexibilidade com a qual foi retratada no capítulo primeiro. Assim a vontade individual é considerada livre porque sua formação não pode ser explicada seguindo a lei da

causalidade elemento constitutivo do princípio de razão. No entanto, uma vez constituída, a vontade não pode promover qualquer modificação em sua estruturação volitiva. A decisão é única; porém, pode ser anulada por meio da autossupressão da vontade.

Tendo apresentado os elementos protagonistas da contradição, dirigimos nossa análise à questão da negação da vontade. O tema foi abordado em nosso terceiro capítulo no qual apresentamos nossa interpretação que consiste em conceber a negação da vontade como um processo de supressão do caráter inteligível - a vontade individual -, e não da Vontade una e todo poderosa, coisa-em-si de todo o mundo.

Nessa perspectiva, tentamos demonstrar inicialmente que a compreensão do fenômeno da negação da vontade da maneira como apresentada por Schopenhauer, ou seja, como a “verdadeira redenção deste mundo de lástimas” e “maior objetivo moral existente”, exige que se leve em consideração a sua doutrina da indestrutibilidade de nossa verdadeira essência pela morte; e essa, por sua vez, pressupõe a assimilação da antiga doutrina oriental da palingenesia – tema pouco explorado pelos comentadores da filosofia schopenhaueriana. Nesse sentido, mostramos que o filósofo considera a existência humana através de um ciclo de reencarnações do caráter inteligível. A morte a partir desse ponto de vista significa apenas a perda de uma individualidade fenomênica – expressa na comunhão de um intelecto finito e vontade infinita – e a aquisição de uma nova. Por isso, a morte “normal” não nos redime do sofrimento da existência, mas representa tão somente uma troca de cenário uma vez que à vontade de vida a vida é certa e a morte do fenômeno não destrói a essência que o proporciona. Somente a negação da vontade representa a salvação porque apenas a morte oriunda dela pode pôr fim não apenas ao fenômeno, mas também à sua essência correspondente.

Não obstante, essa salvação não está ao nosso alcance, ou seja, não pode ser conquistada a partir de uma deliberação voluntária. Antes, é preciso que surja espontaneamente aquilo que Schopenhauer definiu como “conhecimento melhor” que consiste no autoconhecimento da vontade. Ou seja, a vontade nessa ocasião conhece a si própria e segundo o filósofo toma ciência de sua autodiscórdia ao perceber a nulidade de sua essência sofredora. Nossa interpretação consiste em defender que esse tal conhecimento - comparado pelo filósofo àquilo que entre os cristãos é definido como a Graça divina - restaura a liberdade original da vontade, e assim ela pode novamente escolher entre se manter em estado de afirmação ou então suprimir a si mesma. Em nossa visão, não existe, portanto um quarto tipo de liberdade em Schopenhauer, que se somaria às outras três reconhecidas e explicadas pelo autor e se expressaria enquanto uma “liberdade para a negação”.

Mesmo diante da obscuridade e do mistério que envolve a questão, buscamos elementos na filosofia schopenhaueriana para defender que a verdadeira liberdade - atribuída exclusivamente ao caráter, à vontade como em-si do fenômeno - não se restringe apenas ao “pecado original”, mas que se manifesta também na possibilidade de redenção. Ou seja, trata-se da mesma liberdade da vontade, a liberdade transcendental, expressa fundamentalmente na possibilidade de querer e não querer - afirmação ou negação de si própria - isto é, está na base tanto da “construção” do caráter, quanto da “desconstrução” que se manifesta a partir de sua supressão.

Assim, apenas no caso em que o conhecimento de si leva o caráter a se retirar é que temos aquela contradição entre necessidade e liberdade reconhecida pelo filósofo, pois a retirada do caráter provoca a irrupção da liberdade na necessidade do fenômeno, fazendo com que o próprio homem se configure, agora sim, como uma exceção da natureza por ser a partir de então livre. Schopenhauer defende que essa contradição é inevitável ao discurso filosófico, uma vez que expressa uma contradição real. O filósofo afirma que a chave para a compreensão dessa situação contraditória está no importante papel exercido por aquela forma modificada de conhecimento que suspende a influência dos motivos sobre a vontade proporcionando a ela a possibilidade de negação. Neste trabalho procuramos demonstrar que a análise da vida dos indivíduos que, segundo o autor, teriam passado pela experiência da negação da vontade também pode contribuir para a assimilação da natureza contraditória dos eventos implicados no incomum fenômeno da negação da vontade.

Desse modo, destacamos que a negação não se dá de forma definitiva a partir da decisão da vontade em se negar, mas a vida dos que vivenciaram essa experiência leva Schopenhauer a afirmar que, mesmo com a supressão das nuances volitivas que estruturavam o caráter, permanece ainda um fraco resto que é comum a todos os indivíduos da espécie humana e se manifesta na perduração do corpo. Por isso, os indivíduos negadores se tornam ascetas, ou seja, adotam práticas que visam à conservação do estado alcançado e à destruição desse último vestígio que impede a salvação definitiva.

Nesse sentido, procuramos destacar o asceta como um homem livre, pois a fórmula da ação humana apresentada no primeiro capítulo – segundo a qual toda ação resulta do encontro dos motivos com o caráter – não pode mais explicar o seu agir, uma vez que o seu caráter inteligível foi suprimido. Defendemos que na ausência do caráter o homem tem suas ações orientadas diretamente pelo seu intelecto à luz daquela forma excelsa de conhecimento que não impõe às ações com necessidade porque ela mesma não é fruto de uma necessidade, mas surgiu espontaneamente. Assim, as práticas ascéticas são manifestações da contradição

entre necessidade e liberdade, pois são livremente assumidas pelos indivíduos e consistem na uma luta constante contra os impulsos volitivos elementares que ainda buscam por afirmação através do corpo. A liberdade está, portanto, na excepcionalidade da conduta ascética e na possibilidade que apenas o asceta possui de lutar contra a Vontade, mas se expressa também na possibilidade de abandonar a luta e recair em afirmação. Em suma, o asceta representa uma contradição às leis da natureza, porque apenas a ele como fenômeno estão sempre disponíveis duas ações diametralmente opostas: negar ou afirmar a vontade. Eis o motivo pelo qual Schopenhauer defende que a contradição entre necessidade e liberdade presente em sua narrativa filosófica é inevitável, pois traduz uma contradição real. A natureza se contradiz no raro fenômeno da negação da vontade. Assim, é imprescindível que uma filosofia que pretenda retratá-la fidedignamente também o faça.

Contudo, reconhecemos que muitos dos elementos dispostos em nosso discurso são polêmicos e carecem de uma tratativa mais apurada do que a oferecida por nós neste trabalho. Isso faz com que as conclusões aqui encetadas sejam de caráter provisório e pontos de partida para outros estudos. Porém, acreditamos ter contribuído com as discussões em torno dos importantes temas da liberdade e da negação da vontade dentro da filosofia schopenhaueriana ao ensaiar algumas perspectivas de leitura, uma vez que faz parte do ofício do estudioso explorar o máximo de interpretações possíveis em sua busca pela verdade.

## REFERÊNCIAS

- ATWELL, John. *Schopenhauer on the character of the world: the metaphysics of Will*. Berkeley: University of Carolina Press, 1995.
- ATWELL, John. *Schopenhauer: the human character*. Temple University Press, Philadelphia, 1990.
- BARBOZA, Jair. *A decifração do enigma do mundo*. São Paulo: Humanitas-USP, 2001.
- BASSOLI, Selma. *A negação da Vontade como um efeito da Graça: a redenção na concepção de Schopenhauer*. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.
- BASSOLI, Selma. A negação da vontade e o ponto de ebulição da água. In: *Revista Voluntas*, V.1, nº1, p. 6-18, 2010.
- BRUM, José Thomaz. *O pessimismo e suas vontades: Schopenhauer e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.
- CACCIOLA, Maria Lúcia Mello e Oliveira. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: Edusp, 1994.
- CARTWRIGHT, David. *Historical dictionary of Schopenhauer's Philosophy*. Toronto – Oxford, The Scarecrow Press, Inc, 2005.
- DEBONA, Vilmar. *Schopenhauer e as formas de razão: o teórico, o prático e o ético-místico*. São Paulo: Annablume 2010.
- DEBONA, Vilmar. *A outra face do pessimismo: entre radicalidade ascética e sabedoria de vida*. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.
- DEBONA, Vilmar. Caráter, liberdade e *aseität*: sobre a assimilação das noções de caráter inteligível e caráter empírico de Kant por Schopenhauer. In: *Kant e-Prints*, Série 2, v. 11, pp. 32-50, 2016.
- DECOCK, Diana Chao. O encontro de Schopenhauer com o pensamento indiano: influência e legitimidade. In *Revista Voluntas*, V.7, nº 2, p. 27-37, 2016.
- FELDHaus, Charles. (Org.); WEBER, José Fernandes. (Org.); PAVÃO, Aguinaldo. (Org.). *Schopenhauer: metafísica e moral*. 1ª ed. São Paulo: DWW, 2014.
- HANNAN, Barbara. *The Riddle of the World: a reconsideration of Schopenhauer's philosophy*. New York: Oxford University Press, 2009.

- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- JANAWAY, Christopher. *Self and World in Schopenhauer's Philosophy*. New York: Oxford, 2001.
- JANAWAY, Christopher. (Org.). *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. New York: Cambridge University Press, 2007.
- LEFRANC, Jean. *Compreender Schopenhauer*. Trad. Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 2005.
- LIMA, Felipe Cardoso. O problema da quarta motivação no âmbito ascético. In *Revista Voluntas*, V. 4, nº 2, pp. 53-68, 2013.
- MAGEE, Bryan. *The philosophy of Schopenhauer*. Oxford University Press Inc., New York, 1983.
- MANN, Thomas. *O pensamento vivo de Schopenhauer*. Trad. Pedro Ferraz do Amaral. 1ª ed. São Paulo: Livraria Martins/Edusp, 1975.
- MANNION, Gerard. *Schopenhauer, religion and morality: the humble path to ethics*. Aldershot England: Ashgate Publishing Limited, 2003.
- MORA, José Ferrater. *Dicionário de Filosofia*. Trad. Antônio José Massano e Manuel Palmeirim. Lisboa: Dom Quixote, 1978.
- MOTA, Rodrigo. Caráter e liberdade da vontade em Arthur Schopenhauer. In: *Revista voluntas*, V.6, nº1, p. 155-170, 2015.
- NICHOLLS, Moira. The influences of Eastern Thought on Schopenhauer's Doctrine of the Thing-in-Itself. In: *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. New York: Cambridge University Press, 2005.
- ORRUTEA FILHO, Rogério Moreira. Sobre a distinção entre individualidade moral e individuação corpórea em Schopenhauer. In: FELDHAUS, Charles. (Org.); WEBER, José. Fernandes. (Org.); PAVÃO, Aguinaldo. (Org.). *Schopenhauer: metafísica e moral*. 1ª ed. São Paulo: DWW, 2014.
- ORRUTEA FILHO, Rogério Moreira. Individualidade moral e justiça eterna. In: *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*, v. 10, n.1, jan-abr. p. 186-198, 2019.
- PAVÃO, Aguinaldo. Liberdade e imputação moral em Schopenhauer. In: FELDHAUS, Charles. (Org.); WEBER, José. Fernandes. (Org.); PAVÃO, Aguinaldo. (Org.). *Schopenhauer: metafísica e moral*. 1ª ed. São Paulo: DWW, 2014.
- PAVÃO, Aguinaldo. Liberdade e responsabilidade moral: o fracasso de Schopenhauer. In: CONGRESSO DO NÚCLEO DE PESQUISA SCHOPENHAUER-NIETZSCHE: 200 anos



de “O mundo como Vontade e representação”, 1., Universidade Estadual de Londrina. *Anais...* Londrina, 2018, p. 42-56.

PAVÃO, Aguinaldo. Pessimismo e sabedoria em Schopenhauer. In: *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*, Vol. 9, n.1, pp. 119-136, 2018.

PICOLI, Gleisy. *Projeto Schopenhaueriano de Soteriologia*. Dissertação (mestrado) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2013.

RIBEIRO, Lívia. As vias de negação da vontade em Schopenhauer. In: *Revista Voluntas*, V. 7, nº 2, pp. 64-81, 2016.

SANTOS, Kátia Cilene. Os graus da negação da vontade e a liberdade na filosofia de Arthur Schopenhauer. In: *Revista Voluntas*, V.1nº2, p. 33-47, 2010.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia*. Trad. William Lagos, 1ª ed. São Paulo: Geração editorial, 2011.

SALVIANO, Jarlee Oliveira Silva. Liberdade relativa e ascese: a função da razão na ética de Schopenhauer. In: *Revista Voluntas*, V. 9, nº 1, jan-jun. pp. 93-103, 2018.

SCHOPENHAUER, Arthur. Carta de Schopenhauer a Karl Rosenkranz e Friedrich Wilhelm Schubert, de 24 de agosto de 1837. In: *Revista de Filosofia Aurora*. Tradução e nota introdutória de Lucas Lazarini Valente. V. 30, n. 49, p. 270-277, jan./abr. 2018.

SCHOPENHAUER, Arthur. *De la cuádruple raiz del principio de razón suficiente*. Trad. Leopoldo Eulogio Palácios. Madri: Editora Gredos, 1981.

SCHOPENHAUER, Arthur. “Escrito concursante sobre la libertad de la voluntad”. In: *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Trad. Pilar López de Santa Maria. Madri: Siglo XXI de España Editores, 2002.

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

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo II. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2015.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Parerga y Paralipomena*. Tomo I. Trad. Pilar López de Santa Maria. Madri: Editora Trotta, 2009.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Parerga y Paralipomena*. Tomo II. Trad. Pilar López de Santa Maria. Madri: Editora Trotta, 2013.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a Ética*. Trad. Flamarion C. Ramos. São Paulo: Hedra, 2012.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o Fundamento da Moral*. Trad. Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a vontade na natureza*. Trad. Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre; L&PM Editores, 2013.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a filosofia e o seu método*. Trad. Flamarion C. Ramos. São Paulo: Hedra, 2013.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a filosofia universitária*. Trad. Maria Lúcia Cacciola e Márcio Suzuki. São Paulo: Editora Polis, 1991.

STAUDT, Leo Afonso. Ética em Schopenhauer. In: FELDHAUS, Charles. (Org.); WEBER, José. Fernandes. (Org.); PAVÃO, Aguinaldo. (Org.). *Schopenhauer: metafísica e moral*. 1ª ed. São Paulo: DWW, 2014.