



UNIVERSIDADE  
ESTADUAL DE LONDRINA

---

ANTONIO ALVES PEREIRA JUNIOR

**A LIBERDADE INTELECTUAL EM SCHOPENHAUER**

Londrina  
2023

ANTONIO ALVES PEREIRA JUNIOR

---

# **A LIBERDADE INTELECTUAL EM SCHOPENHAUER**

Trabalho de Dissertação apresentado à Universidade Estadual de Londrina - UEL, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Aguinaldo Pavão

Londrina  
2023

Ficha de identificação gerada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UEL.

A635a PEREIRA JUNIOR, Antonio Alves.  
A liberdade intelectual em Schopenhauer / Antonio Alves Pereira Junior. - Londrina, 2023.  
222 f. : il.

Orientador: Aguinaldo Antonio Cavalheiro Pavão Pavão.  
Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual de Londrina, Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2021.  
Inclui bibliografia.

1. Liberdade - Tese. 2. Consciência - Tese. 3. Loucura - Tese. 4. Santidade - Tese. I. Pavão, Aguinaldo Antônio Cavalheiro. II. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDU 1

ANTONIO ALVES PEREIRA JUNIOR

**A LIBERDADE INTELECTUAL EM SCHOPENHAUER**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina - UEL, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Orientador: Prof. Dr. Aguinaldo Antônio  
Cavalheiro Pavão  
Universidade Estadual de Londrina - UEL

---

Prof. Dr. Felipe dos Santos Durante  
Universidade Federal do Acre - UFAC

---

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

Londrina, 16 de dezembro de 2022.

## Agradecimentos

Em primeiro lugar, agradeço pela paciência dos seres incríveis que convivem diariamente comigo e ainda assim conseguem me suportar: minha esposa, Maisa, por gentilmente me escutar e discutir comigo sobre os assuntos mais diversos relativos à filosofia; minha filhinha, Iria, que enquanto eu elaborava a presente dissertação, vez ou outra deixava na minha escrivaninha um desenho engraçado do Schopenhauer; minha enteada, Lys, que com razão, não entende como alguém pode passar tanto tempo lendo livros, o que em si já é um ensinamento e tanto; também, um agradecimento para Tchuca, nossa cachorrinha *poodle* de dezesseis anos, que mesmo sem andar, enxergar e escutar muito bem, ainda continua me surpreendendo com sua extrema inteligência e tranquilidade de ânimo.

Agradeço enormemente o meu orientador, Aguinaldo Pavão, que desde o início acompanhou atenciosamente e deu instruções preciosas para a elaboração de todo o texto: elas servirão para toda minha vida. Também quero agradecer ao Jair Barboza, que leu e deu excelentes sugestões para o meu pré-projeto, antes do meu ingresso na UEL. E, não poderia deixar de agradecer ao grande amigo, Agustavo Reis, que conheci durante o mestrado, que me ouviu, discutiu, leu e releu com o máximo cuidado e dedicação possível todas as páginas e linhas da presente dissertação. Um agradecimento especial também aos professores Charles Feldhaus e José Fernandes Weber que, em minha qualificação, leram atenciosamente todo o texto e apontaram sugestões que contribuíram muito para a sua melhoria.

Um agradecimento muito especial também aos amigos e pesquisadores, que, sem dúvida, influenciaram, direta ou indiretamente na elaboração da presente dissertação: Vinícius Edart, Natália Amanda Maia, Adriana Feliciano, Hosanah Filho, Camila Weber, Rafael Silva, Lucas Lazarini, Juliana Vannucchi, Arianne Koch, Denilo Rodrigues, João Vitor Viana, Renata Dias, Victor Hugo Nicéas, Felipe Durante, Fabio Cesar Scherer, Eder Soares Santos, Ana Paula Manoel Felipe, Jorge Prado, Diego Monsalvo, Paulo Sérgio Barbosa, Elaine Nascimento, Marcelo Kretsch, João Victor Julio, Caio Motta, Luckas Di' Leli, Jhonatan Gracite, Deise Dutra, Maycon de Souza e ainda muitos outros. Para finalizar, agradeço também minha irmã Bruna e, meus pais, Sirlene e Antonio.

*— Essa pode ser, com efeito, a explicação divina do fenômeno —  
concordou o alienista depois de refletir um instante — mas não é  
impossível que haja também alguma razão humana, e  
puramente científica, e disso trato...*

*O alienista*

Machado de Assis

## RESUMO

O objetivo principal da presente dissertação é a investigação sobre a formação e significação do conceito de *liberdade intelectual* que surge em Schopenhauer na obra *Sobre a liberdade da vontade* e aparece vez ou outra de modo direto ou indireto em outras de suas obras. No entanto, muitos conceitos importantes das discussões filosóficas schopenhauerianas também são trabalhados e abordados sob a perspectiva de aumentar a compreensão e de fornecer um detalhado e pormenorizado estudo da liberdade. São esses conceitos principalmente a *responsabilidade moral*, a *justiça eterna*, as *formas de causalidade*, a *negação da vontade*, o *fatalismo* e a *loucura*, que dão como que o intervalo tonal e compõem o campo harmônico para vez ou outra, recorrer de novo à tonalidade principal, ou seja, à *liberdade intelectual*. Uma importante reflexão levantada ao final da dissertação e que se configura como uma das suas principais contribuições para a comunidade filosófica schopenhaueriana especializada se trata da hipótese de pensar a *loucura*, no âmbito da filosofia e do entendimento de Schopenhauer, como que deslocada da estética para a ética, de modo a entendê-la não apenas como *rompimento do fio da memória*, mas também como estando nos santos e negadores da vontade como *loucura divinatória*, nas palavras de Sócrates e expostas por Platão, tal como busquei mostrar.

**Palavras-chave:** Ética. Liberdade. Responsabilidade moral. Loucura. Schopenhauer.

## ABSTRACT

The main objective of this dissertation is an investigation into the formation and meaning of the concept of *intellectual freedom* that appears in Schopenhauer in the work *On freedom of the will* and appears from time to time directly or indirectly in other of his works. However, many others important concepts of Schopenhauer are also worked and understood to provide a detailed study of freedom. These are principally the *moral responsibility*, the *eternal justice*, the *negation of the will*, the *fatalism* and the *madness*, which forms, as it were, the tonal interval and specific concepts of the harmonic field or of the principal, that is, *intellectual freedom*. An important reflection raised at the end of dissertation and which is configured as one of the main contributions to the Schopenhauer's philosophical community is a hypothesis of thinking *madness*, by Schopenhauer's understanding, as if that displaced from aesthetics to the ethics, in a way that understands it not only as the *broken of the thread of memory*, but also remains in the saints and deniers of the will as *divinatory madness*, in the words of Socrates, and exposed by Plato, as I have tried to show.

**Keywords:** Ethics. Freedom. Moral Responsibility. Madness. Schopenhauer.



## LISTA DE ABREVIATURAS

---

### Obras de Schopenhauer (*Schopenhauer-Jahrbuch*)

**E:** Die beiden Grundprobleme der Ethik – *Prefácio de Os dois problemas fundamentais da ética\**

**E I:** Ueber die Freiheit des menschlichen Willens – *Sobre a liberdade da vontade*

**E II:** Ueber das Fundament der Moral – *Sobre o fundamento da moral*

**F:** Ueber das Sehn und die Farben – *Sobre a visão e as cores*

**G:** Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde – *Sobre a quádruplice raiz do princípio de razão suficiente*

**GBr:** Gesammelte Briefe – *Correspondências*

**HN:** Der handschriftliche Nachlaß – *Manuscritos póstumos*

**HN III:** Berliner Manuskripte 1818-1830– Manuscritos berlinenses – *Metafísica do belo.*

**N:** Ueber den Willen in der Natur – *Sobre a vontade na natureza*

**PP I / PP II:** Parerga und Paralipomena – *Ornatos e complementos* (T. I ou II)

**W I / W II:** Die Welt als Wille und Vorstellung – *O mundo como vontade e representação* (T. I ou II)

### Aristóteles

**EE:** Ἠθικὰ Εὐδημεία – *Ética a Eudemo*

**EN:** Ἠθικὰ Νικομάχεια – *Ética a Nicômaco*

**MM:** Ἠθικά Μεγάλα – *Magna Moralia*

**MET:** Μετά τα φυσικά – *Metafísica*

**PN:** Περὶ ἐνυπνίων – *Dos sonhos (Parva Naturalia)*

### Kant

**KrV:** Kritik der reinen Vernunft – *Crítica da razão pura*

**KpV:** Kritik der praktischen Vernunft – *Crítica da razão prática*

### Platão

**FE:** Φαῖδρος – *Fedro*

**MEN:** Μένων – *Mênon*

### Outros textos

**BG:** *Bhagavad Gita*

**ChU:** *Chândogya Upanisad*

---

\*Aqui estão alguns esclarecimentos importantes sobre *Os dois problemas fundamentais da ética*: para os prefácios (E) utilizo a edição Edipro intitulada *A liberdade da vontade*, referente ao primeiro dos dois ensaios que compõe *Os dois problemas fundamentais da ética* e traduzida por Gabriel Dirma Leitão, porém, os capítulos, como também o apêndice deste referido primeiro ensaio utilizo a edição UNESP intitulada *Sobre a liberdade da vontade* (E I) traduzida por Lucas Lazarini Valente e Eli Vagner Francisco Rodrigues. Por fim, a obra utilizada para fazer referência ao segundo dos ensaios de ética de Schopenhauer, ou seja, *Sobre o fundamento da moral* (E II), trata-se da edição Martin Fontes, com a tradução de Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	11
-------------------------	----

### CAPÍTULO 1

#### LIBERDADE, RESPONSABILIDADE E CONSCIÊNCIA MORAL

1.1	Aristóteles na perspectiva da liberdade intelectual.....	14
1.2	Liberdade, determinismo, justiça eterna e sentimento de responsabilidade moral.....	25
1.3	Sobre a impossibilidade de se encontrar a liberdade na consciência de si .....	70

### CAPÍTULO 2

#### CAUSALIDADE, CARACTEROLOGIA E LOUCURA

2.1	Sobre a primazia da vontade pela via das três formas de causalidade.....	92
2.2	Caracterologia, fatalismo e negação da vontade.....	113
2.3	Loucura divinatória: para se averiguar a sanidade dos santos .....	176
	<b>Referências bibliográficas</b> .....	213
	<b>Anexos</b> .....	222

## INTRODUÇÃO

A *liberdade intelectual* é um conceito pouco explorado por Schopenhauer e, por conseguinte, por intérpretes e estudiosos especialistas. Já neste fato, encontra-se uma dificuldade de pesquisa por conta dos poucos trechos escritos pelo filósofo em relação ao tema, mas também, ao mesmo tempo, representa uma nova oportunidade de enfatizar e fundamentar um campo, a meu ver, ainda por vingar e fornecer boas reflexões.

A liberdade intelectual diz respeito às ações realizadas com ordenamento intelectual, ou por assim dizer, quando o indivíduo tem consciência daquilo que está fazendo, pois seu intelecto se encontra saudável e respondendo com coerência aos *motivos* que se apresentam no ambiente e em sua representação. Em seu contrário, encontram-se as ações cometidas *sem liberdade intelectual*, que decorrem de *loucura, espasmos e falseamentos do intelecto*. Aqui, portanto, estamos diante da linha tênue entre o ordenamento intelectual e a falta de sanidade, algo difícil de ser definido em ações menos extremas, o que é também, um dos pontos de inspiração para tratar o tema. Até onde se mantém a razão e o ordenamento intelectual? Onde começam as ações de insanidade e quais são suas consequências e implicações morais? A forma sobre como refletir sobre questões tão delicadas como essas são alguns dos instigantes norteamentos para as investigações que se seguem.

Pelo fato de ser a *liberdade intelectual* um conceito pouco explorado por Schopenhauer, a presente dissertação tem um caráter amplo em relação à versatilidade dos temas tratados, por vezes expondo e demonstrando a partir deles uma proximidade conceitual mais direta quanto à liberdade intelectual, e por outras vezes, menos direta. Abaixo segue o que será abordado em todos os capítulos e seções, expostos de modo sucinto, um a um.

A dissertação foi dividida em dois grandes capítulos, sendo cada um deles separados em três seções menores. No primeiro capítulo, intitulado *Liberdade, responsabilidade moral e consciência*, a primeira seção foi nomeada *Aristóteles na perspectiva da liberdade intelectual* e nela o leitor encontrará uma investigação que empreende explorar a formulação do conceito de liberdade intelectual a partir da autodeclarada influência de Schopenhauer por Aristóteles.

Na segunda seção, nomeada *Liberdade, determinismo, justiça eterna e sentimento de responsabilidade moral*, a reflexão versa sobre a exposição da liberdade empírica e da liberdade transcendental, além disso, sobre a imputação moral com relação aos crimes cometidos sem liberdade intelectual e também sobre a questão da asseidade e responsabilidade moral por sermos quem somos e as consequências de possivelmente também serem determinadas as ações feitas em casos de comprometimentos intelectuais: nesse ponto é

também explorada a influência do pensamento oriental na filosofia de Schopenhauer, para assim, discutir sobre o conceito de *justiça eterna*.

Na terceira e última seção do primeiro capítulo nomeada *Sobre a impossibilidade de se encontrar a liberdade na consciência de si*, trato de explicar a resposta dada por Schopenhauer à pergunta de concurso feita pela Sociedade Real Norueguesa – *num liberum hominum arbitrium e sui ipsius conscientia demonstrari?* [pode a liberdade da vontade humana ser demonstrada a partir da autoconsciência?] – que resultou na composição da obra *Sobre a liberdade da vontade*, também uma das principais utilizadas nesta dissertação. Para tal empreendimento, no entanto, também trago para discussão uma exposição de comentários sobre o capítulo 19 do segundo tomo d’*O mundo como vontade e representação*, que trata especificamente da primazia da vontade na autoconsciência, onde o filósofo numerou e explicou a temática em 12 provas que as comento uma a uma e dou atenção especial à oitava, que faz referência direta à *liberdade intelectual*, tratando-se de uma importante fonte primária de Schopenhauer sobre a questão central aqui tratada.

Na abertura do Capítulo 2, intitulado *Causalidade, caracterologia e loucura*, encontra-se a primeira seção nomeada de *A primazia da vontade pela via das três formas de causalidade*, que possui o objetivo de seguir na investigação que havia conclusivamente fechado a seção anterior (1.3), isto é, a respeito do *grau de necessidade* das ações ocorridas no mundo a partir das formas de causalidade e, portanto, das modificações no mundo como representação. As intenções dessa seção, para além de mostrar a primazia da vontade a partir das referidas três formas de causalidade (*causas em sentido estrito, estímulos e motivos*), visa-se também a conexão com o objetivo principal da dissertação, que é o de aclarar a compreensão da liberdade intelectual. Almeja-se, com isso, destrinchar o entendimento de Schopenhauer sobre a funcionalidade das ações causais do mundo e também o modo de ação do intelecto humano, especialmente tendo em vista a terceira forma de causalidade, ou seja, os *motivos*, para, em decorrência disso, ser possível refletir sobre o que tange à necessidade das ações designadas como realizadas em consequência de *impedimentos intelectuais*.

Na seção 2.2 nomeada *Caracterologia, fatalismo e negação da vontade* há três grandes intenções que se conectam ao tema da liberdade intelectual, são elas: α) a exposição dos caracteres *inteligível, empírico e adquirido* – que leva até a reflexão que busca justificar e compreender a motivação do nascimento de intelectos comprometidos, referindo-se à conclusão da incapacidade da vontade de neutralizar uma anomalia, dado os genes dos procriadores; β) compor análises sobre negação da vontade, entendendo-a como um meio para alcançar a verdadeira liberdade da vontade, esta intenção, também tende a preparar o leitor

para a última e por mim considerada a mais importante das seções, ou seja, a 2.3, nomeada de *Loucura divinatória: para se averiguar a sanidade dos santos*; γ) a exposição do *fatalismo transcendente* e do *fatalismo demonstrável* para refletir em outras três intenções menores que são decorrentes da imutabilidade do caráter inteligível e, portanto, do destino e do determinismo empírico dos indivíduos, recaindo na validação de sanidade intelectual das ações em relação das aparentes capacidades sobrenaturais daqueles que possivelmente possuem o dom de lerem o destino, 1) através dos *sonhos premonitórios* que resultam na capacidade de controle deliberado dos objetos oníricos; 2) do *sonambulismo magnético* vinculado ao estado de hibridez da consciência em relação à liberdade intelectual; 3) dos casos de vidência ou *segunda visão*, que recaem na reflexão sobre a sanidade dos profetas em relação à escatologia e à esperança. Esses três fenômenos são tratados na égide exclusiva do fatalismo tido por Schopenhauer como *demonstrável*.

Na última seção intitulada *Loucura divinatória: para se averiguar a sanidade dos santos* o leitor encontrará minhas reflexões para tentar aproximar a loucura como meio para as ações sem liberdade intelectual, especialmente, tratando-se de uma espécie bem particular de loucura que Schopenhauer não trata (a tida como *divinatória* nas palavras de Platão). A hipótese que apresento influencia-se também na ética e suas duas disciplinas correlatas na *divisão da doutrina da ciência* de Schopenhauer – ou seja, a *história* e a *psicologia* – para assim, fornecer *exemplos históricos* de alguns fenômenos particulares de santos e depois inferir *conclusões psicológicas universais* sobre esses exemplos.

Portanto, o problema da presente dissertação parte do fundamental conceito de *liberdade intelectual* para depois extrair dele consequências e reflexões gerais sobre diversos tópicos da filosofia de Schopenhauer. Os principais dizem respeito à formação do próprio conceito, os limites da liberdade em relação à capacidade do caráter e também, tendo como ponto chave, a hipótese de se questionar e averiguar sobre a sanidade dos santos, fazendo a loucura, que em Schopenhauer é parte exclusiva da estética (livro 3 d’*O mundo*), ser deslocada também para a parte da ética em sentido amplo – concebendo assim, a meu ver, um *ganho hermenêutico* para os estudos schopenhauerianos. Um ganho que expõe a possibilidade de se compreender a *loucura* não apenas nos gênios, nas perdas de memória ou nas loucuras de amor (*erotomania*), tal como quis Schopenhauer, mas *também nos santos*.

# CAPÍTULO 1

## LIBERDADE, RESPONSABILIDADE MORAL E CONSCIÊNCIA

---

### 1.1

#### ARISTÓTELES NA PERSPECTIVA DA LIBERDADE INTELECTUAL

No semestre do inverno de 1810, o jovem Schopenhauer, estudante das cátedras de Göttingen, foi recomendado pelo seu primeiro professor de filosofia, Gottlob Ernst Schulze, que não lesse Aristóteles e nem Spinoza antes de tornar-se um profundo dominador das doutrinas de Platão e Kant. Essa informação pode ser confirmada nas próprias palavras do filósofo em uma carta de abril de 1851 direcionada a John Eduard Erdmann:

Quando eu estava no 2º semestre [em Göttingen], fui despertado para a filosofia por meio das palestras de G. E. Schulze, Enesidemo<sup>1</sup>. Ele me deu o sábio conselho de primeiro direcionar meus estudos privados exclusivamente para Platão e Kant e, até que eu os tivesse dominado, não olhasse para outros; a saber, Aristóteles ou Spinoza (GBr, 1978, p. 260-261).

É fácil perceber que o conselho de Schulze foi bem aceito se olharmos para os escritos de Schopenhauer como um todo, já que Platão e Kant se tornaram os dois filósofos mais influentes em toda sua obra. Porém, já em sua tese doutoral, *Sobre a quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente*, publicada apenas três anos mais tarde, o jovem Schopenhauer pareceu mostrar-se um grande conhecedor de Aristóteles: citou-o em abundância servindo-se principalmente do *Órganon: segundos analíticos* e da *Metafísica* para compor parte do entendimento do conceito de princípio de razão suficiente<sup>2</sup>.

A perspectiva de Schopenhauer a respeito de Aristóteles é muito valiosa para a elaboração do conceito de *liberdade intelectual* cunhado no texto de *Sobre a liberdade da vontade* (1837), obra escrita após Schopenhauer encontrar no *Hallischen Literaturzeitung* [Revista Literária de Halle], a questão de concurso apresentada pela Sociedade Real Norueguesa das Ciências de Trondheim, que buscava por um filósofo que pudesse responder a seguinte questão: “Pode a liberdade da vontade humana ser demonstrada a partir da autoconsciência?” (E I, 2021, p. 19). Schopenhauer respondeu a partir da submissão do texto *Sobre a liberdade da vontade*, dizendo que por mais que se procure a liberdade na autoconsciência [*Selbstbewußtsein*], nunca se encontrará nela, mais do que uma *ilusão da*

---

<sup>1</sup> *Enesidemus* foi o pseudônimo adotado por Schulze.

<sup>2</sup> Cf. G, § 6, p. 41.

*liberdade*<sup>3</sup>, afinal, a partir dessa ótica, a vontade deve ser entendida como algo tão inicial na autoconsciência, “que só se poderá saber o que se quer, depois de ter querido isto ou aquilo. [Desse modo], só existe consciência da própria vontade, *post fatum*, isto é, após o ato” (SAFRANSKI, 2011, p. 588). Precisamente, em 26 de Janeiro de 1839, o texto *Sobre a liberdade da vontade* foi consagrado com a medalha de premiação e com a indicação de Schopenhauer como membro da Sociedade Real Norueguesa, algo que, em correspondência, o filósofo manifestou valorizar muito mais do que o próprio prêmio<sup>4</sup>.

Nesse referido texto Schopenhauer dedicou dois momentos ao tema da liberdade intelectual. O primeiro deles se encontra logo no início do primeiro capítulo nomeado *Definição dos conceitos*, e o segundo, em um breve *apêndice* de apenas três páginas posicionado ao final do livro. Ao descrever três formas distintas de liberdade (veja-as logo a seguir), Schopenhauer aproximou a liberdade intelectual com a obra aristotélica, precisamente de trechos da *Ética a Eudemo* e *Ética a Nicômaco*:

A respeito da liberdade intelectual, τό ἐχούσιον καὶ ἀχούσιον κατὰ διάνοιαν, Aristóteles já fala na *Ethic. Eudem.*, II, cap. 7 e 9, ainda que de maneira muito breve e insuficiente, e pouco mais detalhadamente na *Ethic. Nicom.*, III, cap. 2 – É a ela que se faz referência quando a *Medicina forensis*<sup>5</sup> e a justiça criminal questionam se um infrator se encontrava em estado de liberdade e se seria, portanto, imputável (E I, Apêndice, p. 158)<sup>6</sup>.

Dito isso, logo abaixo se encontra fixado de modo integral o primeiro trecho destinado à descrição da liberdade intelectual e que faz referência a Aristóteles. Ele está situado no capítulo I de *Sobre a liberdade da vontade* e colocado por Schopenhauer numerariamente, entre as outras duas liberdades; elas aparecem (não por acaso), nesta referida ordem: em primeiro a liberdade física, em segundo a liberdade intelectual e em terceiro, aquela que é considerada pelo filósofo a mais importante, ou seja, a liberdade moral. O trecho de descrição da liberdade intelectual nesse referido primeiro capítulo é bastante curto (por isso faz sentido citá-lo integralmente), além disso, ela retorna a aparecer apenas no já referido *apêndice* que é destinado *exclusivamente* a retomar sua discussão como um complemento e retomada da discussão, depois de já ter feito, durante a obra, toda a reflexão sobre as liberdades física e principalmente moral. Por ora, gostaria de destacar que as outras duas liberdades serão

<sup>3</sup> Cf. SAFRANSKI, 2011, p. 586.

<sup>4</sup> Cf. GBr, 1978, p. 675.

<sup>5</sup> Também conhecida como *medicina legal*, é uma área médica que estuda as relações patológicas e jurídicas.

<sup>6</sup> Da *Ética a Nicômaco*, consta na edição completa da obra de Schopenhauer organizada por Paul Deussen que o trecho indica diretamente para 1223a 23-25. Cartwright e Erdmann, na tradução inglesa de *Os dois problemas fundamentais da ética*, dizem que a indicação é de Arthur Hübscher (Cf. *The two fundamental problems of ethics*, 2010, p. 36). Apontam o mesmo os tradutores Lucas Lazarini e Eli Rodrigues (Cf. E I, I, p. 23).

tratadas nas seções seguintes e que nesse momento, estou interessado especificamente na formação do conceito da liberdade intelectual e em sua relação com Aristóteles.

A *Liberdade intelectual*, ‘τό ἐχούσιον καὶ ἀχούσιον κατὰ διάνοιαν’ [o voluntário e o involuntário segundo o pensamento nos termos de Aristóteles], é levada em conta aqui meramente com a finalidade de obter a completude da divisão do conceito: por isso me permito adiar sua discussão até o final deste ensaio, com o lugar no qual os conceitos a serem nela utilizados já terão encontrado sua explicação naquilo que a precedeu, de modo que ela poderá então ser tratada com brevidade. Nessa divisão, no entanto, na condição de muito proximamente aparentada à liberdade física, ela tinha de encontrar seu lugar ao lado desta (E I, I, p. 23).

Ao buscar pelo trecho indicado na obra original de Aristóteles não pude encontrar as mesmas palavras que foram escritas por Schopenhauer, ou seja, não se trata de uma citação direta feita pelo filósofo, mas sim de uma adaptação do início do já citado capítulo 7 da *Ética a Eudemo* a respeito do voluntário e do involuntário, onde se lê o seguinte: “τὸ ἐκούσιον [voluntário] καὶ τὸ ἀκούσιον [involuntário]. τριῶν δῆτούτων ἐντι δόξειεν <ἂν> εἶναι, ἡτοικατ’ ὄρεξιν [orexis: apetites, inclinações] ἢ κατὰ προαίρεσιν [proairesin: escolhas opcionais] ἢ κατὰ διάνοιαν [dianoian: mente, pensamento], τὸ μὲν ἐκούσιον κατὰ τοῦτωντι” (ARISTÓTELIS, 1991, EE, 1223a 23-25), o trecho completo pode ser lido assim: “Devemos averiguar o que é o voluntário, o involuntário e o que são as inclinações, já que por meio dessas se define a excelência e a maldade. Dentre três coisas o voluntário e o involuntário parece ser uma delas, isto é, as escolhas, os desejos ou os pensamentos” (ARISTOTLE, 2005, EE, 1223a 23-25). A verdade é que no livro II, capítulo 7 da *Ética a Eudemo*, Aristóteles busca conceituar o que é o *voluntário* e o *involuntário* uma vez tendo identificado que as virtudes e vícios podem ser definidos através deles. De acordo com o estagirita há três vias para agir voluntariamente: por *inclinações de appetite* [ὄρεξιν], por opção de *escolha* [προαίρεσιν] ou por *pensamentos* [διάνοιαν]. Já as disposições involuntárias são aquelas que se colocam em contrariedade com uma dessas três disposições<sup>7</sup>. Assim, num primeiro momento, levando em consideração Schopenhauer, é possível afirmar que o agente, seguido de uma disposição de pensamento voluntário, age com liberdade intelectual, enquanto um segundo, agindo involuntariamente, portanto, sem seguir uma disposição de pensamento voluntário, age sem liberdade intelectual (seguindo assim uma disposição não-livre, mas sim necessária) como será posto na próxima seção quando tratarmos com mais amplitude da liberdade em Schopenhauer. Mas, para melhor compreensão da ação involuntária, considerando por enquanto apenas o texto aristotélico, podemos, por exemplo, pensar a

<sup>7</sup> Cf. ARISTOTLE, 2005, EE, 1223a 20-30.



respeito do poeta Eveno de Paros, sobre tudo que é voluntário ser agradável e desejável, e em seu contrário, tudo o que é involuntário ser sempre desagradável e indesejável: “Diz Eveno: tudo que é desagradável é o que os homens são forçados a fazer” (EE, II, 7, 1223a32).

Infelizmente Aristóteles segue o texto da *Ética a Eudemo* dando bem mais enfoque às disposições de apetite e as escolhas opcionais, dedicando pouca atenção às ações voluntárias e involuntárias por meio dos pensamentos [διάνοιαν], o que volta a ser discutido mais uma vez apenas no brevíssimo capítulo 9 (que como vimos acima, também é citado por Schopenhauer), e que tem extensão menor do que uma página.

Nessa parte da obra Aristóteles sustenta que as ações por meio dos pensamentos são como que destituídas de racionalidade, como se o agente não percebesse que age mal ou mesmo em seu próprio prejuízo. Para tal demonstração ele cita dois exemplos: o primeiro<sup>8</sup> refere-se às filhas do rei Pélias que após serem enganadas por Medéia, para que matassem e decepassem os membros do velho pai, convencendo-as que em troca dos pedaços do ancião, o teriam “jovem e robusto outra vez” (FRANCHINI & SEGANFREDO, 2007, p. 399). Para induzir as meninas, Medéia antes apresentou seus poderes mágicos aplicando-os em um velho carneiro, que após ter sido sacrificado, decepado e passado pelas suas mãos enfeitiçadas, tornou-se vivo e jovial novamente. Porém, após as filhas de Pélias terem realizado a difícil tarefa de assassinar e deceparem o próprio pai, Medéia se recusa a realizar o feitiço e desaparece<sup>9</sup>. Já o segundo exemplo de Aristóteles para descrever a voluntariedade e a involuntariedade do pensamento se refere ao ato de alguém ingerir alguma bebida, acreditando ser vinho ou algum líquido afrodisíaco, quando na realidade se tratasse de cicuta<sup>10</sup>. E Aristóteles conclui o breve capítulo 9 tecendo reflexões entre saber e compreender: ambos possuem o sentido de possuir e de usar o conhecimento, assim, temos que uma pessoa que possui conhecimento, mas não usa, pode em algumas circunstâncias ser considerada ignorante, pois foi negligente com o que sabia, e, por outro lado, mesmo no caso de não possuir o conhecimento e ter agido indevidamente pode ser considerado culpado.

Junto com a opinião de Schopenhauer em *Sobre a liberdade da vontade*, considero a reflexão de Aristóteles sobre o voluntário e o involuntário em relação ao pensamento insuficiente para um debate mais detalhado. Sobre isso, vale destacar que no primeiro tomo da obra *Parerga e Paralipomena*, há um curto parágrafo intitulado “Aristóteles”, que em grande parte critica a metafísica aristotélica acusando-a de ser principalmente um compêndio

---

<sup>8</sup> Cf. EE, 2005, 1225b1-3.

<sup>9</sup> Cf. FRANCHINI & SEGANFREDO, 2007, p. 400.

<sup>10</sup> Cf. EE, 2005, 1225b3-6.

organizacional das reflexões dos filósofos antecessores, aliás, algo bastante crível para qualquer um que leia a obra *Metafísica*. E Schopenhauer segue no texto não medindo palavras para julgar o filósofo grego como demasiado superficial em muitos momentos que não deveria ter sido, identificando certa dificuldade de leitura em toda sua obra, como alguém que pensou com a pena na mão: algo ótimo para o escritor, pois ataca sem receio o papel, mas ao mesmo tempo, muito difícil para o leitor, que não entende a metodologia e nem as verdadeiras intenções do texto, se é que elas existam. Diz Schopenhauer, assim: “[Aristóteles] olha os problemas, apenas os menciona e, sem resolvê-los ou nem mesmo discuti-los em profundidade, vai imediatamente para outro tópico. Por isso, seu leitor pensa tantas vezes: ‘agora está chegando’, mas nunca chega<sup>11</sup>” (PP I, § 5, p. 82-83).

Para continuar seguindo as trilhas das indicações dadas por Schopenhauer, a partir daqui passarei a investigar o livro III, capítulo 2 da *Ética a Nicômaco*<sup>12</sup>. Mas além do capítulo 2 do livro III, também o capítulo 1 fornece informações importantes para a ampliação da questão, pois nele encontram-se interessantes explicações sobre o voluntário e o involuntário, por isso, também tratarei dele embora não tenha sido indicado por Schopenhauer.

No capítulo 1 Aristóteles começa refletindo que a virtude tem relação com as emoções e com as ações, essas, se voluntárias, despertam elogios ou ofensas. Se involuntárias, despertam a indulgência e a piedade, assim, entende-se que é por essas tão importantes ocasionalidades que se faz muito útil saber distinguir ações voluntárias e involuntárias, principalmente quando se considera os legisladores que possuem o poder de estabelecerem decisões de recompensas ou de castigos. O estagirita continua esclarecendo que parecem ser involuntárias as ações praticadas quando são *forçadas* ou porque foram realizadas *por ignorância*<sup>13</sup>. Por forçadas se entendem tudo que tem seu princípio fora do agente, como por exemplo, quando alguém é levado pelo vento ou pelo poder de pessoas em posição superior. Para problematizar melhor a questão, Aristóteles nos legou dois exemplos: i) quando um

---

<sup>11</sup> Embora essa opinião pareça um tanto negativa, bem anteriormente aos *Parerga*, no *Apêndice a filosofia kantiana*, Schopenhauer comparou de modo elogioso o estilo de Aristóteles com o estilo de Kant: “O estilo de Kant porta, sem exceção, a marca de um espírito superior, a especificidade autêntica e sólida de uma força de pensamento inteiramente incomum; a característica desse estilo talvez se possa autenticamente descrever como *secura brilhante*, em virtude da qual concebe os conceitos firmemente, escolhe-os com grande segurança e depois consegue jogá-los daqui para acolá com maior liberdade, para assombro do leitor. A mesma *secura brilhante* encontro de novo no estilo de Aristóteles, embora de forma bem mais simples” (W I, Apêndice, p. 497).

<sup>12</sup> As citações e conferências da *Ética a Nicômaco* utilizadas nesta dissertação foram buscadas primariamente na versão traduzida e comentada por Marco Zingano, no entanto, é preciso destacar que essa tradução não é completa e limita-se ao capítulo 3 do livro I ao capítulo 8 do livro 3. Secundariamente, para outras consultas e citação de outros trechos de capítulos não contidos na versão traduzida e comentada de Zingano, foi utilizada a versão inglesa da Cambridge, traduzida e editada por R. Crisp.

<sup>13</sup> As ações praticadas *por ignorância* são consideradas por Aristóteles apenas no capítulo 2, assim, guardaremos também a explicação do seu significado para logo mais à frente.

tirano ordena que cumpramos uma ordem ignóbil tendo em seu poder alguém que estimamos muito, ameaçando-o de morte caso não cumpramos sua ordem; ii) quando num navio atingido por uma tempestade, seus tripulantes são obrigados a lançar ao mar os seus próprios pertences visando torná-lo mais leve, aumentando as chances de salvarem suas vidas: eis que ninguém lança voluntariamente seus pertences ao mar, mas estando em dada situação, é sensato fazê-lo. O filósofo conclui então que tais atos são *mistos* de involuntariedades e voluntariedades, embora se assemelhem mais a esses últimos porque são em última instância livremente decididos e variam de acordo com a finalidade e com as circunstâncias<sup>14</sup>.

A meu ver, é estranho que num primeiro momento Aristóteles classifique que as ações são involuntárias se praticadas de maneira forçada (ou por ignorância), mas logo na sequência, dizer em relação às forçadas, que são mistas e assemelham-se mais às ações voluntárias. Embora estranho, é evidente que há um difícil problema em questão. Parece-me que são forçadas àquelas coisas que se relacionam com nossos sentimentos, especificamente em relação ao que temos e ao que somos. No entanto, há sempre a possibilidade de escolher desonrar aqueles pelos quais temos amor e em desconsiderar aquilo que somos e o que sentimos por nós mesmos, mas é evidente que, dado uma força prejudicial externa, escolher voluntariamente por marginalizá-la é claramente um caminho oposto ao virtuoso. Portanto, nem Aristóteles e nem nós poderíamos aceitá-la como legítimas, mas limitarmo-nos a reconhecer sua possibilidade. Exemplificando essa questão, se tenho que obedecer a um mando ignóbil para salvar a minha filha que está sob ameaça de um tirano, esse ato, embora forçado e vergonhoso, pode fazer-me merecedor de elogios, mas se me sujeito a fazer um ato indigno sem uma finalidade nobre ou sem estar sendo externamente forçado por uma ameaça, isso se torna meritório de censura, já que revelaria minhas características como baixas e medíocres, colocando-me sujeito a receber ofensas justificáveis.

Por outro lado, as ações involuntárias que despertam a indulgência são as que, embora não devessem ter sido praticadas, podem ser legitimamente passíveis de perdão. Aristóteles não dá exemplos sobre isso, mas para ilustrarmos a questão podemos pensar em alguém que de assalto pega a sua frente o primeiro objeto que lhe vier aos olhos e fere de morte a cabeça de um cão que está obstinado a morder o pescoço de uma pobre criança: com isso, entende-se que matar cães é algo obviamente reprovável, mas é um ato que merece perdão se for o caso do cão estar prestes a ceifar uma vida humana dócil e inocente. Seguindo ainda esse raciocínio, temos as ações que não devem ser praticadas em nenhuma hipótese e nem

---

<sup>14</sup> Cf. EN, 2017, III, 1, 1110a 1-15.

merecem perdão, fazendo-se preferível a própria morte a ter que sujeitar-se a enfrentar a culpa de tê-las cometido, o exemplo aristotélico é sobre Alcmeon, personagem das peças de Eurípedes, que a mando do seu pai, o adivinho Auphiaraus, mata a própria mãe, Eriphyle<sup>15</sup>.

Sobre *Alcmeon*, a peça perdida de Eurípedes, o comentador de Aristóteles, Marco Zingano, esclarece que Auphiaraus, rei de Argos, escondeu-se para não participar da expedição contra Tebas, na qual sabia que morreria, no entanto, sua esposa, Eriphyle, indicou onde ele se escondeu em troca de um colar de ouro. Antes de partir para a expedição, Auphiaraus conjurou Alcmeon, o filho do casal, que vingasse sua morte, matando a própria mãe. Tendo feito o ato horrendo, Alcmeon buscou se justificar alegando que havia sido forçado pelo pai. Para conectar a peça de Eurípedes com as considerações sobre o voluntário e o involuntário, Zingano elucida a questão dizendo que nela temos um exemplo absurdo, onde se “supõe que alguém possa sofrer uma injustiça voluntariamente” (ZINGANO, 2017, p. 150). Para ampliar isso ainda mais e esclarecer a confusão do ato de Alcmeon, podemos nos atentar a outro trecho de Aristóteles, contido no livro V, capítulo 9 da *Ética a Nicômaco* que cita as estranhas palavras que Eurípedes colocou na boca de seu matricida: “Eu matei minha mãe, essa é minha história em resumo. Ambos voluntariamente, ou ambos involuntariamente?” (EN, V, 1136a 13-14). Também sobre isso, o historiador antigo Diodoro Sículo, em sua obra *Biblioteca Histórica*, diz que Eriphyle “não apenas aceitou a corrente de ouro em troca da destruição de seu pai, mas também recebeu um manto em troca da morte de seu filho” (DIODORO, 2004, p. 166), afirmação que abre espaço para o entendimento de que embora o feito de Alcmeon seja absolutamente condenável, possuiria forma de ser mais bem justificável, ou seja, que ele tenha matado sua mãe, não apenas porque seu pai o conjurou, mas também para salvar a própria vida.

De modo geral, o involuntário pode ser entendido quando as causas de uma ação estão totalmente fora do agente, e o voluntário, quando as causas partem do agente. No entanto, há a terceira dificuldade que diz respeito às causas fora do agente que trazem vantagens pessoais e que se tornam voluntárias, porém, apenas a partir do momento em que as ações em particulares são efetivadas – que é diferente de dizer que são forçadas, como no exemplo acima em que um tirano ameaça alguém que amamos. Assim, para Aristóteles, quando uma causa que parte do exterior do agente não nos aparece como algum tipo de força que causa sentimento de dor, mas pelo contrário, como causa de coisas belas e agradáveis, não podemos classificá-las como involuntárias porque elas nos levam a satisfação, não sendo fácil decidir

---

<sup>15</sup> Cf. EN, 2017, III, 1, 1110a 15-30.

que coisas devem ser escolhidas ao preço de outras, pois há muitas diferenças entre suas particularidades. Por isso, se colocássemos toda coisa agradável como forçada, isso faria de toda coisa, também uma penúria involuntária, pois são exteriores a nós e nos compelem a agir. Algo assim seria absurdo porque tudo (mesmo o agradável) seria forçado, pois todos fazem de tudo para conseguirem alcançar as coisas que são prazerosas. Em decorrência disso, Aristóteles entende que todo ato forçado é involuntário e penoso, e os que são feitos por conta de serem agradáveis, são voluntários, sendo derrisório responsabilizar as circunstâncias externas e não a si mesmo por sermos presa fácil dos prazeres apresentados pelo exterior<sup>16</sup>.

Sobre isso, creio podermos tomar conta uma reflexão a partir da *metafísica do amor sexual* de Schopenhauer. Considere-se o seguinte: de acordo com o filósofo, os indivíduos efetivam o coito estando iludidos pela espécie, ou seja, estão conduzidos por um fim que vai além de sua própria individualidade. A que nos sirva de exemplo, ele diz em relação ao desejo sexual que: “a satisfação não é propriamente aproveitável senão à espécie e por isso não é acessível à consciência do indivíduo, que, aqui, animado pela vontade da espécie, com total sacrifício *serviu a um fim que não era de todo o seu*” (W II, Cap. 44, p. 644 – grifo meu). Assim, levando a cabo Aristóteles em comparação com o excerto da metafísica do amor sexual aqui exposta, pode-se afirmar que nem toda satisfação é voluntária, porque é através da ilusão (externa) fornecida pela representação do objeto sexual que os enamorados efetivam o ato sexual. Sobre isso, cada um também pode buscar exemplos por si mesmo, pois são inúmeras as vezes que ouvimos alguma fulana dizer que engravidou sem querer ou algum fulano se lamentando por ter se casado sendo ainda muito jovem e se justificando que quando propôs a mão de sua suposta amada não entendia as duras responsabilidades e mazelas decorrentes da união matrimonial, ou ainda, que alguém, estando na flor da idade, ao sair de alguma festa, completamente tomado pelo ócio e pela embriaguez sexual, não se lembre nem ao menos o nome de alguma outra pessoa que tenha beijado ou mesmo realizado ato sexual.

A partir daqui, passarei a analisar especificamente o capítulo 2 do livro III da *Ética a Nicômaco*, trecho indicado por Schopenhauer em *Sobre a liberdade da vontade*. Para relembrar o leitor: a indicação do texto aristotélico feita pelo filósofo foi para demonstrar o cerne da questão aqui apresentada, o voluntário e o involuntário em relação ao *pensamento*.

Aristóteles começa refletindo sobre a ignorância como uma forma de compreender se um ato foi involuntário ou não voluntário<sup>17</sup>, classifica-a então, em dois tipos: i) se o agente se

---

<sup>16</sup> Cf. EN, 2017, III, 1, 1110b 1-15.

<sup>17</sup> Os atos não voluntários são totalmente diferentes dos voluntários. Deve-se ter em mente que são três os tipos de atos classificados por Aristóteles: voluntários, involuntários e não voluntários.

arrepende, então o ato cometido foi legitimamente *involuntário*; ii) se não se arrepende, então o ato deve ser entendido como *não voluntário*.

Visto por alto, dizer que um ato é involuntário ou dizer que é não voluntário parece dar no mesmo. Contudo, o estagirita deixa muito claro que são coisas bem distintas quando esclarece outras duas: a) os atos realizados *por ignorância* e b) os realizados *em (condição de) ignorância*. No primeiro caso, o agente está munido de total falta de clareza de suas ações, como se antes de agir não tivesse ponderado nem minimamente sobre as consequências de seus atos, e, ainda que tivesse ponderado, talvez não tivesse condições de entender que suas ações resultariam em más consequências, portanto, age *por ignorância*, e involuntariamente se posteriormente se arrepender. No segundo caso, podemos pensar em alguém que após ter ingerido muito vinho tornou-se demasiado agressivo e que caso assim não o tivesse feito, também não teria desempenhado más ações, por isso, age *em ignorância*, e apenas não voluntariamente, caso não haja arrependimento: não precisamente por ter bebido, mas sim pelas ações que cometeu ao estar bêbado<sup>18</sup>. Aqui faço lembrar a mitologia de Dionísio, o deus do entusiasmo, da alegria e do vinho. Na narrativa de Menelaos Stephanides, conta-se que as festividades promovidas por Dionísio sempre foram bem aceitas por todos os locais em que o deus passava, no entanto, não foi o que ocorreu em sua passagem pela Ática:

Certa vez, de passagem pela Ática, Dionísio foi muito bem recebido no reino de Icário, para retribuir, Dionísio o ensinou a plantar videiras e a fazer vinho. Todavia, avisou o rei que deveria manter a bebida escondida e só servir aos seus convidados em doses moderadas. Acontece que Icário ou não entendeu o alerta, ou simplesmente o ignorou, pois deixou o vinho onde podia ser visto por todos. E o resultado foi que um desastre abalou o palácio. Um dia os pastores abriram os odres e beberam *até não mais saber o que faziam*. Embriagados, invadiram o palácio, praticaram vários atos de violência e, por fim, mataram o próprio Icário<sup>19</sup> (STEPHANIDES, 2019, p. 86 – grifo meu).

Disso, creio podermos por alto refletir sobre o *livre arbítrio*: se seria o caso de alguém que votou em um candidato que se elegeu, mas este, depois de alguns meses de gestão pública, tenha feito seu eleitor se arrepender profundamente, não só por não ter cumprido com as suas promessas de eleição, mas por ter tomado ações até mesmo opostas a elas; levando-nos, então, a perguntarmo-nos: teria o eleitor votado de forma *não voluntária*? E indo mais a fundo: teria ele, após ter julgado a gestão de seu candidato como péssima, ou seja, tendo se

<sup>18</sup> Cf. EN, 2017, III, 1, 1110b 15-30.

<sup>19</sup> Sobre os mitos que com alguma frequência aparecem no texto, Schopenhauer diz que: “se poderia chamar a mitologia, em linguagem kantiana, um postulado da razão prática: considerada como tal tem a grande vantagem de não conter absolutamente nenhum elemento senão os presentes no reino da efetividade diante dos nossos olhos e, por conseguinte, pode-se comprovar todos os seus conceitos com intuições” (W I, § 63, p. 413).

arrependido, votado de modo *involuntário*? Como se este eleitor tivesse sido seduzido pelas propagandas e promessas políticas de tal modo embriagante que poderíamos comparar a causa de seu voto com as causas do álcool contido no vinho, e as más ações do seu candidato escolhido e posteriormente eleito, com a agressividade daquele que potencializado pela bebedeira agia *em ignorância*. Responsabilizo-me pela ampliação desse argumento, já que numa interpretação mais concisa alguém poderia contestar que o arrependimento dos atos deve acontecer logo na sequência da realização das ações e não precisamente meses ou anos depois. Para dar um grau de relevância mais alto para isso, pode-se pensar sobre a parte em que Aristóteles diz que para qualificar uma ação como “voluntária ou involuntária, devem ser com referência ao momento em que se pratica a ação” (EN, 2017, III, 1, 1110a13 - a14). No entanto, defendo a ideia de que isso não fica suficientemente claro, assim, no nosso exemplo hipotético do eleitor e do político, creio que a conversão entre um ato não voluntário para involuntário pode ser aceita levando em conta qualquer tipo de arrependimento passado de um indivíduo desde que ele sinta-se livre e autônomo para pagar um veredicto sincero sobre si, dizendo e sentindo: ‘sim, é verdade, me arrependo totalmente do que fiz!’.

Aristóteles entende como errôneo classificar uma ação como involuntária quando o agente ignora algo que lhe seria vantajoso, pois a ignorância nas escolhas não pode ser a causa do ato involuntário, e assim sendo, ignorar o vantajoso seria mais bem classificado como um ato não voluntário. Por outro lado, a ignorância no sentido tão somente de involuntariedade seria mais bem entendida como causa da perversidade, sendo o que torna a ação caracterizada como de fato involuntária, a *ignorância dos particulares* e não dos *universais*: que seria o caso se dela decorresse uma causa de todo o gênero humano. Isso quer dizer que é das circunstâncias e dos objetos que se relacionam com o agente que se desdobra a ignorância e consequentemente as causas involuntárias e não dos universais, por exemplo, alguém que ignora completamente ofertar piedade para outrem que indiscutivelmente a merece, age involuntariamente<sup>20</sup>. Também pense, por exemplo, em alguém que não oferece nenhuma complacência emocional ou esmola para uma criança mendicante em um sinal: não se trata de uma questão de tal agente ter escolhido positiva ou negativamente entre abrir e não abrir o vidro e dar algum numerário para a criança, mas sim um caso de nem ao menos tê-la visto ali.

Aristóteles conceitua a *ignorância dos particulares* conectando-a com o agente em si, ao ato, à pessoa, e ao objeto ou ao instrumento do ato. Não se pode ignorar o agente porque não há maneira de se ignorar a si mesmo, porém, é possível ignorar o que se faz, como

---

<sup>20</sup> Cf. EN, 2017, III, 2, 1110b 30-34.

quando se diz que algo lhe escapou ou quando dizemos que não sabíamos o que estávamos fazendo, como se fosse ‘sem querer’. O estagirita dá alguns exemplos interessantes: quando alguém toma o próprio filho como inimigo, uma lança afiada por uma lança sem ponta, uma pedra comum por uma pedra-pomes, e se alguma pessoa com a intenção de salvar a vida de alguém, dá-lhe veneno estando certo de ser remédio, ou ainda, quando se fere outrem, mas na realidade se desejava apenas tocá-lo. Todas essas situações, segundo Aristóteles, parecem incidir de ignorância, e, portanto, são de fato involuntárias, além disso, parecem também sempre ter um fim sumamente importante entre as circunstâncias particulares em que suas ações se produziram, causando dor e arrependimento<sup>21</sup>.

Assim se finda o capítulo 2 do livro III, e já a partir disso temos o material necessário para compreender os atos voluntários e involuntários em relação ao *pensamento*, ou seja, o tema tratado por Schopenhauer em *Sobre a liberdade da vontade*.

Embora não esteja nada claro (porque Aristóteles não faz nenhuma separação sistematizada que esclareça isso), há de se compreender para além do próprio texto de Aristóteles, a forma que Schopenhauer fez a leitura desses textos. Nesse raciocínio, creio que os abonos para entender o *voluntário segundo o pensamento* puderam ser encontrados por Schopenhauer, mais no capítulo 1 do que no 2 da qual ele se refere. Como vimos, no capítulo 1 há a exposição de que os atos são voluntários quando partem propriamente do agente, portanto, seguindo um pensamento conciso, coerente, e refletido, que, portanto, pode ser dito que em tal forma de ação, temos um ato realizado em liberdade intelectual. Por outro lado, o *involuntário segundo o pensamento*, estritamente colocado na explanação dos exemplos aristotélicos, é quando o agente faz algo totalmente oposto ao seu bom senso, de modo que se tivesse conseguido ponderar não teria feito, por isso age sem liberdade intelectual. Schopenhauer entende esse tipo de ação, como ligado à loucura, aos estados de delírio, aos espasmos paroxísticos e à sonolência<sup>22</sup>, e tal como Aristóteles, cita dois exemplos. O primeiro é bastante semelhante: diz respeito a quando alguém dá para outrem veneno estando certo de ser remédio, e o segundo, quando se confunde uma pessoa e “se ingere veneno em vez de um medicamento, ou quando, tomando por um ladrão o empregado que chega de noite, atira-se nele etc. Pois em ambos os casos os motivos são falseados” (E I, Apêndice, p. 156).

Desse modo, creio ter por concluído a explanação das principais questões referentes às obras de Aristóteles que trazem importantes informações conceituais para a compreensão do conceito de liberdade intelectual. E para que não restem dúvidas sobre a fundamentação desse

<sup>21</sup> Cf. EN, 2017, III, 2,1111a 1-20.

<sup>22</sup> Cf. E I, Apêndice, p. 156.



conceito na obra aristotélica, tem-se de ter em mente que embora Aristóteles não tenha sido para Schopenhauer um dos filósofos mais influentes para a desenvoltura de sua filosofia, ele foi responsável por contextualizar sobre a involuntariedade das ações em decorrência da involuntariedade do intelecto: um intelecto sadio e coerente com relação ao mundo externo corresponde às ações voluntárias, por outro lado, um pensamento comprometido por um intelecto doente pode se tornar incoerente e conseqüentemente levar às ações involuntárias, sendo por uma via aproximativa com essa última concepção, aquela que Schopenhauer pode se utilizar como fonte teórica para fundação daquilo que chamou de liberdade intelectual [*intellektuelle Freiheit*], e que só aparece de modo direto três vezes em toda sua obra: duas vezes em *Sobre a liberdade da vontade*, como já vimos brevemente nesta seção, e a outra, no importante capítulo 19 do segundo tomo d'*O mundo*, e que será devidamente abordado na seção 1.3 em relação ao primado da vontade na consciência de si.

## 1.2

### LIBERDADE, DETERMINISMO, JUSTIÇA ETERNA E SENTIMENTO DE RESPONSABILIDADE MORAL

Anteriormente, localizei a liberdade intelectual, a moral e a física com objetivo de investigar a relação da influência que os textos aristotélicos exerceram em Schopenhauer especificamente na formulação do conceito da liberdade intelectual. Agora tenho como propósito cumprir com esses quatro objetivos:  $\alpha$ ) fazer uma clarificação mais ampla do estatuto da liberdade schopenhaueriana e conseqüentemente de suas divisões, ou seja, física, intelectual e moral;  $\beta$ ) conceber uma breve alusão ao problema da imputabilidade na criminologia brasileira;  $\gamma$ ) cumprir com a explicação da liberdade moral direcionando uma exposição crítica ao sentimento de responsabilidade e ao determinismo empírico;  $\delta$ ) refletir em torno do problema de compatibilização da justiça eterna com o sentimento de responsabilidade moral. Acredito que em alguma medida, todos esses pontos tenham relevância para a reflexão em torno da *liberdade intelectual*, como buscarei demonstrar.

Para dar início nesses quatro objetivos, tem-se de ter em mente que em Schopenhauer, pela perspectiva do fenômeno, não é possível admitir uma vontade livre. Isso acontece porque todo fenômeno está regido pelo princípio de razão e individuação, portanto, limitado às suas leis. Por outro lado, a vontade poderá ser compreendida como livre, quando não estiver submetida à representação e ao mundo fenomênico, isso quer dizer que há a possibilidade de

ser livre na perspectiva da coisa em si, onde não há leis regidas pelo princípio de razão, ou seja, há a possibilidade da liberdade transcendental. Felipe Durante esclarece que essa dualidade de perspectivas da liberdade schopenhaueriana pode ser levada a cabo porque ela

aceita e tem como ponto de partida a divisão kantiana entre fenômeno e coisa em si, considerado pelo filósofo de Frankfurt [Schopenhauer] como representação e vontade, e porque sua exposição sobre a liberdade da vontade toma como referência a terceira antinomia da Dialética Transcendental da obra kantiana *Kritik der reinen Vernunft* [Crítica da razão pura], na qual, em uma das interpretações possíveis, com o qual Schopenhauer pode ser identificado, é possível compatibilizar o *determinismo empírico* e a *liberdade noumênica*, o que estabelece uma relação entre os dois âmbitos (DURANTE, 2019, p. 36 – grifos meus).

Em primeiro lugar, trataremos a respeito da liberdade submetida ao princípio de razão, para tal diligência, atentemo-nos ao que diz Cartwright, no *Dicionário histórico da filosofia de Schopenhauer*: “Em um nível mais mundano, Schopenhauer entendeu a liberdade como ausência de obstáculos à expressão de alguma força. Assim um rio é ‘livre’ se seu curso natural não for bloqueado por uma barragem” (CARTWRIGHT, 2005, p. 58). Nesse exemplo de um rio livre, certamente Cartwright está pensando na *liberdade física*, onde Schopenhauer, para exemplificá-la, aponta com alguns exemplos que ela se trata da ausência de quaisquer obstáculos materiais, sendo precisamente nesse sentido que se costuma dizer um “céu livre de nuvens, vista livre, ao ar livre, terreno livre, espaço livre, calor livre (não vinculado quimicamente), eletricidade livre, fluxo livre de um rio, quando não mais impedido por montanhas ou eclusas, e assim por diante” (E I, I, p. 21-22). Assim, Schopenhauer esclarece a liberdade entendida como negativa por fazer oposição aos obstáculos que só podem exercer sua significação a partir da manifestação de outra força, sendo essa, a indicação positiva e contrária. Desse modo, ser livre significa estar sem a influência das forças que possam criar impedimentos, e, inversamente às liberdades físicas, intelectuais e morais (negativas), há os seus obstáculos, que por ampliação, poderíamos chamá-los de impedimentos físicos, impedimentos intelectuais e impedimentos morais (positivos).

No geral, a *liberdade física* consiste na ausência de qualquer impedimento material, a *liberdade intelectual*, na ausência de qualquer impedimento que possa falsear os *motivos*<sup>23</sup> pelo qual se faz uma escolha e uma ação, e a *liberdade moral*, a que segundo Schopenhauer possui valor mais elevado entre as três: “A verdadeira liberdade moral, que é de um tipo mais

---

<sup>23</sup> Os *motivos* são uma dentre as três formas da causalidade, juntamente com as *causas* e *estímulos*. Ambos serão retomados pormenorizadamente na primeira seção do segundo capítulo (2.1). Ainda sobre isso, é importante frisar o leitor, aquilo que vimos na seção anterior, sobre alguns impedimentos da liberdade intelectual destacados por Schopenhauer, ou seja, a *loucura*, o *delírio*, os *espasmos paroxísticos* e a *sonolência*.

elevado” (E I, V, p. 147), se trata da discussão sobre a *liberdade do querer*, de modo que é apenas na ausência de determinismos aplicados ao querer que alguém pode ser considerado moralmente livre. Para se ter maior amplitude da complexidade do problema da liberdade moral, atente-se ao que diz o filósofo no seguinte trecho: “Segundo o conceito empírico de liberdade, diz-se: 'Eu sou livre, se posso fazer o que quero', e pelo 'aquilo que quero' já se decidiu pela liberdade” (E I, I, p. 25), e embora isso possa parecer autoevidente, o problema se segue do fato de ser extremamente difícil responder à pergunta, de se é possível querer *o que* queremos, e conseqüentemente, se podemos querer *aquilo* que anteriormente queremos, afinal sempre é possível presumir que um ato de volição continuamente depende de outro ato de volição precedente. Eis que dessa maneira o livre arbítrio encontra-se desfavoravelmente comprometido, pois sempre há uma dependência, uma necessidade e um impedimento que não deixa um ato tornar-se absolutamente livre de causalidade de tal modo que pudéssemos entendê-lo como livre em si mesmo. Disso resulta o esforço inútil de se tentar escalar ao início a série das volições, pois considerando cada uma como dependentes de desejos anteriores, nunca conseguimos chegar até àquela que podemos pensar como não sendo dependente de nada e que assim as pudéssemos aceitar<sup>24</sup>.

A liberdade negativa está totalmente inserida no mundo enquanto representação e regida pelas formas do princípio de razão suficiente, ou seja, pela lei da causalidade, pois é só a partir desse assentamento que as ações passam a ser entendidas como *necessárias*. Em *Parerga e paralipomena*, Schopenhauer diz que se chamam necessários os atos de uma “série de circunstâncias e ocasiões que se manifestam sob o fio condutor do princípio de razão em suas *quatro figuras*” (PP I, 2009, p. 246 – grifo meu), e em *Sobre a liberdade da vontade*, os trechos sobre as ações necessárias são encontradas em demasia, mas aqui faço lembrar apenas um em que o filósofo diz que em contrariedade à explicação usual, que define o necessário sempre como aquilo que é de tal forma que “não pode ser de outra maneira” (E I, I, p. 38), como sendo na verdade, tudo aquilo que “resulta de uma razão suficiente dada” (*idem*).

Sobre as acima referidas *quatro figuras do princípio de razão*, elas podem ser resumidas assim: 1ª raiz: *da razão do devir*: significa que em toda parte, pressupõem-se modificações que possuem correlato com nosso entendimento (intuição); essas modificações acontecem simultaneamente na realidade empírica e nas nossas representações internas; 2ª raiz: *da razão de conhecer*: diz respeito ao conhecimento abstrato e ao desenvolvimento de conceitos a partir da linguagem e da razão utilizando-se daquilo que foi anteriormente intuído;

---

<sup>24</sup> Cf. E I, I, p. 26.

3ª raiz: *da razão de ser*: tem-se a descrição da sensibilidade a partir da razão de ser do tempo e do espaço para descrição formal das representações sem levar em conta as apreensões intuitivas ou ponderações abstratas, mas apenas o tempo e o espaço por si mesmos, como numa espécie de intuição pura *a priori*, numa frase: pode-se pensar de imediato que enquanto no *espaço* não há nenhuma sucessão e os objetos estão determinados de forma arbitrária uns em relação aos outros possuindo nexos diretos com a *geometria*, no *tempo*, a razão de ser é totalmente determinada pela sucessão dos instantes e pela demarcação temporal, tendo nexos com a *aritmética* e com a contagem dos números; a 4ª e última raiz: *da razão do agir*: nesse ponto Schopenhauer esclarece que o sujeito tem na sua autoconsciência a percepção de suas volições, sendo que a partir das coisas anteriormente intuídas e posteriormente abstraídas pela razão o sujeito do querer passa imediatamente a ganhar forma no intelecto, dado também o meio dos *motivos*. Além disso, deve-se ter em mente que a autoconsciência, é, de certo modo, aquele pouco que permanece caso nos fosse totalmente tirado a consciência das outras coisas, que são basicamente as coisas que enchem nossa mente por completo (e.g. todo anseio, anelo, aspiração, desejos, necessidade, espera, amor, alegria, júbilo, e coisas nesse estilo, do mesmo modo que todo o *não querer*), assim, o ser humano só toma consciência de si mesmo, na medida em que se percebe capaz de querer<sup>25</sup>.

Com isso, Schopenhauer quer dizer que as forças que proporcionam os impedimentos, isto é, que nos tornam impossibilitados de efetivarmos nossas escolhas, possuem em si um grau de atribuição positiva, assim, só posso ser livre, enquanto não há nada me impedindo – ou nada de *necessário* exercendo uma força positiva –, mas esse estar livre enquanto não me aparece nenhum impedimento é demasiado frágil, pois a todo instante a liberdade que parecemos ter se encontra ameaçada por outras infinidades de obstáculos.

Para tornar o assunto menos abstrato, peço que o leitor pense, por exemplo, que uma jovem mulher esteja dirigindo seu carro por uma avenida, que ela esteja ouvindo uma de suas músicas favoritas, com os vidros abertos, exibindo ao mundo sua beleza e sentindo uma prazenteira e intensa sensação de liberdade, mas que ao virar numa esquina, alguns metros a sua frente se defronta com uma árvore caída transpassando toda a rua e impedindo seu caminho. Ela pensa em dar ré no carro para ir por outro rumo, mas antes que possa fazer isso, percebe que vários carros também entraram na mesma rua, causando uma enorme confusão e engarrafamento na sua traseira. Eis então, que de um momento para outro, a sua liberdade física tornou-se completamente comprometida por um *impedimento físico*. Levando em conta

---

<sup>25</sup> Para saber mais sobre as quatro raízes do princípio de razão, veja meu texto: “A formação e o fundamento da epistemologia de Schopenhauer e sua leitura da *Crítica da razão pura* de Kant” (Revista Pólemos – 2020).

esse exemplo podemos entender a atribuição da liberdade negativa também com relação à fragilidade do sujeito com o acaso e com a sua impossibilidade de antever o futuro, pois enquanto seguia livremente seu caminho, antes de se dar conta da árvore caída, nossa moça exercia sua liberdade apenas enquanto as leis do movimento permitiam que ela seguisse os motivos que a levaram a dirigir seu carro, que seja, para ir até a casa de sua mãe, a um encontro com sua namorada, ou para seu local de trabalho, mas, sendo frágil e sem ter nenhum controle do porvir, deu-se de frente com uma limitadora força necessária positiva. E no caso, essas forças foram múltiplas: para justificar a queda da árvore, podemos pensar na força natural do vento ou num trabalhador munindo um motosserra, e para justificar os motoristas que vinham em sua traseira, diversos outros motivos pessoais semelhantes ao da moça apresentam razões para as pessoas terem se colocado a dirigirem seus veículos. O que aconteceu realmente é que a liberdade conceituada como negativa tem seu entendimento no fato de que se nossa moça bem pudesse ter antevisto a situação em que logo se meteria, não teria entrado naquela rua, mas encontrado uma vereda que a levaria para o mesmo destino e que a poupasse do estorvo.

Imagine agora uma segunda situação hipotética bastante semelhante como a descrita acima, porém, na qual nossa personagem, ao invés de ter parado o seu carro ao ter chegado perto da árvore, percebendo que era impossível continuar por aquele caminho (como no primeiro exemplo), tivesse se assustado e pisado por engano no acelerador ao invés do freio, enfiando a frente do seu carro entre os galhos da árvore e sofrido um grave acidente. Que tempo depois, já recuperada, ela justificasse a causa do acidente em ter se assustado e se enganado, pisando no acelerador quando deveria ter freado. Eis então que temos aí um momentâneo *impedimento intelectual* que falseou o *meio dos motivos* e resultou numa ação equivocada, porque se bem pudesse ter escolhido não se assustar com a árvore, certamente teria pisado no freio e evitado o acidente.

Por fim, que o leitor considere um terceiro exemplo hipotético com nossa mesma personagem, mas que dessa vez, ao virar a esquina ela tenha presenciado com os próprios olhos o cair da árvore em um carro que ia logo à sua frente. Dessa vez, não há nenhum impedimento físico na sua traseira e também nenhum impedimento intelectual a lhe fazer agir com alguma confusão psicológica: que nossa moça escolhesse então, dar ré em seu carro e seguir o seu caminho, desfrutando da sua demonstração de beleza, com seus vidros abertos, com sua prazenteira música, fingindo que não viu nada e que não possuía nenhuma responsabilidade moral de socorrer as possíveis vítimas. Ou que ainda, ao invés disso, ela tomasse por alto dever o fato de não poder se atrasar na hora que havia marcado com sua

namorada, e seguindo esse motivo, para ela mais forte, tornasse então justificável a negligência do socorro das possíveis vítimas. Que o leitor, a partir desse exemplo, possa deduzir por si mesmo a dificuldade de se encontrar um *impedimento moral*.

Para Schopenhauer, a compreensão disso teria de ser cunhada a partir do caráter inteligível (e imutável) da moça de nosso exemplo, pois mesmo que ela tivesse escolhido pelo mais justo, que inegavelmente seria parar o seu carro e tentar ajudar de alguma forma as vítimas, estaria, na verdade, apenas seguindo o determinismo do seu próprio caráter, de modo que, filosoficamente falando, o entendimento schopenhaueriano da liberdade (como será demonstrado mais para frente) não diz respeito ao *operari* [agir], mas ao *esse* [ser]. Nesse caso não haveria nenhum ‘se bem que se pudesse ter antevisto’ ou ‘se bem que pudesse ter escolhido’ como nos outros casos, ou seja, dos impedimentos físicos e intelectuais, mas sim apenas uma ação já determinada por aquilo que a moça *é*. Que ela tenha então escolhido chegar no horário marcado com a sua namorada ao invés de prestar socorro às possíveis vítimas da queda da árvore, significa que posteriormente ela poderia se sentir culpada de suas ações, e, portanto, responsabilizada por não ter agido diferente, já que se quisesse poderia ter agido, ou ao menos possuía a impressão de que poderia, se desconsiderarmos toda a conceituação do caráter inteligível e o necessário nexos causal dos *motivos*, crendo sem problemas que ela estava apenas seguindo suas *escolhas* e não o que *ela é*: no caso, esse *o que ela é*, significa uma pessoa que não sente empatia pelos outros e aceita sem problemas ver uma árvore caindo ao carro a sua frente sem haver de se preocupar em prestar socorro, e, por suas *escolhas*, entendemos a impressão de liberdade em ter escolhido cumprir com seus desejos sexuais e com o horário do encontro marcado com a sua namorada<sup>26</sup>.

---

<sup>26</sup> Creio que o exemplo de nossa heroína, que leva em conta a sua sexualidade como um motivo contrário a uma ação moralmente boa (no caso, ajudar as possíveis vítimas de um acidente), possui além de um significado didático, também um significado simbólico que decai numa reflexão filosófica. Explico. Logo no início da descrição da *liberdade moral* em *Sobre a liberdade da vontade*, ao falar das ações necessárias como positivas Schopenhauer diz que “mesmo o motivo que geralmente é o mais forte de todos, a manutenção da vida, é subjugado por outros motivos: por exemplo, no caso do suicídio e do sacrifício da vida por terceiros, por opiniões e interesses diversos” (E I, I, p. 24). No nosso exemplo troca-se a tentativa de salvar a vida do outro para cumprir com a satisfação dos próprios desejos, e assim temos uma clara demonstração de que imbuídos pelo capcioso ímpeto amoroso e sexual podemos seguir os mais graves prejuízos morais de nosso caráter sem necessariamente isso incorrer em preservação ou conservação inconsciente da espécie. Por isso, a escolha de uma mulher homossexual não se deu por meros floreios linguísticos, o que seria demasiado banal, mas sim para demonstrar que além do tema da liberdade intelectual aparentemente permitir conjecturas de todo o tipo, também tenho por objetivo atacar Schopenhauer a partir da ideia de que mesmo o indivíduo que não tem como fim a objetivação da espécie, no caso, por se tratar de uma mulher homossexual, como bem poderia ter sido um homem homossexual, também pode seguir agindo ilusoriamente por meio de sua própria sexualidade, porém, não exatamente guiado pelo instinto da espécie, como diria Schopenhauer (Cf. W II, Cap. 44, p. 643), mas sim por mera perversão e desmedida exaltação equivocada da própria vontade ou por derradeira maldade inerente ao seu caráter: o que bem poderia acontecer também com um indivíduo heterossexual a partir de alguma relação sexual totalmente fria, racionalizada ou sem intenção de reprodução, algo que é bem fácil de ser intuído tendo em vista nosso tempo e nosso mundo moderno, onde, por exemplo, muito curiosamente existem aplicativos de

Para finalizar os impasses de nossa heroína, faço valer uma síntese dos impedimentos da liberdade, que embora já tenham ficado claros, não custa repeti-los de forma numerária: 1) o *impedimento físico* é feito pela queda da árvore e pelo engarrafamento, ambos entendidos como forças positivas; 2) o *impedimento intelectual* deu-se por conta de ter pisado no pedal de direção errado em consequência de um espasmo, sendo esse, a força involuntária positiva; 3) o *impedimento moral* dá-se a partir de um motivo mais forte que possa vir a impedir que a ação seja moralmente boa, podendo decorrer em culpa, responsabilidade e imputação.

Seguindo a compreensão schopenhaueriana do determinismo, poderíamos inferir, que as escolhas da heroína jamais poderiam mudar já que “desejar que um incidente qualquer não tivesse ocorrido significa desejar algo absolutamente impossível; portanto, é tão disparatado quanto desejar que o sol nasça no Oeste” (HN, 2016, § 220, p.112)<sup>27</sup>; “já o nascer do homem tem todo o curso de sua vida irrevogavelmente determinado [...] Ao considerar o curso de nossa vida e nossos atos e sofrimentos, deveríamos ter em mente essa grande e certa verdade” (HN, 1985, § 10, p. 3), ou ainda que “todo o curso empírico da vida de um homem, em todos os seus acontecimentos, grandes e pequenos, é tão necessariamente predeterminado como o de um relógio” (PP II, § 116, p. 246); que “o curso de vida de cada um é precisamente determinado de A a Z” (PP II, § 118, p. 252), ou mesmo que “tudo, desde o movimento de uma partícula de pó, até o agir bem ponderado do ser humano, está submetido com igual rigor à lei de causalidade [...] tudo que acontece, seja pequeno ou grande, acontece de forma absolutamente *necessária*” (W II, Cap. 25, p. 384).

Algumas informações que julgo complementares em relação ao determinismo de Schopenhauer, que como vimos está expresso em várias de suas obras, diz respeito a isso assemelhar-se diretamente com diversas *mitologias*. Isso pode ficar ainda mais claro se for analisado através da égide da *justiça eterna*, quando, por exemplo, o filósofo a concebe em

---

relacionamento onde as pessoas escolhem umas às outras como se escolhessem a comida nos cardápios de restaurantes: algo que mereceria uma reflexão mais ampla tendo em vista a metafísica do amor sexual schopenhaueriana, mas que aqui não possui seu devido espaço.

<sup>27</sup> Citação retirada do texto *Senilia* que compõe parte dos *Manuscritos póstumos* [*Der handschriftlicher Nachlaß*] de Schopenhauer, organizados primeiramente por Arthur Hübscher, onde constam 108 fragmentos, e, posteriormente reorganizados por Ernst Ziegler em uma transcrição compondo mais outros 211 fragmentos, totalizando 319 e lançada sobre o título de *Die kunst alt zu werden*, em português, *A arte de envelhecer*, que é também o título da versão brasileira que utilizei, sob a tradução de Karina Jannini e lançada pela primeira vez em 2012, com uma segunda edição de 2016 pela editora Martins Fontes. Optei por manter as citações que utilizo a tradução brasileira do *Senilia* com as abreviações como HN, com o acréscimo do ano 1985 e “§” para indicar o número do fragmento fazendo referência direta à primeira organização de Hübscher, a qual busquei consultar tendo como auxílio a tradução de Jannini, no entanto, para fragmentos que não estão na organização de Hübscher, mantive HN, 2016 e “§”, fazendo referência direta apenas à tradução brasileira de Jannini. Também gostaria de acrescentar, que embora os *Manuscritos póstumos* sejam reuniões de textos diversos, por vezes tendo títulos feitos por Hübscher, o título “*Senilia*” é exclusivamente de autoria de Schopenhauer, que grafou na primeira página: “Este livro chama-se *Senilia* e foi iniciado em Frankfurt a.M. em abril de 1852”. No original: “Dieses Buch heißt *Senilia*. angefangen zu Frankfurth a. M., im April 1852” (HN, 1985, p. 1).

contraposição com a *justiça temporal*<sup>28</sup>, e sendo ela independente do Estado, do acaso, do erro e de toda transitoriedade, o que fica bem expresso a partir da afirmação de que

A responsabilidade pela existência e índole deste mundo só este mundo mesmo pode assumir, ninguém mais; pois como outrem poderia ter assumido? Caso se queira saber, em termos morais, o que valem os humanos no todo e em geral, considere-se o seu destino no todo e em geral: trata-se de carência, miséria, penúria, tormento e morte. A justiça eterna prevalece: se os seres humanos tomados como um todo não fossem tão indignos, então o seu destino tomado como um todo não seria tão triste. Nesse sentido podemos dizer: o mundo mesmo é o tribunal do mundo (W I, § 63, p. 408).

E para se ter algumas correspondências alegóricas com a presente questão aqui faço lembrar os mitos das *Moiras*, das *Eríneas*, e também o famigerado mito de *Édipo*.

As Moiras [*Μοῖραι*] são relativas a três deusas responsáveis por personificarem o destino dos humanos, são as detentoras do *fio da vida*. Moira significa “parcela”, seja de vida, de felicidade, de desgraça, etc. Há duas tradições mitológicas sobre a sua origem: 1) que elas são filhas de Zeus e Têmis; 2) que são filhas da Noite. As três deusas são nomeadas de Cloto [*Κλωθώ*] a fiandeira, que fia o destino de cada ser humano; Láquesis [*Λάχαισις*] a distribuidora do acaso e da sorte, encarregada de enrolar o fio da vida; e por último, Átropos [*Ἄτροπος*] a inflexível, aquela encarregada de cortar o fio no momento em que a vida deve terminar<sup>29</sup>.

Sobre as Eríneas [*Ἐρινύες*], conta-se que são fecundas do sangue de Urano ao este ter sido mutilado por Cronos: elas não respeitavam os deuses do Olímpio, análogas às Moiras, obedecendo apenas as suas próprias leis, e a elas, *até Zeus tem de se submeter*. Seus nomes são Alecto [*Ἀληκτώ*] a implacável, Tisífone [*Τισιφόνη*] a vingadora, e, Megera [*Μέγαιρα*] a rancorosa. A função principal delas é a de promover a ordem social principalmente castigando aqueles que cometeram homicídios, sejam esses voluntários ou não voluntários, perseguindo-os e torturando-os de maneiras terríveis. Elas normalmente são representadas como gênios alados, com cabelos mesclados com serpentes e munindo nas mãos tochas de fogo ou bravos chicotes<sup>30</sup>. As Eríneas podem ser vistas na belíssima obra de William-Adolphe Bouguereau, *O remorso de Orestes* (1862); outro exemplo é relembarmos de Alcmeon, o matricida (rever seção 1.1), que segundo a narrativa de Stephanides, após ter cometido o terrível crime foi também amaldiçoado e “perseguido pelas Eríneas” (STEPHANIDES, A, 2019, p. 173).

Por fim, sobre o mito de Édipo, a mais dramática de todas as tragédias, Stephanides, aponta que “*O destino de Édipo já estava traçado antes mesmo de seu nascimento*”

<sup>28</sup> Cf. W I, § 62 e 63.

<sup>29</sup> Cf. STEPHANIDES, B, 2019, p. 12.

<sup>30</sup> Cf. STEPHANIDES, B, 2019, p. 141.



(STEPHANIDES, A, 2019, p. 10), e depois de expor todo o infortúnio, primeiro, de Édipo ter entrado em um tolo confronto de estrada, matado o rei de Tebas (Laio), sem saber que era rei e muito menos que se tratava de seu verdadeiro pai; depois, de ter resolvido o enigma da ameaçadora e monstruosa Esfinge de Tebas, que tinha cabeça de mulher, asas de águia e corpo de leão, e que lhe perguntara sobre qual a criatura que pela manhã anda com quatro pernas, ao meio-dia com duas e, à tarde, com três, e por fim, tendo resolvido o enigma respondendo que se tratava do *homem*, que pela manhã engatinha, que no meio dia anda, e que na velhice empunha uma bengala, Édipo então recebe a recompensa de tomar lugar de Laio, casando-se com a própria rainha de Tebas, Jocasta, que se encontrava viúva em uma terra sem rei. No entanto, Édipo, sem saber que se tratava também de sua verdadeira mãe, teve com ela quatro filhos: Eteócles, Polinice, Antígona e Ismene. E então, Stephanides, novamente dá abonos para que a mitologia sirva-nos intuitivamente para compreensão do determinismo filosófico schopenhaueriano dizendo que os deuses não haviam esquecido a estirpe que Édipo deveria pagar, e se sua punição demorava a chegar, não era porque seus atos haviam sido esquecidos, mas apenas para que sua derrocada e dor fossem insuportáveis a ponto de os deuses conseguirem mostrar aos homens sobre como nunca esquecem e nem deixam de cumprir com o castigo contra as maldições.

No caso, a maldição referida diz respeito à Laio, o pai de Édipo, que na juventude havia induzido um rapaz (Crisipo) ao suicídio e foi lhe rogado que se tivesse um filho, sua vida *necessariamente* seria ceifada por este filho (Édipo), o que de fato acontece<sup>31</sup>. Numa palavra, todo infortúnio de Édipo tinha de acontecer exatamente como aconteceu, sendo ele, exatamente uma demonstração de como seguimos inocentemente em relação a nosso próprio destino. Chegando ao máximo do absurdo, Sófocles, autor original de *Édipo*, faz seu personagem matar o pai pensando ser um mero viajante palerma, se casar a própria mãe, pensando ser a mais bela rainha, e, por fim, tem-se de conviver como pai de filhos que na verdade são seus irmãos de sangue. Vale dizer que Schopenhauer menciona, no capítulo *Especulação transcendente sobre a aparente intencionalidade do destino dos indivíduos* (que será tratado na seção 2.2), a respeito do mito de Édipo, para exemplificar a determinação do destino: “Como exemplo disso, eu menciono, entre muitos outros, o de Rei Édipo e a bela história de Creso e Adrasus no Primeiro Livro de Heródoto” (PP I, 2009, p. 227).

Portanto, a partir da filosofia de Schopenhauer, para que as escolhas de alguém fossem diferentes, teríamos de mudar não os motivos dados no exemplo ou seus desdobramentos

---

<sup>31</sup> Cf. STEPHANIDES, A, 2019, p. 18.

empíricos, mas na verdade, seria preciso mudar o próprio protagonista, colocando em seu lugar outra pessoa, inserida nas mesmas exatas situações hipotéticas: só assim teríamos reações diferentes já que ninguém pode possuir exatamente o mesmo caráter embora eles possam se assemelhar em seus fins, pois muitos podem reagir mal em tal situação, porém, agirem mal de modos diferentes, assim como muitos podem reagir bem noutras tais situações, porém, agirem bem de modos diferentes.

Para exemplificar isso, seguindo esse mesmo sentido, Christopher Janaway diz em *Self and world in Schopenhauer's philosophy* que “duas pessoas nas mesmas circunstâncias, tendo experiências, crenças e desejos muito semelhantes, podem querer (agir) de maneiras totalmente diferentes, de modo que a motivação só pode ser parte da explicação determinista” (JANAWAY, 1989, p. 239), demonstrando com isso que foi preciso Schopenhauer recorrer à concepção de caráter inteligível para conseguir explicar a distinção do resultado das ações dado duas ou mais situações onde os indivíduos estão em condições semelhantes.

A questão que agora temos de nos ocupar diz respeito a como entender o *sentimento de responsabilidade* [*Gefühl der Verantwortlichkeit*], já que é por meio dele, que mesmo sendo as ações fenomênicas determinadas, isso não pode ser justificativa para exonerar o agente de seus atos ou tornar-se pretexto para lhe conceder *inimputabilidade*.

Para tal empreendimento, devemos ter em mente que em Schopenhauer o problema da liberdade deve ser considerado a partir do axioma escolástico *operari sequitur esse* [o que se faz é aquilo que se é], que dita que as coisas atuam a partir da natureza do caráter individual. Cartwright no *Dicionário histórico da filosofia de Schopenhauer*, na definição da palavra *responsabilidade* esclarece que “Schopenhauer argumentou que somos responsáveis pelo que fazemos uma vez que derivamos do que nós somos; uma ideia que ele captou a partir do lema latino *operari sequitur esse*” (CARTWRIGHT, 2005, p. 149); já Janaway esclarece que “*operari sequitur esse* é a frase que Schopenhauer usa para enfatizar a dependência das ações de alguém em relação ao seu caráter. Dado o caráter que possuo, numa tal circunstância, nenhuma outra ação pode ser emitida por mim a não ser aquela que de fato resultou de mim” (JANAWAY, 1989, p. 242). Em *Sobre o fundamento da moral*, Schopenhauer indica que a frase *operari sequitur esse* pode ser lida na obra *De animi immortalitate* do filósofo escolástico Pietro Pomponazzi<sup>32</sup>, e o mesmo é repetido na *Indicação à ética* em *Sobre a vontade na natureza*<sup>33</sup>. A partir da utilização desse axioma Schopenhauer pôde aplicar uma poderosa inversão entre a *necessidade* e a *liberdade*, acreditando ser inovador o suficiente

---

<sup>32</sup> Cf. E II, § 10, p. 95.

<sup>33</sup> Cf. N, 2018, p. 210.

para melhor reajustar o problema da liberdade em comparação com a forma como essa havia sido tratada anteriormente por outros pensadores. Essa inversão apregoa que não podemos encontrar a verdadeira liberdade nas ações [*operari*] ou no *libero arbitrio indifferentiae* [livre indiferença de escolha], mas exclusivamente no ser [*esse*]; onde repousa também a consciência de responsabilidade e a tendência moral da vida, mostrando que foi um erro pensar o conseqüente [*ὑστερον*] no lugar do antecedente [*πρότερον*] atribuindo a necessidade no ser e a liberdade na ação<sup>34</sup>. E para trazer à tona esta verdadeira *liberdade moral*, ou seja, o ponto mais elevado da reflexão, localizado ao final do ensaio *Sobre a liberdade da vontade* (Cap. V), Schopenhauer anuncia o *sentimento de responsabilidade* da seguinte forma:

Com efeito, existe ainda um fato da consciência que eu, até aqui, para não perturbar o curso da investigação, ignorei por completo. Ele é o sentimento completamente claro da *responsabilidade* por aquilo que fazemos, da *imputabilidade* por nossas ações, que repousa na imperturbável certeza de que nós somos *os agentes de nossos atos*. Em virtude dessa consciência, não ocorre a ninguém, nem mesmo àquele que está completamente convencido da necessidade com a qual nossas ações acontecem, apresentada na exposição até aqui, desculpar-se por um delito referindo-se a essa necessidade, e deslocar a culpa de si para os motivos, visto que, com a entrada em cena destes, o ato era inevitável (E I, V, p. 147).

E logo à frente a *culpa* é tratada com mais precisão, quando o filósofo diz:

Lá onde se encontra *culpa* tem de se encontrar também a *responsabilidade*. E, visto que esta é o único dado que autoriza que se conclua pela *liberdade moral*, então também a liberdade tem de se situar no mesmo lugar, portanto no *caráter* do ser humano. Tanto mais que nós já há muito nos convencemos de que ela não pode ser encontrada nas ações isoladas, que, sob pressuposições do caráter, ocorrem de maneira estritamente necessária (E I, V, p. 149).

Assim, o cerne da questão do *sentimento de responsabilidade*, além de pressupor a espontaneidade, a originalidade, a autonomia<sup>35</sup> e a *consciência da própria potência* das nossas ações<sup>36</sup>, ela tem também por objetivo justificar que o determinismo do mundo físico não pode ser uma forma de isentar o agente da imputabilidade dos seus atos, contribuindo assim para direcionar a liberdade para o ser [*esse*], acabando por mostrar que somos responsáveis pelo nosso próprio caráter. Rogério Orrutea Filho aponta que na conclusão de *Sobre a liberdade da vontade*, ou seja, no referido capítulo V, Schopenhauer buscou esclarecer “a razão de persistir em nossa consciência moral o sentimento de responsabilidade, o qual só faz sentido se formos

<sup>34</sup> Cf. E I, V, p. 153.

<sup>35</sup> Cf. E I, II, p. 50.

<sup>36</sup> Cf. E II, §10, p. 94.

moralmente livres [constatando que] não nos sentimos responsáveis pelas nossas ações, mas pelo nosso próprio caráter” (ORRUTEA FILHO, 2020, p. 192). Janaway também expressa isso de modo semelhante na *Introdução* da tradução inglesa de Cartwright e Erdmann d’*Os dois problemas fundamentais da ética*: “Schopenhauer sugere que me sinto responsável pelo meu próprio caráter [pois] o que eu *faço* surge inevitavelmente do que eu *sou*, e o sentimento de culpa que resulta de minhas ações é explicado como culpa sobre o meu próprio ser como um indivíduo” (JANAWAY, 2010, p. xiv).

E mais um dado importante é que posteriormente ao ensaio de *Sobre a liberdade da vontade*, em *Sobre o fundamento da moral*, Schopenhauer também fez o *sentimento de responsabilidade* reaparecer brevemente, precisamente no § 10 intitulado de *Doutrina kantiana do caráter inteligível e empírico. Teoria da liberdade*, onde afirma que a responsabilidade presume a “possibilidade de termos agido de um modo diferente” (E II, § 10, p. 94); que é mediante a consciência de responsabilidade que está a consciência de liberdade<sup>37</sup> e também a manifestação do *caráter empírico*<sup>38</sup>; além de dizer significativamente que

É no *esse* que está o lugar onde se encontra o agulhão da consciência. Pois a consciência é familiaridade com o próprio si mesmo que surge do próprio modo de agir e que cada vez se torna mais íntima. Assim é propriamente o *esse* que é inculcado pela consciência, embora, decerto, por ocasião do *operari*. Só somos, pois, conscientes da *liberdade* mediante a *responsabilidade*: onde esta se encontra aquela também tem de se encontrar, a saber, no *esse*. A necessidade recai no *operari*. Mas do mesmo modo que aos outros, só aprendemos a nos conhecer empiricamente e não temos qualquer conhecimento *a priori* do nosso caráter. Temo-lo originariamente em alta conta, pois o *quisque praesumitur bonus, donec probetur contrarium* [cada um é presumido bom, até prova em contrário] vale também para o foro íntimo (E II, § 10, p. 97-98).

De tal modo Schopenhauer mostra que só nos arrependemos empiricamente “em ocasião do *operari*”, mas, no entanto, o que é atingido pelo *remorso* [*Gewissenbiss*] é o nosso *caráter inteligível*, ou seja, aquilo que somos em essência. Portanto, atormentamo-nos por aquilo que fizemos a partir do conhecimento daquilo que somos, como se a consciência voltasse para si mesma e perguntasse: *como o que sou pôde ser capaz de fazer isso que fiz?*

No § 65 d’*O mundo*, por exemplo, para tecer esclarecimentos a respeito da *maldade*, é dito que abstratamente o conteúdo do *remorso* se distingue em duas partes que se coincidem, mas que devem ser pensadas totalmente unidas<sup>39</sup>. São elas: 1) que a rigorosidade da manifestação do *principium individuationis* no indivíduo mal, que sustenta todo seu egoísmo

<sup>37</sup> Cf. E II, § 10, p. 94.

<sup>38</sup> Cf. E II, § 10, p. 96.

<sup>39</sup> Cf. W I, § 65, p. 424.

e todo seu ímpeto de afirmação da vontade, no conteúdo mais íntimo da consciência, surge-lhe como uma mera aparência; 2) que corroborando com a máxima oriental *tat tvam asi* [isto é tu] (embora Schopenhauer não a cite no § 65) e com o conceito de *justiça eterna*<sup>40</sup>, temos a percepção de que a vontade é sempre una e que o indivíduo maldoso ou cruel desconhece que ao cometer uma injustiça, atenta também contra si mesmo: ele não é exclusivamente “quem atormenta, mas ao mesmo tempo quem é atormentado, cujo sofrimento é separado e mantido livre tão somente por um sonho enganoso, cujas formas são o espaço e o tempo; sonho que todavia acaba e quem é mau tem em verdade de pagar o prazer com o tormento” (W I, § 65, p. 424). Mais para frente desse mesmo trecho, o filósofo indica que essa verdade (do *remorso* e do *peso de consciência*) foi: “miticamente adaptada ao princípio de razão, [mas também] é expressa no mito da transmigração das almas” (W I, § 65, p. 424-425). A respeito disso e também da justiça eterna voltarei a tratar mais adiante nesta seção.

A verdade é que o sentimento de responsabilidade se mantém teimosamente ancorado na autoconsciência imediata, inclusive quando essa autoconsciência tenta se desculpar por meio de várias explicações. Schopenhauer sabia que naturalmente todos buscam se escusar de suas más ações. Mas isso não funciona com relação a nós mesmos, ou seja, ao que somos em essência, pois não há forma de reprimir totalmente o sentimento de responsabilidade já que por mais laboriosa que seja uma desculpa, no fundo sempre se conserva um sentimento de culpa e, por isso, conseqüentemente, de responsabilidade<sup>41</sup>.

Mas agora então pensemos nessas questões: se Schopenhauer nos diz que o caráter é inato, constante, e que apenas empiricamente ele se descobre, como podemos ser nós mesmos os responsáveis por ele? Estariam também determinadas as ações cometidas sem liberdade intelectual? Sobre essa última questão, veja, por exemplo, o que diz o filósofo sobre a atividade intelectual dos gênios: “em toda reflexão intencional, o intelecto não é livre, visto que a vontade o conduz e prescreve-lhe o tema” (W II, Cap. 31, p. 456 – grifo meu). É certo que com relação aos gênios essa passagem tem um peso diferente, pois naquele caso, o que está em jogo é especialmente a apreensão das *Ideias platônicas*, aqui, o *caráter inteligível*. Ainda assim, o trecho parece mostrar uma possível resposta para a pergunta de se os pensamentos estariam determinados, mesmo aqueles decorrentes de um impedimento intelectual (espasmo, loucura, sonolência, etc.), porque, se o intelecto não está livre, por estar acometido de um impedimento, significa que o próprio impedimento exerce uma coesão, isto é, um poder de determinação (mesmo que o indivíduo não esteja consciente disso). Assim,

---

<sup>40</sup> Cf. W I, § 63 e § 64.

<sup>41</sup> Cf. SAFRANSKI, 2011, p. 590.

aludindo especialmente à liberdade do intelecto, não estar livre por conta de uma coesão intelectual teria um peso semelhante ao de uma *reflexão intencional* qualquer, por isso, também as ações cometidas sem liberdade intelectual são determinadas. Para usar uma analogia simples e tornar a questão apreensível, basta que se pense que a loucura importuna o intelecto não-livre sem que o louco a perceba, do mesmo modo que o cão, irritado, coça incessantemente os seus pelos, sem saber que o que lhe importuna são pulgas.

E aqui estão ainda outras questões: como conciliar as constantes teses do determinismo, onde tudo que acontece sob a égide do princípio de razão suficiente está “determinado de A a Z” com o sentimento de responsabilidade que garante a “consciência de liberdade” e a possibilidade de se ter “agido de um modo diferente”? Seria legítimo se perguntássemos se o sentimento de responsabilidade poderia estar alocado fora do princípio de razão suficiente como um enigma metafísico da liberdade na espontaneidade e originalidade de nossas ações, ou ele estaria reportado na consciência moral a partir de constatações fisiológicas que causassem efeitos de angústia de consciência, remorso e culpa?

Ao pensarmos que o caráter inteligível (o *esse* onde reside à liberdade) é também uma espécie de sede reguladora do sentimento de responsabilidade, talvez também possamos presumi-lo como estando fora do princípio de razão suficiente, porém, ainda assim, garantindo-nos a imputação moral pelas ações tomadas pelo nosso corpo e pela nossa consciência moral. Tratando disso, Janaway julgou que a conclusão de Schopenhauer

*parece bizarra* [porque] uma coisa é dizer que somente se eu fosse algo totalmente diferente do que sou minhas ações poderiam ser diferentes, – possivelmente isso também possa ser expresso dizendo que, em certo sentido meu caráter é responsável pelas minhas ações – mas é um movimento completamente diferente e injustificável dizer que me sinto responsável por ser o que sou (JANAWAY, 1989, p. 242 – grifo meu).

E aparentemente a única forma disso poder ser garantido por Schopenhauer é fazendo concessões à *asseidade da vontade* como uma forma de compatibilizar a liberdade com a necessidade. Ele diz no capítulo *Indicações à ética*, em *Sobre a vontade na natureza* que

a liberdade e a imputabilidade, esses pilares de toda ética, sem a pressuposição da *asseidade da vontade*, deixam-se afirmar com palavras, mas não se permitem *pensar* de modo algum. Quem quiser refutar o que eu digo deverá primeiramente refutar o axioma já erigido pelos escolásticos *operari sequitur esse* (N, 2018, p. 210 – grifos meus).

Em *Sobre a liberdade da vontade*, no capítulo *Predecessores*, lê-se: “pensar a responsabilidade moral da vontade humana sem *asseidade da mesma* excede meu poder de

compreensão” (E I, IV, p. 118) e também que a pessoa “só é responsável por seu agir no caso de ela mesma ser sua própria obra, isto é, no caso de possuir asseidade” (E I, IV, p. 119); no primeiro tomo d’*O mundo*, consta-se que “o ser humano é a sua própria obra antes de todo conhecimento, e este é meramente adicionado para iluminá-la” (W I, § 55, p. 339) e no já citado capítulo 25 do segundo tomo, intitulado *Considerações transcendentais sobre a vontade como coisa em si* diz que o mundo é uma inexorável e eterna *Ἀνάγκη* [necessidade], e que o

chocante, sim, o revoltante dessa inevitável e irrefutável *visão de mundo* não pode ser radicalmente neutralizado por nada senão pela outra hipótese de que, assim como cada ser neste mundo, se de um lado é aparência e é necessariamente determinado pela lei da aparência, de outro é em si mesmo vontade, e em verdade vontade absolutamente livre, visto que toda necessidade nasce apenas através das formas que pertencem por inteiro à aparência, a saber, através do princípio de razão em suas diferentes figuras: a uma semelhante vontade, entretanto, também tem de pertencer *asseidade*, pois a vontade como livre, isto é, como coisa em si e por conseguinte não submetida ao princípio de razão, não pode, tanto em seu ser e essência, quanto em seu agir e fazer-efeito, depender de alguma outra coisa. Somente através dessa *hipótese* é que tanta liberdade é posta, como necessário é, para contrabalançar a inevitável e rigorosa necessidade que impera no curso do mundo [...] Em *Sobre a liberdade da vontade* expus que é somente sob a suposição [da] liberdade transcendental que o agir de um humano, apesar da necessidade com a qual ele o pratica a partir do seu caráter e dos motivos, é de fato o seu próprio agir: justamente por isso atribui-se *asseidade* ao seu ser (W II, Cap. 25, p. 385-386 – grifos meus).

Também no capítulo 48 do segundo tomo d’*O mundo*, ao refletir sobre algumas religiões, Schopenhauer se aproxima do tema da asseidade ao destacar que o nosso único e verdadeiro pecado é o *pecado original* e que esse tem correspondência no bramanismo e budismo: ambos teriam ensinado que a culpa é carregada pelo ser humano devido sua própria existência, no entanto, de acordo com o filósofo, o *cristianismo* não teria seguido direta e abertamente essas doutrinas, por isso ele

não estabelece a culpa como inerente à existência mesma, mas a faz originar-se através de um ato do primeiro par de humanos. Isso, no entanto, só foi possível mediante a ficção de um *liberum arbitrium indifferentiae*, e era necessária somente por causa do dogma judeu fundamental, no qual a esta doutrina devia implantar-se. Ora, porque, de acordo com a verdade, justamente o próprio nascimento do ser humano é ato da 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... (W II, Cap. 47, p. 720-721)

Embora Schopenhauer tenha esclarecido que seja impossível *pensar* em uma resposta em relação à resolução da asseidade, creio que ao menos estejamos credenciados a perguntar *como uma asseidade pode ser possível?* E parecemos então estarmos diante de uma situação

antinômica: i) ou a asseidade é possível, e, portanto, há uma verdadeira liberdade moral e consequentemente imputação ao *esse* [ser], ou, ii) a asseidade não é possível e portanto, não há liberdade alguma em plano algum, o que, se for o caso, tende a comprometer a imputabilidade moral. Sobre isso, no capítulo 47 dos *Suplementos*, consta o seguinte:

Minha filosofia [...] é a única que concede à moral seus plenos e completos direitos: pois, tão somente se a essência íntima do ser humano é sua própria vontade, por conseguinte, apenas se ele, no sentido mais estrito do termo é sua própria obra, são seus atos exclusivamente seus e assim são-lhes imputáveis. Por outro lado, se o ser humano tem uma origem outra ou é obra de um ser diferente de si mesmo, toda a sua culpa recai sobre essa origem ou autor. Pois *operari sequitur esse* (W II, Cap. 47, p. 704).

Por conseguinte, é por esse motivo que tendo a concordar com Janaway quanto a “*parecer bizarro*” que tenhamos de nos sentir responsáveis pelo que somos. Pois não podemos ter ciência do como e nem do quando nos tornamos o que somos: se sempre fui o que eu sou, se há um início causal para a formação do caráter ou se somos todos unos em um mesmo ser, etc. Portanto, se sou responsável pelo que eu sou essa responsabilidade só pode ser assumida por Schopenhauer como sendo em posse da *liberdade intelectual*, e eis aqui um dos pontos de conexão da liberdade moral e da asseidade com o tema da liberdade intelectual, tema principal da presente dissertação, pois é o simples fato de nascer e existir que comprova a verdadeira liberdade que há em ser o que sou, e, por isso, responsável pela minha própria *existentia/essentia*. De tal modo só há uma opção, mas que, no entanto, trata-se, por assim dizer, de uma *solução mística* por parte do filósofo, essa solução é a seguinte: a asseidade só pode ser assentida pela proposição *tat tvam asi* [isto é tu] corroborando com a tese da *justiça eterna*, pois não há certeza empírica alguma sobre a asseidade. Em outras palavras, o *esse* de onde se encontra a liberdade é um *esse* coletivo, onde todos – sob a égide da *justiça eterna* – são responsáveis por todos. Eis então a grande disputa pela liberdade da ação e pelo *liberum arbitrium indifferentiae* girar em torno do problema de “se a vontade reside no tempo ou não” (W I, § 55, p. 337). Como se sabe, em última instância, é verdade que para Schopenhauer tudo é vontade, mas ainda assim, para que cada caráter possa ser individual, ele tem de possuir um pequeno grau de individuação, que é também onde se encontra a autoconsciência e, por conseguinte, a responsabilidade moral de cada indivíduo pela suas próprias ações, no entanto, outra verdade não deve ser desconsiderada: a de que todos possuem uma ascendência comum que tem sua essência na Vontade de vida. É a partir disso que se pode dizer que embora o caráter inteligível seja individual, ele participa, ao menos metafísica e alegoricamente, de uma existência coletiva, tendo isso, sempre o amparo cosmológico da justiça eterna.



Aguinaldo Pavão, no artigo “Liberdade e imputação moral em Schopenhauer” defende que Schopenhauer estava certo em considerar que do ponto de vista moral não basta admitir a liberdade física e intelectual e que para se encontrar a verdadeira liberdade moral [wahre moralische Freiheit], foi preciso “transpor a superfície fenomênica e mergulhar no núcleo essencial de nossa natureza moral” (PAVÃO, 2014, p. 93). Além disso, tendo como um dos pontos de partida a interessantíssima questão da obra *The Philosophy of Schopenhauer* de Bryan Magee: “O que é então que pode ter escolhido ser eu?” (MAGEE, 1983 *apud* PAVÃO, 2014, p. 98), Pavão apresenta a problemática de como o indivíduo pode decidir sobre seu próprio caráter e reflete sobre a dificuldade de atribuir imputação moral ao caráter inteligível, assumindo preferência pela

hipótese de que Schopenhauer não ofereceu claramente uma teoria metafisicamente consistente acerca da responsabilidade moral, dada a necessidade de conferirmos densidade metafísica à noção de agente moral individual. Quer dizer, Schopenhauer não deixa claro, nos textos em que deveria ter deixado (*O mundo, Liberdade da vontade, Sobre o fundamento da moral e Parerga*), o papel que o indivíduo ocuparia em seu pensamento moral. A minha ideia é, em resumo, a seguinte: somente uma fragmentação radicalmente revisionista da teoria moral de Schopenhauer acolheria a hipótese de uma espessura metafísica do indivíduo a fim de responder ao problema da imputabilidade (PAVÃO, 2014, p. 100).

E tendo por objetivo demonstrar o esforço de Schopenhauer para esclarecer a *formação da individualidade metafísica* o filósofo brasileiro cita duas passagens das quais deixo integralmente imediatamente abaixo, e logo na sequência apresentarei também outra encontrada por mim.

A individualidade é inerente antes de tudo ao intelecto, que, espelhando a aparência, pertence ele também à aparência, a qual tem por forma o *principium individuationis*. Contudo, a individualidade também é inerente à vontade, na medida em que o caráter é individual: este, no entanto, é ele mesmo suprimido na negação da vontade. A individualidade, portanto, é inerente à vontade apenas na afirmação desta, não na sua negação. Já a santidade que se fixa a toda ação puramente moral baseia-se em que tal ação em última instância, brota do conhecimento imediato da identidade numérica da essência íntima de todos os viventes (W II, Cap. 48, p. 727)<sup>42</sup>.

---

<sup>42</sup> Vale ressaltar que ao final desse trecho Schopenhauer, em nota de rodapé, indica que ele pode ser comparado com a página 274 d’*Os dois problemas fundamentais da ética*. O trecho refere-se precisamente ao § 22, último capítulo (IV) de *Sobre o fundamento da moral*, intitulado de *A explicação metafísica do fenômeno ético originário*, onde ele explica para a Sociedade Real da Dinamarca sobre a fundamentação metafísica da *compaixão* assumindo a posição de que na ética o significado das ações fenomênicas deve possuir também uma significação metafísica (Cf. E II, § 21, p. 206). E precisamente sobre isso, na página 274 (§ 22), Schopenhauer expõe que a base metafísica da *compaixão* consiste em *suprimir a diferença entre eu e o não-eu*: (Cf. E II, § 22, p. 221-222). A título de esclarecimento, a página 274 d’*Os dois problemas fundamentais da ética* que remete Schopenhauer em W II, não está de acordo com a numeração da conferência (Cf.) que apresentei porque o filósofo indicou a paginação original, enquanto a conferência se trata da tradução brasileira de M. L. Cacciola.

A individualidade não é baseada exclusivamente no *principium individuationis* e, portanto, não é inteiramente um mero *fenômeno*, mas está enraizada na própria coisa em si, na vontade do indivíduo, pois seu próprio caráter é individual. A profundidade que alcança as suas raízes é uma questão que eu não arrisco em responder (PP II, § 116, p. 246).

E a citação que quero acrescentar as duas acima, parece colocar o próprio Schopenhauer em uma contradição tendo em vista especialmente a segunda citação em tela fixada por Pavão, ou seja, sobre o § 116 do segundo tomo do *Parerga*. Essa contradição encontra-se no *Senilia*, uma obra reconhecidamente vista sobre um prisma menos filosófico por ter um teor muito mais semelhante a um diário do que de parte de um sistema filosófico, e justamente por isso, temos de conceder-lhe algum perdão. Nessa ocasião, diz Schopenhauer:

Dos milhares de seres humanos que a todo instante nascem neste planeta (e certamente em inúmeros outros), enquanto outros tantos são destruídos, cada um anseia, após alguns anos de vida, uma *duração eterna* em outros mundos (o Céu sabe quais); com isso, acabam fechando os olhos para o mundo animal. Evidentemente, essa é uma pretensão ridícula: não obstante, é legítima e até mesmo cumprida; contudo, somente pelo fato de que *a individualidade é uma mera aparência, produzida pelo principium individuationis* [Individualität eine bloße Erscheinungist, hervorgebracht durch das *principium individuationis*]. – Todos perduram – na essência que aparece em todos eles e, precisamente, *por completo* em cada um. É nesse sentido que a pretensão realmente se realiza: só que ela própria não se entende (HN, 1985, § 77, p. 1175; HN, 2016, § 220, p. 120-121 – grifo meu).

Fato é que temos de ter em mente que Schopenhauer não clarifica muito bem sobre o como se escolhe ser o que se é ou sobre como

se delibera ter este ou outro caráter inteligível. Ele poderia ter dito que, entre dois caracteres, um bom e um mau, eu me decido livremente pelo bom e, assim, teria usado uma única vez a minha queridinha moeda da liberdade. Mas mesmo nesse caso, eu estaria a usar minha razão ao ponderar qual dos dois caracteres eu quero assumir. Isso parece-me claro, Schopenhauer não admitiria (PAVÃO, 2014, p. 102).

A meu ver, a liberdade ser um pressuposto para a imputação moral não parece ser uma garantia de existência da liberdade no seu sentido verdadeiro e transcendental. Explico. A imputação acontece para que a injustiça não ocorra duas vezes, mas o problema do mistério da liberdade parece manter-se intacto, e o determinismo, continua sendo espinhoso até mesmo para o âmbito moral porque não há nenhuma segurança de que o mundo numênico não seja também determinado caso ele de fato exista e nele haja ações, tal como há ações no mundo fenomênico. Obviamente isso não configura um erro por parte de Schopenhauer, e nem

mesmo que eu me faça partidário de um, por assim dizer, determinismo absoluto no mundo como representação como no mundo das coisas em si, mas, parece-me que ao jogarmos luz nesse extremo, vemos surgir também a vulnerabilidade da asseidade, e conseqüentemente, a vulnerabilidade da nossa consciência e do sentimento de responsabilidade pelo nosso próprio caráter. Na outra ponta desse extremo, poderíamos simplesmente descomplicar toda a coisa e desbancar toda caracterologia, desde os antigos, até Kant e Schopenhauer, fazendo disso tudo mera ilusão; esquecermos do nexos de causalidade das ações; tomarmos como verdadeiro que os motivos são em geral renovados de tempos em tempos; e, enfim, que estamos presos em uma aleatoriedade das ações da qual tentar explicá-las é tarefa tola e inútil. Eis então que a filosofia, ao passo que não pode desconsiderar os extremos, também não tem de aceitá-los. Não temos como provar nenhuma coisa nem outra, por isso, de fato temos de confiar na história da responsabilização moral e compreender a veracidade dos crimes e das imputações, por isso – talvez como diria Schopenhauer – o sentimento de responsabilidade é sem dúvida o *baixo fundamental* da imputação moral. Mas nem por isso, temos de nos esquecer que a espontaneidade das ações e a originalidade que a consciência tem em relação às escolhas, embora garanta o direito de imputação, não exclui a hipótese de talvez estarmos agindo *sempre* como meras marionetes de uma Vontade totalmente cega, irracional, e, justamente por isso, *absolutamente impedida* e sem liberdade alguma.

Perguntemo-nos agora o seguinte: como é possível que o estar-se consciente da espontaneidade dos meus atos possa ser definitivo para colocar o sentimento como estando acima do determinismo fenomênico das ações? Janaway demonstra que Schopenhauer tentou justificar o sentimento de responsabilidade da mesma maneira como fez com o determinismo, mas que seu resultado não deu conta de resolver o problema:

Tendo intensificado seu argumento determinista com o pensamento de que o que eu inalteravelmente sou desempenha tanto um papel na necessidade de minhas ações quanto meus motivos, *Schopenhauer tenta justificar o 'sentimento de responsabilidade' essencialmente com o mesmo pensamento. O resultado é pouco coerente.* Nada ainda conseguiu explicar como chegamos ao 'sentimento de responsabilidade'. É possível, por tudo o que Schopenhauer disse que não haja mais responsabilidade do que um mero sentimento subjetivo, um produto de uma *ignorância da ancestralidade causal* de nossas ações forçadas a nos atingir por nosso ponto de vista autoconsciente (JANAWAY, 1989, p. 243 – grifos meus).

Estou propenso a concordar com Janaway de que a argumentação de Schopenhauer em relação ao sentimento de responsabilidade seja pouco coerente, pois o fato de ser impossível que alguém não se sinta responsável pelos seus atos (caso esteja intelectualmente livre) já

poderia ser entendido como parte do determinismo das ações: nesse ponto não se considera mais os atos, mas unicamente o sentimento da responsabilidade que sempre é garantido pela espontaneidade daquilo que já foi feito, *post factum* (e que é também estabelecido pela máxima “*quisque praesumitur bonus, donec probetur contrarium*”). Aqui nos cabe um ponto interessante a ser considerado tendo em vista o ponto capital desta dissertação: o sentimento de responsabilidade só assolará a consciência de um indivíduo se seu *meio dos motivos* não estiver comprometido já que alguém estando com sua *liberdade intelectual* afetada não estará suscetível a ser imputado por suas ações, assim como não se sentirá responsável por elas, e Schopenhauer concorda com isso quando no *Apêndice de Sobre a liberdade da vontade*, escrito especialmente para o esclarecimento da liberdade intelectual, diz que esta

é suspensa ou porque o intermediador dos motivos, a faculdade de conhecimento, está danificada, permanente ou temporariamente, ou porque circunstâncias externas, num caso isolado, falsificam a apreensão dos motivos. O primeiro caso se dá na loucura, em estado de delírio, de paroxismo e de sonolência; o último, no caso de um erro decidido e sem culpa, por exemplo quando se ingere veneno em vez de um medicamento, ou quando, tomando por um ladrão o empregado que chega de noite, atira-se nele etc. Pois em ambos os casos os motivos são falseados, razão pela qual a vontade não pode decidir da mesma maneira que o faria, caso, nas circunstâncias que se apresentam, o intelecto lhe tivesse transmitido os motivos corretamente. Portanto, os delitos cometidos em semelhantes circunstâncias também são legalmente passíveis de pena. Pois as leis partem da correta pressuposição de que a vontade não é moralmente livre, caso no qual ela não poderia ser guiada; mas sim de que ela seria submetida à coação por meio de motivos (E I, Apêndice, p. 156).

Para começar a tomar conta daquele nosso segundo objetivo traçado no início ( $\beta$ ), olhemos para o artigo de autoria conjunta de Maria Fernandes Tourinho Peres e Antônio Nery Filho, intitulado “A doença mental no direito penal brasileiro: inimputabilidade, irresponsabilidade, periculosidade e medida de segurança”, onde se reflete sobre a chegada do entendimento e conceito de *loucura* na criminologia brasileira, algo que fez abalar os pilares da doutrina clássica do direito estabelecidas fundamentalmente pelo famoso jurista-filósofo Cesare Beccaria, e tornou relevante a questão de se um ser humano acometido de um estado de loucura poderia ser considerado culpado, ou se é livre em sua ação aquele que, na loucura, está privado dos sentidos<sup>43</sup>. Esses pesquisadores apontaram que o direito penal buscou atuar frente aos delinquentes irresponsáveis, ou seja, aos comprovadamente loucos, como uma atividade que se deu a partir de políticas penais. No Brasil, essas políticas tiveram a função de definir a imputabilidade na relação causal entre a vontade e o ato criminoso. Assim, ainda que

<sup>43</sup> Cf. PERES & NERY FILHO, 2002, p. 337.

a ação tenha sido feita sem liberdade do intelecto conforme os motivos (para usarmos a linguagem schopenhaueriana), isso não torna o criminoso inimputável porque em última instância os códigos penais exercem o poder de afastar os criminosos da sociedade. No Brasil do século XIX e XX, os Hospícios de Alienados (manicômios criminais) cumpriram esse papel<sup>44</sup>, mas atualmente, a partir da reformulação do código penal de 1940, especialmente do Art. 97<sup>45</sup>, a pena do indivíduo passou a ser definida independente de sua loucura, mas sim colocando o foco na sua *periculosidade*:

A medida de segurança, por sua vez, aplica-se aos semi-responsáveis e irresponsáveis, tomando como fundamento não mais a culpabilidade mas a periculosidade [...] a doença mental no código de 1940 é causa excludente de culpabilidade e, por isso, os doentes mentais criminosos são absolvidos. Uma vez que são absolvidos e carentes de culpabilidade não devem ser punidos, mas tratados. Dessa forma, aplica-se a tais loucos-criminosos a medida de segurança com a internação em manicômio judiciário, a qual funda-se em sua periculosidade presumida por lei [...] A medida de segurança inaugura, no campo do direito penal, a possibilidade de atuação frente à loucura, uma atuação travestida de tratamento em discurso desprovida de aflição (PERES & NERY FILHO, 2002, p. 346-347).

O fato é que o estudo sobre o estado da loucura e seu desenvolvimento teórico compete a uma profunda pesquisa que possui variações locais e culturais, algo que foi bem estruturado principalmente a partir da obra *História da loucura* de Michel Foucault. Se aqui esse tema aparece tendo enfoque no contexto brasileiro, isso se dá exclusivamente para termos um ponto de convergência em relação à doutrina de Schopenhauer. Portanto, para finalizarmos sobre isso e ligarmos a questão da responsabilidade com o contexto contemporâneo dos delinquentes privados de sua liberdade intelectual, atentemo-nos ao fato de que no Brasil, o doente mental “tem seu estatuto jurídico marcado pela ambiguidade: a sua doença é o móvel de seu ato, excluindo por isso a culpabilidade e a responsabilidade. Na *estratégia da periculosidade*, a punição justifica-se como tratamento e a prevenção fundamenta-se em um ato passado” (PERES & NERY FILHO, 2002, p. 353).

Como vimos um pouco acima, Schopenhauer concorda que os crimes cometidos em situações de impedimentos intelectuais “não são legalmente puníveis”, portanto, ao que tudo indica, poderíamos afirmar sem maiores problemas que todo indivíduo comprovadamente

<sup>44</sup> Cf. PERES & NERY FILHO, 2002, p. 338.

<sup>45</sup> O código penal de 1940 vale ainda nos dias de hoje, portanto a pesquisa de Peres e Nery Filho, embora realizada em 2002, ainda nos serve como um bom parâmetro. Sobre o Art. 97, ele diz o seguinte: “Se o agente for inimputável, o juiz determinará sua internação (art. 26). Se, todavia, o fato previsto como crime for punível com detenção, poderá o juiz submetê-lo a tratamento ambulatorial”. Além disso, o Art. 97 esclarece em seus parágrafos subsequentes *prazo de internação do criminoso*, *perícia médica*, *desinternação* ou *liberação condicional*, dos quais o leitor interessado em se aprofundar na questão poderá encontrar com facilidade.

acometido de estar sob um impedimento intelectual está exonerado da responsabilidade pelo seu caráter, mas como poderíamos entender os casos de criminosos sem acometimentos intelectuais? Ao que parece nesses continua havendo algo de incoerente quando nos colocamos a pensar sobre a relação do determinismo e do sentimento de responsabilidade, e justamente por isso, voltaremos agora ao ponto em que essas problematizações decaem no estranhamento de Janaway ao qual manifestei concordância.

Além da asseidade da vontade, o que fez Schopenhauer corroborar a tese do determinismo empírico com a argumentação do capítulo V de *Sobre a liberdade da vontade*, ou seja, do sentimento de responsabilidade pelo próprio caráter, foi a concepção de *liberdade transcendental* tendo em vista a divisão kantiana do caráter empírico e inteligível em decorrência do traço fundamental da filosofia de Kant da distinção entre fenômeno e coisa em si. Indiretamente ele acabou buscando responder um conjunto de questões ontológicas sobre o status epistêmico do caráter inteligível, por exemplo: o caráter inteligível seria a coisa em si? Ele é cognoscível? Podemos confirmar sua existência e sabermos exatamente o que ele é e o que faz? E para responder a essas questões Schopenhauer aspira a encontrar “a perfeita realidade empírica do mundo da experiência [coexistindo] com sua idealidade transcendental, da mesma maneira [que] a necessidade empírica do agir coexiste com sua liberdade transcendental” (E I, V, p. 151). Com isso, como nos indicou Felipe Durante no início desta seção, a intenção de Schopenhauer de contextualizar a liberdade transcendental tem ascendência na *Tese* da terceira antinomia<sup>46</sup> da *Crítica da razão pura*, onde Kant fez considerações sobre a liberdade transcendental (numênica e não conhecida através da experiência) como um fundamento para a liberdade prática (fenomênica e empírica).

A difícil questão com a qual nos deparamos é sobre a capacidade de ação deliberada em um mundo inteligível. Ora, se é no ser [*esse*] que se encontra a liberdade, sendo ela impossível nas ações, como poderíamos entender uma ação inteligível que se concilie com o sentimento de responsabilidade? Janaway expressa que a partir da leitura de Schopenhauer, “não há clareza sobre como minha essência possa ser um ato meu, além disso, também estão os pontos familiares sobre a impossibilidade de ação na ausência de tempo, espaço e causalidade, formas das quais, a coisa em si é explicitamente isenta” (JANAWAY, 1989, p. 244). O que acontece é que quando Schopenhauer recorre à liberdade transcendental buscando

---

<sup>46</sup> Sobre as antinomias de Kant, no *Apêndice a filosofia kantiana* Schopenhauer diz que “a antinomia inteira é um duelo diante do espelho. Tão somente as afirmações das antíteses apoiam-se realmente sobre as formas de nossa faculdade de conhecimento, vale dizer (caso nos expressemos objetivamente), assentam-se sobre as leis necessárias, *a priori* certas, mais universais da natureza. Exclusivamente suas provas, portanto, são deduzidas de razões objetivas. Por seu turno, as afirmações e provas das teses não tem outro fundamento senão subjetivo, repousam totalmente na fraqueza do indivíduo que raciocina, cuja imaginação se cansa” (W I, Apêndice, p. 571).

conciliá-la com o objeto empírico, ou seja, com o corpo humano, como supostamente sendo o portador do caráter inteligível, dizendo que somos responsáveis pelo nosso próprio caráter, é como se pudéssemos nos responsabilizar por algo que está fora do nosso próprio domínio.

Para além da recorrência a Kant como uma concordância para compreensão geral do problema, parece haverem outras duas formas de defender Schopenhauer tendo em vista exclusivamente *Os dois problemas fundamentais da ética*. Isso pode ser buscado nas palavras finais do Capítulo V de *Sobre a liberdade da vontade* ou na *Observação* final do § 10 de *Sobre o fundamento da moral*. Na primeira dessas duas citadas passagens o filósofo diz que em sua reflexão a liberdade não foi “removida [*aufgehoben*]”, mas apenas “deslocada [*hinausgerückt*] para fora do domínio, onde ela, como se pode provar, não pode ser encontrada, para uma região mais elevada, mas não tão facilmente acessível ao nosso conhecimento. Isto é, ela é transcendental” (E I, V, p. 154), de tal modo que embora afirme que a liberdade resida no ser [*esse*], ela mantém-se, em suas últimas conclusões, um *mistério*: o que expõe a partir da máxima de Malebranche, *la liberté est un mystère*<sup>47</sup> que encerra o capítulo V<sup>48</sup> e que também é a epígrafe de abertura do ensaio<sup>49</sup>. Já na segunda dentre as passagens citadas, referente à *Observação* do § 10 de *Sobre o fundamento da moral*, ele expõe a compreensão da liberdade no caráter inteligível recorrendo a uma menção alegórica sobre uma passagem mitológica escrita por Estobeu, fazendo disso, também uma justificativa para aproximar-se da doutrina kantiana do caráter inteligível e empírico. A dita menção alegórica busca demonstrar que são as almas que possuem a liberdade da vontade de escolher o tipo de corpo que irão introduzir e se vão transmigrarem em um homem ou num leão, no entanto, essa liberdade da vontade é encerrada logo que a alma chega ao corpo escolhido<sup>50</sup>. Tendo em mente essas possíveis formas de defender Schopenhauer, voltemos à opinião de Janaway:

se não é coerente dizer que um caráter inteligível atue e que ele seja um ato ou que nos sentimos responsáveis por ele, de maneira alguma um tipo pertinente de liberdade pode ter sido preservado por Schopenhauer, mesmo que isso fizesse sentido. A própria consciência de agente que nos é revelada ao nosso ponto de vista subjetivo – aquela consciência de sermos os executores de nossas próprias ações – desaparece uma vez que o problema é removido do domínio empírico (JANAWAY, 1989, p. 244).

Para além das duas soluções apresentadas acima e tendo em vista especificamente os *Dois problemas fundamentais da ética*, seguindo novamente Pavão, podemos nos perguntar o

<sup>47</sup> Os tradutores Lucas Lazarini Valente e Eli Vagner Francisco Rodrigues apontam haver certas controvérsias em relação à verdadeira autoria da máxima “*la liberté est un mystère*”. Para saber mais Cf. E I, I, p. 19.

<sup>48</sup> Cf. E I, V, p. 154.

<sup>49</sup> Cf. E I, I, p. 19.

<sup>50</sup> Cf. E II, § 10, p. 100.

que Schopenhauer quis dizer com a expressão “ato extratemporal da vontade”. Pavão cita especificamente o § 55 d’*O mundo*, onde é dito que “nosso caráter deve ser visto como desdobramento temporal de um ato extratemporal, portanto indivisível e imutável da vontade, ou desdobramento de um caráter inteligível, de modo que todo essencial, isto é, o conteúdo ético de nossa conduta de vida, é determinado de maneira inalterável” (W I, § 55, p. 349). E algo muito parecido já havia sido dito algumas páginas anteriores, no mesmo § 55: “o caráter inteligível de cada ser humano deve ser considerado como um ato extratemporal, indivisível e imutável da vontade” (W I, § 55, p. 335), e também no penúltimo parágrafo do livro II, para contextualizar que o caráter inteligível estende-se aos animais e vegetais:

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 ser humano, mas também o caráter empírico de cada espécie, sim, de cada espécie vegetal e até mesmo de cada força originária da natureza inorgânica que deve ser visto como aparência de um caráter inteligível, isto é, de um ato indiviso e extratemporal da vontade (W I, § 28, p. 181).

E então Pavão identifica a problemática da questão, opinando que não entende “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” (PAVÃO, 2014, p. 103-104). O fato é que Schopenhauer não explica profundamente como pode haver uma decisão inteligível e isso abre espaço para uma constante indagação que acaba por deixar sem resolver o problema da liberdade.

Realmente parece incomodar o fato de Schopenhauer banir o livre arbítrio para fora do princípio de razão, preservando o determinismo empírico, porém com uma fresta de entrada de verdadeira liberdade moral a partir do sentimento de responsabilidade, que embora seja diferente de livre arbítrio, parece conceder-lhes uma validação, fazendo abalar o próprio determinismo empírico em que o filósofo sempre se mostrou tão seguro. Isso acontece porque se temos de nos sentir imediatamente responsáveis pelas nossas ações, então porque não podemos assumir com facilidade o livre-arbítrio? Se eu sou livre no que sou, mas não no que faço, temos por conclusão que são as minhas ações que revelam pouco a pouco o meu caráter. Mas ainda assim permanece o incômodo: como compreender que as minhas escolhas resultam e revelam o que eu sou? Eu realmente tenho liberdade intelectual nas escolhas que faço? Essas alegações só parecem fazer total sentido se pudéssemos tomar o mitologismo de Estobeu como *stricto sensu*, o que claramente é um absurdo contraditório se agarrados estivermos exclusivamente ao campo filosófico. Mas se apenas hipoteticamente aceitássemos



isso, então poderíamos conceituar que podemos ser obras de nós mesmos e que enquanto éramos almas livres na ação de escolher o próprio caráter escolhemos ser quem somos e isso resultou em sermos de fato responsáveis por tudo que fazemos em decorrência dessa escolha. Mas disso ecoa a difícil questão de se entender o como ser possível que eu, enquanto sujeito de um mundo de leis deterministas, seja responsável por uma escolha feita de modo transcendente, tendo em conta exclusivamente as *Observações* do § 10 de *Sobre o fundamento da moral*.

Outra intrigante questão para a discussão do *sentimento de responsabilidade* pelo próprio caráter diz respeito ao conceito de *justiça eterna*, já tratado de modo indireto mais acima, porém, agora será preciso expor o aparente conflito entre esses conceitos.

Como já expressei na seção anterior (quando trouxe elementos mitológicos para a discussão do determinismo das ações), a justiça eterna apresentada por Schopenhauer, principalmente nos § 63 e 64 d'*O mundo*, predita que a responsabilidade pela índole do mundo só pode ser assumida pelo próprio mundo; que o mundo é o tribunal do mundo mesmo<sup>51</sup>. Mas eis que a partir disso, aparece mais um grande incômodo, que pode ser resumido na seguinte interrogação: como conciliar a responsabilidade moral (e individual), com uma responsabilidade do mundo (que é não individual e desprovida de sentimentos)? Antes de continuar, é importante ressaltar que na justiça eterna

O atormentador e o atormentado são um. O primeiro erra ao acreditar que não participa do tormento, o segundo ao acreditar que não participa da culpa. Se os olhos dos dois fossem abertos, quem inflige o sofrimento reconheceria que vive em tudo aquilo que no vasto mundo padece tormento e, se dotado de faculdade de razão, ponderaria em vão por que foi chamado à existência para um tão grande sofrimento, cuja culpa não entende; o atormentado notaria que todo mau que é praticado no mundo, ou que já o foi, também procede daquela vontade constituinte de sua própria essência, que apareceu nele, reconhecendo mediante esta aparência e a sua afirmação que ele mesmo assumiu todo sofrimento procedente da vontade, e isso com justiça, suportando-os enquanto ele é essa vontade (W I, § 63, p. 411).

A justiça eterna evidentemente não é um conceito que se aceita sem incômodo já que a partir dele, toda injustiça do mundo deve conseqüentemente já ser entendida como uma sentença justa e infalível em andamento, porém, sem a necessidade de nenhum tribunal humano, advogados, juízes, prisões, etc. Portanto, em termos pragmáticos e empíricos, a justiça eterna é um conceito vazio: se suprimíssemos do mundo a justiça temporal, simplesmente porque de um momento para o outro todas as pessoas tomaram confiança na

---

<sup>51</sup> Cf. W I, § 63, p. 408.

existência da justiça eterna, então certamente, uma mente tomada pelo raciocínio lógico, sem dificuldade compreenderia que as pessoas passariam a ter passe livre para o crime e para o mal e com a segurança de que estariam escusas de pagarem e serem responsabilizadas por seus crimes. Mas não é realmente esse o caso da realidade do mundo, porque, mesmo que toda justiça humana e temporal fosse suprimida de uma hora para outra, ainda haveria o peso de consciência, pois o próprio agente sentiria a injustiça da sua ação, eis aí, talvez um exercício para se comprovar a realidade do sentimento de responsabilidade (para além da percepção da espontaneidade e originalidade das próprias ações culposas).

Uma importante dificuldade sobre a justiça eterna que divide a opinião de intérpretes, diz respeito à possibilidade de compatibilização com a responsabilidade moral. A questão é apresentada por Pavão no artigo “Liberdade, responsabilidade moral e justiça eterna em Schopenhauer”. De um lado ele cita Ramos e Bacelar como simpáticos ao conceito de justiça eterna<sup>52</sup>, do outro, coloca-se a si mesmo, juntamente com algumas das opiniões de Orrutea Filho<sup>53</sup>, como contrários à capacidade da justiça eterna de se compatibilizar com a responsabilidade moral.

A primeira questão que lanço aos intérpretes acima citados é a seguinte: tem a justiça eterna a pretensão de compatibilizar-se com a responsabilidade moral? A meu ver isso não fica suficientemente claro na obra de Schopenhauer, do contrário o filósofo teria abordado a justiça eterna também em *Os dois problemas fundamentais da ética* – algo que é feito apenas indiretamente, e não da mesma forma que nos parágrafos 63 e 64 d’*O mundo*. Penso que alguém poderia responder a isso, dizendo que Schopenhauer não teve a mesma autonomia intelectual para escrever sobre o conceito de justiça eterna n’*Os dois problemas fundamentais da ética*, por conta desses serem textos destinados a concorrer em concursos e que, por isso, ele tinha de se manter firme em responder as questões propostas pelas academias escandinavas. Mesmo que assim fosse, o filósofo colocou sua conta em risco ao final de *Sobre o fundamento da moral* quando tentou em mostrar metafisicamente o fenômeno da *compaixão*, onde, ao que me parece, acaba flertando com a justiça eterna: no sentido de

---

<sup>52</sup> Cf. PAVÃO, 2019, p. 221.

<sup>53</sup> Vale dizer que Pavão discorda de Orrutea Filho quando esse quis demonstrar a justiça eterna como uma contradição de Schopenhauer. Orrutea Filho diz: “para que a justiça eterna seja, afinal, justa, ela deve se referir a atores que afirmam suas vontades. Mas também sabemos, pela mesma teoria, que a vontade de cada um é a mesma que aparece em todas as coisas. Logo, o indivíduo *é e não é* esta vontade ao mesmo tempo, o que constitui uma contradição. Esta parece ser a base de toda a justiça eterna de Schopenhauer: uma contradição – que acreditamos refletir uma indecisão quanto às raízes metafísicas da individualidade humana” (ORRUTEA FILHO, 2019, p. 194), da qual Pavão responde assim: “Ora, não há que se falar em autocontradição nesse caso, pois a responsabilidade não recai sobre o indivíduo. Isso não é de modo algum assumido por Schopenhauer. O que ele assume no § 63 [...] é que o mundo é responsável por tudo que acontece no mundo. Ademais, a justiça eterna não pretende ser justa no sentido da justiça temporal ou da justiça como virtude” (PAVÃO, 2019, p. 223).

mostrar os seres humanos como tendo um núcleo metafísico em comum, diz o filósofo que, ao investigarmos o caráter de um *homem bom*, “acharemos então que é inegável *que ele faça menos diferença entre si e os outros que as demais pessoas*”, no entanto, essa “diferença é bem grande aos olhos do caráter malvado, para quem o sofrimento alheio é um prazer imediato, e que por isso o procura, mesmo sem maior vantagem própria” (E II, § 22, p. 211-212); também é interessante que ao fazer reflexões sobre a *estética transcendental* kantiana, o filósofo coloque em discussão a multiplicidade e a individualidade dos indivíduos:

[A doutrina dos *Vedas* mostra] que toda a multiplicidade é apenas aparente, que em todos os indivíduos deste mundo, por infinito que seja o número em que eles se apresentem, sucessiva ou coexistentemente, só se manifesta *uma* e a mesma essência, que é verdadeiramente e neles todos presente e idêntica, [...], ela é a doutrina principal e fundamental dos mais velhos livros do mundo, os sagrados *Vedas*, cuja parte dogmática ou antes a doutrina esotérica se apresenta nos ‘*Upanishads*’ (E II, § 22, p. 214-215).

E para se ter mais um exemplo sobre o flerte com a justiça eterna no § 22 de *Sobre o fundamento da moral*, leia também:

Minha essência interna verdadeira existe tão imediatamente em cada ser vivo quanto ela só se anuncia para mim, na minha autoconsciência. Este conhecimento, para o qual, em sânscrito, a expressão corrente é ‘*tat tvam asi*’ quer diz, ‘isto é tu’, é aquilo que irrompe como *compaixão*, sobre a qual repousa toda a virtude genuína, quer dizer, altruísta, e cuja expressão real é toda ação boa. Este conhecimento é aquele pelo qual, em última instância, dirigem-se todos os apelos à doçura, à caridade, à clemência, pois é uma lembrança da consideração de que todos nós somos uma e mesma essência (E II, § 22, p. 219)<sup>54</sup>.

Peço que o leitor guarde especialmente essas menções aos *Vedas* porque mais para frente empreenderei especificamente na exposição da relação dos *Upanishads* com o conceito de justiça eterna como algo essencial para Schopenhauer.

Dado tudo isso, um segundo ponto a ser lançado aos intérpretes acima mencionados, tendo em vista compatibilizar o sentimento de responsabilidade com a justiça eterna, é levantar a questão de se o sentimento de responsabilidade não estaria mais na esfera da liberdade do que da justiça. Não que essas duas noções não possuam convergências, está claro que em tudo elas sempre se ligam de algum modo, mas em Schopenhauer essa separação é obscura, quando na verdade ela me parece essencial já que se o próprio filósofo tivesse a intenção de uma aproximação mais direta entre justiça eterna e sentimento de responsabilidade provavelmente não teria deixado de fazê-la pelo mero motivo de se tratar de

<sup>54</sup> Confira também a menção de Schopenhauer ao referido parágrafo 22 em: W II, Cap. 47, p. 717.

uma questão espinhosa. Além disso, outro ponto que parece de extrema importância como introdutório ao debate da questão da justiça eterna, diz respeito à insistência de Schopenhauer no fato de que só poderá atingir o seu conhecimento, quem levar *completamente a sério* que

A justiça eterna escapa do olhar turvado pelo conhecimento que segue o princípio de razão, o *principium individuationis* [...] só conceberá e aprenderá a justiça eterna *quem elevar-se* por sobre o conhecimento guiado pelo fio condutor do princípio de razão e ligado às coisas individuais, para, assim o fazendo, conhecer as Ideias, transpassar o *principium individuationis*, e perceber que as formas da aparência não concernem à coisa em si (W I, § 63, p. 410-411 – grifo meu).

A justiça eterna, portanto, é um ponto para se assimilar tendo em vista um dos pilares mais fortes da doutrina de Schopenhauer e que ele mesmo fez questão de expressar já no *Prefácio à primeira edição d'O mundo*, como indicação prévia à obra. Esses pilares são: a observação da natureza; a íntima familiaridade com a filosofia de Kant; ter lido o *divino Platão*, e, o que aqui me interessa mais: o fato de que será mais apto para compreender *O mundo como vontade e representação*, quanto mais alguém estiver iniciado

no pensamento dos Vedas, cujo acesso permitido pelos *Upanishads*, aos meus olhos, é a grande vantagem que este século ainda jovem tem a mostrar aos anteriores, pois penso que a influência da literatura sânscrita não será menos impactante que o renascimento da literatura grega do século XV, se recebeu e assimilou o espírito da milenar sabedoria indiana, então estará preparado da melhor maneira possível para ouvir o que tenho a dizer (W I, Prefácio I, p. XXIX).

Partindo disso, defendo a ideia de que se o conceito de justiça eterna não tivesse aparecido em nenhum momento na obra de Schopenhauer, ele não teria como fundamentar e iniciar sua construção a partir da máxima védica *tat tvam asi* [isso és tu], visando alcançar os pontos mais altos de suas reflexões, ou seja, a compaixão e a negação da vontade, ambas apresentadas nos últimos parágrafos do livro IV d'*O mundo* e que possuem uma forte influência nos ensinamentos dos Vedas. Sobre isso, leia-se, por exemplo, o seguinte trecho: “quem é capaz de anunciar tal fórmula [*tat tvam asi*] para si mesmo com claro conhecimento e firme convicção íntima, referindo-a a cada ser que encontra, de certo modo assegura a posse de toda virtude e bem-aventurança e encontra-se no caminho reto da redenção” (W I, § 66, p. 434). Essa máxima dos Vedas faz os indivíduos se igualarem com o mundo, também não os escusando da responsabilização moral, colocando-os como indiferentes em relação aos outros indivíduos. Não se trata, portanto, tão-só de uma discussão que consista em saber se a justiça eterna é importante (sistematicamente falando) para o pensamento de Schopenhauer, mas sim, se ela é *coerente* do ponto de vista filosófico. A resposta evidentemente é que sim. O *isso és*

*tu* não é uma identificação apenas entre indivíduos virtuosos, agentes das virtudes, mas também dos agentes da injustiça. Numa palavra, se os seres humanos são frutos do mundo, a injustiça praticada por eles também tem de ser.

A questão que estou a defender é que a conclusão de Pavão de que a justiça eterna “não pode ser compatibilizada com os requerimentos individualizadores da responsabilidade moral” (PAVÃO, 2019, p. 226), também mereceria ser vista sob a ótica dos Vedas, do contrário, o entendimento parece figurar-se de um modo incompleto. Voltando ao artigo “Liberdade e imputação moral em Schopenhauer”, encontramos as interessantes questões feitas pelo filósofo: “Ora, se sofro inocentemente uma punição, como isso pode acontecer com justiça? E se alguém que merece não sofresse punição alguma também teria de reconhecer que isso seria justo? Se é assim, *por que não dizer que tudo que acontece é igualmente injusto?*” (PAVÃO, 2014, p. 106 – grifo meu). Pois penso ser exatamente esse o caso, assim, a partir da máxima de Calderón expressa por Schopenhauer, “*Pues el delito mayor del hombre es haber nacido* [pois o delito maior do homem é ter nascido]” (W I, § 63, p. 411)<sup>55</sup>, creio poder transformar-se em: *Si el delito mayor del hombre es haber nacido, nacer ya es una eterna injusticia* [se o delito maior do homem é ter nascido, nascer já é uma injustiça eterna]. E ainda para manter-me na esfera do pessimismo, posso me lembrar de citar a máxima da qual Schopenhauer diz que quem apreendeu o mundo como sendo uma agrura “o vê como um inferno, que supera o de Dante pelo fato de aí *um ter de ser o diabo do outro*” (W II, Cap. 46, p. 689 – grifo meu)<sup>56</sup> da qual, 100 anos mais tarde, Jean-Paul Sartre muito provavelmente sem ter estudado em profundidade Schopenhauer, fez convergir de modo muito direto, ao escrever a classicíssima frase “*l'enfer, c'est les Autres* [o inferno são os outros]” (SARTRE, 2000, p. 93)<sup>57</sup>, mostrando que seres humanos de épocas, nacionalidades e filosofias diferentes podem chegar a pensamentos semelhantes. Da minha parte, apresento uma síntese entre as máximas de Sartre e Schopenhauer dizendo assim:

*Infernal o mundo é, endiabradas as pessoas são.*

Quando Pavão toma o *partido dos toscos*<sup>58</sup> para defender a plena liberdade das ações e a imputação moral<sup>59</sup>, concebendo a justiça eterna como incompatível para compatibilizar o

<sup>55</sup> Schopenhauer repete essa máxima também no capítulo 48 dos *Suplementos*: Cf. W II, Cap. 48, p. 719.

<sup>56</sup> Mais tarde, Schopenhauer também repetiu a frase no *Senilia* (1855): “Este mundo é não apenas um inferno, ele também supera o de Dante, na medida em que nele *um tem de ser o diabo do outro*” (HN, 2016, p. 88).

<sup>57</sup> Também Schopenhauer diz no segundo tomo do *Parerga*: “O mundo é simplesmente o inferno, e os homens são, por um lado, as almas atormentadas e, por outro, os demônios” (PP II, § 136, p. 316).

<sup>58</sup> Pavão inicia seu artigo de 2014, “Liberdade e imputação moral em Schopenhauer” citando um trecho do § 55 d’*O mundo*, onde Schopenhauer diz que “toda pessoa tosca [*Roheste*], seguindo seu sentimento, defende

sentimento de responsabilidade<sup>60</sup> sem fazer concessões aos Vedas, a meu ver, acaba por também tentar fazer a justiça eterna ser justa num sentido temporal. No entanto, creio que isso possa ser totalmente justificável porque a análise de Pavão é estritamente *filosófica* e não alegórica (da qual eu tendo a crer que seja o necessário para compreensão total exigida pela questão). Com efeito, ele diz: “sou do parecer de que a justiça eterna não pode ser acolhida por quem queira esclarecer filosoficamente a responsabilidade moral dos indivíduos” (PAVÃO, 2019, p. 221 – grifo meu). Portanto, para esclarecer o que estou a defender em relação à justiça eterna preciso me ocupar em ir além de parafrasear Calderón e demonstrar isso não só filosófica, mas principalmente alegoricamente. Para tal diligência, seguirei as *Upanishads* entendendo-a como um dos grandes pilares que o próprio Schopenhauer fez questão de repetir tantas vezes, tratando-se de um dos pontos mais elevados da sua doutrina.

O entendimento sobre a justiça eterna deve sempre ser condizente ao fato de que cada ação em si que ocorre no mundo já é também uma manifestação da justiça ao passo que não há uma primeira ação injusta a ser punida. Todas as ações são igualmente *necessárias* e *justificadas* do ponto de vista metafísico. Se um indivíduo é mau, suas ações praticadas no mundo que para nós parecem tão injustas e por vezes absurdas, em verdade já são uma manifestação da justiça mesma: é indiferente se tudo ocorre de forma totalmente injusta ou totalmente justa, pois a justiça e a injustiça são dissolvidas no entendimento de que nenhuma temporalidade tem importância alguma no âmbito da eternidade: o determinismo é a lei máxima do mundo, é aquela que credencia que ele seja o tribunal dele mesmo, pois a sua responsabilidade é exatamente a de manter as causas e consequências retas, firmes e infalíveis sob qualquer dada ocasião, estímulo ou motivo; incluso a isto, também a realidade moral dos seres humanos e as ações cometidas, *apenas aparentemente com injustiça*, de modo que, por

---

ardorosamente a plena liberdade das ações individuais, enquanto os grandes pensadores de todas as épocas, inclusive os doutrinadores religiosos mais profundos, a tenham negado” (W I, § 55, p. 334), e depois satiriza inteligentemente dizendo: “Minha intenção neste texto é tomar partido dos toscos...” (PAVÃO, 2014, p. 91). Então, diz ao final do texto, ao apresentar vários problemas entre imputação moral e liberdade, inspirado no “livrinho” *Uma breve introdução à filosofia* de Thomas Nagel: “Se eu pensasse que tudo que eu fiz foi determinado pelo motivo mais forte ou pelo meu caráter inteligível, se eu pensasse que não sou livre em minhas ações particulares, se eu pensasse que minhas qualidades morais essenciais são irrevogáveis, eu me sentiria encurralado. E se eu pensasse a mesma coisa sobre todas as outras pessoas, sentiria que não somos mais que um bando de marionetes (quer do determinismo natural, quer do caráter inteligível). Não faria sentido considerá-las responsáveis por suas ações, da mesma forma que não se pode responsabilizar moralmente um gato ou um cachorro” (NAGEL, 2011 *apud* PAVÃO, 2014, p. 108), desse modo, Pavão me parece se colocar como contrário ao determinismo empírico “assinando inscrição no partido dos toscos”, pois entre as opções que ele apresenta “(i) a sabedoria, ou (ii) minha autocompreensão como sujeito moral responsável” termina por dizer que fica com a segunda: “Fico com a segunda, pois tenho a mesma opinião de Kant para quem dada a liberdade do sujeito moral, não cabe um compromisso definitivo de seu arbítrio com um único ato” (PAVÃO, 2014, p. 109).

<sup>59</sup> Cf. PAVÃO, 2014, p. 91.

<sup>60</sup> Cf. PAVÃO, 2019, p. 226.

consequente, há de se considerar que é o caráter inteligível que dá a tônica para os desdobramentos das mazelas da vida e para seu irrevogável *fatalismo*<sup>61</sup>.

Mesmo as ações desinteressadas, que poderiam se mostrar como objeções a isso, são manifestações da justiça eterna, pois essa, pouco requerer ou se importa racionalmente com o nosso tormento em relação a ela mesma, porque *já nós mesmos é que somos ela*, portanto, não é como uma força externa que concebe de fora o remorso ao indivíduo que pratica uma injustiça, pois na verdade, ela já é todos eles: o indivíduo, a sua ação injusta e seu castigo justo. Ela é inclusive, o próprio tormento, a culpa e o peso de consciência<sup>62</sup>. Quando nos aborrecemos quanto aos seus conceitos, isso ocorre meramente *in abstracto*, e eis então um grande problema para explicá-la intuitiva e alegoricamente, pois para tal empreendimento tenho de utilizar *palavras*, portanto, manter-me no nível abstrato, embora essa seja uma dificuldade que também Schopenhauer teve de enfrentar.

Por isso, parece-me que até mesmo Schopenhauer errou ao querer duplicar a justiça eterna. Explico. Se num primeiro instante ele acerta ao enxergar uma igualdade entre as ações do atormentador e o sentimento e prejuízo do atormentado, posteriormente ele não conseguiu compreender que assim como todas e quaisquer ações fenomênicas são determinadas, rígidas e invariáveis, elas *também o são totalmente justas sempre*. Sim, tanto nas ações dos facínoras quanto na punição dos inocentes a justiça eterna está a se manifestar. E isso de modo algum tem de ser visto sem estranheza, mas, se caso dela retirarmos todo nosso sentimento ou cálculo premeditado e permeado de oscilações, enganos e atributos que só competem à justiça temporal, apenas perderemos a visão ampla exigida para a compreensão do conceito, ou seja, o conhecimento dos sagrados *Upanishads*.

Na ótica da justiça eterna entendo que *mesmo a ação má é justa* – a estranheza de se pensar algo assim está justamente no fato de que analisamos justiça e injustiça como polos distintos, natural ao *modus operandi* da *razão*. Mas a verdade das *Upanishads* é totalmente outra: toda temporalidade não passa de mera ilusão, que não é o caso da justiça eterna, que só entra nesse campo de ilusões temporárias para cumprir seu papel, sem a necessidade de dar

---

<sup>61</sup> A ser tratado especialmente na seção 2.2.

<sup>62</sup> Uma especulação intuitiva e metafísica sobre isso é que o sentimento de responsabilidade pode ser uno e geral, como se todos se sentissem responsáveis por todos. Isso pode ser sentido em algum nível, quando observamos, por exemplo, o inerente interesse que temos por tragédias e desgraças alheias que vão muito além do altruísmo, mas permanecem por vezes como mera e estúpida curiosidade. Quando um avião cai, quando muitos morrem num atentado terrorista, quando um crime bárbaro acontece no bairro vizinho: seja lá qual for a barbárie, no geral nos colocamos a observar e a entender esses casos. As pessoas inclusive param suas próprias vidas para observarem o que houve do outro lado do mundo, com pessoas que não conhece em lugares que se quer esteve. Essas coisas mostram como que do âmbito metafísico somos apenas um e não há diferença na forma essencial humana entre alguém que vive na Ásia ou na Europa, o que muda é exclusivamente cultural, mas todos estão unidos na morte, no sofrimento e consequentemente na injustiça e justiça eterna.

explicações ou se fazer agradável. Portanto, no âmbito da justiça eterna não há diferença alguma entre o santo compassivo que ajuda sem esperar nada em troca e um caráter maligno praticante de canibalismo pelo mero prazer ao sangue e ao terror (isso para colocar em contrariedade uma ação justíssima com uma super injusta, pois uma é negação da vontade individual em prol da afirmação de um terceiro e a outra é afirmação da vontade individual sobre a de outrem). Essas são diferentes apenas no âmbito do princípio de razão, pois vestidos do entendimento da justiça eterna, tanto eu quanto o leitor que segue por essas linhas somos um e o mesmo, assim como o maior dos príncipes das trevas em nada difere daquele que é visto como o mais virtuoso dos homens.

Schopenhauer parece se aproximar de uma visão assim no § 66 quando contrasta *Velle non discitur* [o querer não pode ser ensinado] com *opera operata* [obras feitas em vista de um benefício] para mostrar que o conhecimento só pode fazer efeito sobre a conduta, mas nunca em relação à verdadeira vontade e caráter de cada um; que a autêntica bondade e virtude desinteressada não podem ser ensinadas, porque isso é imutável e originário em cada um<sup>63</sup>.

Os atos e as maneiras de agir de um indivíduo e de um povo podem ser bastante modificados por dogmas, pelo exemplo e pelo hábito. Porém, em si, todos os atos (*opera operata*) são meras imagens vazias; só a disposição de caráter que conduz a eles fornece-lhes sentido moral. Este, por sua vez, pode em realidade ser o mesmo, apesar da diversidade exterior das aparências. Com o *mesmo grau igual de maldade*, uma pessoa pode morrer na guilhotina, outra pacificamente no regaço dos seus parentes. Pode ser o *mesmo grau de maldade* o que se expressa em um povo nos traços crus do assassinato e do canibalismo, em outro fina e delicadamente *in miniature* nas intrigas da corte, nas opressões e sutis maquinações de todo tipo: mas a essência permanece a mesma (W I, § 66, p. 429 – grifos meus).

Tendo em vista essa citação, com a ótica *exclusiva da justiça eterna*, só posso entender que se todos são em essência uma e mesma vontade unificada, (o que é garantido pelo *tat tvam asi*), então todos são partícipes da ação de todos: seja o ato bom ou mal, porque o mundo não erra já que não avalia o sentido moral das coisas do mesmo modo que nós avaliamos. O mundo nem sequer pensa, como poderia fazer distinções entre bem e mal; justo e injusto?

Portanto, a justiça eterna não pressupõe que o ser humano seja bom ou que seja preciso que alguém cometa um crime para que ela entre em cena, mas ela mesma sempre está

<sup>63</sup> Aqui, tenho em mente também o seguinte: é o mesmo caso o que acontece com o indivíduo mal, ele simplesmente é mal e não que tenha aprendido a ser. Esse tem por fonte originária o egoísmo, procurando sempre o próprio bem-estar: quando chega até a *maldade*, é porque se alegra também com o sofrimento alheio; até a *crueledade*, é porque sua maldade foi aumentada e o sofrimento alheio lhe torna um fim em si e um espetáculo que lhe regozija. No objetivo de descrever fisiologicamente o caráter mau, Schopenhauer diz: “a expressão facial de seres humanos extremamente maus estampa a marca do sofrimento interior: mesmo quando alcançam toda a felicidade exterior, sempre parecem infelizes, a não ser que sejam arrebatados por júbilo passageiro, ou dissimulem” (W I, § 65, P. 422).



e sempre esteve em ação, o tempo inteiro (intemporalmente), em todos os espaços e em todas as correntes de causalidade. Por isso, não devemos esquecer que a justiça eterna é aquilo que sempre foi e sempre será: como seu próprio nome prediz. Por isso, sou da opinião de que se o leitor de Schopenhauer quiser avaliar isso pela mera égide do bem-estar e pela repulsa (certa e reconhecida) dessa ideia, isso de modo algum alterará a veracidade da coisa – e repito mais uma vez: isso apenas a partir da visão dos *Upanishads*, que logo exporei.

Analogicamente, a justiça eterna é o braço da vontade que nunca erra e nunca errou simplesmente porque não conhece erro algum, e isso é válido mesmo nas ações em que no indivíduo os motivos se encontram comprometidos e falseados, (no caso de um *impedimento intelectual* em que um crime é cometido sem consciência), pois toda ação e consequência é tão fortemente uma manifestação da justiça sob um âmbito transcendental que ao quisermos nós mesmos, enquanto seres humanos frágeis e limitados, julgar a própria justiça eterna, empreendemo-nos em uma pretensão contraditória e até mesmo inútil, pois assim queremos nos passar por juízes enquanto na verdade somos os próprios justiceiros e agentes penitenciários. Isso acontece porque sempre estamos infringindo um pagamento justo em todas as ações, eis então o motivo pelo qual para que a justiça seja eterna, a injustiça, a dívida, a dor e o sofrimento também devem de ser. Portanto, somos muito mais parecidos com os carrascos e executores do que com filósofos e pensadores. Por isso, há de se enfatizar que existe uma explicitação de contraste discursivo entre a *verdadeira liberdade moral* e a *justiça eterna*, pois enquanto esta é puramente alegórica, aquela outra, que leva até a responsabilidade moral, é real e sentida. Dado tudo isso, são dois os caminhos possíveis:

- i) Posso aceitar a compatibilidade da justiça eterna com o sentimento de responsabilidade entendendo isso como tendo bases alegóricas, com a ressalva de que isso é assegurado por um contraste de domínios discursivos (dado que a justiça eterna é alegórica e a responsabilidade moral é real).
- ii) Posso negar a compatibilidade da justiça eterna com o sentimento de responsabilidade, compreendendo-a a partir de um entendimento *stricto sensu*.

O importante de pontuar essas separações é compreender que esses pontos não devem e nem precisam se anular, porém, eu tendo a ficar com a primeira opção no caso de se ter como objetivo único a explicitação da justiça eterna, pois para isso há de se considerar os apelos constantes de Schopenhauer as *Upanishads*, a teoria da negação da vontade e o próprio conceito de Vontade, as quais são todas amplamente interligadas com o âmbito metafísico, e conseqüentemente com o moral.

No § 63, onde Schopenhauer anuncia a justiça eterna, diz o seguinte sobre os Vedas:

O conhecimento vívido da justiça eterna, do fiel da balança que une inseparavelmente o *malum culpae* [mal da culpa] ao *malo poenae* [mal da pena], requer uma elevação completa sobre a individualidade e o princípio que a possibilita: tal conhecimento, portanto, permanecerá inacessível à maioria das pessoas, como o permanecerá o conhecimento puro e distinto da essência de toda virtude, conhecimento este aparentado àquele e que logo será objeto de nossa discussão. – Por isso os sábios patriarcas do povo da Índia expressaram diretamente esse conhecimento nos *Vedas*, ou nas doutrinas sapienciais esotéricas (permitindo somente às três castas regeneradas), e isso até onde o conceito e a linguagem o podiam apreender e até onde era possível às suas formas de exposição pictórica e rapsódica; na religião popular, todavia, ou doutrina exotérica, isso foi comunicado apenas de maneira mítica. A exposição direta a encontramos nos *Vedas*, fruto do mais elevado conhecimento e sabedoria humanos, cujo núcleo finalmente nos chegou via *Upanishads* como o mais valioso presente deste século XIX, e que é realizada de diversas formas, mas em especial fazendo desfilar em sucessão diante do noviço todos os seres do mundo, vivos ou não vivos, e sobre cada um deles sendo pronunciada a palavra tornada fórmula e, como tal, chamada *mahāvākya*: *tatoumes*, ou, mais corretamente, *tat tvam asi*, ‘isso és tu’ (W I, § 63, p. 412 – grifo meu).

Num sentido geral, as *Upanishads* têm por objetivo findar com a ilusão provocada pelo véu ilusório de *māyā*, visando assim pensar o mundo em sua essência, fazendo com que as dualidades desapareçam: a fórmula chamada de *mahāvākya* ou *tat tvam asi* a qual Schopenhauer se refere é composta por quatro grandes afirmações upanisádicas<sup>64</sup> que tem por objetivo justamente empreender em mostrar a existência de seres imutáveis e universais que estão para além do dito véu de *māyā*. Creio que essas questões são fundamentais para a correta e ampla compreensão do verdadeiro prisma da justiça eterna, do contrário, o filósofo nem ao menos teria se ocupado disso no § 63.

Veremos a partir daqui várias das menções de *tat tvam asi* encontradas na *Chāndogya Upanisad*, uma das principais exposições do conceito em todos os doze *Upanishads*. Para tal, utilizo em meus estudos a recente tradução brasileira de Adriano Aprigliano (2020), doutor em Letras pela USP com ênfase em gramática sânscrita. Estou ciente de que Schopenhauer utilizava em suas consultas uma versão em latim, a *Oupnek’hat*, por isso vale dizer que mais me interessa a argumentação em torno do conceito do que propriamente a fonte consultada pelo filósofo. Minha finalidade é mostrar que sem tal conhecimento o entendimento de justiça eterna se faz incompleto, ou se preferir, limitado ao *stricto sensu*.

---

<sup>64</sup> “As grandes palavras Mahāvakyas são os quatro importantes ensinamentos das Upanisad, compondo as quatro grandes verdades do hinduísmo. A primeira grande Mahāvākya é ‘a consciência é Brahman’ (Aitareya Upanisad); a segunda é ‘o ser ātman é Brahman’ (Māndukya Upanisad); a terceira é ‘tat tvam asi’ (Chāndogya Upanisad); a quarta e última é ‘eu sou Brahman’ (Brhadāranyaka Upanisad)” (MESQUITA, 2007, p. 73).

As primeiras menções de “*tat tvam asi*” nas sagradas *Upanishads* (e não devemos nunca perder de vista o quão importante esses textos eram para Schopenhauer), encontram-se na *Chāndogya Upanisad* quando Āruni, um grande sábio brâmane ensina ao seu filho Śvetaketu (um jovem brâmane) sobre a natureza do sono, da fome, do calor, da sede e da água querendo fazer entender que em todas essas coisas, há um eterno nexos causal:

Aqui, filho, tens que entender que isso é como o broto que brota: não poderá não ter raiz. E onde estaria a raiz dele senão na água? Assim, meu jovem, olha para o calor como sendo a raiz que tem por broto a água; olha para o existente como a raiz que tem por broto o calor. Têm o existente por raiz, meu rapaz, todas essas criaturas; têm por refúgio o existente e no existente firme assento. Como essas três divindades, entrando no homem, se torna cada uma tripla, isso, meu rapaz, já te expus antes. A fala do homem, quando ele morre, entra na mente, a mente no alento, o alento no calor e o calor na maior das três divindades<sup>65</sup>. E essa coisa mais diminuta, tudo isso é feito dela; ela é o real, ela é o si: tal tu és (*tat tvam asi*), Śvetaketu (ChU, 6.8.5-7, p. 187).

Śvetaketu, entusiasmado pela sabedoria do pai, pede que ele lhe ensine mais, daí o texto segue nesse mesmo teor figurado e metafórico, apresentando ao final de cada seção, uma menção à *tat tvam asi*: para que as abelhas prepararem o mel, trazem o néctar de diversas árvores, no entanto, o reduzem numa coisa só, depois o néctar não pode ser distinguido como sendo este daquela árvore, aquele daquela outra, por isso, da mesma maneira, todas as criaturas, depois de entrarem no existente, não mais se distinguem; “Tigre, leão, lobo, javali, verme, mariposa, pernilongo ou mosquito, seja o que for neste mundo, entra no existente. E essa coisa mais diminuta, tudo isso é feito dela; ela é o real, ela é o si, tal tu és, Śvetaketu” (ChU, 6.9.3-4, p. 188). Os rios, todos desembocam no mar e se tornam um só, depois as águas de tal rio não podem se distinguir como sendo deste ou daquele rio, porque estando unidos ao mar tornam-se uma unidade<sup>66</sup>. Uma grande árvore, se alguém a corta, não importa se pela raiz, pelo tronco ou pelo topo, sempre cai ao chão uma coisa viva. Depois, tudo se torna seco: o que fica sem vida morre, porém, diz Āruni, que “a vida nunca fica sem vida”, portanto, ao estar seca na terra, a árvore só toma outra forma de vida, e mesmo enquanto galhos secos ao chão ela é tão una com o mundo quanto quando estava forte e saudável<sup>67</sup>. Então, Āruni pede que Śvetaketu traga uma fruta de figueira, depois pede que a parta ao meio, e tendo Śvetaketu partido, Āruni pede que parta ao meio uma das sementes dentro do fruto, por fim, lhe pergunta o que vê. O filho ingênuo diz não ver nada, e o sábio segue dando a mesma resposta

<sup>65</sup> As três divindades hindus são Vishnu, Shiva e Brahma, no caso, esse último é o maior.

<sup>66</sup> Cf. ChU, 6.10.1-2, p. 188.

<sup>67</sup> Cf. ChU, 6.11.1-2, p. 189.

de sempre: “Essa coisa tão diminuta que tu vês, filho, é por ela que essa imensa figueira está assim de pé. Acredita, meu rapaz. Essa coisa mais diminuta, tudo isto é feito dela, ela é o real, ela é o si: tal tu és [*tat tvam asi*], Śvetaketu” (ChU, 6.12.2, p. 189).

O diálogo segue o mesmo padrão: Āruni ensina sobre o sal na água, que ele dissolve-se e torna-se um só, mas nem por isso deixa de estar ali, já que pode ser sentido pelo paladar<sup>68</sup>; ensina que um viajante mesmo estando de olhos vendados, bastando que esteja liberto, poderá chegar ao seu destino sendo suficiente que pergunte aos outros a direção correta, o que, a meu ver, quer passar a mensagem de que há uma unidade da inteligência, porque mesmo sem ver com meus próprios olhos posso ser guiado pelo intelecto dos outros, das quais também eu sou partícipe<sup>69</sup>; seguindo ideia semelhante, Āruni ensina também que, alguém ao estar muito doente, ao ser visitado pelos seus parentes, e esses lhes perguntando “me reconheces?”, o doente apenas reconhecerá enquanto a fala não entrar na mente, a mente no alento, o alento no calor, e o calor na maior das divindades (Brahman), pois, quando então, acontecer tais coisas, ele deixará apenas de reconhecer<sup>70</sup>, ou se preferir, para usarmos a linguagem de Schopenhauer, *deixará apenas de representar o mundo* e isso não significa que estará morto, mas que a fala, a mente e o calor voltaram-se para a unidade, sim, exatamente como o néctar torna-se uno no mel, como os rios decaem no oceano e como o sal se dissolve na água; por isso, o que chamamos de morte, de modo algum é um aniquilamento da existência (tese de Schopenhauer, apresentada principalmente no Cap. 41 d’*O mundo* e da qual não é minha intenção me ocupar aqui). Por fim, vejamos integralmente uma citação da última seção da sétima lição que compete ao núcleo da exposição do *tat tvam asi* nas *Upanishads*. Ela tem um peso muito significativo para minha intenção aqui almejada, ou seja, a de expor uma melhor compreensão para o conceito de justiça eterna. Śvetaketu, ao pedir que seu pai, Āruni, ensine-lhe mais, ouve as seguintes palavras:

– Mais, filho: trazem aqui um homem de mãos atadas: ‘– Ele furtou, roubou; esquentai-lhe o machado!’. Se é o autor daquilo, põe-se a mentir. Ao dizer uma mentira, escondendo-se na mentira, ele apanha o machado ardente e se queima, pelo que é morto. Já se não é o autor do roubo, então se põe a dizer a verdade. Ao dizer a verdade, cercado da verdade, apanha o machado ardente e não se queima, pelo que é libertado. Que ele então não se tenha queimado, (isso se deve a) essa coisa mais diminuta; tudo isto é feito dela, ela é o real, ela é o si, tal tu és, Śvetaketu” (ChU, 6.16.1-3, p. 191).

---

<sup>68</sup> Cf. ChU, 6.13, p. 190.

<sup>69</sup> Cf. ChU, 6.14, p. 190.

<sup>70</sup> Cf. ChU, 6.15, p. 191.

A meu ver, o texto em tela faz a justiça eterna e a justiça temporal relacionarem-se. O hipotético criminoso a ser julgado por um tribunal humano, no caso de ser verdade que seja criminoso, o próprio mundo (que é ele mesmo) se encarregará de corrigi-lo, matando-o (embora, não o aniquilando) pelo mero ato de se queimar com a arma que seria usada na sua própria execução: esse simbolismo é significativo, porque o que aos olhos do aprendiz parece um mero acidente é já a manifestação da sentença justa. Igualmente de modo simbólico, aquele que de fato não foi autor dos crimes, pega o machado quente, mas nada lhe acontece: ele nem mesmo se queima, ou seja, por mais que as circunstâncias externas sejam desfavoráveis ao seu bem-estar, em vista da justiça eterna, não há nada para lhe ser cobrado, conseqüentemente, nada lhe acontece. Seria impossível para a justiça eterna que o autor de uma injustiça não se queimasse – obviamente, considerando o sentido simbólico, já que o mundo castiga da sua maneira –, e que um inocente fosse queimado. As Upanishads, portanto, consideram *a vida como consequência da culpa* e não a culpa como consequência da vida. Por isso, aquele que está sob ameaça de sofrer uma punição, e nada tenha de culpado, também não sofrerá nenhuma punição no âmbito da verdadeira liberdade moral e, conseqüentemente, da justiça eterna. Creio que mesmo o falseamento do intelecto num ato desprovido de *liberdade intelectual* talvez já pudesse ser considerado um castigo, uma *punição no sincero engano*, pois mesmo uma ação com impedimento intelectual tem de ser uma manifestação da justiça eterna e do reinado absoluto do determinismo empírico e para que o tribunal do mundo, que não conhece erro, permaneça eternamente justo. Disso tudo resulta sabiamente La Rochefoucauld ter dito com razão que “para a maioria dos homens, o amor da justiça não é mais que temor de sofrer injustiça” (ROCHEFOUCAULD, 2007, p. 25), mas o temor dos seres humanos não tem valor algum para a justiça eterna, já que essa é infalível *sempre*, com temor ou sem temor, com engano ou sem engano, com ou sem liberdade intelectual.

Se voltarmos nossa atenção na citação acima, em relação ao criminoso hipotético de mãos atadas que sugere a reflexão de Āruni ao seu filho Śvetaketu, quem poderia colocar em dúvida a justeza que ocorreram as duas coisas? Para mim está claro que o simbolismo deve ser analisado pela égide do determinismo, pois ao prisma da justiça eterna, se morreu é porque mereceu, e a partir disso não cabe mais questionar se era inocente, já que foi sentenciado pelo mundo e o mundo não conhece erro. Daí também o fato de não apenas a justiça eterna e a temporal se relacionarem, mas também a verdade e a mentira, ou seja, o bem e o mal, e por fim, o mais importante: a justiça e a injustiça. Com efeito, diz Schopenhauer:

Quem é nobre nota que a diferença entre si e outrem, que para o mau é um grande abismo, pertence apenas a uma aparência efêmera e ilusória: reconhece imediatamente e sem cálculos que o Em si da sua aparência é também o Em si da aparência alheia, a saber, aquela Vontade de vida que vive em tudo e constitui a essência de qualquer coisa: sim, que esta essência estende-se até mesmo aos animais e a toda a natureza, logo, ele também não causará tormento a animal algum (W I, § 66, p. 432).

Na citação em tela, o filósofo tem em mente a compreensão moral individual. Algo que poderia ser um contraponto para o que venho tentando demonstrar, porém, supondo que alguém mau, faça “cálculos”, o que impede de que ele tome consciência de que ele é essencialmente muito semelhante com toda a natureza? Há algo que impossibilite que se compreenda a essencialidade da unidade da vontade só por se ser mau? Alguém não poderia ser mau e ainda assim reconhecer a veracidade das *Upanishads*? Schopenhauer não chega nessas questões, mas é um dos meus pontos, porque ao que parece, bem pode o indivíduo egoísta reconhecer o seu próprio egoísmo, mas ainda assim compreender que ele é tão participante dos outros quanto é agarrado ao *principium individuationis*. Não vejo nada que possa impedir algo assim. Basta que se pense que alguém esteja tentando diminuir seu egoísmo, que se reconheça como egoísta, mas em sua conduta ainda lhe é difícil ser alguém “nobre” e que reconheça “sem cálculos que o Em si da sua aparência também é o Em si da aparência alheia”. No entanto, Schopenhauer parece estar certo que quem “desconhece a si na aparência de outrem [...] não percebe a justiça eterna” (W I, § 66, p. 433), algo que julgo questionável a partir do que venho apresentando, porque alguém simplesmente pode se reconhecer essencialmente nos outros, mas ainda assim não conseguir agir de maneira não egoísta justamente porque seu caráter inteligível é *assim*. Quando ele diz que “àquele que pratica obras de amor o véu de *māyā* torna-se transparente e a ilusão do *principium individuationis* o abandona” (*idem*), isso me parece, além de uma concepção deveras apaixonada, contrário a todo determinismo empírico porque alguém pode simplesmente sempre fazer atos de amor, e outro nunca fazer nenhum simplesmente porque não possui um caráter determinado para tais fins. Portanto, não é uma questão tão prática, como se por meramente fazer atos de amor me colocassem em direção à verdadeira essência moral, por exemplo, alguém não poderia ser mau com o mundo inteiro, mas ainda assim reservar seu amor *ágape* apenas a uma única pessoa? Não é esse o caso de políticos corruptos que castigam o povo, mas destinam todo seu amor desinteressado aos seus próprios filhos? E por acaso esses, por reservarem o amor apenas para alguns, poderiam ver através do véu de *māyā*? Certamente que não, porque ou se é de todo ser [*esse*] amoroso porque seu caráter inteligível é assim ou então simplesmente não estará apto a ultrapassar o véu de *māyā*, ou seja, aqueles que

chegarão a isso, já estão predestinados a tal, do contrário, teríamos de assumir como verdadeiro o *livre arbítrio de indiferença*, o que Schopenhauer não aceitaria de modo algum.

Presumo também que certamente o leitor deva ainda reservar incômodo para os casos onde inocentes sofrem punições já que a vida não é uma alegoria e nem tão fácil quanto às doces palavras das sagradas *Upanishads*. A resolução para essa questão é apenas uma: novamente, deve ser voltada exclusivamente para o campo mítico, do contrário, a análise deixará a completude da qual é requerida e decairá exclusivamente no campo do *stricto sensu*. A resposta de Schopenhauer é clara, está no § 63:

Ao povo, entretanto, essa grande verdade [das *Upanishads*], até onde ele, em sua limitação, é capaz de apreendê-la, foi traduzida no modo de conhecimento que segue o princípio de razão; modo este que, segundo sua natureza, não pode assimilar essa verdade de maneira pura e em si, mas até mesmo encontra-se em contradição direta com ela; contudo, o povo recebeu na forma de mito um substituto para ela, o qual foi suficiente como regulador da conduta, na medida em que torna concebível a significação ética desta pela sua descrição figurada no modo de conhecimento conforme o princípio de razão, eternamente alheio àquela significação, descrição que é o fim de todas as doutrinas religiosas, na medida em que são completas roupagens míticas da verdade inacessível à tosca [rohen]<sup>71</sup> inteligência comum. Nesse sentido, também se poderia chamar a mitologia, em linguagem kantiana, um postulado da razão prática: considerada como tal tem a grande vantagem de não conter absolutamente nenhum elemento senão os presentes no reino da efetividade diante dos nossos olhos e, por conseguinte, pode-se comprovar todos os seus conceitos com intuições. *Estamos nos referindo aqui ao mito da transmigração das almas*. Ele ensina que todos os sofrimentos infligidos em vida pelo ser humano a outros seres têm de ser expiados numa vida posterior neste mundo mesmo e precisamente com os mesmos sofrimentos (W I, § 63, p. 412-413 – grifo meu).

Portanto, eis a única resposta possível para se poder explicar a aparente injustiça sofrida por um inocente. Temos de simplesmente aceitar que ele está sendo inocente nessa vida, nesse corpo, nessa pessoa, mas que em outros corpos, em vidas anteriores, cometeu injustiças as quais tem de pagar, pareça isso justo ou não aos nossos olhos. Por isso é que por mais terrível que aparentemente seja um ato, ele está sendo cometido justamente; o mais

---

<sup>71</sup> Interessante notar que novamente nesse trecho Schopenhauer concebe a inteligência comum como “tosca”, àquela mesma inteligência que Pavão aceita por ser mais favorável à autocompreensão do sujeito moral responsável do que à sabedoria. Se eu puder sugerir uma terceira via, diria que o verdadeiro sábio precisa se responsabilizar mesmo estando totalmente submerso e convencido de que toda sua vida é determinada. Para interpretar o que Schopenhauer diz no § 55: “A decisão propriamente dita é por ele [intelecto] esperada de modo tão passivo e com a mesma curiosidade tensa como se fosse a de uma vontade alheia” (W I, § 55, p. 337), Pavão diz perspicazmente que é como se a decisão fosse “tomada *em mim*, mas não *por mim*” (PAVÃO, 2019, p. 218), por isso, no caso da sabedoria mesclada com a responsabilidade (terceira via), seria o caso de assumir o posto de que sabiamente sentir-me-ei responsável por toda decisão que for tomada *em mim*, já que, no fim das contas, como decisório há sempre o *isto és tu, tat tvam asi*, apregoando que uma decisão tomada em mim é uma decisão tomada *em todos*, porque todos são um.

bárbaro dos crimes está sempre de algum modo apenas reproduzindo a justiça; até mesmo os atos injustos cometidos sem liberdade intelectual e que são objetos de investigação da *medicina forensis* podem ser assim entendidos. Essa é inegavelmente a verdade dos Vedas a qual estavam envolvidas as reflexões de Schopenhauer.

Na importante obra *The Philosophy of the Upanishads*, Paul Deussen aponta que a doutrina da transmigração das almas, constantemente encontrada nas *Upanishads*, começa a partir da espantosa questão sobre o que acontece depois da morte, o que leva até a resposta de que a humanidade é como as plantas:

surgem, se desenvolvem e finalmente voltam para a terra [...] assim como a semente da planta sobrevive, na morte as obras de um homem permanece como a semente que, lançada de novo no reino da ignorância, dá origem a uma nova existência exata com o seu caráter. Cada vida com todas as suas ações e sofrimentos são, por um lado, a consequência inevitável das ações de um nascimento anterior e das condições, por outro lado, pelas ações cometidas nessa vida, que têm de influenciar uma próxima vida sucessiva. Esta convicção gera não apenas um verdadeiro consolo nos sofrimentos da existência, que são universalmente vistas como auto-infligidas, mas é também um poderoso incentivo à conduta correta habitual, inclusive, as poesias épicas dramáticas indianas são numerosas em que um sofredor propõe a questão de que deve ter cometido algum crime em um nascimento anterior, o que acrescenta imediatamente o reflexo de que se deve parar de pecar para não trazer mais sofrimentos dolorosos ao próprio ser nas existências futuras (DEUSSEN, 1906, p. 313-314).

Evidentemente que qualquer tentativa de responder o que há depois da morte pressupõe intuições que estão à parte do tempo, do espaço e da causalidade, e por isso fiz questão de desde o começo manter bem retificado a concepção de que a minha sugestão de leitura sobre o conceito de justiça eterna tem um enfoque alegórico já que o próprio Schopenhauer faz indicações nesse sentido. Portanto, como demonstrado, minha conclusão é a de que há dois caminhos para compreensão da justiça eterna, um alegórico e outro totalmente a partir do *stricto sensu*. Nesse sentido, meu empreendimento foi alegórico, enquanto o de Pavão em seus dois excelentes artigos (2014 e 2019) e também os textos dos outros intérpretes mais acima citados se trataram de análises puramente filosóficas (isto é, sem considerar as alegorias védicas). Isso explica nossas conclusões serem diferentes: a minha é que apenas de modo puramente alegórico o conceito de *justiça eterna*, pode – do ponto de vista de uma diferenciação de linguagem – compatibilizar-se totalmente com o conceito de *responsabilidade moral*, considerado nisso a índole metafísica comum e plural dos seres humanos na fórmula *tat twam asi*, e não apenas a responsabilidade individual que cada um tem de ter pelos seus atos; em verdade, me parece que meu ponto acrescenta ao dos



intérpretes, sem negar o que eles dizem. Em outras palavras, tendo em vista tudo que tratei, posso sentir a justeza de todas as ações e me sentir responsável somente se adotar o princípio alegórico de que já vivi outras vidas, e que, portanto, os crimes e punições que aflijo e sofro nessa vida são inteiramente minha culpa em relação ao que fiz em outras, das quais não tenho lembranças na minha consciência individual.

Aqui nos surge um fato totalmente interessante, pois se pensarmos um sistema híbrido entre os modos alegóricos (através das intuições a partir das *Upanishads*) e o modo *stricto sensu* (através de análises filosóficas e abstratas) de se tentar compatibilizar a justiça eterna com o sentimento de responsabilidade, teremos por ampliação, que a partir da visão alegórica, se determino partindo desta vida, o que irá acontecer na próxima, não há liberdade da vontade nem sob o prisma das *Upanishads*. Por exemplo, se tomarmos novamente a passagem já citada mais acima, onde Pavão diz que Schopenhauer “poderia ter dito que, entre dois caracteres, um bom e um mau, eu me decido livremente pelo bom e, assim, teria usado uma única vez a minha queridinha moeda da liberdade” (PAVÃO, 2014, p. 102), e colocarmos isso em contraste com a visão alegórica das *Upanishads*, então veremos que a transmigração é ainda um impedimento, portanto, morrer não significaria que haveria forma de uma racionalidade escolher entre carâteres, mas sim que já haveria de adotar um certo caráter que pagasse pelos pecados das vidas passadas. Nesse sentido, a única saída que posso pensar, e que Schopenhauer fala brevemente, é o *Nirvana*, onde a *palingenesia* cessa e o indivíduo finalmente abandona o *samsara*<sup>72</sup>.

Por hora basta sobre isso, a partir daqui voltarei especificamente para o tema da liberdade da vontade, deixando como findado o problema da tentativa de compatibilização da justiça eterna com o sentimento de responsabilidade.

Para termos maior clarividência sobre a questão da liberdade da vontade, olharemos para o ponto de concordância de Schopenhauer com Kant, especificamente a partir da afirmação do Cap. V de *Sobre a liberdade da vontade*, sobre o caráter empírico e inteligível estarem em compatibilidade com a liberdade e com a necessidade como sendo uma das produções mais geniais de Kant<sup>73</sup>. Nesse ponto Schopenhauer diz que é somente a partir da teorização kantiana que as forças humanas são capazes de compreender a maneira pela qual

<sup>72</sup> Cf. W I, § 63, p. 413; Cf. W II, Cap. 48, p. 727.

<sup>73</sup> Cf. E I, V, p. 150. Opinião semelhante também foi repetida posteriormente em *Sobre o fundamento da moral* com ainda mais paixão: “Considero esta doutrina de Kant da coexistência da liberdade com a necessidade como a maior das realizações da profundeza humana. Ela e a Estética Transcendental são os dois diamantes na coroa da fama kantiana que nunca esmaecerá” (E II, § 10, p. 95).

a estrita necessidade de nossas ações coexiste afinal com aquela liberdade a respeito da qual o sentimento de responsabilidade dá testemunho, e em virtude da qual somos os agentes de nossos atos e estes nos devem ser moralmente imputados. – Aquela relação, exposta por Kant, entre caráter empírico e inteligível repousa completamente sobre aquilo que constitui o traço fundamental de sua filosofia tomada como um todo, a saber sobre a distinção entre aparência e coisa em si: e assim como, para ele, a perfeita *realidade empírica* do mundo da experiência coexiste com sua *idealidade transcendental*, da mesma maneira a estrita *necessidade empírica* do agir coexiste com a sua *liberdade transcendental* (E I, V, p. 151).

Kant conceituou a possibilidade de o fundamento causal vir de fora das leis da natureza como bem fica expresso na *Tese* da terceira antinomia: “A causalidade segundo as leis da natureza não é a única de onde podem ser derivados os fenômenos do mundo no seu conjunto. Há ainda uma causalidade pela liberdade que é necessário admitir para os explicar” (KrV, B 472). E essa causalidade que é preciso admitir para se explicar é justamente o que depois esclarece na *Prova* como sendo a liberdade transcendental:

Temos de admitir uma causalidade, pela qual algo acontece, sem que a sua causa seja determinada por uma outra causa anterior, segundo leis necessárias, isto é, uma *espontaneidade absoluta* das causas, espontaneidade capaz de dar início *por si* a uma série de fenômenos que se desenrola segundo as leis da natureza e, por conseguinte, uma *liberdade transcendental* (KrV, B 475).

Assim, em Kant, o conceito de liberdade transcendental faz oposição ao de liberdade prática, sendo esse primeiro – embora especulativo<sup>74</sup> – aquilo que se configura como o fundamento para o segundo, de modo que ser livre em sentido empírico e prático, ou seja, livre no mundo fenomênico, implica ser livre conjuntamente no sentido transcendental. É o que também confirma Pavão (2002, p. 172), no artigo “Liberdade transcendental e liberdade prática na *Crítica da Razão Pura*”, quando interpreta que para o ser humano ter independência das causas empíricas e naturais, “como requer o sentido prático da liberdade, cumpre que a liberdade transcendental esteja aí presente como base, já que apenas esta, com um poder de iniciar espontaneamente um estado, pode garantir o sentido daquela”. Dentro da perspectiva kantiana da liberdade transcendental, ainda segundo Pavão, temos uma incompatibilidade entre a liberdade e a natureza: “traçada entre causalismo empírico e liberdade transcendentalmente compreendida” (*idem*).

---

<sup>74</sup> No *Cânon da Razão Pura* – que estabelece a impossibilidade do uso especulativo da razão, onde se presume apenas o conhecimento prático da razão (Cf. KrV, B 823-825) – Kant esclarece que a “questão relativa à *liberdade transcendental* refere-se meramente ao saber especulativo e podemos deixá-la de lado, como totalmente indiferente, quando se trata do que é prático” (KrV, B 831-832).

O que para nós é o mais importante é que a própria estrutura da filosofia de Schopenhauer e, conseqüentemente, seu entendimento sobre a liberdade da vontade parecem não convergirem com a totalidade do argumento da liberdade transcendental de Kant. Embora Schopenhauer reconheça similaridades entre seu argumento e o de Kant no § 10 de *Sobre o fundamento da moral*, Kant quis expor uma causalidade incondicionada com o poder de iniciar espontaneamente um estado, como uma espécie de motor primeiro que “dá início por si”, mas que acaba recaindo na *obscura*<sup>75</sup> coisa em si, já Schopenhauer parecia ter em mente a liberdade transcendental como uma característica para seu fundamento metafísico, ou seja, da própria Vontade, que na sua doutrina tem de ser entendida como inerentemente incorporada e sendo a própria coisa em si: “Só a vontade é a coisa em si: todo objeto, ao contrário, é aparência, fenômeno na língua de Kant [*Erscheinung, Phänomen, in Kants Sprache*]” (W I, § 28, p. 178). Portanto, a compreensão de que a liberdade transcendental tenha sua localidade no caráter inteligível, por exemplo, na asserção de que a “liberdade não pertence ao caráter empírico, mas tão só ao inteligível” (E II, § 10, p. 96), possui a sutil diferença de que o caráter inteligível conceituado por Kant não traz consigo a vontade metafísica, mas apenas a liberdade transcendental relacionada a uma coisa em si ainda vazia. Assim, se por um lado em Kant a questão da “liberdade da vontade desde sempre causou um tão grande *embaraço* à razão especulativa [...] [consistindo] simplesmente no problema de admitir uma faculdade que, por si mesma, inicie uma série de coisas ou estados sucessivos” (KrV, B 476), por outro, Schopenhauer parece ter aceito esse embaraço a partir da constante argumentação de que totalmente livre é exclusivamente a vontade enquanto coisa em si<sup>76</sup>.

É a partir desses desdobramentos que o caráter inteligível pode ter paridade com o ser humano e, por conseguinte, com o tempo, com espaço e com a causalidade, estando nele mesmo a própria manifestação da vontade como coisa em si, capaz de ser livre de modo transcendental e moral.

A conclusão dessas colocações é que a liberdade transcendental da qual fala Schopenhauer ao final do ensaio *Sobre a liberdade da vontade* faz com que ele mantenha-se

---

<sup>75</sup> A respeito da “obscura” coisa em si, tenho em mente Safranski quando diz que “[Kant] construiu um vasto edifício e o deixara repleto de conhecimentos racionais, porém a *coisa em si* parecia um buraco que haviam se esquecido de fechar na alvenaria e através do qual soprava um ar encanado que causava bastante incômodo” (SAFRANSKI, 2011, p. 211); também invoco Gilles Deleuze quando na obra *A filosofia crítica de Kant* esclarece a separação entre a causalidade natural (restrita aos fenômenos) e a causalidade livre (referente à liberdade transcendental), diz: “Os fenômenos estão estritamente submetidos à lei de uma *causalidade natural* (como categoria do entendimento) de acordo com a qual cada um é o efeito de um outro ao infinito, já que cada causa está ligada a uma causa anterior [...]. O conceito de liberdade [em Kant] não pode representar um fenômeno, mas apenas uma *coisa em si* que não é dada na intuição” (DELEUZE, 2018, p. 41).

<sup>76</sup> Cf. W I, § 55, p. 356; W I, § 63, p. 408; W I, § 66, p. 434; W I, Apêndice, p. 586.

bem amparado na concepção kantiana da coexistência entre a liberdade e a necessidade. E é isso que faz com que a liberdade moral não seja impossível mesmo depois de todo determinismo das liberdades física e intelectual, pois é o *sentimento de responsabilidade* que insurge como uma sustentação da liberdade das ações individuais garantindo também a possibilidade de imputação. Sobre isso, aqui se faz válido olharmos novamente para a citação já exposta no início desta seção:

Minha filosofia [...] é a única que concede à moral seus plenos e completos direitos: pois, tão somente se a essência íntima do ser humano é sua própria vontade, por conseguinte, apenas se ele, no sentido mais estrito do termo é sua própria obra, *são seus atos exclusivamente seus e assim são lhes imputáveis*. Por outro lado, se o ser humano tem uma origem outra ou é obra de um ser diferente de si mesmo, toda a sua culpa recai sobre essa origem ou autor. Pois *operari sequitur esse* (W II, Cap. 47, p. 704 – grifo meu).

Embora até aqui eu tenha investido energias em demonstrar convergências e divergências entre a liberdade e a necessidade no modo de entender a liberdade moral e o sentimento de responsabilidade em Schopenhauer e a sua aproximação de Kant, agora vamos voltar ao ponto em que essas duas concepções causaram certo incômodo. Para tal empreendimento sigo novamente os passos de Janaway a quem cita Nietzsche como um crítico ferrenho desse problema, pois na seção “*A fábula da liberdade inteligível em Humano, demasiado humano*, parece acertar um prego na cabeça” (JANAWAY, 1989, p. 245). No trecho indicado por Janaway, Nietzsche considera que “a história das sensações morais é a história de um erro, *o erro da responsabilidade*, que se baseia no *erro da liberdade da vontade*” (NIETZSCHE, 1996, p. 34 – grifos meus), e segue dizendo que o raciocínio de Schopenhauer foi equivocado porque não haveria uma base para explicar o sentimento de desprazer [*Unmuth*] (que Nietzsche faz aproximar-se do sentimento de culpa [*Schuldbewusstsein*]), se todas as ações fossem necessariamente determinadas. Além disso, ele entende que ao ter Schopenhauer posto a liberdade no *esse* [ser] fazendo com que o sentimento de desprazer se relacionasse com ele, acabou concebendo a vontade humana como precedente de sua própria existência, daí então a falsa conclusão de o sentimento de desprazer, ou seja, a culpa e a imputação moral poderem ser deduzidas da própria *admissibilidade* racional de se senti-las. Segundo Nietzsche, dessa conclusão errônea,

Schopenhauer chega ao seu fantasioso conceito da liberdade inteligível. Mas um sentimento de desprazer após uma ação não é absolutamente obrigado a ser racional, pelo contrário, não pode ser, uma vez que se baseia na presunção errada de que esse ato não teve necessariamente de ter ocorrido.

Assim, é porque o homem se considera livre, não porque é livre, que sente remorso e dores de consciência (NIETZSCHE, 1996, p. 61).

Janaway entende que a argumentação de Nietzsche é potente para enfrentar Schopenhauer, pois o fato de sentirmos desagrado com certas ocorrências ou de no geral sentirmo-nos como totalmente responsáveis pelos nossos atos não são alegações válidas para legitimar a realidade de uma liberdade inteligível<sup>77</sup>. E embora n’*A fábula da liberdade inteligível* Nietzsche não chegue a propor uma solução para o problema da liberdade em relação ao determinismo e o sentimento de responsabilidade, mais parecendo dispor-se em criticar Schopenhauer concebendo a reflexão da liberdade *no ser* como uma forma de racionalizar o sentimento de mal-estar e de culpa, de fato sua crítica me parece, assim como para Janaway, atingir “um prego na cabeça”. Portanto, dado tudo isso “Nietzsche conclui que a responsabilidade é uma ilusão revelada como tal pela versão fantasiosa de Schopenhauer. Não precisamos seguir Nietzsche até a sua conclusão perturbadora. Mas é verdade que Schopenhauer não tem resposta para o seu pungente ataque” (JANAWAY, 1989, p. 245).

Nesta seção vimos que a liberdade negativa se limita ao mundo enquanto representação e que é no *esse* onde se encontra a liberdade transcendental e conseqüentemente o sentimento de responsabilidade como validação para imputabilidade das nossas ações, conceituando-o também como o verdadeiro sentido ético da vida, resultando assim, no entendimento de que a construção filosófica de Schopenhauer buscou fazer convergir o determinismo com o sentimento de responsabilidade pelas próprias ações a partir do âmbito metafísico como fundamento para o mundo moral “donde surge o difícil problema de comprovar, contra toda experiência, que a ordem física das coisas seja dependente de uma ordem moral” (N, 2018, p. 209), como é dito nas palavras finais de *Sobre a vontade na natureza* na seção *Indicação à ética*.

Para concluir a respeito da liberdade intelectual, de um modo indireto pôde-se identificar que os atos cometidos com impedimentos intelectuais também decaem na esfera da legitimação da responsabilidade e da imputação moral (algo a ser mais bem aprofundado na próxima seção), e que esses atos podem também ser explicados a partir de uma visão alegórica (da *justiça eterna*), como sendo as próprias punições de erros de vidas passadas, de tal modo que podemos pensar que um espasmo ou qualquer tipo de falseamento intelectual trata-se de ato justo, ainda que estejamos diante de um crime – uma visão que evidentemente incomoda, mas que tem respaldo e fundamentação na leitura das *Upanishads*.

---

<sup>77</sup> Cf. JANAWAY, 1989, p. 245.

### 1.3

## SOBRE A IMPOSSIBILIDADE DE SE ENCONTRAR A LIBERDADE NA CONSCIÊNCIA DE SI

No ensaio *Sobre a liberdade da vontade*, ao abordar o tema proposto pela Sociedade Real da Noruega, Schopenhauer precisou responder se a liberdade moral “poderia ou não ser demonstrada a partir da autoconsciência”. Anteriormente vimos brevemente que o filósofo respondeu negativamente a isso já que a autoconsciência – ou *consciência de si* [*Selbstbewußtsein*] – não se faz suficiente para estabelecer a verdadeira liberdade, ou seja, aquela totalmente independente das leis fenomênicas e isenta da necessidade do nexo de causalidade. Agora, averiguaremos o próprio conceito de consciência de si na intenção de deixar claro o porquê de sua insuficiência para se demonstrar a liberdade.

Em uma resposta breve dada por Schopenhauer sobre *o que é a autoconsciência*, podemos entendê-la simplesmente como “a *consciência de si mesmo*, em oposição à *consciência de outras coisas* [*Bewußtsein anderer Dinge*], sendo esta última a faculdade de conhecimento” (E I, I, p. 30), de modo que é por percebermo-nos como objeto diferente dos outros objetos que entendemos nossa *autoconsciência*. Essa tese, para além de *Sobre a liberdade da vontade*, encontra paridade também com livro I d’*O mundo*, onde se reflete sobre o *sujeito* e o *objeto* para uma melhor compreensão do mundo fenomênico.

Precisamente no mundo enquanto representação é que se encontra a consciência de si relacionada ao sujeito e ao objeto. Os *objetos* possuem relação com o tempo, com o espaço, e conseqüentemente, com a pluralidade<sup>78</sup> e com tudo quanto decorra de modificações assentadas no *princípio de razão suficiente*: “Objeto, contudo, já é o seu corpo, que, desse ponto de vista, também denominamos representação. Pois o corpo é objeto entre objetos e está

---

<sup>78</sup> A pluralidade necessariamente é condicionada no tempo e no espaço, sendo pensável somente nestes e, por conseguinte, possuindo total relação com o princípio de individuação. Na *Apresentação* das preleções berlinenses de Schopenhauer, a *Metafísica do belo*, Jair Barboza diz: “A pluralidade [...] se origina unicamente através do *principium individuationis*” (BARBOZA, 2003, p. 30). Entende-se assim que cada coisa que *se objetiva* no mundo (objetos vivos: seres vivos), possui sua individualidade egóica, querendo sempre o melhor para si mesmo e percebendo-se como coisa imediata. Portanto, sendo a pluralidade relacionada à hierarquia dos diferentes graus de objetivação da Vontade [*Stufe der Objektivierung des Willens*], que pressupõem também sua natureza conflituosa que quer sempre vencer para permanecer e manifestar-se ativamente para se apoderar de espaço, tempo e de matéria existente (Cf. W I, § 25, p. 149; W I, § 27, p. 170). Sobre os graus de objetivação da vontade, Jair Barboza, na obra *Infinitude subjetiva e estética: natureza e arte em Schelling e Schopenhauer*, explica que “Os mais baixos se encontram nas forças naturais, que aparecem sem exceção em qualquer parte da matéria como gravidade e impenetrabilidade ou distribuem-se nesta ou naquela parte como rigidez, fluidez, elasticidade, eletricidade, magnetismo, qualidades químicas etc. [...] Os ‘graus mais nítidos’ de objetivação da Vontade são os animais e os homens. Neles se vê a entrada em cena do caráter individual, particularmente no homem, no qual a grande diversidade de caracteres (personalidades) dá o tom e se expressa exemplarmente na fisionomia, enquanto nos animais há pouca fisionomia individual, pois eles expressam antes o caráter da espécie” (BARBOZA, 2005, p. 127).

submetido à lei deles, embora seja objeto imediato” (W I, § 2, p. 5). Já o *sujeito*, não pode ser encontrado nem no espaço nem no tempo, mas se estabelece como indiviso com o objeto em cada ser que representa; o sujeito é “aquele que conhece e nunca é conhecido, não se encontra nessas formas<sup>79</sup>, que, antes, já o pressupõem: ao sujeito, portanto, não cabe pluralidade, nem seu oposto, a unidade” (*idem*). Assim, temos que sujeito e o objeto só podem ser entendidos juntos e como que numa relação bicondicional de duas metades inseparáveis para o pensamento, porque o mundo como representação só possui realidade a partir da existência do sujeito enquanto objeto ou do objeto enquanto sujeito, pois se os suprimíssemos da realidade, teríamos a não existência do mundo<sup>80</sup>.

Sobre isso, pode-se ler no primeiro capítulo do segundo tomo d’*O mundo*, sobre as reflexões que elogiam o *idealismo* em oposição ao *realismo* (que pressupõe a existência do mundo mesmo sem que haja um sujeito que conhece, ou seja, uma consciência para receber motivos), ao *materialismo* (que desconsidera sua própria teoria como correta e certa, mas não percebe que ela mesma é um fruto da consciência e do pensamento) e também ao *espiritualismo* (que considera o dualismo corpo e alma, sem perceber que alma é um conceito abstrato, logo não sendo possível sua intuição sensitiva): “Façamos uma vez desaparecer do mundo todo ser cognoscente e deixemos apenas a natureza inorgânica e vegetal. Estão ali penhascos, árvores, riacho e céu azul: sol, lua e estrelas iluminam o mundo, como antes; porém, é obvio que em vão, pois olho algum existe ali que os veja” (W II, Cap. 1, p. 12). A suposição que Schopenhauer elabora, além de expor a fragilidade do *realismo*<sup>81</sup>, faz melhor esclarecer o entendimento entre a divisão fundamental do mundo como representação na relação sujeito e objeto, da relação do mundo como vontade. Dado esse cenário, leia-se:

Doravante, façamos adicionalmente a inserção de um ser cognoscente. Então aquele mundo expõe-se em seu cérebro mais uma vez e repete-se em seu interior exatamente como era antes fora dele. Assim, ao primeiro mundo juntou-se agora um segundo, que, embora separado por completo do primeiro, assemelha-se a ele como um fio de cabelo do outro [...] Penso que tudo isso, numa consideração mais apurada, revela o grande absurdo, e assim leva à convicção de que aquele mundo absolutamente objetivo fora da cabeça, independente dela e anterior a todo conhecimento, que presumimos ter pensado no início, não era outro senão o segundo, conhecido subjetivamente, o mundo da representação, que é o único que realmente podemos pensar. Eis por que se impõe naturalmente a hipótese de que o mundo, tal como o conhecemos, existe apenas para o nosso conhecimento, portanto, exclusivamente na representação, jamais exterior a ela (*idem*).

<sup>79</sup> A saber, tempo, espaço, causalidade, pluralidade e *principium individuationis*.

<sup>80</sup> Cf. W I, § 2, p. 6.

<sup>81</sup> Veja mais sobre a refutação de Schopenhauer sobre o realismo em: PP II, § 23, p. 67.

Para clarear ainda mais sobre esse ponto, podemos também nos atentar ao que o filósofo diz no segundo tomo de *Parerga e Paralipomena*: “nosso conhecimento, como nossos olhos, olha somente para o exterior, e não para o interior, de modo que, quando aquele que conhece procura voltar-se para dentro para conhecer a si mesmo, vê apenas uma completa escuridão e cai no vazio total” (PP II, § 32, p. 75). Segundo Janaway, isso quer dizer que “o sujeito da representação não pode representar a si mesmo” (JANAWAY, 1989, p. 119). Daí então nos aparece a clarificação e compreensão da máxima schopenhaueriana de que “onde começa o objeto, termina o sujeito” (W I, § 2, p. 6), que creio poder nos levar direto para a questão da autoconsciência, e assim, poderemos afirmar que é por termos *consciência de si*, que conseqüentemente temos *consciência das outras coisas*. Numa palavra: é por percebermos que terminamos que descobrimos que o mundo começa.

Para Schopenhauer nossa faculdade cognitiva assenta-se no tempo, no espaço e na causalidade – formas que, aliás, já são bem familiares ao filósofo desde a composição da *Quadrúplice raiz e d’O mundo*, no entanto, o adendo importante que se encontra em *Sobre a liberdade da vontade* é que embora essas formas residam em nós, não devemos considerá-las como pertencentes ao domínio da autoconsciência, mas sim ao domínio da *consciência das outras coisas*, pois são essas que fazem possíveis as cognições objetivas<sup>82</sup>. Nesta afirmação há de se perceber que o advertimento de não se dever considerar as formas apriorísticas da faculdade cognitiva como pertencentes à autoconsciência encontra correspondência com os mesmos atributos dados ao sujeito em *O mundo como vontade e representação*, ao passo que poderíamos, por ampliação, inferir que também os conceitos de *pluralidade* e *unidade* (*principium individuationis*) não caberiam à autoconsciência quando esta se encontra destituída de qualquer objeto material: algo impossível de ser pensado ou realizado tanto para o sujeito como para a autoconsciência já que não podem se autorepresentarem nem serem conhecidos por si mesmos, pois são sempre condições universais para o conhecimento: “tudo que existe, existe para o sujeito. Cada um encontra-se a si mesmo como sujeito, todavia, somente na medida em que conhece, não na medida em que é objeto do conhecimento” (W I, § 2, p. 5). E também, a partir de *Sobre a liberdade da vontade*, com o entendimento de que a autoconsciência tem como objeto principal sua relação direta com a vontade, há a afirmação de que a pessoa “só fica imediatamente consciente até mesmo do seu próprio corpo, apenas como um agente atuante da vontade que é a sede da capacidade de respostas às sensações

---

<sup>82</sup> Cf. E I, I, p. 30.



prazerosas ou dolorosas” (E I, 2010, p. 42), afirmação que também encontra respaldo no § 22 da *Quadrúplice raiz*:

Na medida que o corpo orgânico é o ponto de partida para a intuição de todos os demais objetos, logo aquilo que faz a mediação para ela, eu o denominei [...], *objeto imediato*; expressão que, entretanto pode valer apenas em sentido muito impróprio. Pois, embora a percepção de suas sensações seja completamente imediata, no entanto, ele mesmo não se apresenta ainda, de modo algum, como objeto, se não que tudo permanece subjetivo até aqui – a saber, sensação. Com efeito, é desta que parte a intuição dos demais objetos como causas de tais sensações, depois de que aqueles se apresentam como objetos; *mas não o próprio corpo; pois ele fornece aqui meras sensações para a consciência*. Objetivamente, portanto como objeto, também ele é conhecido apenas *mediatamente*, ao apresentar-se ao entendimento ou ao cérebro (que são o mesmo), como todos os outros objetos, como causa conhecida de efeitos dados subjetivamente, e, justamente em virtude disso, de maneira objetiva; o que só pode acontecer na medida em que suas partes atuem sobre seus próprios sentidos, isto é, que o olho veja o corpo, a mão tateie etc. (G, § 22, p. 197 – grifos meus).

E indo para além da epistemologia schopenhaueriana, principalmente do livro I de *O mundo como vontade e representação* e da *Quadrúplice raiz*, como foi até aqui exposto, os conceitos de consciência de si e consciência das outras coisas são abordados de modo abrangente principalmente nos capítulos 19 e 20 do segundo tomo d’*O mundo*, respectivamente nomeados de *Do primado da vontade na consciência de si* e de *Objetivação da vontade no organismo animal*, sendo ambos referentes aos *Suplementos* ao livro II do primeiro tomo, ou seja, à primeira consideração do mundo como vontade e que concerne à metafísica da natureza e a objetividade da vontade.

Precisamente, no capítulo 19 Schopenhauer esclarece que a consciência é condicionada pelo intelecto, e esse é uma função do cérebro, junto com nervos e medula espinhal<sup>83</sup>, portanto, temos de ter em mente que ao tratarmos da consciência de si estamos diante de um conhecimento totalmente fisiológico alocado no próprio corpo humano. Aqui seria o caso de se pensar o problema da liberdade da seguinte forma: se a verdadeira liberdade da vontade transcende o mundo como representação, já que vimos na seção anterior ela ser banida das ações [*operari*] fenomênicas e alocada no ser [*esse*], então ela não poderia ser demonstrada a partir do conteúdo fenomênico da autoconsciência já que assim teríamos uma nítida contradição, portanto, isso seria suficiente para justificar a resposta negativa dada pelo filósofo na questão do concurso proposta pela Sociedade Real da Noruega.

---

<sup>83</sup> Cf. W II, Cap. 19, p. 243.

Mas para captar com abrangência a questão da consciência de si, de fato temos de compreender a totalidade do já referido capítulo 19, onde Schopenhauer documentou numericamente doze “fatos pertencentes à vida interior do ser humano” (W II, Cap. 19, p. 244)<sup>84</sup> que servem de exemplos intuitivos para percebermos que estamos conscientes não apenas de nossas representações, mas que essencialmente, em nossa própria consciência de si encontramos a primazia da vontade em nosso próprio corpo. No § 19 do primeiro tomo (que faz correspondência com o capítulo 19 do segundo) Schopenhauer diz que a partir da dupla forma de se conhecer o mundo (como representação e como vontade) nosso corpo pode ser usado como uma *chave* para descobrir a essência de toda aparência da natureza, e que

[...] todos os objetos que não são nosso corpo, portanto, não são dados de modo duplo, mas apenas como representações na consciência, serão julgados exatamente conforme *analogia* com aquele corpo; por conseguinte, serão tomados, precisamente como ele, de um lado como representação e, portanto, iguais a ele nesse aspecto, mas de outro, caso se ponha de lado sua existência como representação do sujeito, o que resta, conforme sua essência íntima, tem de ser o mesmo que aquilo a denominarmos em nós vontade (W I, § 19, p. 122-123 – grifo meu).

E continua um pouco mais a frente assim:

Além da vontade e da representação, absolutamente nada é conhecido nem pensável. Se quisermos atribuir ao mundo dos corpos, que existe imediatamente apenas em nossa representação, a maior realidade que conhecemos, então lhe conferiremos aquela realidade que o próprio corpo possui para cada um de nós, pois ele é para nós o que há de mais real. E se analisarmos a realidade desse corpo e as suas ações, então encontraremos, tirante o fato de ser nossa representação, nada mais senão vontade: aí se esgota toda sua realidade mesma (W I, § 19, p. 123).

Tendo em vista essas asserções, na sequência irei comentar cada uma dos doze argumentos do capítulo 19 em prol de somar entendimento à demonstração analógica do primado da vontade na consciência de si. Isso servirá não apenas para o aumento da compreensibilidade da impossibilidade da verdadeira liberdade moral a partir da consciência de si, mas também para maior sapiência em relação à vontade metafísica, núcleo da filosofia de Schopenhauer. Outro ponto particularmente importante que gostaria de destacar diz respeito à argumentação do *número 8* que tratará diretamente do tema principal da presente dissertação, ou seja, a questão da *liberdade intelectual*, portanto, nela tive de me ocupar de um modo mais amplo do que das outras, como poderá perceber o leitor mais a frente.

---

<sup>84</sup> Esses doze argumentos, que tratarei um a um logo a frente, na verdade são mais de 100 outros argumentos. Eles se encontram nos manuscritos póstumos de Schopenhauer. Para saber mais sobre isso, conferir DEBONA, 2013, p. 37, onde este intérprete esclarece sobre a forma de elaboração dos 12 argumentos de Schopenhauer publicados no capítulo 19 do segundo tomo d’*O mundo*.

1) *Que possuímos uma parte conhecida (vontade) e outra que conhece (consciência)* — a diferenciação entre o que é conhecido e o que conhece têm destaque por toda a obra de Schopenhauer, e isto é tanto explícito na tese de 1813 (como já evidenciado acima) quanto em passagens do primeiro tomo d’*O mundo* ou em trechos anteriores ao capítulo 19, como por exemplo no 18 em que diz: “não somos apenas o sujeito que conhece, mas também nós mesmos estamos entre os seres a serem conhecidos, nós mesmos somos a coisa em si” (W II, Cap. 18, p. 236). No entanto, propriamente no capítulo 19 o filósofo indica que “a *consciência de si*, como antes abordado, [possui] uma parte que conhece e uma que é conhecida”, aquilo que conhece “não pode ser conhecido: do contrário, seria o conhecido de outro que conhece”, porém, ao que é conhecido na “consciência de si encontramos, todavia, exclusivamente a vontade” (W II, Cap. 19, p. 244). Para conceituar analogicamente a coisa que conhece e a conhecida, ele se utiliza das palavras gregas *πρωτότιπος*, protótipo e *ἔχτυπος*, arquétipo: *πρωτότιπος* para designar o que há de primário e originário e *ἔχτυπος* para definir o que há de secundário e de espelho da vontade<sup>85</sup>.

2) *Que há diferenças de graus de consciência e que o querer é anterior ao pensar* — neste ponto o filósofo escreve que “o que sempre se encontra em cada consciência animal, mesmo a mais imperfeita e débil, [...] é a percepção imediata de um desejo e da variável satisfação e não satisfação deste em diferentes graus” (W II, Cap. 19, p. 246-247), trata-se precisamente da inerente *aristocracia intelectual da natureza*<sup>86</sup>. Tal teorização entra na esfera de diferenças de consciências por considerar não apenas os seres humanos, mas também que “em todos os seres animais a vontade é o primário e substancial” e que “o intelecto, ao contrário, é o secundário, sim, um mero instrumento para serviço da primeira que, conforme as exigências desse serviço, apresenta mais ou menos completude e complexidade” (W II, Cap. 19, p. 248). Aqui é importante frisar que o intelecto está estritamente ligado ao conhecimento intuitivo, sendo este também possível aos animais, porém sem que nunca cheguem aos conhecimentos abstratos, que levam até a razão e clareza de consciência, uma exclusividade humana, algo que é expresso em diversos pontos da obra de Schopenhauer, dos quais aqui faço lembrar o capítulo 5 do segundo tomo d’*O mundo*, intitulado *Do intelecto desprovido de razão*, onde se pode ler o seguinte: “os animais têm entendimento, sem terem faculdade de razão, portanto, têm conhecimento intuitivo, mas não abstrato” (W II, Cap. 5, p. 69), isso em si já sendo o suficiente para mostrar a diferenciação nos graus de consciência e

<sup>85</sup> Cf. W II, Cap. 19, p. 245.

<sup>86</sup> Cf. W II, Cap. 15, p. 179.

também a sobrelevação do querer animal sobre o conhecer e ao pensar já que este se ocupa exclusivamente com a existência, bem-estar e propagação da espécie.

3) *Que a vontade sempre se expressa integralmente, mas que o intelecto depende de graus de estimulação* — neste tópico o filósofo expõe que por ser a vontade uma essencialidade (coisa em si), não admite graus como é o caso da consciência (intelecto), mas que se expressa sempre em sua totalidade: “Só a vontade é integralmente ela mesma em toda parte”, de modo que “mesmo no menor inseto, a vontade está completamente presente: ele quer o que ele quer tão decisiva e completamente quanto o ser humano” (W II, Cap. 19, p. 250). Em contraposição a isso, o intelecto possui “graus de estimulação” como, por exemplo, “a sonolência, o humor, o entusiasmo”, que “ascendem gradativamente desde a mais baixa [estimulação] em animais que percebem apenas confusamente, até o ser humano e, neste, desde a cabeça obtusa até o gênio” (*idem*).

E para exemplificar ainda mais essa assertividade e oposição entre a relação da vontade e do intelecto o filósofo se utilizou da palavra grega *ἡγεμονικόν* (*hegemônico; princípio hegemônico*) a fim de atribuir um “título perfeito para a vontade”, no entanto, esse título também caberia ao intelecto, na medida em que ele é o condutor e líder, sendo que a relação entre ambos ficaria bem expressa a partir da máxima de que a vontade é como um forte cego que carrega nos ombros um paralítico que vê<sup>87</sup>. Sumariamente, a diferença entre a hegemonia da vontade e a hegemonia do intelecto se concentraria no fato de que a esta primeira estaria condicionada de decisões “originariamente desconhecidas pelo intelecto” (W II, Cap. 19, p. 253), sendo ela sempre provida de *qualitates occultae* [qualidades ocultas], já o intelecto teria seu poder instituído por ser ele o *médium dos motivos*, porém, só chegando a conhecer a forma como esses motivos fazem efeito na vontade de modo *a posteriori*, assim, entende-se que o intelecto se faz “tão estranho à vontade que chega até mesmo a ser por ele mistificada: pois ele, decerto, fornece-lhe os *motivos*, porém não penetra na secreta oficina de suas decisões” (W II, Cap. 19, p. 255), citação esta, que, diga-se de passagem, está em conformidade direta com a problemática geral da *liberdade da vontade* tendo em vista a dita “secreta oficina de decisões”, isso porque, a partir disso poderíamos nos questionar se somos realmente livres para querermos o que queremos.

4) *Que o intelecto se cansa, mas a vontade é incansável* — a fim de conceber a primazia da vontade na *consciência de si*, neste ponto Schopenhauer diz que a vontade é “*αὐτόματος*” (*automatos*, que se move por si mesma) e que “somente ela é ativa de maneira

---

<sup>87</sup> Cf. W II, Cap. 19, p. 253.

espontânea [...] e não conhece cansaço algum” (W II, Cap. 19, p. 255). Ele também estabelece a vontade como *originária e metafísica*, enquanto o intelecto seria *secundário e físico*<sup>88</sup>, o que justificaria o fato dele se cansar depois de “prolongado trabalho de cabeça”, onde sentimos “fadiga do cérebro, como sentimos fadiga dos braços após prolongado trabalho corporal” (W II, Cap. 19, p. 255), além disso, temos a clara percepção de que ao dormirmos somos abandonados pelo intelecto e pela consciência, no entanto, a vontade jamais cessa de querer e fornecer a força vital para que o organismo permaneça vivo enquanto dormimos<sup>89</sup>.

5) *Que é sempre mais fácil crer no que se quer do que procurar com sangue frio por respostas racionais* — a paixão, a alegria, a ira, o medo, e o desejo exacerbado são vistos por Schopenhauer como consequências da manifestação da vontade. Há de se percebê-los como inclinações que sempre falam muito alto em nossa consciência e que acabam por influenciar abruptamente as nossas escolhas e decisões perante as adversidades da vida. Nesse ponto, o filósofo expõe que “sangue-frio e presença de espírito são qualidades essenciais [...] a primeira qualidade consiste no silêncio da vontade em vista de o intelecto poder agir; a segunda, na atividade imperturbável do intelecto sob a pressão dos acontecimentos impactantes no querer” (W II, Cap. 19, p. 261).

Para responder exatamente o que é a autoconsciência, temos de responder também qual seu conteúdo e sob qual forma o ser humano torna-se consciente de si mesmo. A resposta é que temos consciência de nós mesmos *por sermos seres volitivos* e termos como objeto primordial de nossa consciência a nossa vontade individual. No ensaio *Sobre a liberdade da vontade* podemos encontrar uma correspondência direta com esse ponto, entendendo que qualquer um que seja capaz de captar de maneira essencial as diferentes modificações de graus e espécies de volições, compreenderá as manifestações da vontade em todo desejo, esperança, amor, alegria, e também nos seus opostos; repugnância, abominação, medo, desprezo, ódio, aflição, sofrimento, em suma, em todos os afetos e paixões<sup>90</sup>.

De modo geral, neste quinto argumento do capítulo 19 dos *Suplementos d’O mundo como vontade e representação* Schopenhauer quis expor que toda perturbação de ânimo acaba por falsear e travar o nosso intelecto, e conseqüentemente, o nosso bom juízo sobre as coisas, por isso, em nossos inimigos vemos apenas malditos desgraçados, enquanto nas pessoas que estimamos visualizamos puros méritos e somos capazes de apreciar até mesmo seus

---

<sup>88</sup> Cf. W II, Cap. 19, p. 258.

<sup>89</sup> Cf. W II, Cap. 19, p. 259.

<sup>90</sup> Cf. E I, I, p. 32.

defeitos<sup>91</sup>, algo que pode ser exprimido através da máxima: “O que se opõe ao coração, a cabeça não admite” (W II, Cap. 19, p. 263), nos fazendo tornar claro o entendimento de que o intelecto é incapaz de atuar de modo completo quando a consciência está marcada pela fugaz presença da vontade, porque ela é o radical em nosso ser e tem poder originário sob ele, enquanto o intelecto é mera função cerebral que aparece no organismo como um parasita, porém, é onde se encontra a morada da razão e a capacidade de fazer escolhas prudentes a partir de sangue-frio e presença de espírito.

6) *Que a memória se torna aguçada quando se trata de objetos ligados aos desejos* — neste ponto Schopenhauer busca demonstrar como o intelecto pode ser estimulado pela vontade, nos fazendo capazes de agir em nosso próprio proveito em relação aos nossos objetos de desejo. Sobre isso diz que o “entendimento da pessoa mais obtusa torna-se aguçado quando se trata de objetos que intimamente dizem respeito à sua vontade” (W II, Cap. 19, p. 267). Assim, ele faz concessões à *memória*, estabelecendo nela uma relação direta com as volições, portanto, a lembrança de um acontecimento será tanto mais conservada quanto mais ela tenha relação com a vontade, já que tal lembrança torna-se importante para que o sujeito retorne e reconquiste com mais facilidade seu objeto volitivo. É a vontade que aprova ou desaprova um motivo, como, por exemplo, o enamorado que não esquece a oportunidade que lhe é favorável, o ambicioso, a circunstância adequada para dar sequência nos seus planos ou o político, do ensejo oportuno em convencer os eleitores de que suas propostas são as melhores<sup>92</sup>. O ponto a ser compreendido é que o intelecto precisa de uma base de apoio na vontade, que serve como um fio condutor para enfileirar lembranças e retê-las firmemente, contrastando com o fato de que uma lembrança não poderia ser fixada em pura inteligência num intelecto que não fosse permeado por uma consciência que possuísse primazia na vontade. Eis também o motivo pelo qual a ética não pode moldar a vontade já que ela jamais pode obedecer ao intelecto, quando na verdade o que ocorre é totalmente o oposto, isto é, só um intelecto pode racionalizar sobre uma fundamentação ética e só a vontade pode comandar o intelecto quando queremos nos lembrar de algo, mesmo que a lembrança só ocorra depois de muito esforço, ou não ocorra de forma alguma, nos causando então *ira da vontade*<sup>93</sup>. Também é interessante notar que Schopenhauer identifica que essas assertividades sobre a memória se estendem igualmente aos animais: o cavalo se lembra da estalagem “que há muito tempo foi alimentado”, os cães “têm uma excelente memória para todas as ocasiões que lhe

---

<sup>91</sup> Cf. W II, Cap. 19, p. 263.

<sup>92</sup> Cf. W II, Cap. 19, p. 268.

<sup>93</sup> Cf. W II, Cap. 19, p. 269-270.

proporcionaram um bom bocado de comida” e as raposas tem uma “excelente memória para os diversos esconderijos nos quais depositaram uma rapina” (W II, Cap. 19, p. 268).

7. *Que toda discussão acalorada está alocada na vontade* — ao contrário disso: “uma conversação permanece *fria* pelo tempo que nela apenas o intelecto está ativo” (W II, Cap. 19, p. 272). E para expor isso ele usa mais uma de suas marcantes analogias, dizendo que “caso tente-se inverter a relação e considerar a vontade como instrumento do intelecto; então é como se fizesse do ferreiro instrumento do martelo” (W II, Cap. 19, p. 273). E a exposição que se segue perfaz a defesa de que não importa quanto esforço intelectual se faça ao discutir com alguém lhe mostrando argumentos verdadeiros se ao final descobrirmos que a pessoa *não quer* entender. De tal modo temos a certeza de que estamos lidando com a vontade do oponente e não com o seu conhecimento, pois este está a fazer do seu intelecto um instrumento para uso da vontade enquanto deveria fazer justamente o oposto, ou seja, fazer da vontade um instrumento para bom uso do intelecto, por isso também faz sentido a alusão à máxima latina: *Stat pro ratione voluntas* [a minha vontade dispensa razões]<sup>94</sup>, para filosoficamente compreender os indivíduos temperamentalmente tomados pela vontade. Retomando a analogia acima, a busca pela retificação do discurso seria como se o martelo tornasse o instrumento do ferreiro, ou seja, que nossa vontade, que é primazia no intelecto, fosse controlada por ele, sobrelevando-se o conhecimento por sobre o querer.

Analisando esse ponto de um modo geral, inevitavelmente vem à lembrança uma convergência direta de Schopenhauer com a sua inacabada obra *Dialética erística*, composta posteriormente à elaboração do segundo tomo d’*O mundo* e publicada postumamente pelo seu arquivangelista Julius Frauenstädt<sup>95</sup>, donde o filósofo elaborou 38 estratégias para se disputar de modo a ter razão *per fas et nefas* [por meios lícitos e ilícitos]. Aqui é o caso de pensarmos que o intelecto livre dos ímpetus cegos da vontade estará mais apto a discutir racionalmente e inclusive a vencer discursivamente caso se tenha por intenção a disputa oral.

8. *Que existem méritos e deméritos da vontade e méritos e deméritos do intelecto* — este ponto, – dentre todos, é o que mais me interessa, pois está em ligação direta com a *liberdade intelectual* como eu já havia dito mais acima e também na *Introdução* da presente dissertação – para tornar mais clara a diferenciação entre a vontade e o intelecto,

<sup>94</sup> Cf. W II, Cap. 19, p. 273.

<sup>95</sup> Segundo Cartwright (2005, p. 58), Frauenstädt “teve um breve flerte com G. W. F. Hegel [...], se tornou admirador de Ludwig Feuerbach e em 1836 encontrou acidentalmente uma referência a Schopenhauer em um artigo sobre idealismo em uma enciclopédia. Isso o levou a ler *O mundo como vontade e representação*, e essa experiência mudou o curso de sua vida. Frauenstädt se tornou o ‘arch-evangelist’ [arquivangelista] de Schopenhauer, como mais tarde o próprio filósofo viria a se referir a ele, o membro mais ativo de um conjunto de primeiros adeptos de sua filosofia”.

Schopenhauer concebe que a história e a experiência mostram que pessoas estúpidas, ou seja, aquelas que agem mais na esfera da vontade do que do intelecto, tornam-se malvadas para suprir sua falta intelectual a fim de poderem ter um breve triunfo, e também que movidas por uma “atração oculta”, escolhem para seu trato “uma pessoa diante da qual é um pouco superior em entendimento: pois apenas na companhia desta sente-se à vontade” já que “todos fogem de quem lhe é superior” (W II, Cap. 19, p. 275). E já nisso encontramos méritos e defeitos do intelecto, porque a superioridade intelectual isola o indivíduo e provoca ódio secreto e inveja nos estúpidos. Ao contrário, os estúpidos são universalmente adorados porque encontram mais facilmente seus pares e a

carência de entendimento de modo algum é favorável ou aparentada à bondade de caráter. Mas, por outro lado, não se pode afirmar que o grande entendimento seja assim: antes, sem este, jamais existiu um grande *facínora*. Inclusive, até mesmo a *mais elevada iminência intelectual pode coexistir com a pior das depravações morais* (W II, Cap. 19, p. 276 – grifos meus).

Antes de dar sequência ao que diz Schopenhauer e para se refletir de uma maneira intuitiva em relação às ditas *depravações morais*, vou expor alguns exemplos: Paulo Coelho, atualmente um dos escritores mais lidos do mundo, embora seja um grande romancista, seu biógrafo Fernando Morais em *O mago: a incrível história de Paulo Coelho* demonstrou que durante um período da vida o grande escritor foi internado num hospício, donde constava em seu diagnóstico médico: “agressivo, irritável, hostil e politicamente contrário aos pais” (MORAIS, 2015, p. 142). Keith Richards, guitarrista de uma das maiores bandas de rock de todos os tempos, os Rolling Stones, além de ser um músico genial, admitiu na sua autobiografia intitulada *Vida*, a qual escreveu com auxílio do jornalista James Fox, ter inalado as cinzas de seu próprio pai misturado com cocaína:

depois de guardar as cinzas do meu pai numa caixa preta por seis anos, e porque eu realmente não tinha coragem de espalhá-las ao vento, eu finalmente resolvi plantar um carvalho-vermelho ao redor do qual eu espalharia as cinzas. Quando destampeei a caixa, um pouco das cinzas dele voaram e foram parar na mesa. Eu não podia simplesmente espanar o meu pai, então eu passei o dedo nas cinzas e cheirei o resíduo. O pó retorna ao pó, o pai retorna ao filho (RICHARDS e FOX, 2011, p. 610-611).

Exemplos mais graves que podemos colocar na conta dos *facínoras* podem ser pensados a partir das seguintes personalidades: Adolf Hitler, que até sua juventude sonhara ser pintor, mostrando-se um garoto apto às belas artes e a literatura, mas, que, no entanto, tendo ele falhado nesses projetos, diz o biógrafo Fernando Jorge, “Refugiou-se dentro de si próprio, permaneceu semanas seguidas com os seus livros ou ficava a escrever até altas horas



da noite. Quando não se dedicava a estes afazeres, se punha a desenhar ininterruptamente” (JORGE, 2012, p. 62-63), e todos nós sabemos o horrível desfecho de sua eloquente e terrível personalidade já que viera a se tornar um tirano inesquecível, responsável por um dos maiores holocaustos de todos os tempos e capaz de convencer e cegar politicamente uma legião de imbecis. Olhemos agora para o bem reconhecido filósofo marxista francês Louis Althusser, que relatou em sua autobiografia intitulada *O futuro é muito tempo*, publicada propositalmente apenas postumamente, que:

No domingo 16 de novembro às nove horas, saindo de uma noite impenetrável e onde nunca pude mais tarde penetrar, achava-me aos pés da minha cama, em roupão, com Hélène estendida diante de mim e eu continuava a massagear lhe o pescoço, com a impressão intensa de ter os antebraços muito doloridos: evidentemente por causa da massagem. Depois compreendi, não sei como, talvez pela imobilidade dos olhos dela e por uma pobre ponta de língua entre os dentes e os lábios, que ela estava morta. Precipitei-me, aos gritos, do nosso apartamento para a enfermaria, onde sabia que ia encontrar o Dr. Étienne. O destino abatera-se (ALTHUSSER, 1992, p. 267).

A verdade legada pela história é que Althusser teria estrangulado sua esposa após sofrer um surto psicótico, e, para nós, tendo em vista o tema da *liberdade intelectual*, curiosamente Althusser foi considerado *inimputável*, pois não teria cometido o ato de forma deliberada, embora o ocorrido tenha manchado para sempre seu caráter e carreira filosófica. Na primeira página da mesma referida obra, pode-se ler: "É provável que haja quem ache chocante que eu não me resigne ao silêncio depois do ato que cometi, e depois também da declaração de inimputabilidade que o sancionou e da qual, segundo o modo de dizer espontâneo, beneficiei-me [...]" (ALTHUSSER, 1992, p. 19).

E mais um exemplo marcante, dessa vez narrado pelo jornalista Simon Winchester, na obra *O professor e o [demente]: uma história de assassinato e loucura durante a elaboração do Dicionário Oxford*, descreve o dramático encontro entre o inglês, James Murray, filólogo e autodidata, com o norte americano William Chester Minor, médico e cirurgião que passou grande parte de sua vida em um manicômio judiciário. De modo geral a obra jornalística de Winchester tem por intenção relatar a forma pela qual W. C. Minor teve importância crucial na elaboração de diversos verbetes do Dicionário Oxford (mesmo ele estando dentro de um manicômio)<sup>96</sup>. Mas o ponto que aqui realmente me interessa e que

<sup>96</sup> O plano de elaboração do Dicionário Oxford chefiado por James Murray tinha a grande ambição de conseguir catalogar e descrever *todas* as palavras de língua inglesa. A ideia ficou mais forte depois que foi proposto que voluntários participassem da elaboração do projeto a partir da leitura de livros antigos e pesquisas regionais sobre a origem de certas palavras. Foi assim que Minor tornou-se uma parte fundamental do projeto de Murray. Para mais detalhes, conferir capítulo 5 da obra de Winchester intitulado *A concepção do Grande Dicionário*.

converge diretamente com a temática da liberdade intelectual é o que se passou com W. C. Minor, em Londres, numa madrugada de fevereiro de 1872 quando seu destino encontrou-se com o do pobre George Merret, pai de seis filhos pequenos e marido de uma esposa grávida pela sétima vez. Merret seguia sua pontual rotina em direção das fornalhas da cervejaria Red Lion, onde trabalhava há oito anos, quando foi surpreendido por um grito de fuga: tratava-se de W. C. Minor, que gratuitamente perseguiu Marret enquanto gritava e atirava: foram exatamente quatro tiros. Os três primeiros acertaram outros prédios da *Belvedere Road*, mas o último foi direto no pescoço de Merret que não resistiu<sup>97</sup>. Em abril daquele mesmo ano, ao estar de frente com o júri, W. C. Minor foi considerado inocente porque depois de passar por diversas investigações (entrevistas com familiares, testemunhas e pessoas do seu círculo de convívio íntimo), foi descoberto que constantemente ele tinha alucinações que lhe causavam a sensação de estar sendo perseguido. Sobre isso Winchester diz o seguinte:

Por trinta anos a lei em tais casos vinha sendo guiada pelo que era conhecido como ‘as normas de McNaughton’ – assim chamadas por causa do homem que, em 1843, matara a tiros o secretário de *Sir Robert Peel*<sup>98</sup>, e que fora absolvido com base no fato de ser tão louco que não conseguiria distinguir o certo do errado. As normas, que julgavam mais a responsabilidade criminal do que a culpa em si deveriam ser aplicadas neste caso, disse [o advogado] ao júri. Se estavam convencidos de que o prisioneiro era de ‘mente malsã’ e que havia matado George Merret enquanto presa de um delírio do tipo que acabavam de ouvir, deviam fazer o que era a praxe dos jurados nesta época extremamente indulgente na justiça britânica: declarar William Chester Minor inocente, com bases nos dados de insanidade, e deixar para o juiz a aplicação da sanção de custódia que ele considerasse prudente e necessária. E foi o que o júri fez, sem deliberação, no final da tarde de 6 de abril de 1872. Os jurados declararam o Dr. Minor legalmente inocente de um assassinato que todos – inclusive o réu – sabiam ter sido cometido por ele. O presidente do tribunal então aplicou a única sentença que lhe restava disponível – uma sentença pronunciada ocasionalmente ainda hoje, e que tem um encanto ilusório em sua linguagem, a despeito do horror colossal de suas conotações (WINCHESTER, 1999, p. 32-33).

Cabe ainda ressaltar sobre W. C. Minor mais um atordoado e curiosíssimo episódio que se passou em sua vida logo após a virada do século XIX, precisamente em 1902, e que também pode ser contado no rol dos casos de atos cometidos sem liberdade intelectual. Ele cometeu *autopenectomia*. Fato este que Winchester relata ter sido o efeito de um profundo

<sup>97</sup> Cf. WINCHESER, 1999, p. 20-23.

<sup>98</sup> A referida lei se chama *M’Naughten rule* em referência à Daniel M’Naughten a quem sofria de delírios de perseguição tal como W. C. Minor. Já o referido Sir Robert Peel foi um notável conservador britânico que serviu duas vezes como primeiro ministro durante a primeira metade do século XIX, e o seu secretário, que é mencionado por Winchester como a vítima de Naughten, chamava-se Edward Drummond.

despertar religioso, a qual cortar o próprio pênis, à luz da sua loucura, pareceu-lhe, além de um modo de refrear as constantes masturbações, também uma redenção perante a divindade:

Ele estava desesperadamente seguro de que fora o seu pênis que o levava a cometer todos aqueles atos ofensivos à moral que tanto o haviam dominado por toda a vida. Seus incessantes desejos sexuais, se não nasciam do pênis, eram pelo menos executados através dele. Em seu mundo delirante, achava que não tinha alternativa, a não ser removê-lo. Era um médico, claro, e desta forma sabia mais ou menos o que estava fazendo (WINCHESTER, 1999, p. 205)<sup>99</sup>.

Voltemos a Schopenhauer, a quem dá alguns exemplos de personalidades com elevada eminência intelectual coexistindo com *depravações morais*, sendo eles em relação ao filósofo e juiz do império britânico, Francis Bacon, a quem se deixou subornar em processos cíveis e acabou condenado e preso, e também o historiador italiano Francesco Guicciardini que embora fosse muito inteligente, foi retratado como um homem muito cruel<sup>100</sup>.

E o filósofo segue sua argumentação demonstrando dois ditos populares que parecem estar presentes em todas as sociedades e línguas<sup>101</sup>, sendo eles, primeiro, o fato de se dizer que alguém tem *bom coração, mas uma cabeça ruim*, e segundo, que alguém tem *uma cabeça boa, no entanto, um coração mau*: no primeiro caso, o louvor ultrapassa a censura, e no segundo, a censura ultrapassa o louvor<sup>102</sup>. Disso resulta mais um trecho que o filósofo cita especificamente o tema da *liberdade intelectual*, – a ser exposto integralmente na sequência – que inclusive, acaba por remeter o leitor para o *Apêndice de Sobre a liberdade da vontade*, como já mostrei nas duas seções anteriores se tratar do principal local onde a questão é discutida em toda a obra de Schopenhauer.

Correspondendo a isso<sup>103</sup> 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 passar os erros do coração, pelos erros da cabeça; as 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 trate-se de grave delito, até mesmo loucura, apenas para isentar a vontade de culpa.

<sup>99</sup> Vale mencionar que a curiosa história da formação do *Dicionário Oxford* documentada no livro jornalístico de Simon Winchester também foi transformada em filme. “The Professor and the Madman” foi lançado em 2018 e conta com a atuação de Mel Gibson como James Murray e Sean Penn como W. C. Minor.

<sup>100</sup> Cf. W II, Cap. 19, p. 276-277.

<sup>101</sup> Digo que “parecem estarem presentes em todas as línguas” em vista da própria afirmação de Schopenhauer no argumento número 9 (a ser exposto mais a frente) de que “As expressões universalmente usadas e sempre muito bem entendidas *coração* e *cabeça* originam-se de um justo sentimento da diferença fundamental aqui abordada; por isso são acertadas e significativas e encontram-se em todas as línguas. *Nec cor nec caput habet* [não tem cabeça nem coração] diz Sêneca sobre o imperador Cláudio” (W II, Cap. 19, p. 286-287).

<sup>102</sup> Cf. W II, Cap. 19, p. 277.

<sup>103</sup> Ou seja, correspondente a ambos os ditos já destacados: *ter um bom coração, mas uma cabeça ruim*, ou *uma cabeça boa, mas, no entanto, um coração ruim*.

E, inclusive nós mesmos, quando causamos um acidente ou dano, acusar-nos-emos de bom grado diante de nós e dos outros de *stultitia* [insensatez], apenas para esquivarmo-nos da acusação de *malitia* [malícia]. Correspondendo a isso, no caso de uma igualmente injusta sentença do juiz, a diferença é imensa entre se ele errou ou prevaricou. Tudo isso atesta suficientemente que só a vontade é o real e o essencial, o núcleo do ser humano, e que o intelecto, ao contrário, é apenas seu instrumento, que sempre pode ser falho sem que ela esteja implicada nisto. A acusação de falta de entendimento não vale nada diante do tribunal moral; antes, ela aqui até mesmo traz vantagens. O mesmo acontece nos tribunais do mundo, perante os quais, para livrar um criminoso de qualquer condenação, é em toda parte suficiente transferir a culpa de sua vontade para seu intelecto, na medida em que fica comprovado um erro inevitável ou distúrbio mental: pois aí não há maior consequência que no fato de a mão ou o pé terem escorregado involuntariamente. Isto o explicitarei de modo detalhado no apêndice ‘Sobre a liberdade intelectual’ ao meu ensaio *Sobre a liberdade da vontade*, ao qual aqui remeto para evitar ser repetitivo (W II, Cap. 19, p. 277-278).

Portanto, a vontade não pode ser prerrogativa para escusar um erro intelectual, do mesmo modo que um erro intelectual não pode ser escusável pela vontade. Cada um tem de ser responsável pelo que é, e conseqüentemente, pelo que fez, até que se prove por diferentes meios que a ação realmente tenha sido cometida acidental, não intencional ou involuntariamente. Eis o motivo pelo qual podemos mais facilmente desculpar aquele que nasceu intelectualmente *estúpido*, mas não aquele que nasceu com um caráter *maldoso*, porque o primeiro dispõe de uma deficiência intelectual, respondendo de modo incoerente diante dos motivos, enquanto o segundo tem um vício moral inato. No caso de analisar isso tendo em vista o cometimento de crimes e delitos, o estúpido é mais facilmente desculpável por conta da sua deficiência intelectual invariavelmente o confundir, enquanto o maldoso, por ter uma consciência constante de estágio de sanidade intelectual e responder coerentemente quanto aos motivos, não será de modo algum facilmente desculpável por não conter suas más ações, no entanto, ambos têm de ser moralmente responsabilizados pelos seus atos. Dessa forma é sempre o nosso querer que é dependente de nós. É por ele que nos sentimos responsáveis, enquanto o intelecto pode ser escuso em casos específicos de comprovados *impedimentos intelectuais* justamente porque agiu em desacordo com a vontade.

Pensando em caracterizar méritos e deméritos da vontade e do intelecto, pode-se entender que aquilo que se diz de bom em um caráter e no coração de uma dada personalidade, é aquilo que há de meritório na vontade, por outro lado, seus defeitos, estupidez e crimes, são suas correspondências demeritórias. Com relação ao intelecto, sua própria aparição no corpo humano é um mérito eterno, além disso, soma-se a sua capacidade de elaboração artística, científica e tecnológica, funções das quais os seres humanos são

capazes a partir do conhecimento racional propiciado por altos graus de inteligência, e, com relação aos deméritos do intelecto – fora sua fragilidade em relação à possibilidade de sempre se poder cair em desgraça e cometer um delito totalmente involuntário – podemos nos atentar para algumas questões fisiológicas esclarecidas por Schopenhauer ainda nesta referida argumentação e tópico número 8.

O filósofo faz notar nossa evolução fisiológica de acordo com cada idade da vida, mostrando que isso tem relação com a evolução do intelecto: “na primeira infância” permanecemos presos “à tolice e à estupidez”; a fase da puberdade é entendida como antagônica à atividade psíquica, pois só faz com que nossa atenção seja tirada dos genitais após sanarem essas fixações por meio do “exercício” da “experiência” ou da “instrução”. Isso aconteceria, segundo Schopenhauer, apenas após “os vinte anos de idade”, porém, a completa maioridade intelectual estaria alcançada apenas aos “quarenta anos, a idade do discernimento”. E então, inevitavelmente, após todo o crescimento do ser humano e de sua chegada ao cume de seu desenvolvimento, começa naturalmente a sua decaída: a pressão sanguínea, a pulsação cerebral, a preponderância do sistema arterial sobre o venoso, a energia do sistema genital e conseqüentemente a rigorosidade intelectual até a chegada da pueril senilidade<sup>104</sup>. E mesmo sem ter como objetivo principal do capítulo 19 uma conceituação estrita em relação ao caráter inteligível, Schopenhauer acaba rondando o tema quando reflete que a nossa infância é como o prelúdio das nossas decisões futuras porque as reproduziremos por toda nossa vida de modo invariável. Eis também o motivo pelo qual uma pessoa prudente não revela seus traços ruins e erros cometidos na juventude já que no fundo entende que isso pode dar testemunho do seu caráter atual<sup>105</sup>.

Justamente nisso baseia-se o fato de que, enquanto olhamos retrospectivamente de modo indiferente, sim, com riso de satisfação para as tolices e a falta de entendimento dos nossos anos juvenis, os traços ruins de caráter precisamente daqueles anos, as malevolências e os sacrilégios então cometidos ainda existem, mesmo na idade avançada, como censuras indelévels que alarmam nossa *consciência moral*. Portanto, tal como apareceu definido, assim permanece invariável o caráter até a idade avançada. Os ataques da idade que gradualmente ceifam as forças intelectuais deixam intocadas as qualidades morais. A bondade de coração torna o ancião ainda mais respeitado e amado, embora a sua cabeça já mostre as fraquezas que novamente começam a aproximá-lo da infância (W II, Cap. 19, p. 285 – grifo meu).

---

<sup>104</sup> Cf. W II, Cap. 19, p. 283-284.

<sup>105</sup> Cf. W II, Cap. 19, p. 285.

9. *Que as expressões “cabeça” e “coração” são análogas ao intelecto e a vontade* — neste ponto Schopenhauer esclarece que em todas as línguas as expressões “cabeça” e “coração” designam a oposição entre o intelecto e a vontade; que com razão o coração foi eleito “sinônimo da vontade como o núcleo originário de nossa aparência, em oposição ao intelecto, que é exatamente idêntico com a cabeça” (W II, Cap. 19, p. 287). Segue-se então fazendo uma exposição de expressões a respeito do *coração* e da *cabeça*, o primeiro é *animus*, *ἄνεμος*, *anima*, sopro vital, *ψυχή*: “Tudo o que, no amplo sentido do termo, é coisa da vontade, como desejo, paixão, alegria, dor, bondade, malevolência, também aquilo que se procura entender com o termo ‘ânimo’ e que Homero expressa como *φίλον ἦτορ* [o amado coração] são atribuídos ao coração” (W II, Cap. 19, p. 287); já o intelecto é humano, *mens*, *νοῦς*, inteligência, pensamento<sup>106</sup>:

Cabeça e coração designam o completo ser humano. Contudo, a cabeça é sempre a segunda, a derivada: pois não é o centro, mas a suma eflorescência do corpo. Quando um herói morre, embalsama-se o seu coração, não o seu cérebro: ao contrário, conserva-se de bom grado o crânio dos poetas, artistas e filósofos. Assim, o crânio de Rafael foi conservado na Academia di S. Luca em Roma, todavia, recentemente demonstrou-se que não era autêntico: no ano de 1820, o crânio de Descartes foi vendido em leilão público na cidade de Estocolmo (W II, Cap. 19, p. 288-289).

10. *Que a vontade é o núcleo de nossa identidade (e não o nosso intelecto)* — aqui o filósofo arrisca uma descrição fisiológica para conceber a primazia da vontade e a imutabilidade do caráter inteligível: essa descrição diz que não é nem na matéria e nem na forma do corpo que podemos ter uma clara intelecção do caráter, mas sim na *expressão dos olhos*: “mesmo depois de muitos anos, ainda reconhecemos uma pessoa, o que mostra, que apesar de todas as mudanças nela produzidas pelo tempo, ainda assim algo permanece completamente intocado” (W II, Cap. 19, p. 288), e não importa nenhum pouco se a idade avança ou se nossa compreensão intelectual torna-se caduca e insalubre: aquilo que somos é o que sempre fomos. Dessa forma, para além das funções cerebrais e dos estímulos externos que recebemos do mundo, nossa verdadeira essência encontra-se em nosso núcleo que é permeado por intenso querer e não querer, por satisfação e insatisfação, e enfim, por sentimentos transitórios que emanam da vontade.

11. *Que o medo da morte é totalmente a priori porque é fundamentado na vontade* — dessa forma se entende que o fortíssimo apego que sentimos pela vida, que é comum a todos, tem sua fundamentação no sujeito do querer e não no intelecto. Schopenhauer se utiliza

<sup>106</sup> Cf. W II, Cap. 19, p. 288.

de uma máxima aristotélica que diz “bem viver é melhor do que viver (βέλτιον τοῦ ζῆν τὸ εἶ ζῆν, *Tópica*, III, 2)”, e por dupla contraposição, inverte-a dizendo que “não viver é melhor que viver mal” (W II, Cap. 19, p. 290), para argumentar em torno do fato de que a maioria das pessoas prefere viver mal a não viver, e isto é uma recorrência de sermos nós mesmos a “vontade de vida: por isso temos de viver, bem ou mal” (*idem*). Portanto, nosso apego a vida é *a priori* e não *a posteriori*, já que ela mesma é o meio pelo qual está fundado o sujeito (e não o objeto, ou seja, o corpo). Nosso horror da morte é por temermos que o fim do corpo tenha por consequência o fim do sujeito, daí então a compreensão desse horror ser *a priori*, já que querer sempre a vida está fundado na vontade que é a própria vida; aqui, vem-me a lembrança o seguinte: “é indiferente e tão somente um pleonasmo se, em vez de simplesmente dizermos ‘a Vontade’, dizemos ‘a Vontade de vida’” (W I, § 54, p. 318).

Alguém poderia se perguntar como isso pode ser entendido em relação ao *suicídio*, e Schopenhauer responde dizendo que o suicídio é uma “resolução do intelecto” e não da vontade. Aquele que destrói a própria vida tem de ser entendido como alguém que superou o medo da morte, e não necessariamente que tenha deixado de ser essencialmente vontade<sup>107</sup>.

A partir da concepção de Schopenhauer o suicida é um afirmador da vontade por autosupressão e a negação da vida lhe é apenas ilusória porque a morte não representa o fim do sofrimento. Para se ter uma maior compreensão disso, podemos refletir sobre *Hamlet*, a famigerada peça de Shakespeare. Schopenhauer crê que nossa condição de vida é tão miserável que seria preferível o *não ser*, portanto, se o suicídio realmente nos oferecesse isso

de tal modo que a alternativa 'ser ou não ser' fosse posta no sentido pleno da palavra, então [o suicídio] seria incondicionalmente escolhido como um desenlace altamente desejável (*a consumation devouty to be wish'd*<sup>108</sup>). No entanto, algo em nós diz que não é bem assim, que não se tem aí o fim das coisas, que a morte não é de maneira alguma uma aniquilação absoluta (W I, § 59, p. 376-377)<sup>109</sup>.

12. *Que a Vontade é infatigável e o intelecto intermitente* — como a vida é “algo metafísico que é, portanto, incorporeal, [então] não precisa de repouso”, mas, ao contrário, o intelecto, precisa descansar, e quando entra em sono profundo, isso já é o suficiente para interromper “todo o conhecer e toda formação de representações” (W II, Cap. 19, p. 291). Schopenhauer compreende que o sono e o despertar são duas coisas da natureza animal que mostram de modo absolutamente claro a distinção entre *conhecer* e *querer*. O conhecer é

<sup>107</sup> Cf. W II, Cap. 19, p. 290-291.

<sup>108</sup> “Uma consumação devotada a ser desejada”.

<sup>109</sup> Confira mais sobre isso em W II, Cap. 41.

secundário, pois está ativo apenas quando estamos em sentinela, o querer é constante e mantido através dos movimentos involuntários dos batimentos cardíacos, circulação sanguínea, respiração, movimentos peristálticos, etc. Eis então o entendimento de que o sono comprova admiravelmente “que consciência, percepção, conhecer, pensar, não são nada de originário em nós, mas um estado condicionado, secundário [...] O contrário mostra a vontade, cuja exteriorização mais imediata é toda a vida orgânica e, primariamente o incansável coração<sup>110</sup>” (W II, Cap. 19, p. 295). E significativamente termina o capítulo 19 assim:

Esta última consideração já está aparentada ao tema do próximo capítulo<sup>111</sup>, para o qual ela, portanto, constitui a transição: a ela pertence ainda a seguinte observação. No sonambulismo magnético a consciência duplica-se: nascem duas séries de conhecimento, cada uma coerente em si mesma, porém, completamente separada da outra; a consciência desperta não sabe nada da consciência sonambúlica. No entanto, a vontade conserva em ambas o mesmo caráter e permanece absolutamente idêntica: exterioriza em ambas as mesmas inclinações e aversões. – É que a função pode ser duplicada, não a essência em si (*idem*).

Ao expor as doze argumentações de Schopenhauer para clarificar a compreensibilidade em relação à *consciência de si* eu quis esclarecer o estatuto da subjetividade e conseqüentemente explorar a pergunta de concurso da Sociedade Real Norueguesa a partir do texto do segundo tomo d’*O mundo* (posterior ao texto de *Sobre a liberdade da vontade*), para assim ter um alubrimento do porquê de a resposta negativa dada pelo filósofo sobre a questão sobre a liberdade não poder ser encontrada na autoconsciência. Portanto, nos ficou ainda mais evidente que a consciência de si é um mero desdobramento do intelecto, que é fisiológico, corpóreo e localizado na égide do princípio de razão, pertencente ao mundo das transitoriedades e não das coisas em si onde estaria localizado o *esse* [ser] e o caráter inteligível, ou seja, núcleo da verdadeira liberdade moral.

Para retificar esses desdobramentos, é preciso ter cuidado para não confundir o primado da vontade na consciência de si, com o inverso, ou seja, a consciência de si no primado da vontade, pois dessa forma talvez pudéssemos erroneamente inverter a índole fisiológica, como se essa contivesse a vontade em si, e conseqüentemente a liberdade da vontade, o que seria um erro.

É preciso ter em mente que em Schopenhauer o mundo físico em tudo se escora no metafísico, por isso, se a vontade é o primado na consciência de si, isso significa que há um

<sup>110</sup> O porquê de o coração não se cansar, Schopenhauer responde como sendo um músculo que não atua por meio do cérebro (Cf. W II, Cap. 19, p. 294).

<sup>111</sup> Ou seja, o capítulo 20, sobre a *Objetivação da vontade no organismo animal* (Cf. W II, Cap. 20), onde se trata não da subjetividade do primado da vontade na *consciência de si*, mas sim da objetividade a partir da vontade na *consciência das outras coisas*.



conduto metafísico no âmbito fisiológico, e não que o fisiológico seja igual ao metafísico como se pudéssemos fazer uma total inversão dos conceitos e colocarmos Schopenhauer em uma contradição. Acontece que é impossível encontrar a liberdade da vontade no intelecto porque este não diz respeito ao âmbito moral e metafísico do ser humano. Nem o intelecto (condizente à parte física) e nem tão pouco o caráter inteligível (condizente ao âmbito moral e o núcleo da vontade) são capazes de contornar suas limitações. Ser intelectualmente livre e responder com coesão em relação aos motivos não é o mesmo que tomar posse da liberdade da vontade, bem como, a partir do âmbito metafísico, não é possível garantir que minhas ações são todas tomadas por livre escolha: são pontos a serem mais bem explorados na seção 2.2 sobre caracterologia schopenhaueriana, mas, por ora, para tornar a questão mais apreensível, pode-se pensar, por exemplo, que não temos o poder de escolher nunca mais dormirmos ou de nunca mais nos sentirmos cansados. Ao contrário disso, seguimos sempre obedecendo a determinadas leis que compõem a nossa própria natureza, e nossa vontade individual pode ser direcionada apenas dentro dos limites dessas leis. A verdadeira liberdade da vontade não pode ser encontrada no intelecto porque, para Schopenhauer, esta se encontra para além do domínio físico, de onde o intelecto e autoconsciência estão situados. Leia-se:

A *autoconsciência* de cada um enuncia muito claramente que ele pode fazer aquilo que quer. Agora, posto que ações totalmente opostas podem ser pensadas como por ele *queridas*, segue-se, certamente que ele também pode fazer algo oposto, *caso ele queira*. Isso o entendimento não refinado confunde com o fato de que, em um dado caso, ele poderia *querer* algo oposto, e chama isso de *liberdade da vontade*. Mas acontece que simplesmente não está contido no enunciado apresentado que, em um caso dado, ele poderia querer o oposto, mas apenas que, entre duas ações opostas, ele, *caso queira uma*, pode fazê-la e *caso queira outra*, pode igualmente fazê-la. Mas se ele, no caso dado, *poderia querer* tanto uma quanto a outra, isso é algo que permanece em aberto e é objeto de uma investigação mais aprofundada do que a que pode ser decidida pela autoconsciência (E I, II, p. 47).

Vale notar que a partir dos dois aspectos de consciência, ou seja, a *consciência de si* e a *consciência das outras coisas* há a compreensão de que esta última é dirigida para fora do corpo que é onde se encontra a *faculdade de conhecer*: condição necessária para se acessar o mundo exterior; estágio cognitivo em que o conhecimento é captado intuitivamente, para apenas depois disso o conteúdo intuído ser ruminado, e em infinitas combinações, com ajuda da linguagem e das palavras, seja transformado em conceitos e enfim, consistindo-se no *pensar*, de modo a cair no domínio da *consciência de si*. Essa divisão estrutural encontra-se na

tese de Schopenhauer, a *Quadrúplice raiz*, e precisamente diz respeito às duas primeiras raízes do princípio de razão suficiente.

Como vimos acima, temos a autoconsciência localizada no domínio da consciência de si a partir da necessidade direta da faculdade cognitiva de conhecer o mundo externo. Porém, um dado interessante é que Schopenhauer estabelece relações de grandezas entre elas, concebendo a consciência das outras coisas como maior do que a consciência de si, isso por conta do *tempo de uso* que fazemos dela já que nos relacionamos com o mundo constantemente de uma maneira externa e intuitiva<sup>112</sup>.

Assim, a resposta à questão sobre a liberdade proposta pela Sociedade Norueguesa, tem de ter no seu cerne não só a possibilidade da liberdade, mas também a discussão de se ela é possível em tal localidade – ou seja, na *autoconsciência* – e, dado essa informação, tem-se o esclarecimento, através do duplo entendimento da consciência (a consciência de si e a consciência das outras coisas), que a parte referente à autoconsciência é menor: porque se podemos falar de localidades de consciências, podemos também conjecturar sobre a grandeza dessas localidades, o que, a meu ver, Schopenhauer tem razão, porque embora não diga claramente, fica subentendido que a autoconsciência, por ser menor, é conseqüentemente mais misteriosa e mais difícil de ser investigada.

Ainda sobre a noção de autoconsciência, o filósofo faz um breve adendo, mas que creio não ser uma informação que deva passar despercebida, pois com ela podemos evitar cairmos em erros e considerações que embora não tenham sido esclarecidas em profundidade demonstram que ele conhecia exatamente o solo espinhoso em que estava tecendo suas reflexões: faz pequenos comentários sobre a noção de *sentido interno*, que Cícero chamou de *tactus inferior*, posteriormente, também encontrado em Santo Agostinho e desenvolvido mais amplamente por John Locke. Esse sentido interno pode ser entendido como uma espécie de *órgão* a serviço da consciência, mas que na opinião de Schopenhauer, “deve ser tomado mais em sentido figurado do que em um [sentido] próprio: pois a autoconsciência é imediata” (E I, I, p. 31) – e não *mediata*, como o são os cinco sentidos –, ou seja, não há um sentido mediato que lhe serve para que conheça, mas ela mesma conhece o mundo e a ele dá sentido.

Portanto, segundo Schopenhauer temos de constatar que todas essas afecções são imediatas para a consciência e constituem o fluxo íntimo e contínuo que temos com nós mesmos, pois é sempre entre sentimentos agradáveis ou dolorosos que estamos percebendo a nós mesmos e que chegamos a ter consciência também de nosso próprio corpo. Esses

---

<sup>112</sup> Cf. E I, I, p. 31.

sentimentos são variações da vontade em seus infinitos movimentos e combinações, e a consciência, entendida assim, surge como uma espécie de senso íntimo. Porém, com uma importantíssima ressalva: ao se constatar todas essas variações dos sentimentos de prazeres ou dores advindas da vontade, a consciência está se relacionando mais com os objetos externos do que com qualquer objeto interno que seja independente do mundo exterior: ela não está mais na província da imediata autoconsciência, pois assim que nós tocamos o mundo externo, chegamos à região onde a autoconsciência pressiona a *consciência das outras coisas*<sup>113</sup>. Apesar de essa conclusão parecer um tanto quanto estranha, Schopenhauer defende-se colocando em questão o fato de que “ninguém pode negar que nosso querer sempre possui itens externos como objeto, aos quais ele se dirige, em torno dos quais ele se move e que, na condição de motivos, no mínimo o incitam” (E I, I, p. 34).

Embora retifique a questão de modo justo, já que é bastante crível que nossa vontade sempre se relacione com os objetos exteriores, o próprio filósofo encontra um problema que se empenha em responder, ele diz respeito ao *grau de necessidade* com que os objetos do mundo externo determinam os atos da vontade individual: um dos objetivos a serem esclarecidos no início do próximo capítulo, sobre as *causas*, os *estímulos* e os *motivos*.

---

<sup>113</sup> Cf. E I, I, p. 33-34.

## CAPÍTULO 2

### CAUSALIDADE, CARACTEROLOGIA E LOUCURA

---

#### 2.1

#### SOBRE A PRIMAZIA DA VONTADE PELA VIA DAS TRÊS FORMAS DE CAUSALIDADE: *CAUSAS EM SENTIDO ESTRITO, ESTÍMULOS E MOTIVOS*

Schopenhauer indica no *prefácio* da primeira edição dos *Dois problemas fundamentais da ética* que sua filosofia é como a Tebas de cem portões, e que independente de qual desses portões se adentre, todos eles levam para o mesmo centro<sup>114</sup>, ou seja, para a *Vontade metafísica*. Neste início do segundo capítulo, a partir dessa informação inicial, gostaria de iniciar com o empreendimento de esclarecer a primazia da vontade pelo portão das três formas de causalidade [*Formen der Kausalität*], ou seja, as *causas em sentido estrito*, os *estímulos* e os *motivos*, sendo esse último o mais importante, já que são *pontos de apoio* para compreensão das ações humanas como possuindo ligação íntima com a vontade, como também será mostrado. Mas, para além desse objetivo também serão expostos mais reflexões sobre a *liberdade intelectual*, tema central da presente dissertação, que nunca será perdido de vista mesmo ao se tratar de um tema aparentemente distante.

Para esclarecer inicialmente de modo resumido sobre as três formas de causalidade, que são as três maneiras de modificações causais na natureza, atente-se que: as *causas em sentido estrito* são responsáveis pelas mudanças no reino inorgânico e ditam que aquilo que produz o efeito é proporcional onde ação e reação *são iguais entre si*, a elas Schopenhauer se refere diretamente como tendo uma influência na terceira lei de Newton. Os *estímulos*, ao contrário, estabelecem que ação e reação *não são iguais entre si*, fazendo os efeitos se converterem em proporções contrárias: eles dizem respeito especificamente ao modo de ação dos animais sem consciência, da influência climática e da qualidade do solo no caso das plantas. Por último, os *motivos* se encarregam de dirigir o fazer e as atividades conscientes em geral, desse modo, podem ser entendidos como essenciais para a condução das *ações humanas*. No capítulo 12 do segundo tomo de *O mundo como vontade e representação* ao estabelecer uma *doutrina para a ciência* a partir da divisão entre ciências puras *a priori* e ciências empíricas *a posteriori* o filósofo esclarece as causas, estímulos e motivos como pertencentes às ciências empíricas e os classifica detalhadamente incorporando a eles todas as

---

<sup>114</sup> Cf. E, 1º prefácio, p. 28.

acepções segundo a *razão do devir*, isto é, a primeira raiz do princípio de razão suficiente, que mostra o conhecimento intuitivo, com correlato subjetivo no entendimento a partir da realidade empírica na concepção de que por toda a parte há modificações entre o *tempo*: que fornece *simultaneidade* o interior (particular) e o exterior (universal); e o *espaço*: que apenas objetos se apresentam a partir dos *nexos causais*. Assim, a doutrina schopenhaueriana faz a causalidade aparecer como aquela que une tempo e espaço<sup>115</sup>, e, conseqüentemente, a simultaneidade das ações particulares com as universais (ou vice-versa). Segue-se então que as *causas*, em um sentido universal, tratam da mecânica, hidrodinâmica, hidráulica, física e química; e em um sentido particular, da astronomia, mineralogia, geologia, tecnologia e farmácia. Os *estímulos*, no universal tratam da fisiologia das plantas e dos animais a partir do auxílio da anatomia, e, no particular, da botânica, zoologia, zootomia, fisiologia comparada, patologia e terapia. Por fim, a doutrina dos *motivos*, no universal, diz respeito à ética e a psicologia, e, no particular, à doutrina do direito e a história<sup>116</sup>.

Antes de seguir no empreendimento da explicação sobre as três formas de causalidade, é preciso mencionar a importância da acima mencionada doutrina da *divisão das ciências* para as intenções finais desta dissertação: trata-se de um tema caro e recorrente para Schopenhauer desde a formulação da *Quadrúplice raiz*, quando tratou disso nos dois brevíssimos § 4 e 51 a partir da inspiração de que a resposta do “por quê” das coisas se faz sempre como a “mãe de todas as ciências”, sendo a *ciência*, por conseguinte, um sistema de conhecimentos interligados por um pensamento fundante<sup>117</sup>. Isso também é retomado no livro I do primeiro tomo d’*O mundo* nos § 7 e 15. No entanto, o que há de mais considerável no que quero frisar aqui, é que me é bastante importante que a lei de motivação como fio condutor da ética tenha para Schopenhauer relação com a *psicologia* no sentido *universal* e com a *história* no sentido *particular*, isso porque mais para frente na dissertação, a psicologia será adotada como forma de análise universal do intelecto dos santos a partir das suas ações, donde será invocada a história para enfatizar vários exemplos dessas ações e se fazer aumentar a segurança da análise e do que por mim é proposto: que possuem os santos indícios de *loucura*, e, portanto, a abertura da possibilidade de que suas ações podem ser cometidas *sem liberdade intelectual*. Até aqui, o leitor pôde encontrar breves menções a isso apenas na *Introdução* e no *Resumo*, porém, isso será retomado com maior afinco na última e mais importante seção (2.3).

---

<sup>115</sup> Cf. W I, § 4, p. 11.

<sup>116</sup> Cf. W II, Cap. 12, p. 154.

<sup>117</sup> Cf. Q, § 51, p. 345; Cf. Q, § 4, p. 35.

Esclarecido tudo isso, agora, realmente para tratar das três formas de causalidade, é importante ter em mente que para Schopenhauer a concepção de causalidade é um conceito *a priori* e não um conceito empírico, como comumente costuma ser o caso em outros filósofos. Disso decorre então, que embora na doutrina da ciência, as causas, estímulos e motivos sejam formas de ciências empíricas como demonstrado acima, a causalidade em si é *a priori*. Com justeza poderíamos nos perguntar sobre qual a melhor maneira de entender isso. Vejamos.

Para Schopenhauer, a causalidade entendida como empírica, só poderia ainda ter espaço em lugares como na Inglaterra donde o dia da filosofia kantiana ainda não havia chego<sup>118</sup>, mas embora faça esse modesto elogio a Kant em *Sobre a vontade na natureza*, é preciso não nos deixar enganar. Sabemos que Schopenhauer, apesar de influenciar-se em Kant para a elaboração da sua epistemologia (onde se encontra localizado o principal sobre sua concepção de causalidade), possuía com ele muitas divergências a esse respeito.

De muitos modos poderíamos observar isso, no entanto, sirvo-me apenas de um embate que Schopenhauer travou com Kant expresso na tese de 1813 em resposta a uma colocação da *Crítica da razão pura*. Kant, ao destacar que a causalidade seria um nexos causal entre os objetos empíricos, diz que se

vejo um barco impelido pela corrente. A minha percepção da sua posição a jusante do curso do rio segue-se à percepção da sua posição a montante e é impossível que, na apreensão deste fenômeno, o barco pudesse ser percebido primeiro a jusante e depois a montante da corrente. A ordem da sequência das percepções na apreensão é pois aqui determinada, e a ela está sujeita a apreensão (KrV, A 192).

Em resposta a isso, no § 23 da *Quadrúplice raiz*, inclusive, significativamente intitulado de *Contestação da demonstração estabelecida por Kant da aprioridade do conceito de causalidade*, Schopenhauer responde da seguinte maneira: “O navio modifica sua posição com respeito ao rio, portanto, ela é uma *modificação entre dois corpos* [...] a sequência das modificações poderia ser tão bem invertida [...] tão logo o observador tivesse a força de puxar o navio correnteza acima” (G, § 23, p. 201). Desse modo, o filósofo diverge de Kant, quando este quer aplicar que a ordem de modificação dos objetos reais, deve ser conhecida como objetiva apenas por meio da causalidade (e não por pressuposto de que a causalidade é na verdade algo que “trazemos conosco para o mundo, e que torna possível para nós a intuição das coisas fora de nós” (G, § 24, p. 215)). De acordo com Schopenhauer, o erro de Kant foi não ter entendido que *o corpo do observador é também um objeto entre os objetos* e nem que

---

<sup>118</sup> Cf. N, 2018, p. 136.

a sucessão de suas percepções empíricas depende da sucessão dos efeitos exercidos por outros objetos sobre o seu corpo, sendo, portanto, uma sucessão objetiva, isto é, que tem lugar entre objetos, *imediatamente* (quando não também mediatamente) independente do arbítrio do sujeito, e que por consequência pode muito bem ser conhecida sem que os objetos que sucessivamente exercem efeito sobre seu corpo estejam numa conexão causal entre si (G, § 23, p. 203).

É como se não tivesse nenhuma diferença se nós estamos dentro de um carro em movimento olhando para a lua, tendo a errônea impressão de que é a lua que se move: porque a modificação entre a minha distância e a da lua continua sendo igualmente aumentada, pois a distância da lua é ampliada em relação a minha na mesma medida que eu aumento a minha distância em relação a ela. Os exemplos de mesma espécie dados por Schopenhauer são: i) “não há nenhuma diferença se eu passo por uma fileira de soldados ou se ela passa por mim: ambos são acontecimentos dados” (*idem*); ii) se estando na margem da praia e fixo a vista num barco que passa ali próximo, tenho a sensação de que a margem se move junto comigo e que o navio está em repouso, no entanto “a sucessão real das posições relativas de meu corpo com respeito ao navio, eu a reconheço, todavia de modo objetivo e correto” (*ibidem*).

Em *Sobre a vontade na natureza*, em prol de demonstrar a aprioridade da causalidade no sujeito, o filósofo esclarece a questão quando diz que a causalidade “só ocorre por meio da *passagem*, realizada pelo entendimento, da sensação do órgão do sentido até sua *causa*, a qual, desse modo, se apresenta, no espaço, igualmente intuído a priori, como *objeto*” (N, 2018, p. 137). Schopenhauer também dá outros exemplos ligados às três formas de causalidade na intenção fundamental de demonstrar que quanto mais complexas forem as formas de objetivação da vontade, por conseguinte também será mais complexo o seu modo de ação e justamente por isso, vamos aos poucos perdendo a capacidade de compreensibilidade da causalidade, ao passo que é muito mais fácil compreender a sucessão estritamente determinada do tiro mecânico de uma escopeta – “aperto de gatilho, centelha, detonação, propagação do fogo, explosão, e enfim, a saída da bala e a queda do alvo” (W II, Cap. 4, p. 47) – do que determinar a sucessão de uma mera escolha cognitiva do ser humano<sup>119</sup>. Assim, temos o nítido entendimento de que a causalidade tem sua asserção no empreendimento de explicar as modificações e elas acontecem simultaneamente na realidade empírica e nas nossas representações internas. Aliás, com o adendo importante – divergindo-se de Kant – de

<sup>119</sup> Para tomar parte dessa importante tese de Schopenhauer, de que o grau de compreensibilidade diminui conforme as modificações dadas pela objetivação da vontade tornam-se mais complexas, confira toda a argumentação do capítulo *Astronomia física* de *Sobre a vontade na natureza*. Vale dizer que o filósofo considerava esse referido capítulo tão importante, que indica para o investigador sério de sua filosofia para que *jamaís o desconsidere*, pois se trata de um trecho de máxima importância: Cf. W II, Cap. 18, p. 231.

que as aparições das modificações podem *estar em sequência sem que necessitem ser consequência uma da outra*<sup>120</sup>, o que de modo algum fere a lei da causalidade a partir da sua total aprioridade no intelecto, e pode ser entendido como o encontro de duas linhas distintas de nexos causais, que Schopenhauer denomina *acaso*: “palavra que provém do encontrar-se, do coincidir daquilo que não é coligado; do mesmo modo como τó συμβεβηκός [ocorrido por acaso] provém de συμβαίνεν [coincidir]” (G, § 23, p. 205).

Na obra de Schopenhauer, outros momentos em que o filósofo trata o conceito da aprioridade da causalidade diz respeito ao capítulo 4 do segundo tomo d’*O Mundo*, intitulado *Do conhecimento a priori* e no capítulo III de *Sobre a liberdade da vontade*, intitulado *A vontade diante da consciência de outras coisas*. No primeiro, para explicar a fórmula geral da sua epistemologia, ou seja, de que o modo do conhecimento tem de ser primeiramente *intuído* e apenas depois *abstruído* (respectivamente a primeira e a segunda raiz do princípio de razão), ele retoma a concepção de que para podermos perceber objetivamente nossa intuição, tanto tendo representações do nosso próprio corpo, como dos outros corpos, *o conhecimento da causalidade tem de já existir*, pois ele é condição *a priori* para as intuições<sup>121</sup>. Também no mesmo referido Cap. 4, retoma a opinião expressa antes em *Sobre a vontade na natureza*<sup>122</sup>:

Em realidade, a única e autêntica prova de que conhecemos a lei da 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. Substituí, por isso, com esta prova aquela dada por Kant, cuja incorreção o demonstrei (W II, Cap. 4, p. 45).

Já no segundo momento, ou seja, no terceiro capítulo de *Sobre a liberdade da vontade*, Schopenhauer diz que a causalidade, além de ser a forma mais essencial da nossa compreensão a partir de nossos órgãos dos sentidos<sup>123</sup>, também é a lei “certa *a priori* como a regra geral à qual todos os objetos reais do mundo exterior, sem exceção, são submetidos. Ela deve essa ausência de exceção precisamente a sua aprioridade” (E I, V, p. 52-53). É como se a causalidade nos fosse o que há de mais essencial no intelecto, estando sempre presente e nos possibilitando o entendimento das ações no tempo e no espaço. O tempo, o espaço e a causalidade são, para Schopenhauer, *pré-formados no intelecto*: o tempo é formador da

<sup>120</sup> Cf. G, § 23, p. 203.

<sup>121</sup> Cf. W II, Cap. 4, p. 45.

<sup>122</sup> Rever citação de *Sobre a vontade na natureza* no início do parágrafo anterior, pouco acima.

<sup>123</sup> Cf. E I, III, p. 52.



intuição; o espaço é formador das modificações; a causalidade é a reguladora das ocorrências dessas modificações<sup>124</sup>, e eis então, aqui, o que podemos tomar como conclusão:

tempo, espaço e causalidade não penetram em nós através da visão, nem pelo tato, em absoluto eles não nos vêm de fora, mas pelo contrário, têm origem interna, por isso não é empírica, mas *intelectual*; de onde novamente se segue que *a intuição do mundo dos corpos é essencialmente um processo intelectual*, uma obra do entendimento, para o qual a sensação dos sentidos fornece apenas a ocasião e os dados para seu emprego no caso particular (G, § 21, p. 143 – grifos meus).

Significativamente, a partir dessa citação e tendo em vista o tema geral da presente dissertação, creio que seria o caso de inferirmos que a localidade da *liberdade intelectual*, além de se encontrar no próprio intelecto do sujeito, livre de impedimentos intelectuais, deve ser também entendida como tendo sua preeminência na causalidade, *a priori* no entendimento e na intuição do sujeito. No entanto, é justamente por ser *a priori* ao entendimento, que tempo, espaço e causalidade são indiferentes a um indivíduo estar acometido ou não de impedimentos intelectuais: de todo modo ele tem representações temporais, espaciais e cabíveis de má interpretação do nexos causal a partir da análise sensível que faz da realidade.

Não importa a condição intelectual que um indivíduo se encontre, pois tempo e espaço sempre serão os meios de suas ações: a sua condição de limitação mostra apenas que sua forma de compreensão da realidade está comprometida. Ele deixa de entender a verdade e a realidade do nexos causal à sua volta, criando um universo todo particular e respondendo ao mundo externo de acordo com os impedimentos que lhe são apresentados em seu intelecto, mas *responder incoerentemente ao ambiente não exclui a aprioridade da causalidade*. Assim, embora possa não saber exatamente o que quer e nem ao menos o que lhe seria o melhor, continua agindo de acordo com aquilo que crê ser o melhor em decorrência das suas limitações, podendo até mesmo chegar ao ponto de prejudicar a si mesmo por erroneamente entender o mundo sem uma conexão correta. Portanto, aquele que está acometido de um impedimento intelectual, evidentemente, não é culpado por sentir o que sente e nem por ter o impedimento que têm, além disso, variados são os fatores que poderiam explicar sua condição para mostrar que sua agrura esta para além de seu poder de deliberação: assim, ele responde necessariamente à sua prisão intelectual, mas nem por isso perde sua capacidade de compreender o tempo e o espaço ainda que em sua maneira toda particular e involuntariamente desregulada de entender os nexos causais.

---

<sup>124</sup> Cf. G, § 21, p. 143.

Agora tendo por alocado de maneira mais clara a forma geral que Schopenhauer entende a causalidade, tratarei devidamente de cada uma das suas três formas, que anteriormente, no início da presente seção já fiz uma breve explanação. E para darmos sequência com isso, seria o caso de pensarmos de antemão, que as *causas*, *estímulos* e *motivos*, possuem por *convergência* o fato de serem todas formas *a priori* ao entendimento já que são formas de causalidade, porém, possuem por *divergência* seus *graus de receptividade nos seres*, pois condizem às *ciências empíricas* (como também já foi demonstrado a partir da *doutrina da ciência* no capítulo 12 do segundo tomo d’*O mundo*). Sobre essa referida *divergência*, cabe citar o seguinte:

A diferença entre causa, estímulo e motivo é manifestadamente apenas a consequência do *grau de receptividade dos seres*: quanto maior esta for, tanto mais leve poderá ser o tipo da influência: a pedra tem de ser impelida; o homem obedece a um olhar. Ambos, porém, são movidos por uma causa suficiente, portanto, com igual necessidade. Pois a motivação é apenas a causalidade que atravessa a cognição: *o intelecto é o meio dos motivos*, porque ele é a mais elevada intensificação da receptividade. Apenas que, por meio disso, a causalidade de modo algum perde algo de sua segurança e seu vigor (G, § 20, p. 125 – grifos meus)<sup>125</sup>.

Para além dessa dita divergência das receptividades nas objetivações, também está o fato já brevemente tratado pouco acima e que vale a pena frisar novamente, ou seja, de que a *capacidade de compreensão* que temos das determinações causais diminui conforme a forma de objetivação da vontade fica mais complexa. Em poucas palavras, posso interpretar isso dizendo simplesmente que é muito mais fácil para o entendimento assimilar as causas (movimentos inorgânicos) do que os estímulos (movimentos orgânicos, mas desprovidos de cognição), bem como, mais fácil compreender os estímulos do que os motivos (movimentos orgânicos e providos de cognição)<sup>126</sup>.

A partir daqui, tendo por estipulado a aprioridade da causalidade e todos esses adendos, passarei a conceituar cada uma das três formas de causalidade de modo detalhado.

I) *as causas [Ursache] em sentido estrito*: são responsáveis pelas modificações no reino *inorgânico*, ou seja, tratam-se dos “efeitos que são tema da mecânica, da física e da química [e] somente *para ela vale a terceira lei fundamental newtoniana*: ‘ação e reação são iguais entre si’; esta diz que o estado antecedente (a causa) experimenta uma modificação igual em grandeza àquela que ele produziu (efeito)” (G, § 20, p. 123 – grifo meu).

<sup>125</sup> Para saber mais sobre isso: Cf. F, § 1, p. 44-45.

<sup>126</sup> Cf. N, 2018, p. 143-144 e W II, Cap. 18, p. 235; veja também a interessante comparação que Schopenhauer faz entre o choque de duas esferas e os movimentos de uma pessoa: W II, Cap. 18, p. 237.

A lei de Newton que Schopenhauer se refere consta-se na obra os *Princípios matemáticos da filosofia natural*, onde o físico estabeleceu três leis para explicar o movimento: a primeira diz que “todo corpo permanece em seu estado de repouso ou de movimento uniforme ou em linha reta, a menos que seja obrigado a mudar seu estado por forças impressas nele” (NEWTON, 1996, p. 31); a segunda, que “a mudança proporcional do movimento é proporcional à força motriz impressa, e se faz segundo a linha reta pela qual se imprime essa força” (*idem*); por fim, especialmente a terceira lei dita que a “uma ação sempre se opõe uma reação igual, ou seja, as ações de dois corpos um sobre o outro sempre são iguais e se dirigem a partes contrárias” (*ibidem*).

Sobre a *segunda lei de Newton*, Schopenhauer também a cita para alocá-la como tendo importância no entendimento das *causas* [*Ursache*], ele diz que “conforme a segunda lei de Newton, o grau do efeito é sempre precisamente proporcional ao grau da causa. Consequentemente, uma intensificação desta provoca também uma igual intensificação daquele” (E I, III, p. 55-56). Tendo em vista o maior esclarecimento do que o filósofo pretendia mostrar sobre essa segunda lei, na *descrição* da mesma, Newton diz que “Se toda força produz algum movimento, uma força dupla produzirá um movimento duplo e uma tripla um triplo, quer essa força se imprima conjuntamente e de uma vez só, quer seja impressa gradual e sucessivamente” (NEWTON, 1996, p. 31). Com isso, temos que as *causas* não dizem respeito apenas ao entendimento geral do movimento a partir de um efeito já dado em uma causa, mas também às crescentes forças que podem ser aplicadas a elas, no entanto, sem perder de vista à asserção de que fundamento e consequência são iguais entre si e se autodeterminam nas mesmas proporções da aplicação de suas forças.

Na descrição da terceira lei, Newton legou alguns exemplos que creio podem nos servir para termos real noção da causalidade no campo da natureza inorgânica em que Schopenhauer se refere para justificar a identidade essencial da ação e da reação:

Se alguém aperta com o dedo uma pedra, seu dedo será apertado pela pedra. Se o cavalo puxa uma pedra amarrada numa corda, o cavalo, também será, igualmente, puxado pela pedra, pois a corda esticada dos dois lados, tanto levará, pelo esforço a relaxar-se, o cavalo para a pedra, como esta para o cavalo, e tanto impedirá o progresso de um quanto promove o do outro<sup>127</sup>. Se

---

<sup>127</sup> Aqui temos que ter certo cuidado interpretativo porque quando Newton coloca como exemplo a ação animal, citando um cavalo puxando uma pedra, na intenção de se fazer uma leitura schopenhaueriana correta temos que separar a *ação em si* do *sujeito da ação*. Trata-se do caso de pensar que o cavalo só se postaria a puxar a pedra ao ser atormentado por um *estímulo* [*Reiz*] ou instigado por um *motivo* [*Motiv*] (assim explicaríamos o *sujeito da ação*), mas o resultado da corda esticada puxada por um dos lados é tanto influenciado pela pedra quanto pela força exercida pelo cavalo: isso deve ser o ponto em que Schopenhauer concorda com Newton (aqui então, estaria a explicação da *ação em si mesma*).

um corpo, batendo num outro, mudar por sua força, de outro modo, o movimento dele também mudará, sofrendo por sua vez, por força do outro, a mesma mudança em seu movimento, num sentido oposto ao do outro (devido à igualdade da pressão mútua) (NEWTON, 1996, p. 32).

Em *Sobre a vontade na natureza*, Schopenhauer diz que “atribuir uma *vontade* ao inanimado, ao *inorgânico*, fui eu o primeiro a dizer. Pois para mim, a vontade não é, como se afirmou até hoje, um acidente da cognição, e, portanto, da vida; mas, ao contrário, a própria vida é aparição da vontade” (N, 2018, p. 139 – grifos meus). Assim, temos que para o filósofo a atribuição de movimentos inorgânicos, ou seja, aqueles que são responsabilizados pelas causas em sentido estrito, também possuem seu cerne na vontade, numa afirmação: eles nos levam até sua primazia. Para fornecer exemplos claros sobre quais são os tipos de movimento dos quais as causas acontecem na natureza inorgânica, podemos pensar no *domínio mecânico*, onde regem as leis de gravidade, coesão, elasticidade, rigidez, fluidez; ou no *domínio químico*, onde encontramos a eletricidade, o magnetismo, a cristalização, ossificação; ou ainda no *domínio da hidrodinâmica*, a partir dos movimentos de fluidos, líquidos, gases e etc.

Para continuarmos na nossa reflexão tendo em vista a influência de Newton na primeira das três formas de causalidade de Schopenhauer, podemos nos atentar ao que o filósofo diz em *Sobre a vontade na natureza* a respeito do (errôneo) princípio básico de que para explicar o *movimento*, seria aparentemente preciso que houvesse dois princípios fundamentalmente distintos<sup>128</sup>. Schopenhauer acusa que o fato de na maioria das vezes isso ter sido dado de modo autoevidente fez com que filósofos e teóricos de todos os tempos acabassem por prejudicar a verdade da questão: ele dá diversos exemplos usando citações de Platão, Cícero, Aristóteles, Maclaurin, Rousseau e Burdach para demonstrar que estes teriam defendido a tese de que as teorias do movimento devem sempre considerar dois corpos fundamentalmente distintos<sup>129</sup>, mas para ele não há dois princípios distintos para explicação da teoria do movimento, mas sim, apenas um.

Em oposição a esse ponto de vista fundamental, por mais antiga e universal que seja, a minha doutrina leva à afirmação de que *não há duas origens fundamentalmente distintas para o movimento*, que ele não parte ou de dentro, onde é atribuído à vontade, ou de fora, onde surge a partir de *causas*, mas que ambas são inseparáveis, ocorrendo, simultaneamente em todo movimento de um corpo. Pois o movimento independente originado na vontade pressupõe também sempre uma causa: entre os entes dotados de cognição, ela é um *motivo*; sem ela, porém, também neste o movimento é impossível. E, por outro lado, o movimento independente de um corpo efetuado por uma causa externa é, apesar disso, igualmente em si

<sup>128</sup> Cf. N, 2018, p. 139.

<sup>129</sup> Cf. N, 2018, p. 140-141.

manifestação de sua vontade, a qual é apenas provocada pela causa. Há, portanto, somente um único princípio uniforme, absoluto e sem exceção de todo movimento: *sua condição interna é vontade, sua ocasião externa, causa*, a qual pode de acordo com as determinações do movimento, aparecer também sob a forma de *estímulo* ou *motivo* (N, 2018, p. 141 – grifos meus).

É desse modo então, que para entendermos as causas em sentido estrito, de tal maneira pormenorizada, temos de perceber que embora Schopenhauer admita que elas possuam influência com a forma estrutural da terceira lei newtoniana, no seu princípio elas divergem não da diferenciação da própria estrutura do seu entendimento real sobre como tem de ser uma teoria do movimento: que não deve nunca admitir duas distinções opostas que causam o movimento, mas sim que há apenas uma vontade, que está manifestada em tudo que se movimenta: *mesmo nos corpos inorgânicos*. Nisso, portanto, é que consiste a divergência de Schopenhauer com os outros filósofos, uma admissão que é colocada também no segundo tomo d’*O mundo*: “a Vontade, que em todos os sistemas filosóficos anteriores a mim, em outros aspectos tão divergentes, sempre entra em cena como um dos últimos resultados, é para mim o que há de primeiríssimo” (W II, Cap. 17, p. 327).

Assim, creio ter rondado a primazia da vontade e também explicado a primeira das três formas de causalidade, ou seja, as causas em sentido estrito, que são condizentes às ações nos corpos inorgânicos possuindo a qualificação de terem um efeito sempre exatamente proporcional à causa – e por isso mesmo, são de fácil compreensibilidade. Para finalizar sobre isso, se pode pensar num exemplo a partir da imagem de uma bola branca de bilhar colidindo com a bola preta: a bola branca, que leva o impacto do taco, recebe tanta força de movimento quanto a bola preta perde após ter sido impactada e seguir o seu curso, ou seja, há uma força causal *externa* exatamente proporcional entre a recebida pela bola branca e o efeito causado na bola preta, mas a condição *interna* que explica o movimento não deixa de ser uniforme, pois é sempre a *atuação da vontade* que vigora tanto na força causada na bola tacada, quando na colidida com a bola rebatida.

II) os *estímulos* [*Reiz*]: são responsáveis pelas modificações do reino *orgânico*, especificamente da vida das plantas e da parte desprovida de consciência da vida animal; se caracterizam “pela ausência das características da primeira forma. Portanto, aqui ação e reação não são iguais entre si, e de modo algum a intensidade do efeito segue em todos os graus a intensidade da causa: muito antes, o efeito pode até se converter em seu contrário por meio da causa” (G, § 20, p. 123).

O certo a se ter em mente em relação a todas as modificações que ocorrem no mundo como representação é que para Schopenhauer tudo sempre segue um fundamento totalmente

determinado, ou seja, uma irrevogável razão suficiente de sucessão causal. É também assim com os estímulos. No entanto, o mais importante adendo a partir desse específico tipo de causalidade é que esses não sofrem um contrafeito correspondente à sua influência inicial e nem decorre de uma proporcionalidade entre ação e reação, e por isso, a compreensibilidade do entendimento em relação à sucessão causal das ocorrências nos *estímulos* é mais misteriosa do que aquelas inferidas nas *causas*. Aqui deve ser entendido que um pequeno aumento na força da causa pode acabar mudando drasticamente o seu efeito. Para clarificar isso, Schopenhauer dá alguns exemplos: as plantas podem ser levadas a um surto de crescimento pelo calor do sol ou por substâncias misturadas no solo, uma vez que tanto o sol como a mistura aplicada no solo são como causas que *estimulam* a planta a crescer, porém, se a aplicação no solo ou o excesso do calor não forem moderados, mas acontecerem de modo exagerado pode acabar ocorrendo a morte da planta. Em outro exemplo, tendo em conta os seres humanos, o filósofo diz que com vinho ou com ópio pode-se aumentar consideravelmente nossas faculdades cognitivas, mas que, no entanto, se as medidas desses estímulos forem além da conta, os resultados podem ser completamente opostos<sup>130</sup>, e para olhar para o já referido importante capítulo *Astronomia física* de *Sobre a vontade na natureza*, um exemplo de mesma índole pode ser citado a partir do fato de que em alguns casos, quando dois sais são decompostos mutuamente, eles podem se formarem em dois outros completamente novos, e depois disso não ser mais possível se identificar nessas novas partes, aquelas que eles eram antes de serem misturados<sup>131</sup>.

Em *Sobre a liberdade da vontade* o filósofo afirma que os estímulos são o “que determinam todas as modificações dos organismos enquanto tais” (E I, III, p. 57). Nisso há um ponto de conexão a ser feito com o que é dito em *Aforismos para sabedoria de vida*, quando o filósofo, – embora não estivesse precisamente tratando sobre os estímulos –, argumenta sobre os movimentos involuntários do corpo em geral, citando os movimentos do coração, a circulação sanguínea, o bombear dos pulmões, o *motus peristalticus* [movimento peristáltico] do intestino, as glândulas de secreção, os movimentos cerebrais<sup>132</sup> e também diz, parecendo haver bastante conexão com os *estímulos*, que

Se houver uma ausência completa do movimento externo, como ocorre na maneira de vida sedentária de inúmeras pessoas, então nascerá uma *desproporção gritante* e perniciosa entre a calma exterior e o tumulto interior, pois até o constante movimento interior quer ser apoiado pelo

---

<sup>130</sup> Cf. E I, III, p. 57-58.

<sup>131</sup> Cf. N, 2018, p. 144.

<sup>132</sup> Cf. PP I, 2009, p. 343.

exterior. Essa desproporção é análoga àquela em que não podemos deixar transparecer nada externamente, enquanto uma forte emoção nos faz arder em nosso interior. *Até as árvores, para prosperar, precisam ser agitadas pelo vento* (PP I, 2009, p. 343 – grifos meus).

Se pensarmos essa colocação a partir da caracterização de que nos estímulos *a intensidade do efeito não segue a intensidade das causas*, temos que todas essas anteriormente citadas disposições involuntárias do corpo, que querem e mantêm a vida, exercem estímulos que são mal aproveitados pela vida sedentária. É como se toda a energia que o corpo recebe continuasse canalizada, enquanto na verdade ele bem poderia direcioná-la para o seu próprio bem-estar e manutenção de sua saúde. Sobre isso, em *Sobre a vontade na natureza*, Schopenhauer reconhece que “a noção de que as funções vitais e vegetativas que ocorrem sem consciência têm como mecanismo a vontade é confirmada pela observação de que mesmo os movimentos reconhecidamente arbitrários de um membro são resultado final de um grande número de modificações” (N, 2018, p. 75).

Nesse ponto também temos um apoio para refletir sobre a *irritabilidade*: um tema precioso para Schopenhauer, localizado principalmente no segundo tomo d’*O mundo*, capítulo 20, intitulado *Objetivação da vontade no organismo animal*, de onde a argumentação tem por intenção fundamental esclarecer o primado da vontade a partir da *consciência das outras coisas* em comparação com a *consciência de si*<sup>133</sup>. Ele diz que a “vontade objetiva-se imediatamente na irritabilidade, não na sensibilidade” (W II, Cap. 20, p. 303), e para confirmar essa afirmação, faz o esclarecimento dos movimentos corporais a partir da noção de que o corpo todo é sempre objetividade e visibilidade da vontade, mas que, no entanto, a capacidade que os músculos possuem para movimentarem-se a si mesmos, chama-se “*irritabilidade, isto é, suscetibilidade a estímulo*”, ou seja, dizem respeito a “uma propriedade exclusiva do músculo, assim como a sensibilidade é uma propriedade exclusiva do nervo” (W II, Cap. 20, p. 302). Portanto, a irritabilidade é uma parte dentro dos animais (considere também os seres humanos), que por se dar como uma parcela de nosso sistema corporal em geral, age, por conseguinte, seguindo uma das características principais dos *estímulos* [*Reiz*], ou seja, o de *agir de modo desprovido de consciência*.

Schopenhauer descreve dois tipos de modos de agir desprovidos de consciência, são eles, os reflexos normais e fisiológicos e aos movimentos de reflexos anormais e patológicos. Os reflexos *normais e fisiológicos* são o fechamento dos orifícios, *sphincteres vesicae et ani* provenientes da medula espinhal, as pálpebras, a abertura da laringe quando engole-se o

---

<sup>133</sup> Cf. W II, Cap. 20, p. 297.

alimento, a deglutição, o bocejo, o espirro, a respiração (tanto no sono quanto na vigília), a ereção, a ejaculação e a concepção (parto); e os reflexos *anormais e patológicos*, dizem respeito a gagueira, o soluço, o vômito, os espasmos, convulsões epiléticas, as contrações de animais decapitados<sup>134</sup>, as câibras e também os movimentos das crianças nascidas sem cérebro<sup>135</sup>. Embora essas ações possam ser percebidas a partir da autoanálise da *consciência de si*, de modo algum são controladas de maneira premeditada: basta pensar que mesmo que se possa reprimir um bocejo, um espirro, praticar onanismo ou por alguns segundos trancar a respiração, isso não pode ser prova contra a involuntariedade natural desses movimentos: podemos controlar alguns bocejos, espirros, ejaculações ou parar por um momento a respiração, mas não somos capazes de aniquilar pela raiz esses estímulos de modo que eles deixassem de fazer parte de nossa natureza.

Todos esses movimentos são, portanto, involuntários, porque não partem do cérebro e, por conseguinte, não acontecem por motivos, mas por meros estímulos. Os estímulos que os ocasionam chegam só até a medula espinhal, ou à *medula oblongata*, e daí acontece de imediato a reação que prova o movimento. A mesma relação que tem o cérebro com o motivo e a ação, tem a medula espinhal com aqueles movimentos involuntários, e o que é *sentient and voluntary nerv* para o cérebro, é para a medula espinhal o *incidente and motor nerv* (W II, Cap. 20, p. 311-312).

Os estímulos são condizentes aos movimentos das plantas, quando elas crescem estimuladas pela luz do sol, pelo clima ou pelo solo. Eles também podem ser observados nos movimentos dos animais, mas não em suas ações de escolhas conscientes e voluntárias, quando, por exemplo, um cachorro escolhe enterrar um osso, mas sim na afetação que os movimentos involuntários fazem a eles, de modo que, nesse mesmo exemplo, o cachorro, ao invés de se ocupar com um osso, esconde-se em sua casinha sofrendo com o frio, ao passo que seu corpo, respondendo ao estímulo derivado do clima gélido, treme e sofre espasmos *incontroláveis*, pois está sendo *estimulado* pelo clima que é externo ao seu corpo. Seguindo nessa reflexão e lembrando o modo pelo qual Schopenhauer concebe a causalidade como tendo apenas *um núcleo de movimento* (o que é assegurado pela sua aprioridade no intelecto), e nunca dois movimentos, como teria sido o erro de todos os filósofos e teóricos anteriores a ele<sup>136</sup>, temos assim a clara impressão de que tanto o clima que promove o frio, como o corpo

<sup>134</sup> Sobre isso, posso lembrar dois interessantíssimos casos que são citados por Schopenhauer: 1) o experimento feito por Spallanzani e repetido por Voltaire, onde ao cortar a cabeça de um caracol, percebeu-se que ele permaneceu vivo e após algumas semanas cresceu-lhe uma nova cabeça (Cf. W II, Cap. 20, p. 298); 2) sobre a formiga australiana *bulldog-ant* que ao ter seu corpo cortado no meio, demonstra a autodiscórdia da vontade, pois se inicia uma luta mortal entre a cabeça e a cauda (W I, § 27, p. 171).

<sup>135</sup> Cf. W II, Cap. 20 p. 311.

<sup>136</sup> Cf. N, 2018, p. 140-141.



do cachorro que responde aos motivos escolhendo enterrar o osso ou ficar em sua casinha porque sofre incontrolavelmente o estímulo do frio, são todas acepções referentes a uma única e mesma causa, ou seja, a vontade, pois ela está, de acordo com a doutrina de Schopenhauer, tanto no vento frio quanto nas escolhas possíveis ou nas agruras sofridas pelo cão: eis então o modo pelo qual os estímulos nos levaram até a primazia da vontade.

III) *os motivos [Motiv]*: se anteriormente ao tratar dos estímulos, vimos que àqueles eram condizentes à parte animal desprovida de consciência, agora, em relação aos motivos, pelo contrário, trataremos das ações causais dos animais providos de consciência, ou seja, da causalidade agindo por meio da inteligência: “O meio dos motivos”, diz Schopenhauer “é o conhecimento: a receptividade a eles exige, conseqüentemente, um intelecto. Por isso, o verdadeiro traço característico do animal é o conhecer, o representar<sup>137</sup>” (G, §20, p. 123). Aos motivos, basta serem *percebidos* para que se produzam efeitos, *sem necessidade de contato físico*<sup>138</sup>: algo que *não é possível* aos estímulos que levam em conta sempre a inseparabilidade entre a sensibilidade e a irritabilidade, seja da planta ou do corpo animal. No entanto, a diferença mais marcante a ser considerada a partir dessa forma de ação da causalidade é assinalada pela *aristocracia intelectual da natureza*, pois quanto mais amplitude se houver de inteligência, também maiores e mais significativas serão as ações de afirmações da vontade de tal intelecto, e, conseqüentemente, mais avançados serão os motivos que ele percebe e responde em relação ao que lhe é representado no ambiente externo.

Nos seres humanos, onde o intelecto conquistou o mais elevado grau de objetividade da vontade na natureza, a forma de manifestação do conhecimento é *dupla*: há o do conhecimento intuitivo e do conhecimento abstrato. Já nos outros animais, naturalmente com intelectos de graus inferiores em relação aos seres humanos, o conhecimento se limita ao

<sup>137</sup> Para Schopenhauer, o que caracteriza a vida animal é o *movimentar-se* segundo metas e finalidades e também o *reconhecer-se* como algo diferente dos outros e das outras coisas (Cf. G, § 20, p. 123).

<sup>138</sup> Sobre isso, em relação ao exemplo de Schopenhauer de a planta crescer por estímulo do sol, ou mesmo do meu exemplo do cachorro que treme de frio, para retificar o leitor de que não compreenda o clima, a temperatura ou mesmo raios solares *como imateriais*, podemos pensar no que diz o filósofo em *Sobre a liberdade da vontade*: “o estímulo atua sempre mediante contato imediato ou até mesmo mediante *intussuscepção*, e, mesmo onde este não é visível, como quando o estímulo é o ar, a luz, ou o calor, ainda assim ele se revela por meio do fato de que o efeito possui uma relação inconfundível com a duração e a intensidade do estímulo, ainda que essa relação não permaneça a mesma em todos os graus do estímulo” (E I, III, p. 59 – grifos meus). E ainda sobre essa questão, na *Quadríplice raiz*, novamente sobre a *intussuscepção*, ou seja, o modo de crescimento por transformação dos elementos formadores dos seres vivos, Schopenhauer diz que “o *motivo* tem apenas de ser percebido para produzir efeito, enquanto o *estímulo precisa sempre do contato*, frequentemente até da *intussuscepção*, em todos os casos, porém, de certa duração” (G, § 20, p. 125 – grifos meus). Em *Sobre a vontade na natureza*, o filósofo diz, tratando sobre as causas [Ursache], que embora sejam os graus mais baixos de objetivação da vontade na natureza, por se tratarem da matéria inorgânica, ainda assegura parecer haver nesse tipo de materialidade um particular de mistério de causalidade: “o que permanece misterioso aí [reconsidero o choque das bolas de bilhar] se limita à *possibilidade* da passagem do movimento – incorpóreo – de um corpo a outro” (N, 2018, p. 143 – grifo meu).

intuitivo, portanto, com uma manifestação de conhecimento *uno*<sup>139</sup>. Essa diferenciação básica decai na compreensão geral da epistemologia schopenhaueriana e na fórmula geral que entendo como a *extensão* e a *limitação* da racionalidade: o animal, por ser limitado ao conhecimento intuitivo é inteiramente um escravo do tempo presente, mas ainda assim, vive tranquilo e contente, sem temor e sem angústia diante da morte; é sustentado pela consciência de que ele mesmo é a natureza que como tal é imperecível, além disso, seus motivos respondem “quase que só” ao *caráter da espécie*<sup>140</sup>. O ser humano, por outro lado, possui a capacidade de turvar a essência da natureza para fazê-la caber na sua própria visão de mundo: é por ser o *senhor da razão* que faz uso do conhecimento abstrato, e, com isso, para além de responder aos meros desejos e excitações exteriores ou disposições interiores, possui também a capacidade de escolhas deliberadas. Seus motivos respondem, não apenas ao caráter da espécie, mas também ao *caráter individual*, capaz de fazer reflexões e ponderações sobre passado e futuro: mas esses existem apenas em conceitos abstratos, e tem realidade apenas para o princípio de razão, já que a forma da vida é sempre o tempo presente<sup>141</sup>, de modo que as ponderações sobre o próprio passado ou a ansiedade pelo futuro, são sempre realizadas no tempo do *agora*.

De acordo com Schopenhauer, é na união e no ponto de contato entre o sujeito e o objeto que se dá o surgimento do tempo presente, fazendo-o ganhar sentido em nossa autoconsciência. No entanto, há de se atentar que o sujeito por si mesmo não tem nenhuma realidade para o princípio de razão suficiente: ele só está no mundo fenomênico na medida em que está no objeto (corpo). Nas palavras do filósofo:

apenas o ponto de contato do objeto, cuja forma é o tempo, com o sujeito, que não possui figura alguma no princípio de razão como forma, constitui o presente (como é mostrado no ensaio sobre o princípio de razão). Porém, todo objeto é a vontade na medida em que esta se tornou representação, e o sujeito é o correlato necessário do objeto: passado e futuro contêm meros conceitos e fantasmas, por consequência o tempo presente é a forma essencial e inseparável do aparecimento da vontade (W I, § 54, p. 322).

Sobre a *extensão* e a *limitação* da racionalidade que citei brevemente um pouco acima, podemos pensar na aplicabilidade do princípio de razão suficiente a partir da fórmula schopenhaueriana de que *nos seres humanos o que foi primeiro captado pelos sentidos* (conhecimento intuitivo com correlato subjetivo no *entendimento*) *apenas depois, passará em*

<sup>139</sup> Cf. G, § 20, p. 125.

<sup>140</sup> Cf. W I, § 54, p. 325 e W I, § 55, p. 347. Para saber mais sobre isso, veja também: W II, Cap. 41, p. 577; W I, § 3, p. 7; W I, § 8, p. 42-44; W I, Apêndice, p. 598. Para além d’*O Mundo* o tema também é recorrente em outros trechos da obra de Schopenhauer, como por exemplo: G, § 26, p. 227; E II, § 6, p. 37.

<sup>141</sup> Cf. W I, § 54, p. 322.

*conferência pela reflexão* (conhecimento abstrato com correlato subjetivo na *razão*<sup>142</sup>). Para demonstrar a universalidade disso, podemos nos atentar ao que Schopenhauer diz sobre o discurso de um homem totalmente rude: “encontramos nele uma riqueza admirável de formas lógicas, articulações, expressões, distinções e sutilezas de toda espécie, corretamente expressas por meio de formas gramaticais” (G, § 26, p. 227). Assim, temos a *extensão* da compreensão da razão na espécie humana, sendo entendida como exclusiva aos homens em geral e não apenas a alguns homens; tomemos agora, por outro lado, a sua *limitação*: quando o filósofo esclarece que embora alguns animais possam falar (pense, por exemplo, em um papagaio), mesmo assim ainda não possuem linguagem e, portanto, não formulam conceitos e nem conseguem dar significação para as palavras, eles são, por isso, “limitados a representações intuitivas e incapazes de abstração” (W I, § 9, p. 46), e se conseguem falar, isso acontece exclusivamente por possuírem o instrumento físico corporal da fala. Concluimos assim, que de um modo geral a racionalidade schopenhaueriana se caracteriza como tendo uma forte tendência antropológica embora faça constantes alusões aos animais. Esse ponto é interessante, porque resvala na crítica feita a Kant em *Sobre o fundamento da moral*, quando Schopenhauer o acusa de ter firmado uma suposta moral teológica (na *Fundamentação da metafísica dos costumes*) que na verdade esconderia a real formulação do imperativo categórico, concebendo, de modo geral, que falar de seres racionais fora do homem, não seria muito diferente de querer se falar de seres pesados fora de corpos<sup>143</sup>.

Voltando especificamente aos *motivos*, creio ser interessante notar, que embora Schopenhauer tenha uma concepção amplamente antropológica a respeito da racionalidade, atribuindo, até mesmo certo elogio ao modo comportamental dos seres humanos rudes, ele também não deixa de criticá-los: é o caso de pensarmos que há graus de inteligência a partir dos próprios seres humanos, e que quanto maior a inteligência, mais isso refletirá na maneira que cada um lida com os motivos. Para refletir sobre isso, Schopenhauer trata da *vulgaridade*. Diz em uma nota de rodapé do capítulo *Aforismos para sabedoria de vida* que:

---

<sup>142</sup> Embora essa seja a fórmula geral da epistemologia de Schopenhauer, é bom sempre lembrarmos sobre o *primado da vontade* em relação ao conhecimento, ou seja, a vontade se dá como fundamento em relação ao princípio de razão: “A vontade é o primário e originário; o conhecimento é meramente adicionado como instrumento pertencente à aparência da vontade [...] cada pessoa é o que é mediante a sua vontade, e o seu caráter é originário; pois querer é a base do seu ser” (W I, § 55, p. 338).

<sup>143</sup> Cf. E II, § 6, p. 37. Tratei detalhadamente esse assunto no meu artigo “A suposta silenciosa moral teológica kantiana segundo a crítica de Schopenhauer” (Kínesis – 2021). Na ocasião tracei comparações entre Kant e Schopenhauer a partir do empréstimo disfarçado que Kant teria feito da moral teológica para compor o imperativo categórico e outros pontos gerais da sua ética. A conclusão que tive, com o auxílio de dois textos de Aguinaldo Pavão, sendo eles, “Kant e Schopenhauer sobre a natureza da filosofia moral” (2009) e “Filosofia moral sem antropologia” (2018) foi de que os argumentos de Schopenhauer são precipitados em relação aos “seres racionais fora do mundo” e obscuros sobre o conceito de *sumo bem*, dos quais indico os três textos para o leitor interessado.

A *vulgaridade* consiste no fato de que na consciência, o querer predomina totalmente sobre o conhecer, a tal ponto que o conhecer entra em cena apenas a serviço da vontade; conseqüentemente, onde este serviço não é reclamado e, portanto, onde não há motivos grandes ou pequenos, o querer cessa por inteiro, o que acarreta na completa vacuidade de pensamentos [...] o homem vulgar está continuamente aberto a todas as impressões, portanto, percebe instantaneamente tudo o que acontece ao seu redor, de modo que o som mais baixo e cada circunstância, mesmo a mais insignificante estimula sua atenção de imediato, justamente como nos animais (PP I, 2009, p. 355).

Portanto, tendo em vista a presente citação, é como se os seres humanos vulgares estivessem cada vez mais distantes da sua natureza *dupla* de conhecimento, principalmente considerando o conhecimento abstrato, e cada vez mais próximo dos animais não humanos que são limitados ao conhecimento intuitivo: eles ainda agem segundo motivos, mas esses são carregados de vontade, pois preferem se relacionar com os motivos fornecidos pelas trocas de cartas ao invés da troca de ideias, dos eventos da cidade ao invés dos livros, do boliche, das fofocas e os prazeres mundanos em geral ao invés de investirem seu tempo no autoconhecimento promovido pelo ato penoso de toda atividade intelectual.

Essas reflexões dos *Aforismos para sabedoria de vida* já apareciam em outros moldes no § 57 do primeiro tomo d’*O mundo*, ocasião em que filósofo tratava da relação entre o *desassossego* e o *tédio*: ambos inerentes à vida humana. Leia-se, por exemplo:

O que mantém todos os viventes ocupados e em movimento é o empenho pela existência. Quando esta lhes é assegurada, não sabem o que fazer com ela: eis por que a coisa [...] que os coloca em movimento é o empenho para se livrarem do fardo da existência, torná-la imperceptível, ‘matar o tempo’, isto é, escapar do tédio (W I, § 57, p. 362).

Uma questão interessante que me parece bastante relevante a partir dessas considerações de Schopenhauer e que embora o filósofo não explore com grande afinco, mas que servem para ajudar a refletirmos sobre o nosso mundo contemporâneo, parte da ideia de que o tédio é até mesmo um problema público: “em toda parte, por meio da prudência estatal, são implementadas medidas públicas contra o tédio, como contra outras calamidades universais; porque esse mal, tanto quanto seu extremo oposto, a fome, pode impulsionar o ser humano aos maiores excessos: o povo precisa de *panem et circenses*” (W I, § 57, p. 363). Nesse seguimento, basta que o leitor coloque sua atenção nos torneios esportivos como as lutas ou o futebol que reúnem milhares em estádios e arenas ou em frente da televisão que ocorrem ano a ano, mês a mês, semana a semana; nos jogos olímpicos que acontecem a cada quatro anos; nas festividades religiosas ou feriados nacionais e municipais. Por outro lado, nada disso me parece tão importante quanto a fome ou a doença, que recebem bem menos

atenção do Estado e das pessoas em geral, mas que nem por isso esses eventos deixam de ser realizados, portanto, o tédio como um problema estatal é como uma espécie de *urgência velada*. Para mim, Schopenhauer de fato acertou nesse ponto e isso é cada vez mais confirmado pelos avanços de nossa civilização, ao passo que poderíamos dizer que nem uma pandemia (coronavírus) pôde impedir a realização de uma olimpíada (Tóquio 2021).

No entanto, Schopenhauer parece fornecer uma boa justificativa para se entender a rudeza e a vulgaridade humana causadas pelo tédio, escusando parcialmente os rudes e os vulgares de serem como tal. Para responder a isso, há de se pensar no que ele diz sobre o *luxo*: justifica-o como um mal e o entende como algo útil para que uma mesquinha minoria da humanidade viva em meio às coisas dispensáveis, supérfluas e refinarias de necessidades artificiais, luxo este, que é sustentado por uma imensa maioria, que necessariamente tem de viver se esforçando na sobrecarga do serviço duro da produção, fazendo e construindo para os outros, aquilo que não possuem poder para fazerem a si mesmos. Esses são os proletários, servos e escravos. Eles não possuem a capacidade de desfrutarem do *ócio livre*: algo totalmente necessário para a formação de uma sociedade de inteligência elevada já que mãos ociosas formam cabeças ativas, ao passo que mãos sujas e suadas, por outro lado, mostrariam uma elevada preocupação pela mera autossobrevivência<sup>144</sup>.

Penso que a partir disso, tanto mais os *motivos* serão carregados de vontades vulgares, quanto mais forem baixas as condições intelectuais dos indivíduos, e conseqüentemente menos aptos estarão para a compreensão dos mistérios da causalidade ou desvelo dos enigmas do mundo. Embora Schopenhauer não deixe claro, já que seu texto de modo algum tem por intenção fazer uma defesa de proletários ou escravos, mas apenas descrever o mundo a partir de sua concepção de que a verdadeira filosofia deve ser sempre descritiva<sup>145</sup>, (e por isso, não poderia se furtar de descrever sobre o *luxo* e o *ócio livre* dos filósofos), mesmo assim, defendo que se há uma maneira de justificar a rudeza e a vulgaridade nas ações humanas, colocando certos indivíduos cada vez mais distantes da duplicidade do conhecimento, fazendo-os assemelharem-se aos animais de graus mais baixos de objetividade da vontade, unos no conhecer, limitados ao presente e as intuições, essa maneira, é a sua condição de pobreza, servidão, escravidão e de proletariado de que estão fadados. Numa palavra, ninguém é rude porque escolheu ser, afinal, quando finalmente percebe-se agindo como tal, e até mesmo orgulha-se de ser como tal, há muito já foi alienado pela sua própria condição. O indivíduo, simplesmente é vulgar porque não sabe e nem pôde ser de outra forma. Para Schopenhauer

---

<sup>144</sup> Cf. PP II, § 125, p. 261-263.

<sup>145</sup> Cf. W I, § 53, p. 313.

não há como ser modesto quando o assunto é a aristocracia intelectual da natureza, pois ao tratar-se disso, a educação é meramente secundária em relação ao grau intelectual inato entre cada animal com poder de cognição ou entre cada indivíduo humano.

Agora, consideremos os animais e os exemplos que Schopenhauer dá para mostrar que a *consciência do animal* reside na espécie e não na sua individualidade, já que isso poderá nos servir para compreensão da *inteligência animal* e conseqüentemente, da relação dos animais com os *motivos*. Aqui, penso especificamente no capítulo 42 do segundo tomo d'*O mundo* intitulado *Vida da espécie*, onde o filósofo fala da lontra-marinha que para proteger a sua prole, coloca-se na frente das flechas lançadas pelos caçadores; que a mãe baleia nunca abandona seu filho ferido; que os elefantes-marinhos (*phoca proboscidea*) que vivem em pequenas ilhas cercadas de inimigos cruéis, organizam-se inteligentemente para alimentarem seus filhotes recém-nascidos e os poupam dos inimigos; que patos selvagens, rouxinóis e muitas outras aves, ao perceberem que possuem uma ameaça em seu ninho, correm para longe, fazendo vários ruídos a fim de atraírem a atenção de seus inimigos para um lugar oposto de onde se encontram os filhotes; enfim, muitos outros exemplos são dados pelo filósofo<sup>146</sup>. Ainda sobre a inteligência animal, esclarece que os muito inteligentes podem chegar a terem certo grau de *fantasia*, quando, por exemplo, um cão pode ter a imagem de seu dono pairando diante de si, estimulando a sua saudade quando este está longe<sup>147</sup>. E na *Quadrúplice raiz* o filósofo já dizia que embora alguns animais falem, não são capazes de entender a linguagem, chegando ao máximo, apenas até a compreensão de nomes próprios<sup>148</sup>.

Em relação à vida da espécie, gostaria de propor uma reflexão que parece uma situação realmente curiosa: o que podemos pensar de situações onde temos uma espécie defendendo outra? Num exemplo, não é difícil vermos na internet vídeos de gatinhos defendendo crianças pequenas de chegarem próximas de janelas de prédios; de cachorros que percebendo pequenos patinhos indo, sem perceber, em direção a animais que poderiam matá-los, e então se colocam a defendê-los, ou mesmo de patos adultos salvando cães pequenos de serem congelados, etc. Uma possível explicação que tenho a dar sobre isso, talvez fosse o caso de imaginarmos um motivo como uma situação oposta ao da *autodiscórdia da vontade*<sup>149</sup>, havendo nesses casos, pelo contrário, um motivo de excesso de *concordia da vontade* e inclusive num sentido compassivo, mesmo em caso de animais de intelectos evidentemente inferiores ao dos seres humanos e por vezes considerados selvagens. Um

---

<sup>146</sup> Cf. W II, Cap. 42, p. 615-616.

<sup>147</sup> Cf. W II, Cap. 5, p. 71.

<sup>148</sup> Cf. G, § 26, p. 227.

<sup>149</sup> Cf. W I, § 27.

muitíssimo curioso exemplo sobre isso é dado por Schopenhauer no *Senilia*<sup>150</sup>, quando o filósofo cita um artigo do jornal francês *Revue des Deux mondes* intitulado “Les Anglais et l’Inde” [Os ingleses e a Índia] de 1857, escrito por um certo Major Fridolin, que relata o curioso caso de uma criança de três anos criada por lobos, que teria adquirido um comportamento totalmente animalesco<sup>151</sup>.

A partir desse ponto creio termos ganhado uma compreensão mais elevada para tomarmos conclusões sobre os *motivos*, principalmente pelo fato de que quis mostrar que aos animais destituídos de razão os motivos estão limitados ao intuitivo enquanto nos seres humanos eles vão além e estão localizados também na razão e nas abstrações de passado, futuro, reflexões, ponderações e linguagem.

Para seguirmos retificados sobre os motivos e na devida forma que devemos entendê-los, temos de ter em mente que em todo animal, desde seus graus mais baixos de objetividade da vontade, em cada uma de suas manifestações individuais, há, conseqüentemente, um motivo para designar uma explicação causal da sua manifestação. Nos motivos, as excitações

<sup>150</sup> Cf. HN, 1985, § 70, p. 24.

<sup>151</sup> Consegui encontrar o artigo citado por Schopenhauer em um acervo online. O texto que têm exatamente 43 páginas relata uma história de 1843 sobre um casal que tinha um filho de três anos e viviam em Chuprah, uma aldeia ao leste de Sultanpore. Consta-se então que num dia comum o casal foi trabalhar no campo, e a criança estava com um machucado no joelho, e “enquanto seus pais trabalhavam na terra, a criança rolava na grama a alguma distância, quando um lobo saltou sobre ele da selva próxima, agarrou-o pelos lombos e carregou-o a galope” (FRIDOLIN, 1887, p. 268), e relata-se logo em seguida, que dois soldados indianos (sipaios) que estavam de licença em Singramow, cidade próxima de Chuprah, “deixaram sua casa numa bela manhã para dar um passeio às margens do pequeno rio que atravessa a cidade. Sentados à beira da água, saboreavam a brisa da manhã, quando viram, para seu espanto, três pequenos lobos na companhia de um menino que, saindo com cuidado da selva, avançou em direção ao rio para matar sua sede. Os sipaios, recuperados de seu primeiro susto saíram em perseguição da pequena tropa e conseguiram agarrar a criança quando ela entrou em uma cova onde os três filhotes de lobo o haviam precedido. Primeiro ele tentou se defender com os dentes contra os sipaios; mas eles o amarraram com segurança e levaram-no para seus aposentos, onde por vinte dias o alimentaram com carne crua e caça” (FRIDOLIN, 1887, p. 269 – trad. minha). E segue o relato, dizendo que os soldados, não tendo mais como alimentar a criança, levaram-a para um bazar local, da qual não demorou para a história chegar até a mãe do menino, que “não perdeu tempo em ir ao bazar, reconhecendo no corpo do menino, não só a cicatriz no joelho direito e os dentes do lobo nos rins, mas também um sinal na coxa com que seu filho estava nascido. Convencida da identidade da pobre criatura, ela a levou de volta para a aldeia, onde todos os seus vizinhos não hesitaram em reconhecê-la como seu filho. Durante vários meses, a mãe procurou, com cuidado assíduo trazer o filho de volta aos hábitos humanos; mas seus esforços foram malsucedidos, tanto que, revoltada, ela decidiu abandoná-lo à caridade pública. A criança foi então acolhida pelos servos do oficial que me contou essa estranha história, e eles a trataram como fariam com um cachorro mal domesticado. Ele viveu assim por cerca de um ano. Seu corpo exalava um odor selvagem muito desagradável; seus cotovelos e joelhos eram duros como chifres, sem dúvida devido ao hábito de engatinhar que adquirira entre os filhotes de lobo, seus companheiros de infância. Todas as noites ele viajava para as selvas próximas e nunca deixava de levar sua parte de qualquer carniça que pudesse encontrar em seu caminho. Ele geralmente andava sobre as duas pernas, mas comia de quatro na companhia de um cachorro pária com quem tinha um relacionamento íntimo. *Nunca o vimos rir ou o ouvir falar*. Ele morreu quase repentinamente após engolir uma grande quantidade de água” (FRIDOLIN, 1887, p. 269-270 – grifo meu e trad. minha). Sobre essa curiosa história, de acordo com Schopenhauer, e seguindo os passos do que pretendi mostrar ao pensar em espécies diferentes que se ajudam e chegam até uma concórdia extrema da vontade, olhemos novamente para o mesmo fragmento do *Senilia*, quando o filósofo diz: “É preciso levar em conta que a fome deveria levar o lobo a devorar a criança e deve ter sido superada por algo mais forte, ou seja, pelo desejo de dá-la como companhia à sua prole [dies Kind seiner Brut beizugesellen] [...] Não seria isso prova de uma especial simpatia [besondern Sympahie], de uma afinidade secreta entre ambos *generibus*?” (HN, 1985, § 70, p. 24-25).

são mediadas pela inteligência individual: é o sujeito que está fora do tempo, mas que unido ao corpo cria a impressão do presente à consciência, que se espanta tanto com a vontade como coisa em si, que ele mesmo é enquanto manifestação da vontade, assim como se espanta com as coisas do mundo, das quais pode se relacionar. Os motivos explicam o *como* de os seres humanos serem capazes de se relacionarem com os conceitos abstratos, que vão desde características pessoais, até os fatores da vida pública:

linguagem, discernimento, olhar dirigido àquilo que já passou, preocupação em relação ao que está por vir, intenção, premeditação, ação planejada em comunidade com muitos indivíduos, Estado, ciências, artes etc. Tudo isso se assenta na capacidade única de possuir representações não intuitivas, abstratas e gerais, as quais são chamadas de conceitos (E I, III, p. 61).

Visando uma compreensão ampla sobre a forma de causalidade dos *motivos* e o tema geral da presente dissertação naquilo que eu já vinha tratando com abrangência, ou seja, o determinismo do mundo fenomênico e a liberdade da vontade – e também, a liberdade intelectual –, creio que aqui podemos refletir brevemente sobre a relação dos motivos e do caráter empírico, algo que se encontra exposto por Schopenhauer no § 10 de *Sobre o fundamento da moral*, ao conceber que os motivos só podem ser relacionados *externamente* através do *caráter empírico*, ao passo que *internamente* – naquilo que um sujeito *é* [*esse*], e, portanto, não no que ele *faz* [*operari*] – apenas o caráter inteligível tem validação, já que essa é a essência em si mesma, imutável e inclusive onde está precisamente localizada a verdadeira liberdade da vontade<sup>152</sup>, e, diga-se de passagem, não na autoconsciência, como sugere a pergunta feita pela Sociedade Real Norueguesa.

Além disso, podemos repetir aqui aquilo que já foi tratado no primeiro capítulo, a fim de esclarecer mais uma vez, mas agora com um entendimento mais amplo em relação ao que é dito no *Apêndice de Sobre a liberdade da vontade*, por isso, releia-se o seguinte:

[A] liberdade intelectual é suspensa ou porque o *intermediador dos motivos*, a faculdade de conhecimento, está danificada, permanente ou temporariamente, ou porque *circunstâncias externas*, num caso isolado, falsificam a apreensão dos motivos. O primeiro caso se dá na loucura, em estado de delírio, de paroxismo e de sonolência; o último, no caso de um erro decidido e sem culpa, por exemplo quando se ingere veneno em vez de um medicamento, ou quando, tomando por um ladrão o empregado que chega de noite, atira-se nele etc. Pois *em ambos os casos os motivos são falseados*, razão pela qual a vontade não pode decidir da mesma maneira que o faria, caso, nas circunstâncias que se apresentam, o intelecto lhe tivesse transmitido os motivos corretamente. Portanto, os delitos cometidos em semelhantes circunstâncias também não são legalmente passíveis de pena.

---

<sup>152</sup> Cf. E II, § 10, p. 96.



Pois as leis partem da correta pressuposição de que a vontade não é moralmente livre, caso no qual ela não poderia ser guiada; mas sim de que ela seria submetida à coação *por meio de motivos* (E I, Apêndice, p. 156 – grifos meus).

Assim, a presente seção teve como objetivo conectar o tema geral da presente dissertação com as três formas de causalidade, e principalmente, com os *motivos*. E como dei exemplos quando tratei das *causas em sentido estrito* e citei o choque das bolas de bilhar, e no caso dos *estímulos*, citei o exemplo de um cachorro que incontrolavelmente tremia de frio, aqui, peço que o leitor imagine a seguinte situação: uma moça está indecisa entre almoçar comida japonesa ou comida nordestina, portanto, temos de entender que a sua escolha final será determinada *pelo motivo mais forte*: se ela for ao restaurante nordestino, entende-se que sua vontade de comer pimenta era maior do que a de comer peixe cru, sendo o inverso também verdadeiro. Porém, cabe uma ressalva: os seres humanos são capazes de arrependimento, e isso é o que não impede de ela ter ido até o restaurante japonês quando na verdade queria mesmo era de ter ido ao restaurante nordestino. Obviamente, situações morais muito mais difíceis poderiam ser contextualizadas, como por exemplo, entre se escolher um par romântico ou outro, entre matar ou não matar, roubar ou não roubar, etc.

## 2.2

### CARACTEROLOGIA, FATALISMO E NEGAÇÃO DA VONTADE

Na presente seção apresentarei aquilo que se entende como a *caracterologia de Schopenhauer*. Vilmar Debona, no seu artigo “Um caráter abissal – a metafísica schopenhaueriana da Vontade como caracterologia”, além de apontar que o termo “*caracterologia*” não é empregado em nenhum momento da obra de Schopenhauer<sup>153</sup>, também diz que “Julius Bahnsen foi o primeiro a defender a Caracterologia enquanto ciência a partir de pressupostos da metafísica schopenhaueriana” (DEBONA, 2013, p. 34) e que mesmo “Ludwig Klages (1872-1956), considerado o pai da Caracterologia como disciplina científica, incluirá Schopenhauer na lista dos precursores históricos da moderna caracterologia” (*idem*). Partindo disso, darei enfoque na exposição e pontuação da diferenciação entre os caracteres inteligível, empírico e adquirido, ou seja, a caracterologia schopenhaueriana. O tema se conectará com a liberdade intelectual por conta das reflexões

---

<sup>153</sup> Cf. DEBONA, 2013, p. 33.

sobre os *indivíduos que nascem com intelecto comprometido* e a possibilidade de relacionar isso com a imutabilidade do caráter inteligível. Aqui, portanto, se levanta a difícil questão inspiradora sobre a primazia da vontade no intelecto do indivíduo poder também ter uma característica falha, ou no mínimo enfraquecida, sendo assim, o núcleo da vontade enfraquecida (se comparada com uma pessoa saudável), como uma espécie de explicação para a concepção e surgimento do intelecto defeituoso, que, por conseguinte, agirá no mundo sem liberdade intelectual. Seguirei buscando rondar esse tema ao mesmo tempo em que faço exposição da caracterologia e outras digressões gerais sobre a liberdade da vontade. Para realizar essas tarefas restrinjo minhas investigações sobre a caracterologia principalmente aos § 28 e 55 d'*O mundo*, no entanto, sem me limitar a eles já que também me servirei em vários momentos do § 68 e 70. Ao final da seção, ainda partindo da caracterologia, será dado um salto interpretativo para olharmos o interessante capítulo *Especulação transcendente sobre a aparente intencionalidade do destino dos indivíduos*, referente ao primeiro tomo de *Parerga e paralipomena*, isso ocorre na intenção de exposição do *fatalismo demonstrável* e do *fatalismo transcendente*. Nesse caso, a conexão com a liberdade intelectual terá sua justificativa e motivação investigativa em três pontos principais: 1) se o intelecto é livre para compreender os desígnios do seu próprio destino, tendo em vista à autoconferência do decurso da vida, isto é, na esfera do fatalismo transcendente; 2) sobre a validação intelectual das capacidades sobrenaturais daqueles que aparentemente possuem o dom de, por assim dizer, lerem o destino, neste caso, na égide do fatalismo demonstrável; 3) sobre uma reflexão para considerar a possibilidade de a religião ter fundado na humanidade um legado escatológico que seria, na verdade, fruto de erros e insanidades intelectuais por parte dos profetas.

Para facilitar os esclarecimentos gerais, creio ser de grande proveito, logo de início, fixar em modo de listagem as conceituações principais de cada um dos caracteres a serem expostos mais detalhadamente ao longo da seção. Portanto, confira-os abaixo:

- i) *Caráter inteligível*: é aquele que coincide com as Ideias platônicas como ato indiviso, originário e extratemporal da vontade; não está inserido na forma temporal das aparências, mas é o que há de essencial, imutável, definitivo e permanente em cada coisa exposta no mundo: há o caráter inteligível dos animais, das plantas e também das forças originárias da natureza inorgânica<sup>154</sup>.
- ii) *Caráter empírico*: fornece no decurso das ocorrências fenomênicas e desenrolar da vida da planta, do animal ou dos seres humanos a imagem-cópia

---

<sup>154</sup> Cf. W I, § 28, p. 181 e W I, § 55.

do caráter inteligível, seguindo de modo absolutamente necessário a essência deste último e é guiado pelo influxo dos motivos inseridos na forma temporal das aparências; no animal, por motivos intuitivos relativos exclusivamente ao presente; no ser humano, por decisão eletiva a partir da constante batalha entre motivos abstratos<sup>155</sup>.

- iii) *Caráter adquirido*: trata-se do elevado autoconhecimento, experiência e da capacidade de comércio com o mundo que é possuído pelo indivíduo, assim, este chegará até o ponto de saber as próprias aptidões e inaptidões evitando a si mesmo de cair em erros, oscilações e sofrimentos<sup>156</sup>.

Para iniciarmos podemos nos atentar, por exemplo, que na primeira edição da *Quadrúplice raiz* (1813), capítulo 7, § 46, Schopenhauer já havia se dedicado a tratar sobre o assunto, tanto que significativamente, tal parágrafo, embora tenha sido suprimido da segunda edição de 1847, fora intitulado de *Motivo, decisão, caráter empírico e inteligível*<sup>157</sup> de onde pode ser lido o seguinte:

Que as expressões do caráter empírico sejam fragmentadas, embora apontem para a sua unidade e imutabilidade, isso deve ser pensado como aparência de um estado não discernível, por assim dizer, um estado permanente do sujeito da vontade que está fora do tempo. Digo estado permanente, porque estado e permanência existem apenas no tempo, mas nenhuma expressão é possível para descrever o atemporal. Talvez fosse melhor descrever o que quero dizer de um modo figurado, por isso, quando falo de ato universal da vontade fora do tempo, isso significa que todos os atos que ocorrem no tempo são apenas surgimento e aparência. Kant chamou isso de caráter inteligível (talvez mais corretamente seria chamar de ininteligível), e ele também discutiu a diferença entre caráter inteligível e caráter empírico bem como toda relação da liberdade com a natureza, na *Crítica da razão pura* pp. 560-586, e que considero uma obra prima admirável e incomparável da profundidade humana (G, 2001, § 46, p. 80 – trad. minha<sup>158</sup>).

<sup>155</sup> Cf. W I, § 28, p. 184 e W I, § 55, p. 348.

<sup>156</sup> Cf. W I, § 55, p. 352.

<sup>157</sup> Cf. G, 2001, § 46, p. 79. As referências da primeira edição da *Quadrúplice raiz* aqui apresentadas, com acréscimo de datação (2001), diferem das já apresentadas nas seções anteriores. Nesse caso, trata-se da referência direta à obra na língua original alemã. Sendo assim, as citações que não acompanham datação dizem respeito à segunda edição, especificamente à tradução brasileira de Giacoia Jr. e Valladão Silva.

<sup>158</sup> “Da diese Aeußerungen des empirischen Charakters zerstückelt sind, aber auf Einheit und Unveränderlichkeit desselben deuten, muß er als Erscheinung eines gar nicht erkennbaren, außer der Zeit liegenden gleichsam permanenten Zustandes des Subjekts des Willens gedacht werden. Ich sage gleichsam permanenten Zustandes, denn Zustand und permanent sind nur in der Zeit, aber für das Außerzeitliche ist kein Ausdruck möglich. Vielleicht bezeichne ich das Gemeinte besser, obwohl auch bildlich, wenn ich es einen außer der Zeit liegenden universalen Willensakt nenne, von dem alle in der Zeit vorkommenden Akte nur das Heraustreten, die Erscheinung sind. Kant hat dieses den intelligiblen Charakter genannt (vielleicht hieße es richtiger der inintelligible) und von dem Unterschied zwischen ihm und dem empirischen, wie auch vom ganzen Verhältniß der Freiheit zur Natur, in der Kritik der reinen Vernunft pp.560-586, eine Auseinandersetzung gegeben, die ich für ein unvergleichliches, höchst bewundernswertes Meisterstück des menschlichen Tiefsinns halte”.

Ainda na *Quadrúplice raiz*, no parágrafo intitulado *Séries de razões e consequências*, ao tratar sobre os *motivos*, mostra-se que uma vez que uma decisão alcança um fim, ela se torna um motivo de decisão por toda uma série de meios, de onde resulta que o caráter empírico pode ser movido por meio do motivo externo, mas não que esse motivo possa ser a determinação principal da resposta dada na escolha final, pois há um caráter inteligível que reside sempre fora do tempo e nunca pode se tornar mero objeto<sup>159</sup>.

Porém, foi precisamente no § 28 do livro II d’*O mundo* que o filósofo apresentou de maneira mais específica o caráter inteligível e o empírico. Em primeiro lugar, para contextualizar a objetivação da vontade, tese principal do livro II, que concebe os reinos da natureza como uma pirâmide, cujo ápice é o ser humano<sup>160</sup>, ele apresenta os conceitos de *necessidade interior* e de *necessidade exterior*, que em síntese, tendem a esclarecer a gradação das aparências da vontade na referida pirâmide de objetivações, e que acabam por desembocar em intelecções de *finalidade interna* e *finalidade externa*, ambas advindas do conhecimento da unidade da vontade como coisa em si, essencial a tudo que existe no mundo. A necessidade interior dita simplesmente que cada aparência da vontade é “inseparável de sua objetividade adequada”, ou seja, que cada aparência corresponde a uma Ideia (platônica), que por seu turno, decorre em uma necessidade exterior, que é

aquela em virtude da qual o ser humano precisa dos animais para sua conservação, e estes, por sua vez, precisam uns dos outros segundo os seus graus, e por fim também precisam das plantas, que por seu turno precisam do solo, da água, dos elementos químicos e seus compostos, do planeta, do Sol, da rotação e translação em torno deste, da obliquidade da eclíptica e assim por diante. – No fundo, tudo isso assenta-se no fato de a vontade ter de devorar a si mesma, já que nada existe de exterior a ela, e ela é uma vontade faminta. Daí a caça, a angústia e o sofrimento (W I, § 28, p. 179).

Por conseguinte, em relação às duas finalidades já anteriormente citadas, temos o seguinte: a *finalidade interna* das aparências da vontade, dizem respeito à consideração isolada de cada Ideia objetivada no mundo enquanto representação e também a conservação de um organismo quanto à sua própria espécie já que esse seu organismo é também um representante do fim de sua própria ordenação, em que as diversas Ideias expressas por cada ser podem ser considerados como atos isolados da vontade, exprimindo a sua essência em maior ou menor grau, como por exemplo, em Ideias universais, como a cristalização,

<sup>159</sup> Cf. G, § 50, p. 343. Para saber ainda mais sobre o assunto, conferir também a primeira edição da *Quadrúplice raiz*: G, 2001, § 55, p. 93. Também John E. Atwell na *Introdução* de sua obra *Schopenhauer on the character of the world* trata especificamente disso, com efeito, ele diz que a preocupação de Schopenhauer no referido § 46 da primeira edição foi “explicar como um desejo [wish] difere de uma decisão, ou especificamente, como desejos conflitantes resultam em uma decisão” (ATWELL, 1995, p. 10).

<sup>160</sup> Cf. W I, § 28, p. 178.

evaporação, ebulição, etc., que, por conseguinte, tem sempre de possuir uma exteriorização simples, única e isolada de uma Ideia. Por outro lado, as plantas e os animais exprimem sua aparência não de modo simples, mas através da sucessão do desenvolvimento dos seus órgãos no tempo, no espaço e na causalidade, portanto, há nesses também uma *finalidade externa* que trata da relação da natureza inorgânica com a orgânica e da relação entre si dos organismos orgânicos aparecendo uns para os outros como meios, dos quais todos pretendem um mesmo fim: conservarem-se e galgarem graus de objetivação de suas próprias Ideias<sup>161</sup>. Pois então, é no cerne desses conceitos, que se projetam as primeiras conceituações mais aprofundadas de Schopenhauer em relação ao caráter empírico e inteligível, pois o caráter inteligível coincide com a finalidade interna e o caráter empírico, com a finalidade externa:

O que é conhecido como caráter empírico através do desenvolvimento necessário no tempo, e a divisão em ações isoladas resultante de tal desenvolvimento, é, abstraindo-se a forma temporal da aparência, o caráter inteligível, conforme a expressão de Kant, que, assim, mostra brilhantemente o seu mérito imortal, especialmente quando demonstra e expõe a diferença entre liberdade e necessidade, isto é, a diferença propriamente dita entre a vontade como coisa em si e o seu aparecimento no tempo (W I, § 28, p. 181).

Exatamente ao final da citação em tela, Schopenhauer acrescenta ao texto uma nota de rodapé que remete às importantes páginas 560 a 586 da segunda edição da *Crítica da razão pura*: trata-se de uma seção intitulada *Solução das ideias cosmológicas que dizem respeito à totalidade da derivação dos acontecimentos do mundo a partir das suas causas*, na mesma nota, ele também cita as páginas 169 a 179 da *Crítica da razão prática* (Cf. *Idem*). A indicação do referido trecho da *Crítica da razão pura* é exatamente o mesmo indicado no § 46 da primeira edição da *Quadrúplice raiz* (aqui já exposto mais acima). Vale dizer o quanto essa passagem da *Crítica da razão pura* era cara para Schopenhauer, já que ele o mencionou tantas vezes: mais adiante n' *O mundo* em W I, § 55, p. 335; mais tarde também em *Sobre a liberdade da vontade*, no capítulo IV, intitulado *Predecessores*; no § 10 de *Sobre o fundamento da moral*; também nos *Suplementos do Mundo*. Confira respectivamente: E I, V, p. 132; E II, § 10, p. 93 e W II, Cap. 17, p. 211. E, tendo em vista um desses trechos onde há menção à *Crítica da razão pura*, vejamos aquilo que consta no § 55, já que esse se trata de um dos principais parágrafos em que eu disse, no início desta seção, que seriam objetos para a investigação da caracterologia: precisamente sobre a relação e a correlação entre a *necessidade* e o *agir individual*, diz Schopenhauer:

---

<sup>161</sup> Cf. W I, § 28, p. 179-180.

Foi Kant, cujo mérito a este respeito é em especial magnânimo, o primeiro a demonstrar a coexistência [da] necessidade com a liberdade da vontade em si, isto é, exterior à aparência, [aqui ele acrescenta a nota que se refere ao trecho da *Crítica da razão pura*: p. 560-586] estabelecendo a diferença entre o caráter inteligível e empírico: a qual conservo por inteira: conquanto o primeiro é a vontade como coisa em si na medida em que aparece num determinado indivíduo e num determinado grau, e o segundo é esta aparência mesma tal qual ela se expõe temporalmente em modos de ação e já especialmente na corporização (W I, § 55, p. 334-335).

No trecho indicado para a *Crítica da razão pura*, Kant reflete significativamente a temática da liberdade, da necessidade, da causalidade e também fornece detalhes em relação ao caráter empírico e inteligível. Leia-o:

Toda causa eficiente [...] 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 se 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 o primeiro caráter, o caráter da coisa no fenômeno, e ao segundo o caráter da coisa em si mesma (KrV, B 567).

Henry E. Allison, na obra *Kant's theory of freedom* comenta que ao longo da *Crítica da razão pura* Kant relacionou o caráter empírico e o inteligível de duas maneiras distintas: por vezes descreve essa relação fazendo do caráter inteligível a causa numênica, atribuindo-lhe causalidade e, por conseguinte, tornando o caráter empírico num efeito fenomênico do inteligível, mas que, noutros momentos,

aparentemente sem perceber a diferença, Kant também fala do caráter empírico como a aparência ou esquema sensível do caráter inteligível. Ao contrário da primeira versão dessa relação, esta segunda visão permite a possibilidade de que a causalidade da razão, embora inteligível, possa ser considerada como tendo um caráter empírico [...]. Infelizmente isso tem a desvantagem de sugerir que pode haver uma rota de inferência do empírico para o inteligível, algo que o 'crítico' Kant dificilmente poderia aceitar (ALLISON, 1990, p. 32).

No que foi indicado por Schopenhauer em relação à *Crítica da razão prática*<sup>162</sup>, Kant discute sobre a liberdade e a imputação moral, defendendo que os crimes devem ser julgados não segundo a necessidade causal da qual ocorrem as ações na natureza, mas segundo a

<sup>162</sup> Confirma novamente a nota de rodapé de Schopenhauer em W I, § 28, p. 181.

espontaneidade e consciência da liberdade concernente à lei moral e aos *fenômenos do caráter*, ao passo que se pudéssemos conhecer aprofundadamente a maneira de pensar dos homens, tanto pelas suas ações internas como externas, poderíamos calcular toda sua conduta futura na mesma certeza que se calcula o eclipse da lua ou do sol<sup>163</sup>, Kant diz:

Há casos em que homens, mesmo com uma educação que foi igualmente proveitosa aos seus e aos outros, mostram todavia desde a infância uma maldade tão precoce, continuando a aumentá-la tanto até sua idade adulta que são tidos como malvados de nascença e como totalmente incorrigíveis quanto ao seu modo de pensar; no entanto eles são julgados por seus feitos e omissões de tal maneira que são admoestados por seus crimes como culpados e que até eles próprios (as crianças) acham essa admoestação completamente fundada, como se elas, apesar da constituição natural desesperançada do ânimo que lhes é atribuída, permanecessem tão responsáveis quanto qualquer outro homem. Isso não poderia acontecer se não pressupuséssemos que tudo aquilo que se origina de seu arbítrio (como também, sem dúvida, toda a ação executada de maneira premeditada) tem como fundamento uma causalidade livre, que exprime, desde a primeira juventude, seu caráter em seus fenômenos (nas ações), fenômenos que, devido à uniformidade da conduta, permitem conhecer um nexos natural que não torna contudo necessária a constituição maligna da vontade, mas que é, pelo contrário, a consequência da admissão voluntária dos princípios maus e imutáveis, que apenas tornam a vontade ainda mais repudiável e merecedora de punição (KpV, A 178-179).

Voltando precisamente ao § 28 do *Mundo como vontade e representação*, encontrar-se-á que como cada organismo animal ou forças originárias da natureza são sempre objetivações da vontade no mundo, e isso fica a depender dos graus pelo qual cada organismo ou força se expõe, então há, por conseguinte, diferentes formas pelas quais nós podemos conhecer cada um desses referidos graus de objetivação da vontade: a *natureza inorgânica*, não possui finalidade interna, portanto, sua exteriorização empírica coincide imediatamente com seu caráter inteligível, e embora Schopenhauer não deixe isso muito claro, de tal forma é como se pudéssemos reconhecer nas forças originárias da natureza inorgânica o seu próprio caráter inteligível<sup>164</sup>; já as *plantas* apresentam na sua simples aparência, toda exteriorização e

<sup>163</sup> Cf. KpV, A 177. Interessante notar que Schopenhauer faz uma citação direta desse trecho em *Predecessores*, Cf. E I, V, p. 132, e uma citação indireta, porém, sem referenciar à KrV A 177 n'º *O mundo*: Cf. W I, § 55, p. 338.

<sup>164</sup> Nos capítulo 23 dos *Suplementos*, intitulado de *Sobre a objetivação da vontade na natureza desprovida de conhecimento* o filósofo diz que o conhecimento da natureza inorgânica como vontade é uma *intelecção* mediada por uma *reflexão ulterior* de quem possuir um conhecimento profundo de sua metafísica (Cf. W II, Cap. 23, p. 354), e mais a frente que “Nos corpos inorgânicos o essencial e permanente, logo, aquilo em que se baseia a sua identidade e integridade, é o estofa, a matéria; por outro lado, o inessencial e mutável é a forma” (W II, Cap. 23, p. 356-357). Dado isto, creio que poderíamos, em comparação com o que é dito em W I, § 28, p. 182, dizermos que nas forças originárias da natureza e nos organismos inorgânicos o caráter inteligível é sua identidade, do seu próprio *influxo exterior* de objetivação (Cf. W II, Cap. 23, p. 357), e sua *forma*, quando alterada, é seu caráter empírico. Nesse caso, para ter-se um exemplo claro, pense que quando o gelo é formado na janela por meio da *crystalização*, podemos julgar que a própria exteriorização do gelo é consequentemente o caráter inteligível da *crystalização*, no entanto, quando ele derrete, mudando sua *forma*, isso não significa de modo algum que a *Ideia*

total inocência do seu caráter, do seu ser e querer, pois tão somente através da sua observação podemos compreender seu clima e a natureza do seu solo de origem; nos *animais* percebemos em suas ações e esforços grande parte do seu caráter, pois estes agem de maneira sempre instintiva; quanto aos *seres humanos*, encontra-se a dificuldade maior em julgar e avaliar o caráter, pois estes possuem o *poder de dissimulação*, e é justamente por seu querer estar possuído também pelo conhecimento que ele pode sentir *culpa* em relação às próprias ações, coisa que o animal desprovido de conhecimento não pode sentir<sup>165</sup>.

Decorre que conforme o ser humano – que é a única parte da objetivação da vontade que possui *racionalidade* – tem sua diferenciação particular de caráter em relação ao restante da natureza, segue invariável que a configuração interna expressa em cada fenômeno (planta, animal ou ele próprio), seja sempre a unidade da vontade como o ponto em que todas as diversas partes aparentes da natureza concordam entre si<sup>166</sup>. Com efeito, Schopenhauer aponta que para se tomar ainda mais compreensão sobre isso, a analogia referente aos caracteres inteligível e empírico será decisiva:

Podemos, sem dúvida, elevar essa intelecção a uma distinção muito maior caso olhemos mais de perto as aparências daquela finalidade externa e da concordância das diversas partes da natureza entre si; elucidação esta que, ao mesmo tempo, lançará ainda mais luz sobre a elucidação precedente. Atingiremos melhor este fim mediante a consideração da seguinte analogia (W I, § 28, p. 183-184).

E a partir desse ponto ele passa a apresentar de modo mais direto a questão dos caracteres: os seres humanos possuem caráter isolado, não estando completamente contidos na espécie, podem ser vistos como *Ideia particular*, o que corresponde a um ato próprio de objetivação da vontade, ato esse que é o próprio caráter inteligível, enquanto o caráter empírico seria meramente a aparência dele:

O caráter empírico é absolutamente determinado pelo caráter inteligível, o qual é sem fundamento, isto é, não está enquanto coisa em si (ou seja,

---

*de cristalização* deixou de existir, mas que o influxo externo, nesse caso, a elevação da temperatura, foi suficiente para alterar a sua configuração no mundo como representação. No entanto, essa forma de conhecer parte do caráter inteligível na Ideia manifesta da natureza inorgânica, não ultrapassa o princípio de razão. Sobre isso, o filósofo diz: “Quem penetrou o sentido dessa elucidação, talvez bastante difícil [...]”, ou seja, das Ideias, como ações pluralizadas nas partes, estados e organismos, bem como as funções dessas partes, ambas entendidas como causa e como efeito, “[...] entenderá de maneira correta a doutrina kantiana de que tanto a finalidade do orgânico quanto a legalidade do inorgânico são primariamente introduzidas por nosso entendimento na natureza e concernem apenas à aparência, não à coisa em si. A admiração anteriormente mencionada pela constância infalível da legalidade da natureza inorgânica é, no fundo, a mesma que se tem pela finalidade da natureza orgânica: pois em ambos os casos nos surpreende com a visão da unidade originária da Ideia, que, na aparência, assumiu a forma da pluralidade e da diferença” (W I, § 28, p. 183).

<sup>165</sup> Cf. W I, § 28, p. 181-182.

<sup>166</sup> Cf. W I, § 28, p. 179, 183 e 187.



vontade) submetido ao princípio de razão (forma da aparência). O caráter empírico tem de fornecer num decurso de vida a imagem-cópia do caráter inteligível e não pode tomar outra direção a não ser aquela que permite a essência deste último. Mas semelhante determinação estende-se apenas ao essencial, não ao inessencial do decurso de vida que assim aparece (W I, § 28, p. 184).

Dale Jacquette aponta que a relação entre o caráter inteligível e o caráter empírico de um indivíduo é a mesma relação existente entre o mundo como vontade e o mundo como representação, além disso, que ambos os caracteres não são verdades “apenas por analogia, mas estritas e em sentido literal na metafísica de Schopenhauer” (JACQUETTE, 2005, p. 199). Tem-se então que enquanto o caráter empírico é sempre uma objetivação fenomênica da vontade enquanto coisa em si, o inteligível possui uma configuração idêntica com ela, já que ambos (o caráter inteligível e a vontade como coisa em si) estão alocados fora do tempo.

Disso se segue o que considero uma interessante reflexão sobre a *liberdade intelectual*: seria possível que as falhas intelectuais revelassem tipos específicos de fraqueza da vontade a partir do ponto de vista da imutabilidade do caráter inteligível do indivíduo? Em outras palavras, como poderíamos entender o caráter inteligível de um indivíduo que nasceu com uma anomalia intelectual instituída por uma doença cerebral qualquer?

A princípio, considere o que Schopenhauer entende por *cérebro*:

[É uma] massa pastosa, como qualquer parte vegetal ou animal, é uma formação orgânica semelhante a todas as outras massas pastosas que lhe são aparentadas e de natureza mais baixa que habitam na mais modesta morada das cabeças dos nossos irmãos irracionais, até o mais baixo de todos, que mal consegue apreender alguma coisa; todavia, aquela orgânica massa pastosa é o último produto da natureza, que já pressupõe todos os demais. Porém, em si mesmo, e exteriormente à representação, o cérebro também é como tudo o mais, vontade (W II, Cap. 22, p. 331).

Em seções anteriores, quando longamente abordei de diferentes modos a importante questão schopenhaueriana sobre a primazia da vontade na consciência, vimos como é certo que a vontade é aquilo que há de mais profundamente essencial, sendo do princípio ao fim, infinita e invariavelmente a mesma. Ficou também estabelecido de modo claro que o intelecto é um mero *instrumento* da vontade<sup>167</sup>, porém, é ainda de se destacar que a vontade e o intelecto (este segundo, *surgido do cérebro*<sup>168</sup>), embora possuam “uma completa diferença”, também possuem “capacidades fundamentais em sua relação recíproca e em seu valor relativo” (W II, Cap. 19, p. 274). Então, considere o importante trecho fixado a seguir, do

<sup>167</sup> Cf. W II, Cap. 19, p. 278 e 284.

<sup>168</sup> Sobre isso: Cf. N, 2018, p. 70-72; W II, Cap. 15, p. 172; W II, Cap. 22, p. 335 e 337; HN, 143, p. 66-68.

capítulo 15 do segundo tomo d’*O mundo*, nomeado *Das imperfeições essenciais do intelecto*, onde Schopenhauer expõe que a *vontade*

dá unidade à consciência e *mantém coesas* todas as suas representações e pensamentos, semelhante a um baixo fundamental contínuo que a acompanha. *Sem ela o intelecto não teria mais unidade de consciência* do que a tem um espelho, no qual expõe-se em sucessão ora isto ora aquilo, ou, no máximo, tanto quanto a tem um espelho convexo, cujos raios convergem num ponto imaginário por trás da superfície. Mas unicamente a vontade é o permanente e imutável na consciência. *É ela que atribui coesão a todos os pensamentos e representações*, como meios em vista de seus fins tingindo-os com a *cor do seu caráter*, da sua disposição e do seu interesse, domina a atenção e manipula o fio dos motivos, cujo influxo em última instância põe em atividade também a memória e a associação de ideias: no fundo, trata-se dela quando num juízo se diz ‘eu’. Ela, portanto, é o último e verdadeiro ponto de unidade da consciência e o ligamento de todas as suas funções e atos: não pertence, todavia, ela mesma ao intelecto, mas é simplesmente a sua raiz, origem e dominadora (W II, Cap. 15, p. 170-171 – grifos meus).

Partindo desse importante excerto, creio ter mostrado a validade de se perguntar pela incoerência ou no mínimo pela incapacidade de atuação da vontade naqueles nascidos com intelecto comprometido. Ora, embora a vontade seja o essencial e o imutável, está claro que “sem ela o intelecto não teria mais unidade de consciência” e “coesão”, por isso, embora *o comprometimento intelectual seja sempre físico*, fica sem uma resposta muito evidente se o núcleo da vontade que é, por conseguinte, o decisório e fundamental na formação corpórea cerebral e boa ou má formação da consciência, desembocando na coesão e saúde do intelecto, possuiria uma investida enfraquecida na composição e formação daquele indivíduo de cérebro comprometido e deficiente. No almejar da própria finalidade da vontade que é sempre o de evoluir e galgar graus na natureza, isso aparece como perca porque certamente é de se pensar que o indivíduo intelectualmente comprometido não é o melhor resultado para a própria evolução fenomênica da vontade no mundo.

Para dar sequência nesta reflexão e almejando minhas conclusões, pode-se pensar na analogia do espelho apresentada por Schopenhauer na citação acima e relacioná-la aos nascidos intelectualmente comprometidos, e então, esses se tratariam de espelhos quebrados, onde embora ainda continuassem mostrando a essência e invariavelmente refletindo a inalterabilidade do seu caráter, suas quebras dariam testemunho da incoerência e de uma incapacidade da vontade naquilo que é tomado como falha intelectual.

Não quero dizer que a vontade tenha errado na composição do indivíduo intelectualmente comprometido, mas apenas que nele ela aparece enfraquecida; uma assertividade que pode ganhar força ao se pensar nos diferentes graus de intelecto entre os

diversos animais da natureza, ou mesmo entre seres de mesma espécie, vide, por exemplo, Schopenhauer classificar os seres humanos entre aqueles geniais que são raridade e os outros, filhos da terra, encontrados em demasia, a isso, refiro-me aquilo que aqui já foi tratado e intitulado de *aristocracia intelectual da natureza*<sup>169</sup>; também, bem podemos pensar com facilidade que há raças de cães que são mais inteligentes do que outras, o mesmo valendo para as diferentes espécies de aves e répteis no geral. Por isso, não se trata de modo algum de um erro da vontade ao objetivar-se em forma de *intelecto falho* e *anômalo*, mas apenas que tal indivíduo em específico não recebeu em seu cérebro um fluxo de vontade bom e ideal para seu sadio desempenho, embora, o tenha recebido de maneira *justificadamente suficiente*, pois esta foi irrevogavelmente determinada pelo encontro dos genes de seus procriadores.

Infelizmente Schopenhauer não responde a isso de uma forma direta, no entanto, temos razões para crer que ele possivelmente chegaria a conclusões semelhantes a estas que expus acima a partir de outras reflexões de assuntos aproximativos das quais teceu em sua obra. Por exemplo, na segunda edição do segundo tomo d'*O mundo*, quando trata filosoficamente sobre o fenômeno constante da prática da *pederastia* pelos gregos antigos, ele resolve o problema dizendo que esta foi comum entre os jovens e velhos justamente porque nessas idades a disposição instintiva da vontade estaria pouco apta à procriação de crianças saudáveis, portanto, tem-se na pederastia o atributo da existência de uma *precaução da própria vontade* em evitar o desenvolvimento de crianças débeis<sup>170</sup>.

Daí, poder-se-ia, talvez, considerar que os indivíduos nascidos com o intelecto anômalo sejam filhos de seres humanos pouco aptos para a procriação de filhos. Isso, claro, apenas do ponto de vista da natureza e da sua finalidade de galgar graus de objetivação, – o que se explicaria objetivamente por falha de genética e de hereditariedade, donde a vontade, pelo contrário do que acontece na pederastia, como uma precaução para o não desabrochamento de indivíduos fracos, é, na verdade, *impossibilitada* pela fraqueza dos genes do casal em atribuir um bom fluxo de vontade ao novo indivíduo a ser concebido, pois a união dos dois parceiros, seja por diferentes problemas de causas físicas da saúde, da alimentação precária, da grande diferença de idade ou de doenças crônicas, poça enfim justificar a procriação de um indivíduo com cérebro fraco, comprometido, doente, e, por conseguinte, não livre em relação aos motivos, revelando, não um erro da vontade, mas sim uma *incapacidade física e anatômica de neutralizar uma anomalia*.

---

<sup>169</sup> Cf. W II, Cap. 15, p. 179.

<sup>170</sup> Cf. W II, Cap. 44, p. 671-672.

Embora seja uma questão difícil de definir e provar já que bem pode haver casos entre enamorados realmente saudáveis que geraram crianças débeis (o que talvez seja o caso de uma explicação moral ou religiosa, vide a *palingenesia* e a *metempsicose*, por exemplo – que não vem ao caso de serem aprofundadas aqui); para se ter uma assertividade e confirmação do que tratei acima e seguindo a mesma linha interpretativa da *metafísica do amor sexual* de Schopenhauer, atente-se as duas seguintes passagens tendo em mente a questão de se explicar o porquê do nascimento de indivíduos de intelecto deficiente:

o homem mais masculino procurará a mulher mais feminina e vice-versa, e justamente desse modo cada indivíduo procurará quem lhe corresponda no grau de sexualidade. Como se dá a proporção exigida entre dois indivíduos, isso é algo sentido instintivamente por eles, e encontra-se, junto com as outras *considerações relativas*, no fundamento dos graus superiores de enamoramento. Enquanto os amantes falam pateticamente da harmonia de suas almas, na maioria das vezes o núcleo da coisa é a disposição conjunta aqui demonstrada, concernindo à procriação de um ser e sua perfeição, e é manifesto que nessa disposição há muito mais do que na harmonia de suas almas, – a qual, com frequência, não muito depois das núpcias, dissolve-se numa desarmonia gritante. A essas juntam-se as seguintes *considerações relativas*<sup>171</sup> baseada em que cada um aspira a suprimir as suas fraquezas, carências e desvios do tipo mediante o outro, *para que não se perpetuem na criança a ser procriada, ou aumentem até anomalias completas* (W II, Cap. 44, p. 651 – grifos meus).

a vontade do *homem*, e o *intelecto* da mulher possuem uma adequação especial uma para com o outro, em consequência da qual só por eles um indivíduo inteiramente determinado pode ser procriado, cuja existência é aqui tencionada pelo gênio da espécie, a partir de fundamentos que, por se encontrarem na essência da coisa em si, são-nos inacessíveis (W II, Cap. 44, p. 655).

Para voltarmos agora para a questão da caracterologia, é importante considerar que a partir do ponto de vista kantiano, em que Schopenhauer estava manifestadamente influenciado, o caráter inteligível e o empírico servem para exprimir a coexistência da liberdade com a necessidade, ou se preferir, da idealidade transcendental com a realidade empírica, onde a *verdadeira liberdade moral*, como foi exposta no capítulo anterior (1.2), se aloca no ser [*esse*], e as ações [*operari*]<sup>172</sup> decorrem de serem estritamente determinadas no campo empírico e condizerem a uma liberdade meramente negativa, por isso, pode-se dizer que as *ações seguem-se do que se é* [*operari sequitur esse*], na mesma medida que o caráter empírico se segue do inteligível.

<sup>171</sup> Essas referidas *considerações relativas* são na sequência do texto consideradas por Schopenhauer como sendo a fraqueza muscular, a estrutura física e a procura do enamorado, no corpo de seu parceiro (a) por aquilo que falta no seu próprio corpo (Cf. W II, Cap. 44, p. 651-652).

<sup>172</sup> Ainda sobre isso, confira também W II, Cap. 41, p. 606.

Outro trecho interessante a que gostaria de ressaltar em relação ao caráter inteligível e empírico se encontra a partir da leitura do § 117 do segundo tomo de *Parerga e Paralipomena*. Nesse trecho Schopenhauer expõe o ponto de vista geral de três autores: Thomas Hobbes, Samuel Pufendorf e Rousseau. A intenção do filósofo era de responder a questão hipotética sobre o que aconteceria se dois homens crescidos na selva, completamente sós, se encontrassem pela primeira vez. Segundo ele, Pufendorf entenderia que os dois homens se encontrariam amistosamente, Rousseau, que eles se ignorariam silenciosamente, e Hobbes, que eles se colocariam em atrito e desavença. Mas Schopenhauer, munido do seu próprio entendimento a respeito do caráter, diz que ambos os três teriam e ao mesmo tempo não teriam razão, pois “precisamente aí se mostraria a *imensa diversidade da disposição moral inata dos indivíduos* em uma luz tão clara, que seria, por assim dizer, sua medida e sua escala” (PP II, § 117, p. 247), assim, a depender do seu caráter inteligível, aquele que visse o outro com hostilidade, ou seja, seguindo os moldes hobbesianos, em seu íntimo pensaria o outro como *não-eu*; aquele que visse o outro de modo amigável, a saber, a partir dos moldes de Pufendorf ou de Rousseau, pensaria o outro como *eu-novamente*<sup>173</sup>. Disso também decorre poder-se pensar na máxima de Sêneca algumas vezes utilizada por Schopenhauer no livro IV d’*O mundo: Velle non discitur* [o querer não pode ser ensinado], pois é dito no mesmo § 117 que “a bondade moral não nasce de modo algum da reflexão, cujo desenvolvimento depende da cultura do espírito, mas diretamente da vontade em si, cuja natureza é inata e que em si mesma não é suscetível de aprimoramento por meio da educação” (PP II, § 117, p. 248).

Para Schopenhauer, entre aquele que identifica o outro como *não-eu* e aquele que identifica como *eu-novamente* há inumeráveis graus de distinção de caráter, o que constitui um grande problema e até mesmo um *mistério* (Cf. *Idem*). Disso também se faz interessante notar que anos antes da composição dos *Parerga*, em *Sobre o fundamento da moral*, o filósofo havia empregado uma expressão mítica para adjetivar o caráter humano: quando diz que a natureza do homem é “o caráter inteligível que está presente igualmente em todos os atos do indivíduo e impresso em todos eles, como o *carimbo de mil selos*” (E II, § 10, p. 94 – grifo meu), parecia não querer dizer outra coisa senão que a exteriorização do caráter de cada ser humano é sempre diversa e que de fato estamos diante de uma questão misteriosa e difícil de definir, aliás, algo que já causava *espanto* em Teofrasto, o sucessor de Aristóteles na escola peripatética. Na obra *Caracteres*, Teofrasto empreendeu em elaborar a significação de 30 tipos distintos de caracteres: o dissimulado, o bajulador, o eterno descontente, o arrogante,

---

<sup>173</sup> Cf. PP II, § 117, p. 247-248.

etc. A partir de um prisma pessimista schopenhaueriano, parece particularmente curioso notar que Teofrasto não tenha se ocupado em analisar nenhum tipo de caráter com conotações virtuosas: ele descreve desde o pedante até o ditador, do desconfiado ao desmantelado, porém nenhuma menção sobre o justo, o bom ou o amável. Parece, portanto, que a chave de leitura dos *Caracteres* de Teofrasto é a de que a partir da descrição das conotações não virtuosas almejava-se, *por evitação*, alcançar os caracteres moralmente bons e virtuosos, como se esses segundos fossem de uma natureza negativa em relação àqueles primeiros. Para se ter a confirmação do mencionado espanto de Teofrasto em relação aos caracteres, no *Proêmio* da obra, pode-se ler: “Já vezes sem conta, no passado, ao refletir sobre a questão, me surpreendi, e talvez nunca deixe de me surpreender: como é que, estando a Grécia sob um mesmo céu e recebendo nós, os Gregos, uma educação semelhante, conseguimos ser tão diferentes na maneira de ser” (TEOFRASTO, 2014, p. 48). Por isso tudo, da minha parte sugiro que se compreenda a expressão de Schopenhauer “*carimbo de mil selos*” como se fosse o caráter inteligível um carimbo fora do mundo, mas que entra nele assim como a tinta carimba a folha e expressa nela, em cada carimbada, um selo diferente, e, conseqüentemente, resultando na expressão de um tipo próprio de caráter, tornando assim cada força da natureza, planta, animal ou pessoa, únicos em suas formas de manifestação. Por isso ninguém se torna

isso ou aquilo não importa o quanto queira, pois seus atos nascem de seu caráter inato e invariável, são determinados de forma próxima e especial pelos motivos, portanto, eles são o produto necessário desses dois fatores. Por conseguinte, as ações do homem podem ser simbolizadas no curso de um planeta, que é o resultado da força tangencial que é acrescentada a ele e da força centrípeta que atua de seu sol; a primeira representa o caráter, a segunda, a influência dos motivos (PP II, § 118, p. 249).

Agora, vejamos especificamente o que é dito no § 55 d’*O mundo*, onde aquilo que havia sido apresentado no § 28 é retomado, porém, dessa vez, com uma nova perspectiva. Por isso, se na *primeira consideração* da vontade, respectiva ao segundo livro, Schopenhauer tinha a intenção de contextualizar o caráter empírico e o inteligível a partir de um panorama da metafísica da natureza e da unidade da vontade, no quarto livro, relativo à *segunda consideração* da vontade e objeto da ética no sentido amplo, a perspectiva é exclusivamente direcionada para as *ações humanas*, onde se é empregado com maior clareza a forma pela qual a causalidade empírica ocorre de maneira necessária e determinada, de modo que o caráter inteligível, bem como os motivos, são os dois decisórios fatores em relação à compreensão das ações humanas, como também já visto brevemente na citação de *Parerga e Paralipomena* alocada acima, e que já tinha também seu lugar n’*O mundo*: “assim como cada

coisa na natureza tem suas forças e qualidades que reagem a determinadas influências de determinada maneira e constituem o seu caráter, também o ser humano possui o seu caráter, em virtude do qual os motivos produzem suas ações com necessidade” (W I, § 55, p. 332). De tal modo, embora o curso de vida dos seres humanos seja completamente determinado pelo seu caráter, ela também é decidida pelas influências e circunstâncias exteriores.

Também é válido fazer alusão ao fato de que, no § 28, Schopenhauer já começa a preparar o leitor para o que virá ao final do livro, quando diz que será visto que o ser humano pode alcançar a completa supressão do caráter da espécie, mediante a *negação do querer*<sup>174</sup>, e repete praticamente o mesmo no § 55, quando ao levantar novamente a questão do caráter, estima reavivar no leitor a expectativa sobre o que está por vir, indicando mais uma vez que ao final da consideração, por intermédio do conhecimento adquirido nos parágrafos precedentes, será possível a compreensão de que através da negação da vontade, a liberdade poderá “entrar em cena na própria aparência” (W I, § 55, p. 333)<sup>175</sup>. E quando enfim alcançamos o final do livro, no famigerado § 68, nos deparamos com o fato de que uma das consequências da mortificação do querer é a concepção de que isso pode abrir “o portão da liberdade” (W I, § 68, p. 454). A meu ver, esses três parágrafos podem ser lidos com justa conexão por aquele que visa intimidar-se com a caracterologia de Schopenhauer.

No § 28, a questão é aberta a partir da *natureza*, no § 55, esclarecida em relação às *ações*, por fim, no § 68, toda a dificuldade ao menos parece se apresentar como resolvida, pois quando de modo deliberado alguém se torna asceta, passa-se a negar os motivos *restando-lhe apenas a determinação e a originalidade do seu caráter inteligível*, que transparece de maneira meramente débil em seu caráter empírico, e, se seguir ainda mais fundo nisso, ou seja, ao ponto de negar a mínima conservação da vida, entenda-se por isto, a alimentação e as manutenções mais básicas do corpo, então se alcançará *alegremente* a morte.

É certo que o asceta, embora em seu processo de negação da vontade, desenvolva *repulsa* pela própria vontade de vida, (que é também a sua essência mais íntima e imutável – seu caráter inteligível), inevitavelmente ele permanece, por meio do seu caráter inteligível, dando comprovação da originalidade da sua personalidade. O que quero dizer com “restar no asceta apenas a determinação e originalidade do caráter inteligível” é que por mais que se desenvolva uma repulsa pela vida<sup>176</sup>, enquanto se estiver vivo, seguramente o caráter permanecerá intacto, embora reconhecidamente o indivíduo se torne cada vez mais vazio de

---

<sup>174</sup> Cf. W I, § 28, p. 181.

<sup>175</sup> E mais para frente, no mesmo § 55, novamente a expectativa é reacendida: Cf. W I, § 55, p. 348-349.

<sup>176</sup> Cf. W I, § 68, p. 441.

interesse pelas coisas mundanas, tratando-se aqui, especialmente do asceta que ascende gradualmente em sua almejada e deliberada negação da vontade. Assim, quanto maior for o estado de negação, mais se terá testemunho de uma “existência débil” da essência e do caráter, mas nem por isso estes deixam de existir, o que só ocorre com o advento da morte, que finda, nesse caso, *não apenas* sua vontade individual, sua consciência, seu corpo e sua realidade aparente, *mas também* o seu núcleo essencial, dado seu estado de *Nirvana*<sup>177</sup>. Para tornar isso apreensível, conecte o dito acima com o seguinte trecho do § 68:

ele [o asceta] mortifica a sua visibilidade, a sua objetividade, o corpo: alimenta-o de maneira módica para evitar que seu florescimento exuberante e prosperidade novamente animem e estimulem fortemente a vontade, da qual ele é simples expressão e espelho. Assim, pratica o jejum, sim, pratica a castidade, a autopunição, o autoflagelo, a fim de mediante constantes privações e sofrimentos quebrar e mortificar cada vez mais a vontade, que reconhece e abjura como a fonte do sofrimento da própria existência e do mundo. – Se, ao fim, advém a morte, que extingue esta aparência 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 essa morte não finda, *diferentemente dos outros casos, apenas a aparência*; mas [também] a *essência mesma que aqui ainda tinha tão só uma existência débil* é, em e através da aparência, suprimida; o último e delgado laço é rompido (W I, § 68, p. 443-444 – grifo meu).

A questão aqui, e o ponto em que essa temática resvala no determinismo, é o que é mais o meu objeto de investigação do que a própria negação da vontade, pois perceber que aquele que nega a vontade filia-se à espera da própria morte, é, por conseguinte, perceber que ele também se filia com a única certeza absoluta de determinação que todos já possuem, ou seja, a certeza da morte. Portanto, ao se suprimir os *motivos*, e enfim, voltar-se contra a própria existência num grau elevado de negação do próprio caráter e do núcleo essencial da vontade de vida, resta ao asceta apenas o determinismo, pois nenhum outro futuro lhe será possível que não a morte, e ele não apenas sabe isso como todos sabem, mas também, pelo fato de sua vontade ter se “virado”, não mais em prol de se afirmar, mas sim negar a própria essência, ele tenderá ao alcance de uma paz inabalável e da espera da morte como uma suprema alegria e antídoto para redimi-lo dos sofrimentos do mundo<sup>178</sup>.

Em relação aos caracteres inteligível e empírico temos de encarar a entrada deste primeiro no mundo fenomênico como um *ato extratemporal da vontade*, que se decorre em aparência e forma em relação ao segundo, que está totalmente alocado no tempo, no espaço e

<sup>177</sup> Cf. W II, Cap. 41, p. 607.

<sup>178</sup> Cf. W I, § 68, p. 441 e 461.



em todas as formas do princípio de razão<sup>179</sup>. Além disso, o caráter inteligível garante que quando uma indecisão é apresentada ao intelecto, *apenas uma decisão é possível*, pois ela tem de ocorrer com estrita necessidade. É válido dizer que quando Schopenhauer contextualiza isso, ele remete o leitor para o capítulo 19 do segundo tomo<sup>180</sup>, objeto de investigação já tratado na presente dissertação (1.3). Portanto, os casos onde há duas ou mais possibilidades de escolha se tratam de decisões que ocorrem no intelecto, sendo este, partícipe do caráter empírico, mas que, no entanto, a escolha final já é previamente determinada pelo caráter inteligível, onde, repita-se, encontra-se a *verdadeira liberdade moral*, o *esse* [ser] essencialmente livre de modo transcendental. Com efeito, sobre isso ele diz que

a decisão da própria vontade é indeterminada só ao seu espectador, o próprio intelecto, ao sujeito do conhecer, portanto relativa e subjetivamente; por outro lado, em si mesma e objetivamente, a decisão é de imediato e necessariamente determinada em face de cada escolha que se apresenta. Contudo, essa determinação só entra na consciência pela decisão que se segue. Uma prova empírica disso também a temos quando estamos diante de uma escolha difícil e importante, todavia sob uma condição que ainda não entrou em cena e é meramente esperada, de modo que nada podemos fazer até lá, tendo de aguardar passivamente (W I, § 55, p. 336-337).

Ocorre aqui outra apreensão reflexiva em relação à liberdade intelectual: o fato de que o conhecimento (ainda que possa ser colocado em dúvida), sobre a determinação de uma ação objetiva que aparece ao “espectador”, não pode aparecer de modo consciente e ordenado para àqueles que são intelectualmente comprometidos, isso quer dizer que a decisão do ato realizado pode entrar na cabeça do louco como uma ação justa, quando na verdade, por ele tê-la cometido em estado de alucinação, tratou-se de uma ação injusta, aqui, pode-se pensar, no caso de Althusser que cria estar fazendo massagem no pescoço de sua esposa, quando na verdade estava estrangulando-a<sup>181</sup>, portanto, o determinismo se abate ao espectador, porém, ele não pode ver nele a verdade e profundidade imediata do que fez ou do que aconteceu, e isso algumas vezes vem a se resolver momentos depois ao tomar consciência do verdadeiro e real ocorrido, como no caso de Althusser, que até tentou socorrer a esposa levando-a apressadamente para o hospital, porém, em outros casos ainda mais extremos de comprometimentos intelectuais, ocorrerá do indivíduo nunca vir a compreender a realidade das ações ocorridas e por ele mesmo realizadas, por isso de Schopenhauer diz que se tratam de estados de comprometimentos *permanentes* ou *temporários*<sup>182</sup>.

<sup>179</sup> Cf. W I, § 55, p. 335; sobre o caráter inteligível como *ato extratemporal* da vontade, veja W I, § 55, p. 349.

<sup>180</sup> Obviamente trata-se de um caso de acréscimos de segunda ou terceira edição.

<sup>181</sup> Cf. seção 1.3.

<sup>182</sup> Cf. E I, Apêndice, p. 156.

Para além do caso do intelecto comprometido, cabe ressaltar o ponto em que calculamos em relação à escolha que tomaremos a partir da aparição das circunstâncias que oscilam entre *ponderação racional* e *inclinação imediata*. O filósofo crê que o lado da razão aparentemente ganha em preponderância, porém, que já prevemos o quão forte são os anseios advindos das inclinações para que no derradeiro instante em que elas aparecerem possamos nos aproveitar delas. Em verdade, para ele, o momento do cálculo é uma mera espera passiva pela decisão, inclusive, como se a escolha fosse derivar de uma *vontade alheia*, decaindo assim na *ilusão da liberdade empírica da vontade*, pois no intelecto a decisão apenas aparece de modo inteiramente como fenômeno<sup>183</sup>.

Em virtude dessa explícita passividade do intelecto, faz-se proveitoso lembrar do capítulo 19 do segundo tomo d'*O mundo*, onde é dito que a comparação mais notável dessa diferenciação é o pensar que *a vontade é como um forte cego que carrega nos ombros um paralítico que vê*<sup>184</sup>. Nesse sentido, peço ao leitor a licença poética para tratar sobre um pequeno exemplo de dupla possibilidade de decisão, entre ir a um restaurante ou a um musical, e tomar isso como um experimento mental para a máxima de Schopenhauer, de modo que, no gigante forte enxergamos a vontade, aquela que pode levar o paralítico para o restaurante ou para o musical. Os motivos que irão se aplicar ao exemplo surgem a partir de caracterizações fisiológicas ou mentais: ou há uma maior vontade de ouvir música, ou se está com fome: é o motivo mais forte que fará o gigante colocar-se a se mover, o paralítico apenas assistirá. Com justeza poderíamos inverter o exemplo e questionar que alguém poderia estar indeciso entre dois restaurantes ou dois musicais. Digamos que o indivíduo não conheça nenhum dos restaurantes, então ele poderá ser motivado pela curiosidade maior por um que por outro, seja porque um apresenta uma fachada que ele julga mais interessante ou porquê de um já ouviu boas recomendações enquanto do outro não sabe nada; a escolha final será determinada pelo caráter porque alguém pode estar inclinado a preferir um restaurante da qual nunca ouviu nenhuma recomendação àquele que já ouviu, porque em si há uma tendência mais propensa às novidades invés de seguir recomendações (assim como muitos outros exemplos poderiam ser dados), porém, é importante ressaltar, que essa inclinação do caráter não é vinculada à *ponderação racional*, ela está muito mais partícipe do forte gigante, da vontade cega, e, portanto das *inclinações imediatas*, assim

o caráter está longe de ser obra de uma escolha racional; em vez disso, ao agir, o intelecto não tem outra função senão a de apresentar os motivos à

---

<sup>183</sup> Cf. W I, § 55, p. 337.

<sup>184</sup> Cf. W II, Cap. 19, p. 253.

vontade: mas então ele tem de presenciar enquanto simples espectador e testemunha, como, a partir das ações daquele dado caráter se desenvolve o curso da vida, cujos processos, tomados com exatidão, ocorrem com a mesma necessidade que os movimentos de um relógio (PP II, § 118, p. 252).

Para Schopenhauer a defesa da liberdade empírica, sem a consideração de que as ações são determinadas duplamente pelo caráter inteligível (que é vontade como coisa em si, fora do tempo), e pelo meio dos motivos (referente à ambientação onde o indivíduo está inserido) foi falseada pelo entendimento de se tentar compreender que o ser humano possui uma *alma que conhece* antes mesmo de ser algo que *quer*; como se pudéssemos dizer: primeiro conheço e depois quero; ou que o querer pudesse também ser ensinado, falseando a máxima de Sêneca, *velle non discitur* [o querer não pode ser ensinado] em proveito de um *doceri posse virtutem* [a virtude pode ser ensinada], algo que a filosofia schopenhaueriana jamais poderá aceitar, já que a partir da ambientação exterior, a vontade só pode ser atingida por *motivos*, sendo eles que determinam a forma de aparecimento do caráter em sua ação<sup>185</sup>. Aqui também seria o caso de invertermos a máxima do gigante e do paralítico para: a vontade é como um forte cego *carregado* por um paralítico que vê. Mas um paralítico não pode andar e muito menos carregar um gigante, assim como uma alma não pode conhecer ou exercer influência sobre o querer, já que, em última instância, ela não passa de mero conceito abstrato impossível de ser intuído, portanto, descartável para a metafísica de Schopenhauer.

O problema de se colocar o conhecer em uma *alma* (seja lá o que isso seja) é que acabamos por legitimar o falso entendimento de que o ser humano chegaria ao mundo com uma *moral zerada*: ele conheceria as coisas e decidiria por essa ou por aquela escolha sem a influência de um caráter inteligível, algo que Schopenhauer compreende como totalmente descabido: “Pela citada tradição<sup>186</sup>, ele quer o que conhece, em mim ele conhece o que quer” (W I, § 55, p. 339). A meu ver, essas tradições citadas, se fossem encaradas através do prisma de conceitos aqui trabalhados, soariam como ingênuas ao ponto de conceber um mundo exclusivamente de *motivos*, sem que os próprios seres humanos como indivíduos volitivos fossem devidamente considerados: eis a *cabeça de anjo alada e sem corpo*<sup>187</sup>, de que Schopenhauer gostava de se expressar, de modo que é como se pensássemos um paralítico que vê, porém que nele não houvesse vontade alguma e sim mera alma abstrata, mas que ainda assim esperássemos dele, que fazendo uso exclusivamente do próprio intelecto, vazio de vontade e, por assim dizer, cheio de alma, pudesse ainda escolher por esse ou por aquele

<sup>185</sup> Cf. W I, § 55, p. 340-341.

<sup>186</sup> Aqui, refere-se especialmente a Descartes e Espinosa (Cf. W I, § 55, p. 338).

<sup>187</sup> Cf. W I, § 18, p. 116.

caminho, mas diante dessa intelecção teríamos que concluir que caminho algum ele escolheria, nada aconteceria, porque além de paráltico, teria de estar morto, aniquilado.

A partir daqui investigarei algumas terminologias de um modo mais rigoroso daquele que é expresso por Schopenhauer apenas de maneira breve no § 55, e justifico a relevância de tal empreendimento no que entendo como sendo uma forma que o filósofo encontrou para respaldar e criar arcabouço teórico para a elaboração filosófica de descrição dos caracteres empírico e inteligível. Isso diz respeito à etimologia das palavras *caráter* e *hábito* advindas dos gregos antigos, a quem Schopenhauer diz que denominaram o caráter de *ἦθος* [êthos], enquanto a exteriorização desse caráter, nomeavam de costumes, *ἥθη* [êthe], palavra que advém de *ἔθος* [ethos], que significa hábito, de modo que, metaforicamente os gregos expressavam a constância do *êthos* pela constância do *ethos*. De acordo com o Dicionário Abbagnano, a palavra *caráter* vem do grego *χαρακτήρ* [charaktír] ou *ἦθος* [êthos]: “propriamente o sinal, ou o conjunto de sinais, que distingue um objeto e permite reconhecê-lo facilmente entre os outros. Em particular, o modo de ser ou de comportar habitual e constante de uma pessoa, à medida que individualiza e distingue a própria pessoa” (ABBAGNANO, 2012, p. 133); e a palavra *hábito*, do grego *ἔθος* [ethos], é

a repetição constante de um acontecimento ou de um comportamento, devida a um mecanismo de qualquer gênero (físico, fisiológico, biológico, social etc.) Na maioria das vezes, esse mecanismo se forma por meio da repetição dos atos ou dos comportamentos e, portanto, no caso de acontecimentos humanos, por meio do exercício (ABBAGNANO, 2012, p. 573).

Para confirmar essa tese, o filósofo cita a seguinte passagem de Aristóteles: *Τὸ γὰρ ἦθος ἀπὸ τοῦ ἔθους ἔχει τὴν ἐπωνυμίαν. ἠθικὴ γὰρ καλεῖται διὰ τὸ ἐθίζεσθαι*, na transliteração lê-se: *to gar êthos apo tou ethous echei tên epônymian. êthikê gar kaleitai dia to ethizeothai*, e a tradução de Jair Barboza é: “o caráter tira seu nome de hábito, e assim a ética tira o seu nome de criar um hábito”. Logo na sequência, Schopenhauer diz que o trecho se encontra em três obras, sendo elas a *Ética a Eudemo*, *Ética a Nicômaco* e *Magna Moralia*<sup>188</sup>. Sobre a *Magna Moralia*, o intérprete Marco Zingano diz:

A *Magna Moralia*, que, pelo nome, parece ser a maior, é, no entanto, menor do que as duas outras *Éticas*; na verdade, seu nome deriva do fato de estar dividida em dois longos livros, o primeiro com 34 capítulos, ocupando 17 páginas Bekker<sup>189</sup>, o segundo com 17 capítulos repartidos em 15 páginas Bekker (os livros da EN giram em torno de 8 – 10 páginas Bekker). Há ainda

<sup>188</sup> Confira tudo isso em: W I, § 55, p. 339.

<sup>189</sup> *Página Bekker* é uma referência ao filólogo alemão August Immanuel Bekker (1785 – 1871), a quem a partir das suas edições das obras de Aristóteles universalizou uma numeração padrão para organização e citações.

controvérsia sobre a autenticidade ou não desta obra; a opinião mais frequente é que se trata de um curso de ética proferido pelo jovem Aristóteles, cuja transcrição contudo, provavelmente foi feita após sua morte (o que explicaria alguns detalhes do grego, mais próximo do demótico do que do clássico ateniense). Convém salientar que, conceitualmente, a *Magna Moralia* mostra mais proximidade com a EE do que com a EN; nesse sentido, seu uso e destino estão ligados ao modo como considerarmos a relação entre a EN e a EE (ZINGANO, 2017, p. 9).

E aqui está mais um ponto importante: das três obras citadas para referenciar Aristóteles a única que Schopenhauer faz uma citação direta é a *Magna Moralia*. Nela se pode ler exatamente o mesmo que foi escrito n’*O mundo*: “τὸ γὰρ ἦθος ἀπὸ τοῦ ἔθους ἔχει τὴν ἐπωνυμίαν· ἠθικὴ γὰρ καλεῖται διὰ τὸ ἐθίζεσθαι” (MM, 200-?, 1, 6, 1186a - a8), no entanto, sobre as outras duas obras, tratam-se de citações indiretas que repetem a mesma ideia da *Magna Moralia*, vejamos a seguir.

O trecho da obra *Ética a Nicômaco* que Schopenhauer cita n’*O mundo*, quando diz “Eth. Nic., p. 1103” (W I, § 55, p. 339) e que leva em conta o ἔθος [ethos – hábito], está localizado bem no início do livro II da *Ética nicomaqueia* e tem ligação com à inaptidão dos jovens na política: diz Aristóteles que a virtude é de dois tipos, uma *intelectual* [διανοητικῆς – *dianoitikís*] e a outra *moral* [ἠθικῆς – *ethíkis*]: a intelectual depende mais do desenvolvimento e do *ensino* [διδασκαλίας – *didaskalias*], portanto, precisa da *experiência* [ἐμπερίασ – *émperías*] e do *tempo* [χρόνον – *chrónon*]<sup>190</sup>, enquanto que as virtudes morais surgem de nossa capacidade natural de recebê-las conquanto são adquiridas em resultado do hábito, e então, temos aquilo que provavelmente Schopenhauer tinha em mente: “ἡ δ’ ἠθικὴ ἐξ ἔθους περιγίνεται, ὅθεν καὶ τοῦνομα ἔσχηκε μικρὸν παρεκκλῖνον ἀτὸ τοῦ ἔθους” [a excelência *moral* surge como resultado do *hábito*, de onde também seu nome é aquele formado por uma ligeira variação da palavra *hábito*] (EN, 2010, 1103a17 – a18 – grifos meus), na transliteração, lê-se: i d’ithikí éx ethous perigínetai, óthen kaí tóunoma éschike mikrón parekklínon ató toú ethous, e na tradução inglesa de W. D. Ross que compõe parte da obra organizada por Jonathan Barners, *The complete works of Aristotle*, se lê: “moral excellence comes about as a result of habit, whence also its name is one that is formed by a slight variation from the word for ‘habit’” (EN, 1991, II, p. 19), que traduzi como: “a excelência moral [ἠθικῆ] surge como resultado do hábito [ἔθους], de onde também seu nome é aquele formado por uma ligeira variação da palavra ‘hábito’ [ἔθους]”. E Aristóteles expõe que nenhuma virtude moral nos é gerada por natureza, assim como nada que existe por natureza se torna diferente pelo hábito: seria impossível uma pedra mover-se para cima mesmo que a jogássemos para o alto muitas

<sup>190</sup> Cf. EN, 2010, 1103a14 – a15.

vezes, conclui-se então que não é por natureza e nem em contrariedade a ela que as virtudes morais são geradas, mas nos é natural recebê-las e aperfeiçoarmo-nos pelo *hábito* [ἔθος]<sup>191</sup>.

Para finalizarmos sobre Aristóteles, vejamos o trecho da *Ética a Eudemo* que Schopenhauer tinha em sua escrivania quanto citou “Eth. Eud., p. 1220” (W I, § 55, p. 339). Precisamente no livro 2 da referida obra há o seguinte: “ἀρετῆς δ’ εἰδὴ δύο, ἡ μὲν ἠθικὴ ἡ δὲ διανοητικὴ” (EE, 1991, II, 1220a4 – 5), na transliteração: aretís d’ eídídýo, i ménithikí i dédianoitikí; na tradução inglesa de J. Salomon que compõe parte da obra organizada por Jonathan Barner, *The complete works of Aristotle*, se lê: “But of excellence there are two species, the moral and the intellectual” (EE, 1991, II, p. 13), que traduzi como: “Mas há excelências de duas espécies, a moral [ἠθικὴ] e a intelectual [διανοητικὴ]”. Interessante notar que J. Salomon diz em nota de rodapé que: “‘Moral’ translates *ethikos*: the word should be taken in the sense ‘concerned with character’” [‘Moral’ traduz *ethikos*: a palavra deve ser interpretada no sentido de ‘preocupado com o caráter’] (SALOMON, 1991, p. 13). O trecho se trata basicamente de uma mesma colocação daquela já destacada mais acima quando tratamos da *Ética a Nicômaco*, para então novamente na sequência dizer precisamente que a *excelência moral* “ἠθικὴ”, como seu próprio nome indica, é referente ao que *crece por hábito* “ἐπεὶ δ’ ἐστὶ τὸ ἦθος” (EE, 1991, II, 1220a39<sup>192</sup>), na tradução inglesa de J. Salomon pode-se ler: “the character, being as its name indicates something that grows by habit [o caráter, sendo como seu nome indica; algo que cresce por hábito]” (EE, 1991, II, p. 14).

Agora nos seria de grande proveito se tentássemos responder a partir de Schopenhauer as seguintes questões: o que mantêm a validade credencial do caráter inteligível ao analisarmos a vida de um indivíduo e percebermos que esse tomou caminhos totalmente diferentes no decurso de sua vida? Como refletir a caracterologia a partir daqueles não virtuosos que na velhice ou em situações de morte eminente, ao perceberem que lhe restam pouco tempo de vida, passam a manifestar uma grande alteração na sua conduta? Visando o caso da liberdade intelectual, do sentimento de responsabilidade e de atos criminosos em geral que já discorri nas seções anteriores, proponho que se imagine um facínora que se converte para qualquer religião que seja, assim, visarei à conexão já citada entre os § 28 e § 55 do mundo com o § 68. Para isso, de antemão, se faz preciso ter em mente duas concepções importantes estabelecidas no § 68.

<sup>191</sup> Cf. EN, 1991, II, p. 19.

<sup>192</sup> Uma indicação que pode ser útil ao leitor visando não confundi-lo é que tanto a obra *Ética a Eudemo* na versão original do grego quanto a tradução inglesa de J. Salomon utilizadas na composição desta seção são datadas de 1991, porém, ambas constam-se devidamente especificadas nas referências biográficas ao final da dissertação, onde indico as obras gregas com “(Greek)”.

Primeiro, que o caminho da negação pode advir de *qualquer doutrina religiosa*, pois esse é um conhecimento intuitivo que Schopenhauer teve de estruturar a partir de abstrações e linguagem, o que é tarefa da filosofia; segundo, que tal exemplo de um facínora convertido se trata claramente do dito “*segundo caminho* (δεύτερος πλοῦς – *deuteros plous*)” para a negação da vontade, que manifestadamente tem a ver com o sofrimento oferecido pelo *destino*, que é inegavelmente outro grande ponto de convergência com o caráter inteligível. Diante disso, seguem abaixo duas citações prévias para se empreender nesses objetivos.

aqui talvez tenhamos pela primeira vez expresso abstratamente e purificado de todo elemento mítico a essência íntima da santidade, da autoabnegação, da mortificação da vontade própria, da ascese, como negação da vontade de vida que entra em cena após o conhecimento acabado de sua própria essência ter-se tornado quietivo de todo querer. Por outro lado, isso foi imediatamente conhecido e expresso em atos por todos os santos e ascetas que, apesar do mesmo conhecimento íntimo, empregavam todavia uma linguagem bem diferente, segundo os dogmas uma vez absorvidos em sua razão, e devido aos quais um santo indiano ou cristão ou lamaísta tem de fornecer um relato muito diferente dos seus atos, que todavia é irrelevante em referência à coisa mesma (W I, § 68, p. 444-445).

[...] por outro lado, o sofrimento em geral trazido pelo destino torna-se um segundo caminho (δεύτερος πλοῦς<sup>193</sup>) para atingir a negação: sim, podemos assumir que a maioria das pessoas só chega ao mencionado fim por esta via, e que é o sofrimento pessoalmente sentido, não o meramente conhecido, o que produz com mais frequência a completa resignação, e na maioria das vezes com a proximidade da morte [...] na maioria dos casos a vontade tem de ser quebrada pelo mais intenso sofrimento pessoal<sup>194</sup>, antes de a sua autonegação entrar em cena (W I, § 68, p. 454-455).

No objetivo de responder as questões acima, temos mais uma vez de tomarmos posse do entendimento de que a partir do exterior, a vontade só pode ser afetada pelos motivos, mas que os próprios motivos nunca podem alterar a vontade. Os motivos apenas exercem a capacidade de redirecionar o esforço da vontade para esta ou aquela direção: penso aqui, por exemplo, numa ave que segue seu voo em uma velocidade e direção média contínua, porém seu voo será alterado de acordo com a força do vento que recebe advindo das quatro grandes direções cardeais: se o vento lhe vem das costas, ela será impulsionada, se vem de uma de suas laterais, ela terá dificuldade em manter o ritmo, e ainda maior lhe será essa dificuldade se o vento vier direto de frente. Como está claro, a ambientação fornece os motivos que interferem no voo da ave, que, no entanto, continua a praticar o mesmo ato em todas as

<sup>193</sup> “Segundo navio”. Conferir mais sobre isso em W II, Cap. 48, p. 750; W II, Cap. 49, p. 757; também no capítulo *Suplementos à doutrina da afirmação e negação da vontade de viver*: PP II, § 170, p. 334.

<sup>194</sup> Tendo em vista o que foi dito na seção 2.1, temos de compreender que esse “sofrimento pessoal” já é em si manifestação da *justiça eterna*, pois esta não pode ser apenas ação empírica a fazer sentido para o entendimento humano, mas acontecer no próprio intelecto em forma de remorso, culpa, mordida de consciência, etc.

circunstâncias, ou seja, o ato de voar, que lhe cabe à sua própria natureza e capacidade. Os motivos externos, no caso a força do vento, determinam o esforço e a melhor escolha instintiva a se fazer para visar à própria conservação ou benefícios. Suponha-se que os ventos estão muito fortes, e que uma tempestade esteja prestes a chegar, então a ave logo percebe que melhor para ela é interromper o voo, por outro lado, se as correntes de vento estão muito favoráveis para a direção única e certa da qual tem de seguir na sua migração estabelecida, ela direcionará todo seu ímpeto volitivo naquela direção. A partir da filosofia schopenhaueriana, tudo isso possui aplicabilidade também nos seres humanos, mas com a crucial diferença de que enquanto as aves têm de seguir exclusivamente o *caráter da espécie*, limitadas às intuições e instinto, nós, seres humanos, portadores da racionalidade, temos de seguir também o nosso *caráter individual* e personalidade, decorrendo disso, ser oportuno pensarmos juntos ao moralismo francês de La Rochefoucauld e Jean de La Bruyère que reservam a cada linha de suas obras um profundo conhecimento do coração humano e servem muito bem para sintetizar o difícil assunto da caracterologia, donde um deles diz que “há muito mais pessoas sem interesse do que sem vontade” (ROCHEFOUCAULD, 2007, p. 72), e o outro que “o pior caráter é não ter caráter” (LA BRUYÈRE, 1988, p. 77).

Para Schopenhauer, portanto, nunca podemos abandonar o nosso caráter inteligível para responder aos motivos que nos rodeiam. Ele tem de assegurar que o que queremos hoje é o que sempre quisemos tal como será o que sempre iremos querer, permanecendo infinitamente inalterável: o pássaro voa porque seu caráter de espécie lhe permite fazê-lo, assim como um facínora chegará ao fim da vida com o coração cheio de arrependimento exclusivamente porque está em seu interior inteligível a capacidade de se arrepender. Justamente, pode-se imaginar que outro indivíduo mal jamais se arrependerá porque não está no seu caráter inteligível tal capacidade de arrepender-se, por isso, sabiamente Schopenhauer retifica-se utilizando a máxima escolástica *causa finalis movet non secundum summ esse reale, sed secundum esse cognitum* [a causa final não move segundo seu ser real, mas segundo seu ser conhecido]<sup>195</sup>, e, com efeito, diz:

Pois, embora a vontade já tenha tomado no caráter a sua direção determinada e inalterável, em conformidade com o qual aparece de maneira infalível caso seja dada a ocasião dos motivos, ainda assim *o erro pode falsear as suas exteriorizações*, na medida em que motivos ilusórios, agindo como se fossem reais, ocupam o lugar dos motivos reais e os suprimem. Por exemplo, a superstição que compele o homem por motivos imaginários a modos de ação que são exatamente o oposto de como sua vontade se exteriorizaria nas

<sup>195</sup> Schopenhauer retira essa máxima do filósofo Francisco Suárez, especificamente da obra *Disputas metafísicas*: Cf. W I, § 27, p. 177; W I, § 55, p. 341; PP II, § 118, p. 250.



circunstâncias existentes: Agamenon sacrifica sua filha; um avaro dá esmolas por puro egoísmo na esperança de um retorno cem vezes maior, e assim por diante (W I, § 27, p. 176-177 – grifo meu).

A partir disso, bem se poderia imaginar que o remorso que podemos ver nas ações de um facínora de idade avançada ou que esteja diante de uma severa condenação, são na verdade, para além de remorso, medo da morte e, por conseguinte, receio pelas consequências do futuro que sua alma possa vir a tomar. Isso fica a depender da intensidade da relação que tenha com o dogma ou pregação que lhe serviu como motivo para redirecionar seu caráter para caminhos tão opostos em relação às atitudes que teve em seu passado (àquelas que lhe pregaram a alcunha de facínora), ou então, a depender do fato de ter sido verdadeiramente abatido pela *graça* (o que entendo como sendo impossível de ser seguramente provado). Obviamente que isso não descarta de maneira alguma que seu remorso seja legítimo e não fruto de um erro ou insinceridade, que também não é o caso em se tratando de medo da morte e das consequências sobre o futuro, pois há nisso também certa legitimidade em decorrência da própria condição de existência humana, carente de respostas certeiras e seguras sobre seu futuro depois da morte.

Na verdade, o que quero pontuar é que o facínora convertido pode passar por uma conversão meramente por *conveniência egoística* sobre seu medo de morrer e o cálculo que faz em relação aos sofrimentos que sua alma poderá ter por conta de suas más ações na vida, (precisamente se tratando de um cristão ou judeu), ou pode, por outro lado, por assim dizer, de fato embarcar no *segundo navio* (δεύτερος πλοῦς), alcançando genuína redenção, vazia de interesses pessoais e medo, onde há de fato a verdadeira negação da vontade e um autoconhecimento de tal nível que lhe provoque a repugnância e a mortificação do próprio querer, único que se configura como uma exceção para entrada em cena da liberdade da vontade como coisa em si<sup>196</sup>. Um bom exemplo legado pela religião que me parece ser um excelente objeto de discussão para se definir ou entre a conta dos que se arrependeram por convenção ou daqueles que alcançaram a redenção, trata-se do caso de São Dimas: um dos homens crucificados ao lado de Jesus e reconhecido pela Igreja Católica como “o bom ladrão”, pois se arrependeu diante da morte ao reconhecer Jesus como o rei dos céus<sup>197</sup> – a meu ver, uma clara *conversão por conveniência*.

Já no caso daquele convertido por ter tomado um *segundo caminho*, pense-se, por exemplo, no já citado W. C. Minor (seção 2.1), que cometeu autopenectomia, por considerar

---

<sup>196</sup> Cf. W I, § 55, p. 333-334.

<sup>197</sup> Cf. LUCAS, 23: 39-43.

seu órgão sexual (que é também “o núcleo da vontade no corpo”, de acordo com os termos de Schopenhauer), como o motivo de suas más ações feitas em sua vida. Porém, está claro que facilmente Minor seria desbancado por se tratar de um extremo caso de loucura e que por isso, não teria credencial para ter redirecionado com coesão os seus motivos em direção remorso, daí podermos considerar outro exemplo mais certo. Para isso invoco a personalidade de Jacques Fesch (1930 – 1957), que foi um jovem francês motivado por um extremo vazio de significado existencial que manchou para sempre sua vida após cometer um assalto a uma casa de câmbio na intenção final de comprar um navio para realizar seu velho sonho de velejar pelo mundo. O resultado foi uma grave agressão a coronhadas em um dos cambistas, e logo depois, na fuga do crime, matou com três tiros Jean Vergne, o policial que o perseguia. Fesch ficou encarcerado por três anos e foi executado após uma condenação de morte, porém, durante o período que esteve no cárcere, escreveu em seu diário sobre sua conversão e seu amor por Deus, vivendo uma vida ascética e de aparente genuína autocorreção. Ele não comprou o navio que queria e nem o seu destino o permitiu que velejasse pelo mundo, no entanto, ironicamente coincidindo com os propósitos e com os termos por Schopenhauer empregados, Fesch pegou, por assim dizer, o referido *segundo navio*, o *δεύτερος πλοῦς* em direção à negação da vontade.

Para se ter mais amplitude e detalhes sobre o caminho e a história de ascetismo de Jacques Fesch, reconhecido e tratado como *o bom ladrão do século XX*, indico a leitura do seu *diário de prisão*, recentemente publicado em português pela editora Santo Thomas More com o título *Em cinco horas verei Jesus* (2021), que se trata de uma referência ao horário da condenação de morte de Fesch e que lhe fora informado pelo seu advogado.

Cabe dizer também que embora Fesch não tenha se convertido exatamente na velhice (pois morreu antes dos trinta anos), o seu exemplo de ter cometido um assassinato o coloca no grupo de facínoras e, por conseguinte, em uma situação de proximidade da morte ao estar correndo risco de condenação, tal como ocorreu. Assim, creio que por força das circunstâncias, o caso coloca em pé de igualdade o jovem facínora encarcerado com o velho facínora livre que têm diante dos olhos o alvorecer do fim da vida junto da mordida de consciência (remorso) pelos seus atos passados.

Segundo Schopenhauer, o *erro* e os referidos *motivos ilusórios* não são suficientes para dar conta de alterar minimamente que seja a verdadeira vontade advinda do caráter inteligível. Isso ocorre mesmo quando alguém se comporta com falta de firmeza de decisão, valor, ou qualquer tipo de qualidade exigida pelo momento e pelos motivos, ainda que se lamente sinceramente de ter agido errado, dizendo que se a oportunidade de agir diferente lhe

surgisse, agiria. No entanto, se um novo ensejo oportuno realmente lhe fosse concedido, no fim das contas, acabaria se surpreendendo por novamente ter agido exatamente da mesma maneira. Schopenhauer crê que aquilo que “alguém faz *uma vez*, faria de novo, inevitavelmente, sob iguais circunstâncias” (E II, § 13, p. 110)<sup>198</sup>. A partir desse ponto de vista, voltamos na questão já discutida na seção 1.2, em que, para a ocorrência de uma ação ter um resultado diferente, seria preciso que fosse realizada por *outra pessoa*, já que dado um determinado caráter, as ações que dele decorrem têm de serem sempre exatamente as mesmas, pois *operari sequitur esse*.

Aqui também quero fazer lembrar Helvétius, pensador que Schopenhauer chegou a citar várias vezes em sua obra<sup>199</sup>. Muito curiosamente, no “livro secreto” (VOLPI, 2009, p. IX), isto é, o *Eis heautón* [Εἰς ἑαυτόν], ele diz sobre Helvétius: “Tão logo comecei a pensar, entrei em discórdia com o mundo. Na juventude amiúde ficava amedrontado, pois supunha que a razão estava com a maioria. *Helvétius foi quem primeiro me alertou*” (HN, Cap. 22, p. 117 – grifo meu<sup>200</sup>). Dadas as intenções aqui traçadas, Helvétius admiravelmente já havia assimilado, não apenas ao problema da necessidade dos motivos, mas também o problema da liberdade da vontade. Leia-o neste interessante excerto:

[...] Tem-se portanto uma ideia nítida desse termo *liberdade*, tomado numa significação comum, [mas] o mesmo não ocorre quando se aplica esse termo *liberdade* à vontade. O que seria então a liberdade? Só se poderia entender por essa palavra o poder livre de querer ou de não querer uma coisa; *mas esse poder suporia que podem existir vontades sem motivos e, por conseguinte, efeitos sem causa*. Seria preciso, portanto que pudéssemos igualmente querer-nos bem e mal; suposição absolutamente impossível. Com efeito, se o desejo do prazer é o princípio de todos os nossos pensamentos e de todas as nossas ações, se todos os homens tendem continuamente para a sua felicidade real ou aparente, todas as nossas vontades são, portanto, apenas o efeito dessa tendência. Ora, todo efeito é necessário. Nesse sentido, não se pode vincular nenhuma ideia nítida a esse termo *liberdade* (HELVÉTIUS, 1988, p. 158 – grifos meus).

A assimilação que Helvétius tinha com os problemas schopenhauerianos é empolgante e reveladora, parecendo até, como se estivéssemos a ler um pensador posterior a Schopenhauer, quando na verdade ele foi de uma geração anterior. É certo que Helvétius, embora um filósofo de grandíssimo espírito, não chega tão longe quanto Schopenhauer em relação a uma metafísica da vontade ou de uma liberdade moral, mas temos de reconhecer-lhe

<sup>198</sup> Sobre isso, confira também: PP II, § 118, p. 250.

<sup>199</sup> Cf. W I, § 45, p. 257; W II, Cap. 7, p. 96; W II, Cap. 19, p. 273 e 275; W II, Cap. 22, p. 332; PP II, § 21, p. 49; E, 2010, *primeiro prefácio*, p. 23; PP II, § 242, p. 473. Creio que a interessante relação de Schopenhauer com Helvétius mereceria ser explorada em um trabalho específico.

<sup>200</sup> Na edição brasileira, confira *A arte de conhecer a si mesmo*: HN, Cap. 22, p. 37.

todo louvor principalmente à citação em tela, pois este não apenas já demonstrava que não há como haver ações sem vontade, como também que são preciso *motivos* do ambiente para impulsioná-la, o que é diferente de pensar que a vontade é necessariamente determinada por motivos como Schopenhauer critica ter sido o caso de Espinosa<sup>201</sup>.

Há de se destacar também, que a partir das concepções de caráter estabelecidas por Schopenhauer, existe uma grande influência entre o *conhecimento* e o *agir*: o que acaba por determinar em inúmeros resultados diferentes nas relações entre as pessoas em si ou entre as pessoas e o mundo. Tudo isso fica a depender da forma, períodos, idades da vida e das circunstâncias gerais em que os motivos se apresentam ao conhecimento, mas isso não significa que há uma alteração no caráter inteligível. Essas acepções tornam-se mais claras ao assimilarmos com devida profundidade as noções de arrependimento constadas no § 55:

Arrependimento nunca se origina de a vontade ter mudado (algo impossível), mas de o conhecimento ter mudado. O essencial e próprio daquilo que eu sempre quis, tenho de ainda continuar a querê-lo: pois eu mesmo sou esta vontade que reside fora do tempo e da mudança. Portanto, nunca posso me arrepender do que quis, mas sim do que fiz, visto que, conduzido por falsas noções, agi de maneira diferente daquela adequada à minha vontade (W I, § 55, p. 342-343).

Sobre isso, é válido considerar também o que é dito mais tarde no segundo tomo:

Em § 55 do primeiro tomo eu mostrei, é verdade, como apesar da imutabilidade do caráter, isto é, do querer propriamente fundamental da pessoa, é, todavia, possível um efetivo arrependimento moral, porém, quero ainda acrescentar a seguinte explicitação, à qual tenho de antepor um par de definições (W II, Cap. 47, p. 708).

Essa referida explicitação de que Schopenhauer diz querer acrescentar para compor como definições prévias em relação a uma retratação sobre o importante tema do arrependimento moral são em relação aos conceitos de *inclinação*, *paixão* e *afeto*. Esse ponto é bastante relevante para ser considerado porque a partir dele o filósofo também cita diretamente o conceito de *liberdade intelectual*.

Para ser sucinto em relação a isso basta que se entenda a *inclinação* como uma predisposição acentuada da vontade para motivos de tipos específicos e as *paixões* como tendo um grau mais elevado, pois possuem o poder de potencializar a inclinação, além disso, os motivos que as estimulam exercem sobre a vontade uma violência capaz de abafar qualquer outro contramotivo, mas, no entanto, há de se notar que essas paixões extremas são raríssimas, já que na maioria das vezes é possível encontrar um contramotivo que possua um

---

<sup>201</sup> Cf. W I, § 55, p. 345.

efeito de suprimi-la<sup>202</sup>. Por fim, os *afetos* se tratam de disposições semelhantes com as paixões, porém, caracterizam-se por serem passageiros e conquanto durem seus efeitos na consciência, eles são capazes de suprimir “a capacidade de ponderação e com esta a *liberdade intelectual*” (W II, Cap. 47, p. 708 – grifo meu).

Depois de feito essas definições dos conceitos de *inclinação*, *paixão* e *afeto*, Schopenhauer segue dizendo que o *arrependimento moral* é fruto do fato de que quando este entra em cena, o intelecto, *antes* de cometer o ato do arrependimento, percebe que não conseguiria ter feito outra coisa, justamente porque estava, por assim dizer, *inclinado*, *apaixonado* ou *afetado* pelo motivo que levou até aquela dada ação. A questão do arrependimento, portanto, é sobre a *percepção da realidade* depois do ato consumado, onde a liberdade intelectual não mais está comprometida pelas inclinações, paixões ou afetos:

Agora a realidade traz diante do intelecto os motivos opostos, como conseqüências reais recém-advindas do ato praticado, com o que o intelecto doravante reconhece que estes motivos poderiam ter sido mais fortes se ele os tivesse apreendido e ponderado convenientemente. A pessoa torna-se, então, ciente de que o que ela praticou não era propriamente conforme à sua vontade: esse conhecimento é arrependimento. *Pois a pessoa não agiu com plena liberdade intelectual*, na medida em que nem todos os motivos chegaram a atuar. O que exclui os motivos opostos ao ato foi, no caso dos atos precipitados o *afeto*, no caso dos atos ponderados, a *paixão*. [...] No fundo, todas as ações desse tipo *nascem de uma fraqueza relativa do intelecto*, na medida em que este deixa-se dominar pela vontade, justamente ali onde, sem deixar-se perturbar por ela, deveria inexoravelmente ter cumprido a sua função de apresentação de motivos. Aqui a veemência da vontade é só mediatamente a causa na medida em que tal veemência *trava o intelecto* e assim prepara para si mesma o arrependimento [...] Isso repousa tanto sobre a moderação e brandura da vontade quanto sobre o vigor do intelecto. Apenas é exigido que o intelecto seja relativamente forte o suficiente para a vontade existente, logo, que ambos se encontrem numa proporção adequada (W II, Cap. 47, p. 708-709 – grifos meus).

O arrependimento, para Schopenhauer, é um sentimento que se dá no intelecto. É o *conhecimento corrigido* entre o ato praticado e a minha verdadeira intenção. Uma ação que leva até o arrependimento, tende normalmente a ser explicada pelo excesso de egoísmo e pela falta de ponderação em relação ao que era mais bem adequado a se fazer em uma dada situação. A capacidade de arrependimento presume, portanto, que o intelecto esteja livre de afetos, paixões ou inclinações. O indivíduo se arrepende por estupidez, astúcia, falsidade ou malícia, e, então, posteriormente entende que sua ação não condisse com o que ele mesmo entende sobre si, isto é, sobre a sua própria personalidade, daí ter que dizer lamentosamente: “não era minha intenção verdadeira”, “não era minha vontade”, “não me reconheço no que

---

<sup>202</sup> Cf. W II, Cap. 47, p. 707.

fiz”, “perdoe o meu equívoco”, etc. Sobre o arrependimento, entendido assim, isto é, pelo excesso de egoísmo, e tendo em vista a *falta de liberdade intelectual* entrando em cena por meio das *inclinações, afetos ou paixões*, considere também a seguinte passagem:

Posso ter sido precipitado: numa palavra, agi sem ponderação, determinado não por motivos distintamente conhecidos *in abstracto*, mas por simples motivos intuitivos, pela impressão do presente e o afeto que este provocou, o qual foi tão violento que me privou do uso propriamente dito da razão; aqui, também, o retorno da capacidade deliberativa não passa de conhecimento corrigido do qual pode resultar arrependimento, que sempre dá sinal de si mesmo por reparação do acontecido, até onde é possível (W I, § 55, p. 343).

Embora Schopenhauer não cite a liberdade intelectual em nenhum momento do primeiro tomo d’*O mundo*, está claro que o trecho em tela do § 55 já dava indícios dos primórdios daquilo que viria a aparecer anos mais tarde: nas menções diretas à liberdade intelectual referidas no capítulo 47 e em *Sobre a liberdade da vontade*.

Além disso, pode-se destacar também outra citação (no mesmo § 55), onde mais uma vez o filósofo parece se referir aos impedimentos intelectuais e ao falseamento no meio dos motivos. Trata-se de um trecho interessante, pois ao mesmo tempo nos mostra novamente o entendimento da invariabilidade do caráter inteligível em relação à variabilidade do caráter empírico, além de retomar a relação entre a intenção e a ação (arrependimento):

Só o ato – visto que, como ação humana, sempre precisa de uma certa ponderação e, via de regra, o ser humano é senhor de sua razão, portanto possui clarividência, vale dizer, decide-se conforme motivos abstratos pensados – é a expressão das máximas inteligíveis de sua conduta, o resultado de seu querer mais íntimo, e é como uma letra na palavra que exprime seu caráter empírico, o qual é apenas manifestação temporal de seu caráter inteligível. *Por isso somente atos, não desejos nem pensamentos, pesam na consciência moral de uma mente sadia*<sup>203</sup>. O tipo de ato antes mencionado, praticado de forma *inteiramente imponderada* e em verdade desencadeado por *afeto cego*, é em certa medida um intermediário entre o mero desejo e a decisão: por isso, mediante verdadeiro arrependimento, que se mostra também como ato, pode ser apagado como risco mal traçado na imagem de nossa vontade chamada decurso de vida (W I, § 55, p. 347-348 – grifos meus).

Especificamente sobre a citação acima é interessante notar que se invertermos a expressão *mentes sadias* para *mentes não sadias*, chegaremos à fácil conclusão de que a

<sup>203</sup> Para que fique claro, os desejos são relativos à consequências necessárias da impressão presente; são sem ponderação; relativos ao que o ser humano enquanto espécie animal e em geral seriam capazes de fazer, e não em relação aos indivíduos e suas particularidades (Cf. W I, § 55, p. 347). Uma analogia de Schopenhauer para tornar claro o entendimento dos desejos em relação às ações é que estes são como a acumulação de energia, já as ações, correspondem às descargas elétricas (Cf. W I, § 55, p. 348). O que há de se compreender disso é que apenas quando o desejo torna-se ação é que se pode ter clarividência sobre o caráter: no caso dos seres humanos, perceptível por motivos dados *in abstracto*, nos animais, apenas em motivos dados na intuição.

capacidade de sentir arrependimento não é possível para os que estão privados de liberdade intelectual, pois a possibilidade de se arrepender requer um intelecto livre e sadio.

É importante esclarecer que o *arrependimento* [*Reue*] e o *peso de consciência* [*Gewissensangst*; *Seelenangst* ou mesmo *dor de consciência: Gewissenspein*<sup>204</sup>] não possuem o mesmo peso. Aquilo que recai sobre a *consciência moral* [*Gewissen*<sup>205</sup>] não é o arrependimento (pois esse só incidi ao intelecto, isto é, na consciência em sentido estrito [*Bewusstsein*] e por meio da mudança corretiva do conhecimento), mas sim, o peso de consciência, isto é, o *remorso* [*Gewissenbiss*] (que é diferente de arrependimento, pois esse recai no próprio caráter inteligível, a consciência moral, que é o verdadeiro núcleo essencial do indivíduo). “Os termos *Gewissenbiss*, *Gewissensangst* e *Gewissenspein*”, aponta Rafael Ramos da Silva, “remetem ao mesmo sentimento: uma espécie de dor ou incômodo proveniente da tomada de consciência acerca de nossa índole moral” (SILVA, 2018, p. 76).

Para que fique aqui bem entendido, para Schopenhauer, o arrependimento moral é a correção do conhecimento em relação ao que se praticou e o remorso, não é só mudança de conhecimento, mas também dor e extremo sofrimento por ter feito a ação. De tal modo, pode existir um pequeno arrependimento sem peso de consciência, mas jamais peso de consciência sem arrependimento, nesse último caso, trata-se exclusividade de indivíduos de caráter mau.

O remorso, portanto, tem um peso maior em relação ao arrependimento. Aquele que está portando esse sentimento, não apenas mudou o seu modo de entender em relação ao que fez, mas também sofre profundamente por tê-lo feito. Em ambos os casos, a essência interior do indivíduo, ou seja, o seu caráter inteligível, núcleo de sua vontade, continua necessariamente o mesmo. No arrependimento, vale repetir, houve apenas uma diferença em relação à ponderação do ato praticado: arrependo-me por ter sido desastrado e esbarrado em alguém na rua, por ter comprado livros ruins na última promoção da Amazon, por ter sido um pouco rude com alguém que não merecia, por ter feito um péssimo juízo de alguém sem tê-lo conhecido devidamente e depois ter descoberto que se tratava de uma boa pessoa. Em tudo isso eu posso corrigir o meu conhecimento em relação as minhas ações, ora, basta que se pense que na próxima vez que sair na rua, terei atenção para não esbarrar em ninguém, que na próxima promoção de livros irei pesquisar melhor, que serei mais moderado com as pessoas e que não tomarei juízo de ninguém antes de conhecê-lo. Por outro lado, o remorso é muito

<sup>204</sup> *Gewissenspein* aparece em W I, § 66. p. 433 e também em W II, Cap. 19, p. 271.

<sup>205</sup> *Gewissen* se traduz por consciência moral, diferente de *Bewusstsein*, o mero estar consciente sobre algo. Importante dizer também que os sentimentos de satisfação na *boa consciência* [*gute Gewissen*] são os que se opõem aos maus sentimentos na consciência moral, por isso, tanto o peso de consciência quanto a boa consciência são formas que utilizamos para analisarmos-nos (Cf. W I, § 55, p. 350 e W I, § 66, p. 433).

mais profundo: posso senti-lo quando destino demasiada atenção aos livros ao invés de destiná-la de um modo mais saudável às minhas filhas, quando consumo muita carne e ao mesmo tempo tenho simpatia com as causas vegetarianas e políticas de defesas aos animais, ou simplesmente porque percebo que muitas pessoas não podem consumi-la porque não podem pagar; o remorso pode ser sentido principalmente após atos mais extremos, como quando se mata, rouba, ou se trai alguém. Mas, há de se perceber que nada disso pode ser corrigido pelo mero conhecimento, como no caso do arrependimento. Uma vez que troquei minhas filhas pelos meus livros, mesmo que amanhã eu não faça o mesmo, terei sempre de carregar comigo o sentimento de tê-lo feito, o mesmo vale para os outros exemplos: que eu me torne vegetariano na próxima segunda-feira após um domingo de churrasco, isso não anula ter consumido carne por mais de vinte anos e o fato disso ter contribuído, mesmo que indiretamente, para a morte de uma centena de animais; também vale o mesmo nos casos dos crimes ou traições: ponto mais importante de tudo isso, pois ainda que um assassino se converta no maior dos ascetas, terá sempre em sua consciência moral, o peso e a dor do remorso de ter matado, roubado ou traído: aqui se pode aplicar o ditado, *quem rouba uma vez é um ladrão pela vida toda*, que Schopenhauer usa em *Sobre o fundamento da moral*, embora não exatamente nesse mesmo contexto<sup>206</sup>. Em curtas palavras, pode-se dizer que arrependimento é sentir culpa pelo que *fiz* e remorso é sentir culpa por ser quem *sou*.

O peso de consciência em relação a atos praticados não é arrependimento, mas dor sobre o conhecimento do próprio si mesmo, ou seja, como vontade. Baseia-se na certeza de que ainda se tem sempre a mesma vontade. Se esta tivesse mudado e assim o peso de consciência fosse mero arrependimento, então este se suprimiria, pois o passado não poderia despertar pesar algum, visto que expunha a exteriorização de uma vontade que agora já não é mais a do arrependido (W I, § 55, p. 344).

Portanto, o que também precisa ser destacado é que o peso de consciência é uma angústia sentida diretamente em relação ao próprio caráter e ao conhecimento que se tem de si mesmo. Não é só um erro ou um equívoco em uma ação, mas também uma extrema reprovação em relação ao que essencialmente se é. Sobre isso, vejamos novamente a importante interpretação de Rafael Ramos da Silva: “Mesmo um intelecto em perfeito funcionamento pode incorrer no erro caso faça um mau cálculo da intenção com o ato. De fato, o arrependimento como forma de correção da conduta não passa de uma correção intelectual, mas nunca de uma correção moral do caráter inteligível” (SILVA, 2020, p. 183).

---

<sup>206</sup> Cf. E II, § 13, p. 113.



Segundo Schopenhauer, a liberdade da vontade sempre foi tratada pelos seres humanos supondo ser o *querer* um mero resultado de operações de cálculos intelectuais, soma-se a isso, a isenção de determinações causadas pelos motivos e pelo caráter, algo que ele não aceita, dada toda sua caracterologia e suas concepções de determinismo das ações. Para o filósofo, tanto o ser humano quanto o animal, revelam seu caráter a partir dos seus atos e decisões: o animal por decisão exclusivamente de motivos intuitivos e limitados ao presente, o ser humano, por motivos abstratos que podem advir de pensamentos ansiosos em relação ao futuro ou a partir de ponderação e angústia em relação ao passado: mas essa diferenciação entre animal e ser humano, não muda o fato que cada caráter permaneça reagindo sempre do “mesmo modo, regular e necessariamente” e que “de modo algum a decisão eletiva deve ser vista como liberdade do querer individual, isto é, independência da lei de causalidade, cuja necessidade estende-se tanto aos seres humanos quanto a qualquer outra aparência” (W I, § 55, p. 348), por isso também que nenhum indivíduo “pode agir de outra forma senão precisamente como age em cada ocasião” (PP II, § 116, p. 246).

Assim, se tomarmos a estrita necessidade com que cada ação ocorre tendo em vista o caráter empírico como reflexo contínuo do caráter inteligível, bem como a necessidade de ocorrência dos motivos, poder-se-ia chegar até a inferência de que é sempre em vão lutar por qualquer tipo de melhora de caráter contra o poder das más inclinações e ser preferível entregar-se ao fatídico dos acontecimentos, mesmo às inclinações más.

Interessante notar que Schopenhauer comenta que tais considerações se assemelham com uma dita teoria do *destino inexorável*, indicando que Cícero, na obra *De Fato* (*On Fate; Sobre o destino*), capítulos XII e XIII, teria exposto uma refutação: “aqui tem-se precisamente o mesmo caso da teoria do destino inexorável com as consequências dela extraídas, a saber, a ἀργὸς λόγος (nos tempos atuais, fé turca), cuja correta refutação, atribuída a Crisipo, é exposta por Cícero no livro *De Fato*, cap. 12, 13” (W I, § 55, p. 349).

Na transliteração, “ἀργὸς λόγος”, lê-se *argos logos*. Jair Barboza e E. F. J. Payne escolhem traduzir por “*razão indolente*”, o que está correto porque “indolente” também quer dizer *preguiçoso* ou *relaxado* em um sentido negativo, no entanto, a meu ver, talvez fosse mais adequado chamar *argos logos* de *razão ociosa* (sem confundir com toda contextualização sobre *ociosidade livre* como uma das maiores benesses dos verdadeiros filósofos, que por vezes fala Schopenhauer). Digo isso não apenas em vista do sentido do contexto utilizado por Cícero e apropriado por Schopenhauer (que logo farei o leitor tomar ciência), mas também fundamentado em um dos maiores dicionários gregos em língua portuguesa – o *Dicionário Grego-Português* (DGP) – de onde ao se consultar a palavra

“ἀργός” encontrar-se-á o seguinte: “ἀργός: 1. que não trabalha; inativo; ocioso 2. que não leva a nada; inútil; supérfluo 3. não trabalhado; bruto; inculto 4. que não foi feito; inacabado; negligenciado” (DGP, 2006, p. 126). Pois bem, o argumento apresentado por Cícero em que Schopenhauer está a se referir diz respeito aquele que ficou conhecido na literatura fatalista como o *argumento do preguiçoso* ou *argumento do ocioso*, de onde no referido capítulo XII Cícero está a se posicionar de maneira contrária, também se filiando a opinião de Crisipo:

De nossa parte, não devemos ser prejudicados pelo que é chamado de argumento do preguiçoso, denominado pelos filósofos de *argos logos* [ἀργός λόγος], da qual se nos rendêssemos a ele, teríamos de viver uma vida de absoluta inação. Pois eles argumentam da seguinte forma: ‘se você estiver fadado a se recuperar dessa doença, você se recuperará quer chame um médico ou não; da mesma forma, se estiver fadado a não se recuperar dessa doença, você não se recuperará, quer chame um médico ou não; e sua recuperação ou não recuperação está fadada; portanto, não há sentido em chamar um médico’ (CÍCERO, XII, p. 225).

Na sequência, Cícero expõe a crítica de Crisipo, famoso lógico estóico ateniense do terceiro século antes da era cristã, em que Schopenhauer mostrou estar de acordo.

Pois, diz ele [Crisipo], existem na realidade duas classes de fatos, os simples e os complexos [...]. Um exemplo de fato simples é ‘Sócrates morrerá em uma data determinada’; nesse caso, quer ele faça ou não alguma ação, o dia de sua morte foi determinado. Mas se estiver fadado que ‘Laio terá um filho Édipo’, não será possível que se acrescente as palavras ‘se Laio se acasale com uma mulher ou não’, pois o assunto é complexo e *condestinado*. Ele dá esse nome a isso porque pensa que tem de ser predestinado que Laio se deite com uma esposa e que gere Édipo com ela; da mesma forma que se estiver fadado que ‘Milo lutará em Olímpia’ e alguém responda: ‘se assim for, ele lutará quer tenha um oponente ou não’, e assim esse alguém estará errado, pois ‘vai lutar’ é uma declaração complexa porque não pode haver luta sem oponente. Portanto, todos os argumentos capciosos do mesmo tipo podem ser refutados da mesma maneira. ‘Você vai se recuperar quer chame um médico ou não’ é capcioso, pois chamar um médico é tão fadado quanto se recuperar. Esses eventos conectados, como eu disse, são denominados por Crisipo de ‘condestinados’<sup>207</sup> (CÍCERO, XIII, p. 225).

Como está claro, a diferenciação entre os fatos simples e os complexos feitos por Crisipo e expostos nas palavras de Cícero levam até ao entendimento de que os fatos complexos, entendidos como ações condestinadas, significam que dadas ações não podem ser levadas a cabo a partir de exageros deterministas. A questão é bem simples: Laio não poderá ter um filho chamado Édipo caso não tenha relação sexual com alguma mulher e que ela fique grávida, do mesmo modo que Milo não poderá lutar sem oponente. A brasileira Fernanda

<sup>207</sup> No latim, lê-se “*confatalia*” (Cf. CÍCERO, XIII, p. 226).

Lobo Affonso Fernandes bem explica o argumento da condestinação empreendido por Crisipo em sua dissertação “Duas faces do fatalismo lógico”, leia-se:

Segundo esta noção, eventos condestinados não podem ocorrer de maneira isolada, pois dependem de outros eventos para acontecer. Por exemplo, quando o Oráculo previu que Laio seria pai de Édipo, isso não significou que Laio seria pai de Édipo não importando o que ele fizesse, pois Laio não poderia ter um filho caso jamais engravidasse uma mulher. Assim, o evento em que Édipo nasce filho de Laio, é condestinado com uma cadeia de eventos tais como Laio esposar Jocasta, engravidá-la etc. Dessa forma, para chegar aos absurdos pretendidos pelo proponente do argumento do preguiçoso, ou de qualquer versão moderna deste argumento, seria preciso considerar que o fatalismo envolve uma quebra nas cadeias causais (FERNANDES, 2009, p. 8).

Com justeza o leitor poderá se perguntar sobre a relevância de se ter averiguado a menção feita por Schopenhauer a respeito de Cícero e Crisipo. Isso se explica pela concepção de *caráter adquirido*, apresentada no § 55 logo após se colocar favorável desses argumentos, que como vimos tendem a estipular que embora os seres humanos sejam determinados por motivos e pelo caráter inteligível, isso não é páreo para aceitar entregar-se totalmente aos desenlaces do destino. Considero isso um embate filosófico difícilíssimo porque a tese fatalista não está preocupada com a forma como as causas se dão, mas simplesmente que elas, *em tudo*, sempre ocorram com estrita necessidade: se Milo morrer sem lutar ou se Laio morrer sem ter um filho o argumento fatalista simplesmente se defenderá dizendo que se não aconteceu é porque não era para acontecer, de tal modo que *o destino não está nas proposições abstratas da linguagem*, de que *algo acontecerá não importa o que façamos*, mas nos *atos* que ocorrem no mundo, além disso, se pudermos compatibilizar o destino com a natureza, pois *natura nihil facit frustra*<sup>208</sup>, poder-se-ia dizer, por conseguinte, *omnia natura Fatum est*<sup>209</sup>. Ora, se digo que Milo irá lutar, mas esse não encontra seu oponente; que Laio terá filho, mas não encontra pretendentes para se deitar, o filósofo fatalista simplesmente poderá dizer que eu estava destinado a dizer algo que não aconteceria e que não é minha proposição abstrata que determina o destino: a ação aqui está no que eu disse e não na não ocorrência da luta ou na não concepção do filho de Laio, já que obviamente, uma não ocorrência não poderá nunca ser considerada uma ação, porque ela tem de ser justamente o oposto disso, ou seja, não-ação. Por esse motivo julgo o argumento da condestinação de Crisipo insuficiente para refutar o fatalismo e também entendo com estranheza que Schopenhauer tenha (timidamente é verdade) se filiado a isso. Digo tais coisas em vista das

<sup>208</sup> *A natureza não faz nada em vão.*

<sup>209</sup> *Tudo na natureza é destino.*

teses do caráter inteligível e empírico, anteriormente expressas no § 55, além disso, a ideia por mim acima expressa, do determinismo como fatalismo nas ações e não em meras proposições abstratas, não me parecem estar em contradição com isto:

Embora tudo possa ser visto como irrevogavelmente predeterminado pelo destino, todavia isto só o é pela cadeia de causas. Por isso, em caso algum pode ser determinado que um efeito entre em cena sem causa. Assim, o acontecimento não está predeterminado sem mais nem menos, mas o acontecimento como resultado de causas prévias: logo, o que é selado pelo destino não é só o resultado, mas também os meios pelos quais o resultado está destinado a aparecer. Em consequência, se os meios não entram em cena, decerto o resultado também não: ambos sempre seguem a determinação do destino, que todavia só conhecemos depois (W I, § 55, p. 349-350).

Sim, concordo que Schopenhauer tenha toda razão, por isso, o juízo pode errar, mas o *destino de ações*, nunca. Aqui penso ser o caso de expressar minha concordância com meu contemporâneo, Mark Balaguer, que em sua obra *Livre-arbítrio* diz o seguinte:

Mesmo se ficássemos totalmente convencidos de que as pessoas não têm livre-arbítrio, nada mudaria. Isso seria uma grande notícia por alguns dias, mas depois nós perderíamos o interesse e nossa atenção passaria para a próxima grande notícia – como Lindsay Lohan sendo presa por dirigir embriagada, ou qualquer outra coisa. E se, após a descoberta de que os seres humanos não têm livre-arbítrio, alguém sequestrasse e assassinasse um bebê, eu aposto que você se sentiria indignado; você sentiria em seu coração que o assassinato *deveria* ser punido, existindo livre-arbítrio ou não (BALAGUER, 2016, p. 10).

Por esses motivos, o *caráter adquirido*, conceituado por Schopenhauer, é uma forma de isentar o indivíduo de se entregar aos enlaces do destino. Aqui estão algumas questões para serem refletidas: o filósofo pareceu otimista ao abordar esse tipo de caráter? Queria se escusar de ser considerado um fatalista? Ainda que seja tentador responder positivamente a essas perguntas, nada disso parece ser o caso. Embora ele seja terrivelmente determinista em vários momentos de sua obra, como já demonstrei demasiadamente, nunca devemos nos esquecer do *sentimento de responsabilidade* que decorre diretamente na *imputabilidade moral*, expressos de um modo aparentemente simples na citação acima de Mark Balaguer, mas das quais Schopenhauer nas páginas finais do ensaio *Sobre a liberdade da vontade* já estava ciente (o que também ocorre por conta da influência dos supracitados trechos da KrV e KpV já destacados). Por isso, ao menos a partir de um senso totalmente estrito temos de perceber que não é possível colocar Schopenhauer como um fatalista. Algo assim só poderia ser compatibilizado a partir de uma via alegórica, que já foram minhas intenções quando tratei principalmente da *justiça eterna* e das sagradas *Upanishads* na seção 1.2. Sobre isso, creio

que será importante considerar o capítulo *Especulação transcendente sobre a aparente intencionalidade no destino dos indivíduos*, localizado no primeiro tomo de *Parerga e paralipomena*, algo que farei mais abaixo após explicações mais precisas sobre o *caráter adquirido*, que é anunciado por Schopenhauer da seguinte forma:

Ao lado do caráter inteligível e do empírico deve-se ainda mencionar um terceiro, diferente dos dois anteriores, a saber, o caráter adquirido, que se obtém na vida pelo comércio com o mundo e ao qual é feita referência quando se elogia uma pessoa por ter caráter ou se a censure por não ter [...]. Embora sempre sejamos as mesmas pessoas, nem sempre nos compreendemos; amiúde, nos desconhecemos, até que, em certo grau, adquirimos autoconhecimento (W I, § 55, p. 350-351).

O que deve ser entendido é que o caráter empírico muda de acordo com o que é possibilitado pelo inteligível: uma pessoa tem de ser sempre o que é, no entanto, esse *o que se é* está cabível e possibilitado de diversas alterações correspondentes às boas e às más inclinações. Seguindo esse entendimento, o caráter adquirido é o conhecimento de si, é tornar o decurso da própria vida o menos oscilante possível em relação às inclinações que são inconvenientes para a boa desenvoltura das virtudes inatas: o ser humano, portanto,

precisa saber o que quer e saber o que pode fazer: tão somente assim mostrará caráter, para então poder consumir algo consistente. Antes que chegue a este ponto, apesar da consequência natural do caráter empírico, ainda é sem caráter; e, embora no todo permaneça fiel a si e tenha e siga o próprio caminho guiado por seu demônio interior, descreverá não uma linha reta, mas sim uma torta e desigual, hesitando, vagueando, voltando atrás, cultivando para si arrependimento e dor: tudo porque nas grandes e pequenas coisas vê diante de si o quanto é possível e alcançável pelo ser humano em geral<sup>210</sup>, sem saber todavia qual parte de tudo isso é conforme à sua natureza e realizável apenas por si, fruível apenas por si (W I, § 55, p. 352).

Então, aquele que adquire caráter é quem se conhece e sabe como separar os desejos de espécie daquilo que é condizente com a sua própria individualidade. Esse indivíduo tomou consciência de que se deixar entregue ao fluir infinito dos desejos acelerará o caminho da desgraça e da derrocada. Se não temos a devida consciência do que somos e para onde estão voltadas as nossas inclinações, então Schopenhauer diz que somos “sem caráter”.

Mas se finalmente aprendemos, então alcançamos o que no mundo se chama caráter adquirido. Este nada mais é senão o conhecimento mais acabado possível da própria individualidade: trata-se do saber abstrato e distinto das qualidades invariáveis do nosso caráter empírico, bem como da medida e direção das nossas faculdades espirituais e corporais, logo, trata-se de saber

<sup>210</sup> Aqui, é importante recordar o já citado mais acima, ou seja, que os desejos exprimem “simplesmente o caráter da espécie, não o individual, ou seja, apenas indica o que *o ser humano em geral* seria capaz de fazer, não o indivíduo que sente o desejo” (W I, § 55, p. 347 – grifo meu).

dos pontos fortes e fracos da nossa individualidade [...] Conhecemos, portanto, o gênero e a medida de nossos poderes e fraquezas, economizando assim muita dor. Pois propriamente dizendo, nenhum prazer é comparável ao uso e sentimento das próprias faculdades, e a dor suprema é a carência percebida de faculdade lá onde são necessárias. Caso tenhamos investigado onde se encontram nossos pontos fortes e fracos, desenvolveremos, empregaremos, usaremos de todas as maneiras os nossos dons naturais mais destacados e sempre nos direcionaremos para onde são proveitosos e valiosos, evitando por inteiro e com autoabnegação aqueles esforços em relação aos quais temos pouca aptidão natural; guardar-nos-emos de tentar aquilo que não nos permitirá ser bem-sucedidos (W I, § 55, p. 353-354).

Aqui de modo algum é o caso de se pensar que o querer foi ensinado, contrariando a máxima de Sêneca, “*Velle non discitur*” de que por vezes Schopenhauer coloca concordância. Na verdade, o que se tem de entender é que o caráter adquirido predita um conhecimento em relação ao próprio querer e da própria vontade individual, ao passo que poderíamos dizer que embora o querer não possa ser ensinado, *o conhecimento em relação ao próprio querer pode ser aprendido*. A benesse de se alcançar tal feito está na diminuição das oscilações desastrosas no decurso da vida, pois se conhecemos nossa vontade em geral, não nos permitiremos às seduções dos desejos e as decisões particulares que possam contrariar a vontade em geral, além disso, a total conscienciosidade do próprio caráter evita que nos inclinemos a fazer coisas que sabemos não sermos aptos, já que não haveria nada mais absurdo do que querer ser diferente do que se é<sup>211</sup>. Diante disso, pode-se lembrar da clássica pergunta que Mênon lança para Sócrates:

Estarias disposto a dizer-me, Sócrates, se a virtude pode ser ensinada? Ou se pode ser adquirida pelo exercício? Ou quem sabe se não é nem ensinável nem adquirida pela prática, mas recebida de nossa própria natureza? Ou talvez de outra qualquer maneira? (MEN, 1996, p. 44).

Ao comentar a questão de Mênon, o importante professor de filosofia antiga, W. K. Chambers Guthrie, na obra *Os sofistas*, diz que o sentido de se discutir sobre a origem da *arete* [*ἀρετή* – *virtude moral*], desde os tempos antigos fazia inclinar os escritores a responderem por uma ou por outra predição: “O debate refletia o choque entre ideais aristocráticos mais antigos e as novas classes que surgiam e predominaram sob o sistema democrático de governo em Atenas e que buscavam estabelecer o que hoje se chamaria de meritocracia” (GUTHRIE, 1995, p. 233).

Voltando a Schopenhauer, faço relembrar o que já expus mais acima sobre o “portão da liberdade” ser aberto no mundo das aparências com o alcance da negação da vontade, pois

---

<sup>211</sup> Cf. W I, § 55, p. 354.

se o caráter inteligível também é posto como aquele que “implica que só podemos conceber uma boa decisão após uma longa batalha contra uma má inclinação, esta batalha tem de advir em primeiro lugar e ser esperada” (W I, § 55, P. 350), e com isso o advento da clarividência de que a liberdade é também batalha contra as más inclinações, pois é preciso *adquirir* meios, fórmulas, maneiras e razões para se tornar um vencedor contra os ímpetus dos desejos advindos do instinto ou das más inclinações do caráter. Por isso podemos dizer que aquele que possui um grande conhecimento de si, é também como alguém que busca se antecipar virtuosamente em relação às inclinações do próprio caráter. Por exemplo, se sei que sou demasiado inclinado para determinada coisa que me faz mal, seja comida, bebida, jogos de azar ou qualquer outra coisa, busco me afastar de locais onde posso encontrar tais coisas; mas se acabo cedendo, — embora Schopenhauer não diga isso — faço como permissão para que minha vontade se alivie. Aqui tenho em mente as palavras que ouvi certa vez do bastante conhecido filósofo brasileiro Luiz Felipe Pondé quando alguns anos atrás, numa entrevista que me concedeu, ao questioná-lo sobre Schopenhauer, em relação à negação da vontade, ele me disse as seguintes palavras e que aqui me parecem fazer sentido: “alguém pode chegar cansado no final do dia, tomar remédio, ou *realizar a vontade algumas vezes para descansá-la*, ou você tem um conjunto de elementos em sua vida, que o mantém em razoável equilíbrio” (ENTREVISTA, 2018). É claro que Pondé está bem longe de ser alguém relevante para comentar a respeito de Schopenhauer, por isso, aqui tomo sua fala não como um especialista no assunto, mas como um ponto de partida para iluminar novos horizontes e levantar a seguinte questão: o que impede que um caráter adquirido seja também feito com o conhecimento voltado à afirmação da vontade? Não encontro respostas para negar isso, portanto, Pondé não estava errado, em 2018, quando me disse que alguém pode simplesmente realizar a sua vontade algumas vezes. Ora, se essa pessoa estiver concisa de seu próprio caráter, para usar a terminologia de Schopenhauer, de seu *caráter adquirido*, então ela não se retorcerá de culpa por ter comido, bebido ou jogado um pouco a mais.

Por esse motivo, considero também que o caráter adquirido conceituado por Schopenhauer seja uma via indireta, ou até mesmo uma via obscura para se possibilitar a abertura do “portão da liberdade”, e enfim, se começar a almejar o “estado de *voluntária renúncia*, resignação, verdadeira serenidade e completa destituição da vontade” (W I, § 68, p. 440 – grifo meu), de onde também se pode pensar na *ascese* “no seu sentido estrito de ser *quebra proposital da vontade*, pela recusa do agradável e pela procura do desagradável, o modo de vida penitente *voluntariamente escolhido*” (W I, § 68, p. 454 – grifos meus) ou como “*pobreza voluntária e intencional*, que se origina não somente *per accidens* [por

acidente], na medida em que a propriedade é doada para aliviar o sofrimento alheio, mas já como um fim em si mesmo, devendo então servir como mortificação da vontade” (W I, § 68, p. 443 – grifo meu). Portanto, esses casos são comprovações de que a renúncia parece não ser uma parcela do fatalismo ou da determinação, mas emergir do próprio *esse* [ser], como o âmago da liberdade. Aqui, trata-se de pensar que o caráter adquirido é o que possibilita a voluntariedade da ação, da escolha pela negação da vontade, da renúncia e repulsa por si mesmo e pelo comércio com o mundo. Sem que houvesse em nós, a possibilidade de nos conhecermos em relação aos nossos vícios e virtudes inatas, portanto, o caráter adquirido, nada possibilitaria no alcance da liberdade da vontade, permitido exclusivamente pelo caso especial da ascese, e seríamos configurados como inteiramente determinados, no entanto, mesmo se tratando da ascese há de se levar em conta o caráter determinante da *graça* (esta será mais bem considerada na sequência do texto).

Mas é importante que não tomemos conclusões precipitadas sobre a negação da vontade, pois para tornar esse ponto completo, é certo que não se pode desconsiderar o importantíssimo § 70 d’*O mundo*, onde Schopenhauer logo no início já começa reconhecendo a dificuldade em conciliar a tese da negação da vontade com a necessidade com que as modificações ocorrem a partir dos motivos e dos desdobramentos do caráter<sup>212</sup>, e então ele diz: “em verdade, a liberdade propriamente dita, isto é, a independência do princípio de razão pertence tão somente à vontade como coisa em si, não à sua aparência, cuja forma essencial em toda parte é o princípio de razão, o elemento da necessidade” (W I, § 70, p. 466). Pois bem, então cabe a pergunta: se a “liberdade propriamente dita” pertence à coisa em si, como ela poderia adentrar o mundo fenomênico pela via da negação da vontade? Resposta: a liberdade só pode se tornar visível na aparência no caso de se colocar fim ao que aparece, a partir da entrada em contradição do corpo com a vontade: os motivos deixam de fazer efeito sobre a vontade e então

a contradição entre, de um lado, as minhas colocações acerca da necessidade da determinação da vontade por motivos conforme o caráter e, de outro, sobre a possibilidade da completa supressão da vontade quando os motivos tornam-se impotentes, é apenas a repetição na reflexão filosófica da contradição real que surge da intervenção imediata da liberdade da vontade em si, que não conhece necessidade alguma, na necessidade da sua aparência. A chave para a solução dessas contradições reside no fato de que o estado no qual o caráter se exime do poder dos motivos não procede imediatamente da vontade, mas de *uma forma modificada de conhecimento* (W I, § 70, p. 467 – grifo meu).

---

<sup>212</sup> Cf. W I, § 70, p. 466.



Aqui parece ser o caso de se pensar que se Schopenhauer não tivesse elaborado o caráter adquirido expresso no § 55, alguém diante dos argumentos apresentados nos parágrafos finais sobre negação da vontade simplesmente poderia dizer que não faz sentido negar a vontade se não estiver escrito no próprio caráter inteligível que ele o fará (como se fosse apenas possível pelo abatimento da *graça*), portanto, faria sentido entregar-se ao destino e pouco importaria a busca pela sabedoria e comércio com o mundo. Em relação a isso, há de se considerar que para Schopenhauer é o conhecimento intuitivo que atravessa o princípio de individuação e atinge a negação da vontade, no entanto, parece-me que isso só é possível em decorrência do caráter adquirido (conhecimento abstrato que se tem de si e da vivência com o mundo), porque é dele que emana a sabedoria para voluntariar ações caracterizadas como negação da vontade, mas Schopenhauer segue seguro em afirmar que

o caráter nunca pode mudar parcialmente, mas tem de, com a consequência de uma lei natural, realizar como um todo no particular a vontade da qual ele é a aparência: mas precisamente este todo, o caráter mesmo, pode ser completamente suprimido pela antes mencionada modificação do conhecimento (*idem*).

Depois disso, ele usa terminologias religiosas cristãs para mostrar a maneira como acontece essa modificação de conhecimento e supressão completa do caráter (o que não deve ser confundido com mudança de caráter, o que para Schopenhauer é impossível), decorrendo-se disso um novo olhar pelo qual o indivíduo enxerga o mundo: agora como que transpassando o *principium individuationis* lhe abate o *renascimento*, que provém do *efeito da graça*: “exatamente aquilo que os místicos cristãos denominam efeito da graça e renascimento é para nós a única e imediata exteriorização da liberdade da vontade [...] necessidade é o reino da natureza, liberdade é o reino da graça” (W I, § 70, p. 468). É importante esclarecer que o filósofo mostra que o efeito da graça acontece sem nenhuma influência voluntária da pessoa: o que provém de atos intencionais advém da relação com os motivos, e o que ocorre por motivos são determinações do nexos causal<sup>213</sup>, por isso, a redenção só pode aparecer por meio da *fé*, em que ele aproxima do *conhecimento*, quando, em um olhar apressado a identificamos como sendo justamente o contrário, pois é comum dizer que *se há fé*, é propriamente porque *se confia sem conhecer* – daqui poder-se-ia considerar que o referido efeito da graça, por surgir de modo independente no indivíduo, se configuraria como uma espécie de *efeito intelectual não livre*, porque ainda que a consciência quisesse e escolhesse não ser abatida pela graça, não poderia. De certo modo, é como se, por assim dizer, fôssemos forçados

---

<sup>213</sup> Cf. W I, § 70, p. 472.

espiritual e religiosamente a sermos servos divinos, o que é uma evidente contradição do ponto de vista da liberdade da vontade, que só pode ser alcançada através da negação, sendo a graça, justamente um dos caminhos para se alcançá-la. Caberiam então as seguintes perguntas: por que alguém não desejaria receber o efeito da graça? No caso de realmente tê-la recebido, por que desejaria negá-la? A resposta que posso pensar é que, negar a graça seria como negar um caminho para a liberdade, e se fosse possível assim fazê-lo (o que não é o caso), então, isso se configuraria como uma *negação da negação da vontade*: uma recusa em ser um asceta mesmo no recebimento do agraciamento. No entanto, o indivíduo agraciado *não tem* liberdade intelectual para se escolher entre motivos, pois aqui, os motivos nem são considerados, já que a graça não fornece outro caminho: a força que agracia é determinante. O que está velado na graça é que o deus que agracia o fiel também é aquele que, usa-o, força-o e obriga-o a servi-lo, mas é certo que em Schopenhauer não se pode pensar em um deus que força, pois para além do fato de que na doutrina do filósofo não haja espaço para deus, a graça é antes uma argumentação de concessão à ética ascética para descrever a possibilidade de entrada em cena da liberdade da vontade no mundo como representação.

Schopenhauer diz: “vemos que a autêntica virtude e a santidade de disposição têm sua primeira origem não no arbítrio ponderado (obras), mas no conhecimento (fé)” (W I, § 70, p. 471), e também que:

As obras e a observância das leis enquanto tais nunca podem justificar [a salvação] porque sempre são um agir a partir de motivos. Lutero observa (em *De libertate christiana*) que, após a fé ter entrado em cena, as obras seguem-se naturalmente da fé, como se fossem seus sintomas, seus frutos<sup>214</sup>; certamente não como obras que em si mesmo visem à vantagem, à justificação, à recompensa, mas realizam-se de maneira completamente espontânea e gratuita (W I, § 70, p. 472).

Da minha parte, seguindo a recomendação de Schopenhauer de que “tem-se de ler os místicos eles mesmos e não por comentários de segunda mão” (W II, Cap. 48, p. 732) passarei a citar alguns deles, a fim de tornar a questão mais apreensível e límpida. A começar com o místico cristão Mestre Eckhart, a quem no § 68 Schopenhauer deixa expressa toda sua admiração o chamando de “místico magnânimo” e de posse de “escritos maravilhosos” (W I, § 68, p. 442). Ele aproxima-se da dita “forma modificada de conhecimento” e também converge diretamente com a opinião de Lutero (na citação longa logo acima), dizendo que

---

<sup>214</sup> No segundo tomo d’*O mundo*, sobre Lutero e o *efeito da graça*, pode-se ler: “quem conseguir chegar até o fundo da coisa, encontrará que, ao fim, esta concorda com aquela doutrina cristã defendida sobretudo por Lutero, de que não são as obras que salvam, porém apenas a fé que entra em cena através do efeito da graça” (W II, Cap. 48, p. 724-725).

Quem possui Deus em sua essência, aprende Deus divinamente e Deus se lhe torna transparente em todas as coisas, pois todas as coisas começam a ganhar o sabor de Deus e a imagem de Deus se lhe torna visível de dentro de todas as coisas. Deus brilha nele por todo o tempo. Nele opera uma *conversão libertadora* e a marca de seu Deus amado e presente se imprime nele (ECKHART, 2021, p. 16 – grifo meu).

É mais urgente pensar no que se deve ser do que pensar no que se deve fazer. Se as pessoas e suas atitudes forem boas, suas obras brilham com toda claridade. És justo, então tuas obras serão justas. Não se pense em fundamentar a santidade num fazer; antes deve-se fundamentar a santidade num ser, pois *as obras não nos santificam; nós é que santificamos as obras* (ECKHART, 2021, p. 12 – grifo meu).

Outra influente personalidade que Schopenhauer por vezes expressa ter grande admiração foi pela autora francesa Madame Guyon, e de fato ele estava certo em dizer que a obra de Guyon é uma elucidação das suas concepções de negação da vontade porque a cada linha dos escritos dela se pode encontrar um testemunho do *quietivo* e de uma absoluta intimidade com o divino deus. Ela diz assim:

O que proporciona a essa alma esse estado de gozo absoluto? Ela não sabe, nem deseja saber nada senão aquilo para o qual Deus a chama. Nisso ela desfruta do gozo divino, segundo uma maneira vasta, imensa e independente de eventos exteriores; mais satisfeita ela está em sua humilhação, e com a oposição de todas as criaturas, *por mandato da Providência*, do que sobre o trono de sua própria escolha.

É aqui que começa a vida apostólica, mas será que todos alcançam esse estado? São poucos de fato, até onde consigo compreender. *Há um caminho de luzes, dádivas e graças [...]* Ó, se eu pudesse expressar o que concebo desse estado! Porém só posso *gaguejar* sobre esse assunto (GUYON, 2021, p. 311 – grifos meus).

As palavras de Guyon são tão fortes que por vezes o leitor filosófico, que não está necessariamente buscando por benesses espirituais, mas primando pela investigação, como é o meu caso, talvez possa pensar junto comigo que ela se aproxime da *loucura*<sup>215</sup>, diga-se de passagem, como se o *estado da graça* que lhe abateu também lhe fizesse agir como se estivesse sem *liberdade intelectual*: não exatamente para cometer um crime, ou seja, infringir a manifestação da vontade de outrem, mas sim para agir contra si mesma. A ascese pode ser entendida como a negação de si mesmo para alegrar a Deus, e alegrar a Deus na dor e na penitência parece ser exatamente o que significa sentir-se realmente livre, um estado que Madame Guyon, embora tenha escrito uma autobiografia de mais de trezentas páginas, sobre ele só pôde “gaguejar”. Mas, além disso, ela também diz assim:

---

<sup>215</sup> Cabe ressaltar mais uma vez que esse assunto, da aproximação do santo com o louco, será novamente tratado na última seção desta dissertação (2.3), que considero como sendo a sua parte principal.

Quando a vontade da criatura submete-se inteiramente à do Criador, sofrendo livre e voluntariamente, e cedendo apenas à vontade divina (nisto consiste sua absoluta submissão), sofrendo para ser totalmente vencida e destruída pelas obras do amor, isso faz com que a vontade se absorva no ‘eu’, se consuma na vontade de Deus e se purifique de toda intolerância, dissimilitude e egoísmo (GUYON, 2021, p. 99).

Nesse mesmo sentido para conceituarmos ainda mais o *efeito da graça* como aquilo que decaí no ser humano de uma maneira totalmente misteriosa é cabível citar o que é dito pelo apóstolo Tomé, naquele livro que veio a ser conhecido como *o quinto evangelho* ou *o evangelho segundo Tomé*, que foi descoberto por mero acaso em 1945 quando lavradores egípcios faziam seu trabalho rotineiro em Nag Hammadi, um acontecimento religioso tido como dos mais importantes dos tempos modernos:

[Jesus disse] “vos darei o que nenhum olho viu, nenhum ouvido ouviu, nenhuma mão tangeu, e que jamais surgiu no coração do homem”. *Comentário* [de Tomé]: olhos, ouvidos, mãos, coração – são coisas do ego humano. Mas o que o novo Eu divino nos dá *é algo além de tudo isso*. Todo homem-ego é louco por novidades; corre sem cessar através de coisas novas – e é por causa disso que ele envelhece rapidamente. Quanto mais freneticamente o homem corre em busca de novidades tanto mais rapidamente perde a sua verdadeira vitalidade espiritual. Por quê? Porque não há nada de novo debaixo do sol, como já dizia, há milhares de anos, o sábio rei Salomão. E como todas as supostas novidades são rotina velha em roupagem nova, o caçador dessas velharias envelhece com elas. Por outro lado, o que nem olhos viram, nem ouvidos ouviram, nem mãos tangeram, nem mente alguma pensou, isso é *sempre inédito*, por ser eterno; isso renova o homem e não o deixa envelhecer. O homem inteiramente novo é o homem crístico. (TOMÉ, 2011, p. 39 – grifos meus)<sup>216</sup>.

E tendo mais uma vez em mente que o caminho da negação da vontade (como descreve Schopenhauer no § 68 e Cap. 48) pode advir de qualquer doutrina religiosa, também

---

<sup>216</sup> Utilizo a tradução de Huberto Rohden que foi um notável filósofo e teólogo brasileiro. Rohden, além de verter dezenas de importantes obras de religião para o português também escreveu muitas delas. Em *O espírito da filosofia oriental*, ele faz um admirável comentário sobre Schopenhauer e o pessimismo: “Schopenhauer, budista ocidental, também cantou a apoteose do nirvana; mas é fácil perceber, nos sub ou super tons da sua filosofia, o amargo pessimismo que lhe inspirou esse protesto contra o mundo e a vida. No filósofo nirvânico ocidental, porém, não há nenhum pessimismo, nenhuma acerbidade, nenhuma atitude de rancoroso protesto contra o mundo e a vida – há, sim, uma serena benevolência, uma profunda compaixão, uma nostalgia metafísica, um anseio anônimo que ergue silenciosamente por cima de todas as pobres grandezas com que Maya ilude perenemente os seus devotados e ignorantes adoradores” (RODEN, 2008, p. 72). Uma informação marcante sobre Rohden é que ele conviveu com Albert Einstein em 1945 quando foi bolsista em New Jersey nos Estados Unidos. Diga-se de passagem, Einstein também foi um leitor de Schopenhauer, chegando a proferir uma máxima em sua obra *O mundo como eu vejo* que hoje é fruto de confusões por conta de sua verdadeira autoria. Isso aconteceu depois dela ter ficado muito famosa por fazer parte da abertura da terceira temporada da série alemã “Dark” (Netflix), onde se lê “Der Mensch kann zwar tun, was er will, aber er kann nicht wollen, was er will [o homem é livre para fazer o que quer, mas não para querer o que quer]”, que, me parece, equivocadamente atribui a frase a Schopenhauer, provavelmente por conta da forma como foi escrita por Einstein: “O dito de Schopenhauer ‘o homem pode fazer o que quer, mas não querer o que quer’, tem sido uma inspiração para mim desde a minha juventude” (EINSTEIN, 2001, p. 5 – grifo meu).

se faz oportuno citar alguns trechos finais do *Bhagavad Gita*, para dessa vez trazer correspondências da religião ocidental como exemplos para compreensão de como a liberdade pode se tornar aparente. Diz Krishna à Arjuna:

37. O que, no princípio, tem gosto de veneno, mas no fim é saboroso como néctar – esta é felicidade que nasce do *conhecimento de si e gera beatitude espiritual*. 38 – Mas aquilo que, no princípio, sabe a néctar, e depois atua como veneno – por ser ilusão dos sentidos –, isso é produto do orgulho mental (BG, 2012, p. 151 – grifo meu).

49 – Só alcança perfeita *liberdade* e transcendente serenidade aquele que, sem interesse e no espírito da renúncia, executa o seu trabalho e não deseja recompensa alguma. 50 – Ouve agora, ó filho da terra, como o sábio que encontrou paz verdadeira alcança perfeição em Brahman, o Ser Supremo, e entra na beatitude da existência pela *compreensão*. 51 – O homem que realizou a sua purificação mental é inteiramente devotado a mim, firmemente consolidado na Verdade, senhor de si mesmo, livre de apego e de aversão. 52 – Quem vive num ambiente de pureza e harmonia, comendo moderadamente, controlando o corpo, a língua e a mente, e com a consciência focalizada no verdadeiro Eu, mediante a contemplação espiritual – este está firmemente estabelecido na serenidade da renúncia (BG, 2012, p. 153 – grifos meus).

Enfim, o texto termina justamente levando em conta a *liberdade*, quando Sanjaya diz:

77 – *O que senti não o posso descrever*, quando contemplava o Senhor do céus. Adorar e pasmar – é só o que o homem pode fazer quando se lhe revela a luz da Divindade. 78 – Onde quer que Krishna, o Senhor da ioga governe, e onde Arjuna o serve, ali é segura a vitória. Benção e felicidade o acompanham – *é essa a força da liberdade*. Deveras, é essa a verdade! (BG, 2012, p. 156 – grifos meus).

Breve conclusão sobre tudo isso: no ocidente, Madame Guyon não soube dizer o que é ser livre com Jeová, sendo que sobre isso ela só pôde “gaguejar” e no oriente, os hindus não souberam descrever o que é ser livre com Brahma. Portanto Schopenhauer parece-me estar realmente certo quando na epígrafe e ao final do capítulo V de *Sobre a liberdade da vontade* fixou a máxima que atribuiu a Malebranche, *La liberté est un mystère* [a liberdade é um mistério] porque nessa perspectiva a liberdade surge como sendo um sentimento promovido pela ascese: a partir do instante em que ela se torna palavra e conceito, simultaneamente perde sua originalidade. Nesse sentido, Platão, em *Carta aos amigos*, diz que a linguagem é instrumento do defeito<sup>217</sup>, assim, o místico Eckhart, o apóstolo Tomé, Guyon e os hindus não fizeram mais do que *prescrever* o caminho, mas a *descrição* e o sentimento da liberdade mesma ainda permanece um mistério *a ser sentido* por aquele que a busca de coração limpo

---

<sup>217</sup> Cf. PLATÃO, 2008, p. 34.

ou então tem de ser um objeto a ser *desvendado e descrito pelo filósofo*. Porém, sobre essa tarefa do filósofo não podemos desconsiderar o que é dito no parágrafo último d’*O mundo*, ou seja, que a santidade, possível de ser explicada pela filosofia apenas de modo meramente negativo, só pode nos levar ao *nada*, e então, talvez isso justifique o fato das referidas personalidades citadas acima não poderem ter chegado a nenhuma conclusão realmente precisa sobre a liberdade. Diz Schopenhauer:

Se, todavia, insistíssemos absolutamente em adquirir algum conhecimento positivo daquilo que a filosofia só pode exprimir negativamente como negação da vontade, nada nos restaria senão a remissão ao estado experimentado por todos aqueles que atingiram a perfeita negação da vontade e que se cataloga com os termos êxtase, enlevamento, iluminação, união com Deus etc. Tal estado, porém não é para ser denominado propriamente conhecimento, porque ele não possui mais uma forma de sujeito e objeto, e só é acessível àquele que teve a experiência, não podendo ser ulteriormente comunicado (W I, § 71, p. 475).

Em relação a isso, no segundo tomo é dito que o filósofo

deve evitar cair no mundo dos místicos e, por intermédio da admissão de intuições intelectuais, ou de pretensas percepções imediatas da razão, querer espelhar conhecimento positivo do que, eternamente inacessível a todo conhecimento, no máximo pode ser descrito através de uma negação [...] a filosofia deve permanecer cosmologia e não se tornar teologia [...] a minha doutrina quando chega ao seu ponto culminante, assume um caráter negativo, portanto, 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<sup>218</sup> (W II, Cap. 48, p. 729).

No § 70 é exposto que a *graça* só acontece vinda *de fora*<sup>219</sup>. O que parece ocorrer de fato é que cada pessoa, que é, por conseguinte, portadora de um caráter, já traz no seu carimbo inato de possibilidades, se ela será ou não será agraciada. Se alguém pudesse saber que seria abatido pela graça, mesmo antes de ser abatido, então talvez fosse o caso de conhecer a amplitude geral do seu caráter, tendo assim, uma totalidade de conhecimento da *coisa em si* de seu interior (a vontade na *consciência de si*), mas esse nunca é o caso, porque “ninguém [pode] conhecer *a priori* o próprio caráter, mas só se familiariza com ele na experiência e sempre imperfeitamente” (W II, Cap. 18, p. 238). É certo que Schopenhauer diz nas últimas

<sup>218</sup> Sobre o nada relativo (*nihil privativum*) e nada absoluto (*nihil negativum*): Cf. W I, § 71, p. 473-474 e também W II, Cap. 18, p. 239.

<sup>219</sup> Sobre isso, pode-se ler o seguinte: “a redenção só pode ser ganha por meio da fé, isto é, por um modo de conhecimento convertido; e essa fé mesmo só pode dar-se mediante a graça, portanto, como que chega de fora: isso significa que a salvação é algo completamente alheio à nossa pessoa e aponta para uma negação e supressão necessária à salvação” (W I, § 70, p. 472).

frases do § 70 que “pela visão cada vez mais límpida que transpassa o *principium individuationis*, primeiro resultam a justiça espontânea, em seguida o amor que vai até a supressão completa do egoísmo, por fim a resignação ou negação da vontade” (W I, § 70, p. 472), porém, não fica suficientemente claro o fato de que o caráter adquirido possa ser uma forma de salvaguardar-nos de não nos entregarmos aos desígnios inexoráveis do destino (como propus mais acima). Ora, posso atingir o estado de negação da vontade porque escolhi fazê-lo, já que se trata de manifesta “voluntária renúncia”, assim como de “pobreza voluntária e intencional” (W I, § 68, p. 440 e 443), porém, como também já foi demonstrado, ser agraciado não é algo que se pode escolher.

Interessante notar também que ao final do § 55, onde Schopenhauer fala sobre o caráter adquirido, ele retoma brevemente sobre os conceitos de *necessidade interior* e *necessidade exterior*, alocados no § 28 e trabalhados no início da presente seção. Comparando os seres humanos com os elefantes circenses que tentam escapar do seu domador apenas até se darem conta da infrutiferidade de sua desobediência e também com rei Davi, que implorava para Jeová salvar seu filho, mas que depois de sua morte, não mais pensou nele. Schopenhauer então, expressa o entendimento que se leva até as ditas necessidades:

Eis por que se vê que inumeráveis e permanentes males, como deformação, miséria, condição inferior, feiura, *moradia insalubre*, são suportados por inumeráveis pessoas com completa indiferença e quase sem serem mais sentidos, como no caso dos ferimentos cicatrizados, simplesmente porque tais pessoas sabem que a *necessidade interior* ou *exterior* não lhes permite nada alterar, enquanto outros mais afortunados não notam como se pode suportar tudo isso. Semelhante à necessidade exterior, também nada nos reconcilia mais firmemente em caso de *necessidade interior* que o conhecimento distinto desta (W I, § 55, p. 355 – grifos meus).

Portanto, esse conhecimento distinto da necessidade interior é aquela que dita a inseparabilidade do indivíduo com sua objetividade adequada<sup>220</sup>, ou seja, é exatamente o caráter adquirido que nos livra de equívocos e da ignorância quanto a nossa própria individualidade<sup>221</sup>. Para se ter alguns exemplos sobre isso, podemos pensar que algumas pessoas saídas de lugares de “moradia insalubre”, seja por enlace do destino ou pelo seu próprio esforço (faça sua escolha), por terem se tornado ricas e famosas em suas profissões, (pense, por exemplo, em jogadores de futebol), e que, esses, cheguem ao ponto de nunca mais precisarem retornar ao lugar de onde vieram, mas que ainda assim escolhem ajudar com projetos sociais, visitas esporádicas, ou coisas do tipo; por outro lado, o mesmo pode

---

<sup>220</sup> Cf. W I, § 28, p. 179.

<sup>221</sup> Cf. W I, § 55, p. 356.

acontecer com outros que nunca mais voltaram e que possuem desdém pelas suas origens. O mesmo acontece com pessoas que emagreceram muito, seja por meio de cirurgia bariátrica ou por mudanças de hábito, mas ainda assim possuem em seu espírito a gula e impulsividade alimentar: creio que muitos outros exemplos da mesma espécie poderiam ser dados, e Schopenhauer cita alguns quando diz que “o peixe só se sente bem na água, o pássaro no ar, a toupeira debaixo da terra” e que “todo ser humano só se sente bem na sua atmosfera apropriada; do mesmo modo, por exemplo, o ar da corte não é respirável por todos<sup>222</sup>” (W I, § 55, p. 352), portanto, aqui seria o caso de se pensar que aquele que saiu de um lugar humilde e nunca mais aceitaria retornar, *desde sempre*, foi alguém rude, e, do mesmo modo, aquele que continua a se importar com seu local de origem, sempre foi, *desde sempre*, alguém bom e disposto a ajudar; igualmente, aquele que fez cirurgia bariátrica, mesmo que agora seu corpo esteja mais magro, continua tendo a compulsividade alimentar porque sempre esteve inclinado a tê-la, mesmo que agora não consiga comer porque seu estomago foi reduzido. Diante de tudo isso, também cabe citar mais uma aparente menção às necessidades internas e externas, quando Schopenhauer diz sobre a individualidade que

a história *interior e exterior*, resulta radicalmente distinta uma da outra. Assim como um botânico conhece a planta inteira por uma folha, assim como Cuvier construiu o animal inteiro a partir do osso, também a partir de uma ação do homem se pode chegar a um conhecimento correto do seu caráter [...], quando essa ação se refere a uma bagatela é na verdade quando isso pode ser feito da melhor maneira, porque nas coisas importantes as pessoas são cuidadosas, nas pequenas elas seguem sua natureza sem muita reflexão (PP II, § 118, p. 248-249 – grifo meu).

Ainda sobre o caráter adquirido conceituado por Schopenhauer, vale ressaltar a interessante pesquisa de Vilmar Debona, no artigo “Para não figurarmos como produtos de fábrica: Schopenhauer, Nietzsche e as noções de ‘caráter adquirido’ e de ‘tornar-se o que se é’<sup>223</sup>”, em que se empreendeu em indicar que tanto o *caráter adquirido* de Schopenhauer quanto o conceito de *tornar-se o que se é* de Nietzsche tendem a criticar a preguiça, e indicar a necessidade de se obter estilo próprio, criando autenticidade e autoconhecimento em relação

---

<sup>222</sup> Da minha parte, comentando esse trecho, penso ser oportuna a lembrança sobre as *plantas epífitas*, essas podem se fixar em qualquer tipo de base e permanecerem sem absorver nada, e é incrível perceber o quão estranho são suas “atmosfera apropriadas”. Diga-se de passagem, uma bonita expressão disso e também um memorável exemplo sobre a vontade na natureza, porque em alguns casos essas plantas aparentam terem surgido do nada, *como se fossem causas sem efeitos*, mas ainda assim podem permanecer vivas. Veja um exemplo através das bromélias epífitas fixadas em fios de energia na foto de Erion Lara na capa da tradução parcial de *Parerga e Paralipomena* da professora Rosana Jardim Candeloro, que numa conversa cordial, me falou certa vez sobre a escolha da referida foto para brindar sua tradução.

<sup>223</sup> O artigo é de 2013, porém também foi posteriormente publicado na obra organizada *A Tebas de cem portões*, com o título “Sobre a (in)autenticidade: ‘caráter adquirido’ e ‘tornar-se o que se é’”.



a si mesmo, já que do contrário, seríamos como produtos de fábrica<sup>224</sup>. Em outras palavras, tendo em mente as intenções aqui antes estabelecidas, como já disse, o caráter adquirido serve para não nos tornamos *jogados ao destino*, pois tal coisa seria como se afastar do que se é e perder a oportunidade única de se conhecer, se moldar e se dar estilo. E digo “oportunidade única”, pois ao menos a partir de uma visão *stricto sensu*, se vive apenas uma vez.

Outro ponto importante a se atentar, e novamente seguindo os passos de Debona, dessa vez a partir do artigo “Destino e fatalismo em Schopenhauer”, é compreender que o caráter adquirido é o objeto de reflexão de Schopenhauer no famigerado capítulo *Aforismos para sabedoria de vida* do primeiro tomo de *Parerga e paralipomena*, onde o filósofo teve de se apresentar “como um sábio que emite conselhos sobre como lidar com aquela intransigência volitiva de cada caráter inteligível exposto pelo caráter empírico” e como transmissor de “mensagens sapienciais que frisam a via do conhecimento de si” (DEBONA, 2018, p. 83). Portanto, os *Aforismos para sabedoria de vida* podem ser entendidos como conselhos gerais para melhor moldar o caráter adquirido. Nesse sentido, para se tirar abonos do próprio Schopenhauer, pode-se citar o seguinte trecho dos *Aforismos*, onde ele diz que as ações que seguem máximas abstratas se relacionam com uma inclinação originária e inata, como um relógio, em que forma e movimento são impostos a uma matéria estranha, ou como algum organismo vivo, que forma e matéria se interpenetram e constituem uma coisa só<sup>225</sup>, daí então que a “relação do caráter adquirido com o caráter inato se confirma na sentença do imperador Napoleão: *Tout ce qui n'est pas naturel est imparfait* [tudo o que não é natural é imperfeito]” (PP I, 2009, p. 471), que é o caso das pessoas que querem parecer o que não são para alcançarem algum proveito calculado *in abstracto*.

A partir daqui, tomo a caracterologia como devidamente explicada e problematizada, por isso, quando mais para frente os diferentes tipos de caráter (inteligível, empírico e adquirido) forem citados, o faço já os tendo como devidamente explicados.

Agora passarei precisamente à investigação do *fatalismo demonstrável* e do *fatalismo transcendente*, conceitos que são referentes ao capítulo *Especulação transcendente sobre a aparente intencionalidade no destino dos indivíduos*. Justifico a relevância desse empreendimento na intenção de melhor clarificar o entendimento de Schopenhauer sobre o fatalismo, que já foi tratado mais acima, porém, até aqui, apenas com foco n’*O mundo* (§ 28 e § 55) e no capítulo *Sobre a ética* do segundo tomo de *Parerga e Paralipomena*. Além disso, cabe lembrar os três pontos de conexão desse empreendimento com o tema central da

---

<sup>224</sup> Cf. DEBONA, 2013, p. 179.

<sup>225</sup> Cf. PP I, 2009, p. 471.

liberdade intelectual (expressos no início desta seção e na *Introdução*), sendo eles: a reflexão sobre a liberdade do intelecto em compreender os desígnios e resolução do próprio destino quando se tratando do fatalismo transcendente e sobre a sanidade daqueles com capacidade de demonstrar o fatalismo e a possibilidade de as escatologias serem esperanças falsas em se tratando do fatalismo demonstrável.

É muito importante mencionar que Schopenhauer começa o capítulo sobre a *Especulação transcendente* fazendo um esclarecimento de que nunca se pode perder de vista, do contrário, seríamos desonestos com seu texto. Ele diz sobre sua própria investigação que ela não deve ser vista como conclusões definitivas, e que inclusive podem ser consideradas como meras *fantasias metafísicas*, das quais ele não conseguiu deixar cair no esquecimento, embora todas as reflexões ali expostas sejam assumidamente declaradas como possivelmente dúbias e duvidosas, e isso não apenas nas resoluções, mas também na própria fundação do problema, com efeito, diz resumindo esses esclarecimentos prévios que “Pode até ser que nossas considerações sobre este assunto podem ser pouco mais do que uma apalpada no escuro, em que nota-se que há algo, mas não se sabe quem ou o quê é” (PP I, 2009, p. 225). Então, na sequência ele apresenta aquilo que chamou de *fatalismo demonstrável*, ou seja, aquele que pode ser confirmado experiencialmente e *a posteriori*, referindo-se aos estranhos casos de *sonhos premonitórios*, de *sonambulismo magnético* e de premonições realizadas por videntes, que chama de casos de *segunda visão*.

Abaixo sintetizo brevemente cada um desses três fenômenos que Schopenhauer via como confirmações empíricas para comprovar a estrita necessidade com que tudo acontece e na sequência explicarei o que se entende então por um *fatalismo demonstrável*, passando em seguida para o *fatalismo transcendente*, ao passo que também serão pouco a pouco abordados os objetivos sobre a liberdade intelectual.

1) Sobre os *sonhos premonitórios*, Schopenhauer comenta um caso relatado num jornal, sobre um rapaz que teria sonhado com a morte do seu irmão, o que veio acontecer no dia seguinte ao sonho<sup>226</sup>. Aqui faço lembrar também dois famosos casos: o pai de Joana D’arc, Jacques D’arc teria sonhado com o destino da filha, que ela se tornaria uma guerreira e mártir<sup>227</sup>; Júlio Rasec, tecladista da famosa banda brasileira Mamonas Assinas, horas antes da queda do voo que matou toda a banda, em março de 1996, disse em vídeo gravado pelo seu barbeiro, exatamente 12 horas antes do acontecido, que na noite anterior havia sonhado com a queda do avião (informação que foi apurada pelo jornal Globo Repórter e que pode ser

---

<sup>226</sup> Cf. PPI, 2009, p. 226.

<sup>227</sup> Cf. PERNOD, 1990, p. 23.

encontrada com muita facilidade na internet). Também sobre isso, há de se mencionar que o próprio Schopenhauer se deixou guiar por um sonho premonitório a respeito da própria morte, levando-o a fugir da epidemia de cólera que se abateu sobre Berlim no ano de 1831, motivo que inclusive ceifou a vida do seu arqui-rival, Hegel, nesse mesmo ano<sup>228</sup>.

A explicação para esse fenômeno é a seguinte: dada a natureza anacrônica dos sonhos, relacionando-os com a unidade da vontade, a partir do entendimento de que sonho e realidade seriam conteúdos de um mesmo mundo, isso permitiria que os sonhos dessem saltos na visualização da necessidade em que as coisas aconteceriam a partir da realidade representável pelos sentidos externos: n’*O mundo como vontade e representação* o filósofo comenta que

A vida e os sonhos são folhas de um mesmo livro. A leitura das folhas em ordem coerente se chama vida real. Quando, porém, finda o tempo habitual de leitura (o dia) e chega o momento de repouso, ainda folheamos com frequência descontraídos, sem ordem coerente, ora uma folha aqui, ora outra ali: muitas vezes viramos uma folha já lida, outras, uma desconhecida, mas sempre são folhas do mesmo livro (W I, § 5, p. 20-21).

Também nas *Preleções berlinenses sobre a Metafísica do belo*, referente ao terceiro livro d’*O mundo*, ele diz:

As pessoas oníricas, criações nossas, falam como se fossem completamente estranhas; falam não segundo nossos sentidos, mas conforme os delas. Propõe questões que nos embaraçam, argumentos que nos desconcertam, adivinham o que de bom grado gostaríamos de ocultar etc. Apresentamos no sonho circunstâncias inesperadas com as quais nós mesmos nos assustamos: como tais descrições ultrapassam em muito tudo o que com intenção e reflexão conseguiríamos! (HN III, Cap. 16, p. 220)<sup>229</sup>.

2) O *sonambulismo magnético* emergiu da teoria do *magnetismo animal* ou *mesmerismo*<sup>230</sup>, nome que faz tributo ao seu criador, o médico francês, Franz Anton Mesmer. De acordo com Luan Corrêa da Silva, importante intérprete brasileiro sobre o assunto, no seu artigo “Schopenhauer e a magia”, diz que o magnetismo animal foi compreendido por Schopenhauer “como um ramo da antiga magia” e como um crucial “exemplo prático para a metafísica especulativa”, uma “peça para fazer girar a engrenagem, e preencher, por assim dizer, uma ‘lacuna empírica’ da filosofia de *O mundo como vontade e como representação*” (SILVA, 2017, p. 21). Também nesse mesmo artigo, explica que “no sonambulismo magnético é o próprio sonâmbulo quem, muitas vezes, dá explicações e instruções para o seu

<sup>228</sup> Cf. SAFRANSKI, 2011, p. 519.

<sup>229</sup> Para saber mais sobre esse assunto, confira o meu texto: “A concepção onírica em Schopenhauer: estariam os sonhos oníricos submetidos ao princípio de razão suficiente?” (Intuitio – 2022).

<sup>230</sup> Cf. PPI, 2009, p. 227.

processo terapêutico” (SILVA, 2017, p. 27), portanto, tal procedimento implica na condução de uma *relação íntima de comunicação da vontade entre dois indivíduos [rapport]* feita pelo magnetizador em relação ao sonâmbulo<sup>231</sup>, o que é realizado através de técnicas que giram em torno do conceito de *fluido vital*<sup>232</sup>.

Além das menções esporádicas sobre o sonambulismo magnético no referido capítulo *Especulação transcendente de Parerga e paralipomena*, no segundo tomo d’*O mundo*, a questão parece mais bem sintetizada ao final do capítulo 19 (justamente para mostrar um ponto misterioso entre a *consciência de si* e a *consciência das outras coisas*):

No sonambulismo magnético a consciência duplica-se: nascem duas séries de conhecimento, cada uma coerente em si mesma, porém, completamente separada da outra; a consciência desperta não sabe nada da consciência sonambúlica. No entanto, a vontade conserva em ambas o mesmo caráter e permanece absolutamente idêntica: exterioriza em ambas as mesmas inclinações e aversões. – É que a função pode ser duplicada, não a essência em si (W II, Cap. 19, p. 295).

Cabe também citar *Sobre a vontade na natureza* quando Schopenhauer comenta que teve a “sorte” de ver as performances extraordinárias feitas pelo Sr. Regazzoni de Bergamo:

Ele era capaz de pôr sua sonâmbula, empaticamente ligada a ele, em *catalepsia* completa; ele podia por meio de sua mera vontade, sem gestos, derrubá-la para trás quando ela caminhava e ele se colocava atrás dela. Ele podia paralisá-la, pô-la em estados de rigidez, com pupilas dilatadas, completa ausência de sensibilidade e os sinais mais inconfundíveis de um estado totalmente cataléptico. Ele convidou uma senhora do público a tocar piano, para então, pondo-se a quinze passos atrás dela, paralisá-la por meio da vontade com gestos de tal modo que ela não podia seguir tocando. Depois ele a pôs contra uma coluna e a prendeu magicamente a ela, de modo que ela não podia se mover do lugar, apesar do grande esforço que fazia (N, 2018, F33, p. 230).

A *catalepsia*, diz respeito à total incapacidade de movimentação do próprio corpo, mesmo com a consciência em sentinela. No segundo tomo d’*O mundo*, Schopenhauer parece tratar disso, porém, não exatamente como no caso da *catalepsia* de se colocar outrem em tal estado, como feito pelo Sr. Bergamo, mas sim, quando isso acontece nos nossos sonhos:

quando temos sonhos angustiantes, em vão esforçamo-nos por gritar, ou defender ataques, ou chacoalhar o sono; de modo que é como se houvesse sido suprimido o membro que conecta o cérebro aos nervos motores, ou o cérebro ao cerebelo (como regulador dos movimentos): pois o cérebro

<sup>231</sup> Cf. SILVA, 2017, p. 26-27.

<sup>232</sup> Cf. SILVA, 2017, p. 23.

permanece em seu isolamento, e o sono nos aprisiona firme como se tivesse garras de ferro (W II, Cap. 19, p. 293<sup>233</sup>).

3) Os fenômenos relativos à adivinhação, vidência ou *segunda visão*, ainda segundo Luan Corrêa Silva, são admitidos por Schopenhauer como não medidos pelos sentidos externos, mas sim por sentidos que se voltam ao interior da consciência, o que lhe deu ainda mais conteúdos para contribuir à sua tese da unidade da vontade, por isso incorreria no entendimento de que visões de espíritos e demais visões sobrenaturais brotariam da mesma fonte do conteúdo da realidade, portanto, teriam de ser admitidas como se possuíssem a mesma validade do que é representado pelos sentidos externos: “a segunda visão apresentaria uma vantagem: de não ser restrita ao domínio do princípio de razão, e por isso de fornecer o conteúdo além do tempo, espaço e causalidade” (SILVA, 2017, p. 37).

Significativamente, Schopenhauer diz que

A confirmação empírica mais óbvia de minha teoria da estrita necessidade de tudo o que acontece é dada na *segunda visão*. Pois nós vemos que graças a isso muitas vezes o que é prenunciado com grande antecipação ocorre mais tarde com toda a exatidão e nas circunstâncias indicadas, e isso mesmo depois de ter sido feito esforços intencionais de todos os tipos para impedir que o evento que estava para ocorrer se desviasse pelo menos em algumas de suas circunstâncias da visão transmitida (P I, 2009, p. 226-227).

Também é válido ressaltar que Schopenhauer cita a tragédia do decurso de vida de Édipo, que é uma premonição feita pelo Oráculo de Delfos, como um exemplo de *segunda visão* advinda da literatura grega<sup>234</sup>. Já em relação aos *sonhos premonitórios*, ele cita a célebre obra *História* de Heródoto, referenciando-se aos capítulos 35 a 43 do primeiro livro<sup>235</sup>. Nesse referido trecho se pode ler que Creso, rei da Lídia, tem um sonho de que seu filho Átis pereceria por uma *ponta de ferro*. Temendo pelo filho, Creso designa-lhe que se case, afastando-o dos serviços do exército, em que ele costumeiramente fazia parte. Na sequência um estrangeiro chega até a Lídia para pedir que Creso lhe purificasse, ele diz ao rei: “Senhor, sou filho de Górgio e neto de Midas. Chamo-me Adrasto. Matei meu irmão sem querer. Expulso por meu pai e despojado de tudo, vim procurar aqui um asilo” (HERÓDOTO, 2019, Cap. XXXV). Ao mesmo tempo, outro evento causa infortúnio nas redondezas da cidade: um terrível javali selvagem devasta os campos e a população suplica para que Creso envie Átis em uma expedição para solucionar o problema. Creso, porém, temendo pela concretização do seu sonho, vê a oportunidade de enviar Adrasto em proveito de colocar à prova a coragem e o

<sup>233</sup> O mesmo em *Senilia*: Cf. HN, 2016, p. 82.

<sup>234</sup> Trecho já citado aqui: confira seção 1.2.

<sup>235</sup> Cf. P I, 2009, p. 227.

heroísmo do estrangeiro. Mas como se pode imaginar, o desfecho é terrível: Creso conta ao seu filho Átis sobre o sonho que tivera, mas mesmo assim ele convence seu pai que javali não possui pés nem mãos, portanto, não seria possível que morresse por uma ponta de ferro em expedição tão amistosa: persuadido, Creso então permite que o filho vá, porém ainda titubeando pelo seu sonho, atribui a Adrasto a função de protegê-lo. Enfim, ambos partem junto de outros guerreiros a procura do javali:

Chegando ao Monte Olimpo, procuram o javali; encontram-no, cercam-no e o atacam. Então, Adrasto, o estrangeiro purificado da prática de um homicídio, lança um dardo, que, errando o javali vai atingir mortalmente o filho de Creso. Realiza-se assim, o tão temido sonho: Átis perece transpassado por um ferro agudo (HERÓDOTO, 2019, Cap. XLIII).

Vilmar Debona comenta que o *fatalismo demonstrável* se trata apenas de outro nome dado para a impossibilidade da liberdade no plano fenomênico, a partir da constante tese de Schopenhauer de que tudo acontece com absoluta necessidade<sup>236</sup>. Ele diz também sobre as ocorrências acima citadas (sonhos premonitórios, segunda visão e sonambulismo magnético), referentes ao fatalismo demonstrável, que se tratam de “chocantes confirmações empíricas de algo que nem mesmo é afetado por deliberações racionais e *não advém da relação entre caráter e motivos*” (DEBONA, 2018, p. 85 – grifo meu).

De fato, é de se destacar que se tomarmos como totalmente verdadeira uma leitura do futuro feita por um vidente ou um sonho interpretado como premonitório, teremos também de assumir que isso não pode ter sido dado por um *motivo* já que não houve uma relação entre a ambientação intuitiva do presente dada pelos sentidos externos para a representação do sonhador do vidente ou do sonâmbulo. Mas talvez se possa pensar que uma adivinhação, um sonho premonitório ou um diagnóstico sobre si mesmo (no caso do sonambulismo magnético) tenha aparecido na consciência como um *ato extratemporal da vontade*, tal qual é o que acontece com o aparecimento do caráter inteligível que se objetiva no mundo através da matéria em seus mais variáveis e respectivos graus (como já visto mais acima). No entanto o que acontece nesses casos é de uma espécie de fenômenos tão estranha e obscura, que de um modo seguro, sobre elas, quase nada podemos afirmar, por isso, temos de entendê-las como de fato sendo “palpadas no escuro”, como diz Schopenhauer, e dar razão a Debona em sua interpretação de que nesses casos não há interferência da relação entre o caráter e os motivos.

Para fazer uma conexão de tudo isso com o *caráter adquirido*, entendido aqui como aquele que nos impede de nos lançarmos invariavelmente ao destino (conquanto caiba citar

---

<sup>236</sup> Cf. DEBONA, 2018, p. 85.

que mesmo este jogar-se ao destino possa ser entendido como escolha deliberada), cabe também ponderar sobre a reflexão de Schopenhauer em relação ao *acaso* e ao *erro*. Primeiro ele diz que embora o acaso governe o mundo, por conseguinte, o erro é como um co-governante, porém, concebe que atribuir ações ao puro acaso seria um grande equívoco<sup>237</sup>, porque por mais assombrosa e absurda que essa ideia pareça ser, pode-se sempre se opor a ela o pensamento de se o acaso não “cuidaria tão bem de nossos assuntos, inclusive até melhor do que nossa própria compreensão e entendimento seriam capazes de fazer” (PP I, 2009, p. 226). Diante dessas reflexões de Schopenhauer, remeto o leitor à citação de Mark Balaguer que fiz mais acima: aqui é simplesmente o caso de não fazer diferença alguma se alguém se entrega ao destino, pois se ele é absoluto, a minha deliberação ou impressão de deliberação sobre ele é totalmente insignificante: se há destino absoluto comprovado por estranhos fenômenos sobrenaturais relativos às acepções do fatalismo demonstrável, que não dão espaço para alterações livres a partir da minha própria deliberação ou se há um pequeno espaço para se abrir os “portões da liberdade” é coisa que fica sem resposta, pois ao final dessas perspectivas, somos tanto escravos das várias involuntariedades que nos mantêm, seja por via do acaso ou do erro, quanto somos condenados a sermos livres e, portanto, responsáveis e imputáveis.

O estudo sobre o *acaso*, ou mais formalmente conhecido como *teoria da aleatoriedade*, diz respeito à investigação de erros e acertos em situações aparentemente determinadas exclusivamente pelo acaso. Um livro interessante para se ter um âmbito geral sobre esse assunto é o *best-seller* do norte americano Leonard Mlodinow, *O andar do bêbado: como o acaso determina nossas vidas*. Nessa obra, além do autor apresentar uma dimensão histórica dos avanços da teoria da probabilidade (desde os gregos, até o seu primeiro grande teórico, o polímata do século XVI, Girolamo Cardano), Mlodinow também mostra a aplicabilidade das três leis que atualmente constituem grande parte das investigações sobre a natureza das incertezas, são elas: 1) “a probabilidade de que dois eventos ocorram nunca pode ser maior que a probabilidade de que cada evento ocorra individualmente” (MLODINOW, 2018, p. 36); 2) “se dois eventos possíveis, A e B, forem independentes, a probabilidade de que A e B ocorram é igual ao produto de suas probabilidades individuais” (MLODINOW, 2018, p. 49); 3) se um evento pode ter diferentes resultados possíveis, A, B, C e assim por diante, “a possibilidade de que A ou B ocorram é igual à soma das probabilidades individuais de A e B, e a soma das probabilidades de todos os resultados possíveis (A, B, C e assim por diante) é igual a 1 (ou seja, 100%)” (MLODINOW, 2018, p. 51)<sup>238</sup>.

<sup>237</sup> Cf. PPI, 2009, p. 226.

<sup>238</sup> Vale dizer que o *acaso* foi um importante objeto de investigação dos gregos: Cf. MET, 1065a1 27-35.

Antes de seguirmos com as palpadelas às escuras das *Especulações transcendentais* para vermos as considerações de Schopenhauer sobre o *fatalismo transcendente*, cabe tecer os anteriormente prometidos pontos de conexão desses tópicos do *fatalismo demonstrável* com a *liberdade intelectual*. Primeiramente, sobre os sonhos e o conteúdo onírico, temos que é facilmente presumível que o indivíduo não se encontra no emprego da posse da decisão coesa dos motivos, já que os objetos oníricos lhe são dados à consciência sem nenhum controle. Portanto, averiguando de modo despercebido não há o que se discutir sobre a liberdade intelectual aqui, porém, isto é um engano, pois seria possível à liberdade intelectual no sonho desde que se possa conscientemente controlar o conteúdo onírico. Mas seria isso possível?

Um atípico exemplo é dado por Freud – a quem considerou Schopenhauer um precursor para a psicanálise<sup>239</sup> –, quando em uma de suas principais obras, *A interpretação dos sonhos*, descreve um caso que pode nos ser decisório para não se tomar conclusões precipitadas sobre a liberdade intelectual refletida a partir de sonhos (independente de serem sonhos premonitórios<sup>240</sup>):

há pessoas para as quais se torna bem evidente a constatação noturna do conhecimento de que dormem e sonham, parecendo ter uma capacidade consciente de dirigir a vida onírica. Um desses sonhadores, por exemplo, está insatisfeito com o rumo tomado pelo sonho; ele o interrompe sem acordar e o recomeça novamente para prossegui-lo de outra maneira, exatamente como um escritor popular, quando solicitado, dá um final mais feliz à sua peça. Ou, em outra ocasião, ele pensa durante o sono quando o sonho o colocou numa situação sexualmente excitante: ‘Não quero continuar a sonhar com isso e me esgotar numa poluição; prefiro aguardar por uma situação real’. O marquês d’Hervey (Vaschide, 1911, p. 139) afirmava ter obtido tal poder sobre seus sonhos que podia acelerar seu curso à vontade e lhes dar a direção que quisesse. Parece que no seu caso o desejo de dormir

<sup>239</sup> Sobre isso, leia as seguintes palavras de Freud: "Provavelmente muito poucas pessoas podem ter compreendido o significado, para a ciência e para a vida, do reconhecimento dos processos mentais inconscientes. Não foi, no entanto, a psicanálise, apressemo-nos a acrescentar, que deu esse primeiro passo. Há filósofos famosos que podem ser citados como precursores – acima de todos, o grande pensador Schopenhauer, cuja 'Vontade' inconsciente equivale às pulsões mentais da psicanálise. Foi esse mesmo pensador, ademais, que, em palavras de inesquecível impacto, advertiu a humanidade quanto à importância, ainda tão subestimada pela espécie humana, da sua ânsia sexual" (FREUD, 2010, p. 187).

<sup>240</sup> Ora, se alguém pode controlar a sequência causal, relacionar-se e determinar os rumos dos objetos oníricos dos seus próprios sonhos e ainda assim pudéssemos com segurança classificar um sonho deste indivíduo como sendo premonitório porque o mesmo que fez no sonho, também pôde depois fazer estando acordado, então teríamos que o indivíduo determinou o seu destino por meio do seu sonho, o que expõe uma contradição entre o indivíduo e o determinismo das ações empíricas, pois ele se configuraria como o próprio senhor do seu destino, de certo modo, se isso pudesse ser confirmado (o que não é o caso), colocaria em xeque o fatalismo e também confundiria à consciência entre o estado de sonolência e sentinela: não saberíamos nunca diferir o estado de sonho do de sentinela – o que, vale dizer, é recorrente em algumas digressões de Schopenhauer, por exemplo, quando questiona se “não seria toda a vida um sonho?” e continua: “há um critério seguro para distinguir o sonho da realidade, os fantasmas dos objetos reais?” (W I, § 5, p. 18-19); ou quando diz que apenas os filósofos são exceções que compõem o seletivo grupo daqueles que tendem à resolução do enigma do mundo, enquanto a maioria das pessoas vive como se estivessem sonhando, semelhantes com animais (Cf. PP II, § 39, p. 83).



deu espaço a outro desejo pré-consciente, o de observar seus sonhos e se deleitar com eles (FREUD, 2012, p. 600).

Trata-se aí, daquilo que veio a ser conhecido como *sonhos lúcidos*; expressão que foi

cunhada por Frederik Williems van Eeden (1913/s/d) no início do século XX [...] No sonho lúcido, o sonhador está consciente de que sonha enquanto o sonho se processa, podendo raciocinar claramente, recordar-se de sua vida vígil, agir reflexivamente, cumprir metas previamente estabelecidas, lembrar-se de instruções obtidas antes do sono, realizar experimentos e marcar eventos específicos do sonho por meio de sinalizações oculares (MUNIZ, 2005, p. 51-52)

Os sonhos lúcidos vieram a ter alguma relevância para o debate filosófico e para a pesquisa apenas a partir do século XX, porém, já Aristóteles parecia reconhecer a possibilidade da livre escolha dentro dos sonhos: isso é apontado por Harris-McCoy, intérprete e tradutor da *Oneirocritica* de Artemidorus, obra que Foucault trata amplamente na abertura do terceiro livro da *História da sexualidade: o cuidado de si*, capítulo 1, *O método de Artemidoro*, dizendo assim: “A obra de Artemidoro é o único texto que nos resta, em sua íntegra, de uma literatura que foi abundante na Antiguidade: a da onirocricia” (FOUCAULT, 1985, p. 13), e de Harry-McCoy lê-se: “A noção de estar no controle enquanto se sonha – engajando-se em sonhos lúcidos – é rara na antiguidade<sup>241</sup> [...]. Há, no entanto, referências ao fenômeno, Aristóteles diz que muitas vezes há algo que informa ao sonhador que está sonhando” (HARRY-McCOY, 2012, p. 495); de Aristóteles, o trecho destacado por esse intérprete, diz respeito ao terceiro tratado que compõe a *Parva naturalia: Περὶ ἐνυπνίων* (*De insomniis – On dreams – Dos sonhos*), especificamente, linha 462a:

πολλάκις γὰρ κατεύδοντος λέγει τι ἐν τῇ Ψυχῇ ὅτι ἐνύπνιον τὸ φαινόμενον ἂν δὲ λανθάνῃ ὅτι καθεύδει, οὐδὲν ἀντίφησι τῇ φαντασίᾳ [muitas vezes quando um homem está dormindo, algo em sua alma lhe diz que está sonhando, mas se ele não sabe que está dormindo, não há nada para contradizer sua imaginação] (PN, 462a).

Portanto, os sonhos possuem uma correspondência direta com a questão da liberdade intelectual, pois como foi demonstrado, é possível que o indivíduo tenha a impressão de, por assim dizer, sentir-se *oniricamente livre* em certos casos bastante raros. Assim, se poderia dizer que há liberdade intelectual mesmo quando a consciência se encontra em descanso: uma espécie de repouso simultaneamente consciente em relação aos *pensamentos* [διάνοιαν].

Agora, vejamos a relação do *sonambulismo magnético* traçado em conexão com a liberdade intelectual. Pode-se dizer que no estado de sonambulismo magnético o cérebro se

<sup>241</sup> Acontece apenas de modo muitíssimo indireto e pouco relevante em Artemidorus.

encontra em um modo muito particular de liberdade intelectual: o corpo permanece totalmente suspenso, pois está em *catalepsia* e por isso não há possibilidade alguma de *liberdade física*, mas, no entanto, mantém outra parte específica da consciência totalmente acordada e livre para responder perguntas e desenvolver pensamentos.

O que parece ser demonstrado pela observação e experiência é que no estado de magnetismo animal a liberdade intelectual está como que num *estágio misto* entre livre e não livre: nesse estado o intelecto consegue responder apenas aos motivos intelectuais que lhe são apresentados (responde-os pela *fala* e se é conduzido pelo médico magnético, no caso Mesmer), porém, o corpo e a relação que ele poderia ter com o ambiente físico caso não estivesse mesmerizado e em estado de catalepsia, encontra-se comprometido.

Cabe dizer que o sonambulismo magnético (tal como em geral toda conceituação de magnetismo animal de Mesmer) foram os primórdios daquilo que avançou até o surgimento das primeiras técnicas de *hipnose* aplicadas a princípio pelo britânico James Braid, depois difundidas por Jean-Martin Charcot e pelo seu aluno e também fundador da psicanálise, Sigmund Freud. A diferença principal é que enquanto o sonambulismo magnético está totalmente ligado à catalepsia, revelando um inerente impedimento físico, a hipnose transpassa essa barreira, sendo possível que induzido pelo hipnotizador, o indivíduo possa ser hipnoticamente conduzido corporeamente a ir para tal lugar e fazer tal coisa sem que seja por sua livre escolha, ou seja, pela sua própria liberdade intelectual, mas sim, pelo comando técnico do hipnotizador que instrumentalizou o seu corpo<sup>242</sup>.

Pense-se, por exemplo, na possibilidade de alguém hipnotizar outrem a cometer um crime. Aparece nisso algumas difíceis questões: onde deveria recair a imputação moral? No hipnotizador, no hipnotizado ou em ambos? São questões reconhecidamente bastante atípicas e de difícil resolução em relação à hipnose, no entanto, é de se destacar também o seu lado positivo e revolucionário no âmbito da criminologia, que nos últimos tempos foi possível abrir uma área reconhecida como *hipnose forense*. Embora ainda pouco explorada, esta referida área atua no objetivo de permitir que a vítima lembre fatos e que também

---

<sup>242</sup> Neste caso, tomo por base *exclusivamente* o entendimento e as menções de Schopenhauer, que como já mostrado acima, cita o sonambulismo magnético como tendo relações com a catalepsia, portanto, anulando a liberdade física (W II, Cap. 19, p. 295; N, 2018, F33, p. 230). Faço aqui essa ressalva, pois em outros autores e trabalhos, podem ser encontradas compreensões sobre o magnetismo animal e sonambulismo magnético de Mesmer, que diferente de Schopenhauer, não tendem a dar ênfase para a catalepsia. Portanto, Schopenhauer reconhecia uma possibilidade de *lembrança* daquele que foi posto em sono magnético, depois de este ter acordado, e, ter permanecido na sua consciência o fiozinho de memória sobre o que lhe ocorreu no estado de sonambulismo: “do sono magnético-sonambúlico por vezes deve ser possível a lembrança por meio de um signo sensível que se encontre ao despertar: segundo Kieser, *Tellurismus*, tomo II, § 271” (W II, Cap. 14, p. 163).

colabore com a investigação. É um trabalho de grande responsabilidade que pode esclarecer fatos e dúvidas que ainda não foram identificadas. Quanto à relação da hipnose com o Direito, o objetivo é propor um trabalho com rigor científico na investigação, possibilitando conjuntura de dados periciais, científicos e irrefutáveis, além das provas testemunhais, que se constitui a prova em si, e não somente o relato descrito e mencionado na hipnose (OLIVEIRA et al. 2014, p. 48).

Sobre o ponto referente ao sonambulismo magnético creio já ter demonstrado o suficiente tendo em vista exclusivamente a liberdade intelectual e seu aparente estado misto com a catalepsia, no entanto, o leitor que quiser saber de modo mais técnico e específico sobre a difícil questão de onde deve recair a imputação e também a culpa em caso de crimes cometidos em estado hipnótico, poderá encontrar mais sobre essas informações no artigo “O hipnotismo e a legislação penal brasileira” de Nelson Ferreira da Luz, que cito abaixo dois trechos apenas para abordar a dimensão ampla da questão e também fazer frisar o que já está bastante claro, ou seja, que àqueles que agem em estado hipnótico até o cometimento de um crime, *agem sem liberdade intelectual*, no entanto, para o direito e para o sistema jurídico, é algo muito complexo de se definir onde começou e onde terminou a sanidade e também qual a força de influência que a hipnose exerceu no intelecto daquele que cometeu o crime.

embora hoje alguns autores procurem diferenciar os nomes [hipnose e magnetismo], considerando-os como pertencentes a duas ciências distintas, o fato é que, se assim for, elas têm muitos pontos de contato, e os seus fenômenos, perante a Lei, são considerados em relação, tão somente, às consequências. Indaga-se não da *causa*, mas do *efeito*. O que interessa ao legislador, ao perito, é saber o grau de responsabilidade que cabe ao paciente desse fenômeno, sem cogitar se ele pertence a esta ou aquela fonte (LUZ, 1957, p. 17).

não existindo a liberdade de *querer*, não existe a *intenção* criminosa. Não havendo o *animus agendi* poderia ser considerado como responsável o indivíduo que não preenchia os requisitos do dispositivo que existe, para a caracterização da irresponsabilidade, a *perturbação completa no ato de cometer o crime*? Daí a necessidade de estudo personalíssimo da pessoa que age sob a influência do hipnotismo, pois só assim será possível saber do grau de responsabilidade. Uma vez excluída a livre determinação da vontade, não há responsabilidade (LUZ, 1957, p. 26).

Em *Sobre o fundamento da moral*, ao escrever sobre a *virtude da justiça* (§ 17), Schopenhauer parece dar alguma noção teórica para que pensemos na hipnose como um meio de ação criminosa: ao classificar a rigorosidade da lei de motivação quanto à coesão irresistível em que acontecem as ações, ele trata de dois tipos de injustiça, sendo elas a *força* e a *astúcia*: a meu ver, parece que a hipnose entendida como *motivo* para a coesão de outrem poderia ser compreendida como um *meio astucioso de injustiça*. Leia o trecho abaixo:

[...] posso, por meio da força, matar outrem ou assaltá-lo ou obrigá-lo a me obedecer, também posso realizar tudo isto por meio da astúcia, pois apresento a seu intelecto motivos falsos, segundo os quais ele tem de fazer o que, sem isso, não faria. Isto acontece mediante a *mentira*, cuja ilegitimidade só nisto repousa e, portanto, só se liga a ela na medida em que ela é um instrumento da astúcia, isto é, da coerção por meio da motivação (E II, § 17, p. 153).

Por fim, vejamos agora sobre a relação da liberdade intelectual com os casos de *segunda visão*. Nesse caso, ao que me parece, realmente não há muito que ser demonstrado além de se colocar em dúvida a validação da visão e previsão de adivinhação anunciada. No entanto, mesmo que aquilo que o vidente disse que iria acontecer não aconteça, isso não é garantia de que agiu por falta de liberdade intelectual, mas sim, talvez, por charlatanismo ou por querer ludibriar e enganar em seu próprio proveito: são inúmeros os padres, pastores e falsos místicos que fazem previsões em troca de dinheiro. Saber sobre a previsão do próprio futuro mesmo nos nossos dias, ainda parece ser um negócio bastante lucrativo. Por outro lado, se pudéssemos com segurança validar um místico qualquer como alguém que de fato acerta suas previsões estando presente nele uma verdadeira e real força sobrenatural que lhe revele os eventos futuros do mundo, talvez neste caso muitíssimo particular fosse possível conceituar que este não possui o livre poder de escolha de agir, ou por assim dizer, de *não acertar* as previsões que chegam (não importa vindas de *quem* ou *onde*) até o seu intelecto.

Para avançar em uma reflexão assim (indo certamente para além de Schopenhauer), podemos pensar na validade das profecias e considerarmos se as mais diversas escatologias comuns às principais religiões não podem ter sido formuladas como frutos de comprometimentos intelectuais que abalaram a humanidade, vestindo-a de otimismo e esperança para configurar como uma confirmação de anseios e, por conseguinte, como consolo. Para dizer mais claramente, o que está em questão aqui, é que não há nenhuma garantia de que os profetas – considere, por exemplo, João, o escritor do *Apocalipse* – não estivessem agindo no emprego de um velado impedimento intelectual ou em um estado de *loucura divinatória* (tal como será o objeto da discussão da próxima seção).

Para tentar tornar mais apreensível esta questão, utilizo aqui dois excelentes ensaios do escritor e filósofo brasileiro Hubert Lepargneur. No ensaio *Destino e identidade*, ele lança dúvida de “se alguma divindade esconde-se por trás do Destino, [então ela] não revela seu sadismo ao gostar do sofrimento humano?” (LEPARGNEUR, 1989, p. 31), além disso, sintetiza uma amostra paradigmática do que significa destino dizendo muito significativamente que “*Sorte* é a interpretação do Destino por um otimista; *Providência* por

um crente; *Acaso* por um indiferente; *Azar* por um pessimista” (LEPARGNEUR, 1989, p. 36), porém, o mais curioso desse referido ensaio é a tese de que o entendimento que a humanidade tem do destino *se modifica* de acordo com a evolução da sua estrutura de crenças (o que ele mostra em demasia, mas aqui cito apenas de relance): “qualquer mudança profunda nas estruturas das nossas crenças, de nossa cosmovisão, repercute-se na conceituação do Destino [...] um Destino obviamente injusto é simplesmente insuportável” (LEPARGNEUR, 1989, p. 60), portanto, é possível pensar, em um “destino do Destino” (*idem*), que denúncia, culpa e cria toda uma estrutura de injustiças que justifiquem as mazelas e dores do mundo<sup>243</sup>. Isto me é particularmente significativo porque, ao olharmos para um profeta como João de Patmos (poderia ser qualquer outro), o que está em jogo não é apenas a validade da profecia se tornar real ou sobre a validação da sanidade intelectual do profeta, mas também a forma da receptividade daqueles que são colocados em contato com a profecia e, por conseguinte, devem escolher se nela creem ou não creem (o que ocorre de maneira inconsciente). Isso é um ponto importante para se definir a sanidade do profeta, pois quanto mais clamor popular e ênfase de que as profecias são reais, porque fazem sentido para a maioria, pois justificam e explicam o mundo, então, aqui almejaríamos o estabelecimento de um normativo geral sobre a sanidade humana a partir das escatologias, e também, sobre até que ponto se poderia validar uma *segunda visão* [*zweiten Gesicht*], nas palavras de Schopenhauer.

O outro ensaio de Lepargneur que gostaria de citar se chama *Esperança e escatologia*, a partir dele, creio podermos relacionar a ideia de modificação de aceitação e entendimento humano quanto ao seu, por assim dizer, destino espiritual (pós-morte), tendo à vista a ideia de que a *esperança* (anunciada nas profecias, e, por conseguinte pela escatologia<sup>244</sup>) é a *virtude dos tempos difíceis*, e de que, portanto, esta seria de pouca valia se não fosse

[...] instrumento para superar crises, rotineiras ou mais graves, se não fosse a companheira que prova sua lealdade nas horas dramáticas. [A esperança] se adapta à nossa condição peregrinante: quem teme, deve esperar; mas quem espera também teme [...]. A vida individual, assim como a vida das nações e da própria humanidade, conhece ciclos de esperança fácil e de desânimo. A adolescência espera tudo do futuro; a idade madura precisa mostrar sua maturidade na prática da esperança. A esperança é, humanamente, virtude do declínio da idade, assim como a salvação que Jesus trouxe é para os pecadores e não para os justos (LEPARGNEUR, 1974, p. 67-68).

<sup>243</sup> Cf. LEPARGNEUR, 1989, p. 60.

<sup>244</sup> A palavra escatologia vem do grego *έσχατος* [*eskatos*], e segundo Lepargneur, não existe na bíblia: “*To eskatov*: o termo final; *ta eskata*: as últimas realidades; da raiz hebraica ‘HR’: ser depois. ‘Aharôn’: o seguinte, aquele que vem depois; ex: o dia seguinte (Is 30, 8) (Ex 4, 8) o marido seguinte (Dt 29, 21); o período seguinte (Is 8, 23); o chifre seguinte (Dan 8, 3); a segunda vez (Dan 11, 29); o segundo templo (Ag 2, 9); o segundo ato (Rt 3, 10); o segundo lugar (Dt 13, 10)” (LEPARGNEUR, 1974, p. 73).

Então, creio ter por mostrado que a partir da *segunda visão*, poder-se-á chegar até reflexões sobre a escatologia e profecias, tendo nisso a possibilidade de se questionar sobre a sanidade dos profetas. Sobre os *sonhos premonitórios*, foi demonstrado que a reflexão recai sobre a possibilidade de se ter controle deliberado quanto aos objetos oníricos e no caso do *sonambulismo magnético*, foi esclarecido sobre a aparência mista entre a liberdade física com a falta de liberdade intelectual dado o estado de catalepsia (embora aqui a situação seja bastante específica, porque o corpo é livre para mover apenas em relação aos comandos dados pelo hipnotizador, e não por própria deliberação).

Agora voltaremos às ditas palpadelas às escuras das *Especulações transcendentais* para ver Schopenhauer anunciar o *fatalismo transcendente*, aquele que, por mais que pareça difícil, consegue ser ainda mais enfático e de uma ordem superior em relação ao primeiro, isto é, o *fatalismo demonstrável*. O grande diferencial desse tipo de fatalismo em relação ao outro, é que nesse ponto Schopenhauer passa a considerar que *talvez* (e por isso, trata-se de uma especulação) a necessidade com que tudo acontece *não seja cega*. Ele diz:

Em qualquer caso, o conhecimento, ou melhor, a opinião de que a necessidade de tudo o que acontece *não é cega*, ou seja, a crença em um curso de nossa vida, conforme planejado e necessário é um fatalismo de tipo superior que não pode ser mostrado como o de um tipo simples [...] Podemos chamar isso de *fatalismo transcendente* (PP I, 2009, p. 228).

Numa pequenina nota de rodapé o filósofo diz que o fatalismo transcendente pode ser entendido através de um difícil *exame de si*: “Se examinarmos cuidadosamente algumas cenas do nosso passado, tudo nele parece-nos estar tão bem mapeado quanto em um romance elaborado conforme um plano” (PP, I, 2009, p. 228). Há de se destacar também outro ponto importante: a partir do fatalismo transcendente, tanto a *necessidade moral interna* quanto a *causalidade externa* estariam absolutamente determinadas<sup>245</sup>. E esse arranjo sistemático dos eventos externos e mesmo de uma moralidade interna, em que podem ser acessadas por considerações atentas em relação à rígida consistência do próprio caráter inato, é conhecido por cada indivíduo de tal modo imediato e instintivo, tal qual

cada um, desde que nenhuma coerção lhe seja feita de fora ou por seus próprios falsos conceitos e preconceitos<sup>246</sup>, persegue e se apega ao que mais é adequado para ele como indivíduo, mesmo sem ser capaz de dar conta disso; como na areia a tartaruga que foi incubada pelo sol e acabou de sair do

---

<sup>245</sup> Cf. PP I, 2009, p. 228.

<sup>246</sup> A meu ver, esse trecho deixa implícito ser o caso de um indivíduo não estar com sua *liberdade intelectual* comprometida.

ovo, mesmo sem poder ver a água, imediatamente vai à direção correta do mar. Essa, então, é a bússola interna, a tensão secreta que corretamente coloca cada um no seu único caminho e combina com ele, e cuja direção uniforme ele descobre somente após tomar ciência (PP I, 2009, p. 230).

Uma breve conclusão possível: ao tomarmos a perspicaz questão de Debona: “se a sabedoria de vida existe, como acomodá-la frente às hipóteses que não descartam a ideia de que a existência humana seja manipulada por tipos específicos de fatalismos?” (DEBONA, 2018, p. 83), colocando-a em contraposição com os conceitos de fatalismo demonstrável e fatalismo transcendente, teremos de respondê-la, sem rodeios, de um modo negativo e dizendo simplesmente: não importa o que se faça, é impossível causar qualquer alteração ou dar-se qualquer estilo a um caráter adquirido, pois esse não passa de mera ilusão, e mesmo a sabedoria de vida adquirida só pôde ter sido adquirida porque estava determinada a sê-la. Daí o fato de que embora Schopenhauer não deixe claro, um fatalismo transcendente faz colapsar por completo qualquer mísera possibilidade de se moldar o caráter: esse tipo de fatalismo, se não fosse mera palpadela às escuras, mas confirmado com segurança, simplesmente destruiria a formulação do caráter adquirido apresentada no § 55 d’*O mundo*. Portanto, o caráter adquirido parece tornar frágil a leitura alegórica e ambos os fatalismos apresentados fazem justa oposição a isso, tornando frágil qualquer leitura *stricto sensu*, aqui não exatamente a partir das religiões tradicionais, mas sim em relação a um conjunto de técnicas que podem ser denominadas como mágicas e sobrenaturais (fatalismo demonstrável), ou a partir de uma observação rara, cuidadosa e de difícil acesso sobre os eventos do próprio decurso de vida, ou seja, o fatalismo transcendente, que Schopenhauer o esclarece com uma notável analogia: o decurso empírico que enxergamos o mundo é como se olhássemos de olhos nus para imagens anamórficas, enquanto o decurso da inexorável intencionalidade do destino seria como olhar um espelho cônico, que combina o que é projetado de forma dispersa, fazendo dar sentido à representação final<sup>247</sup>.

Voltemos a Mark Balaguer, e invertamos o que é dito por ele. Ora, se ele diz que se o determinismo fosse provado, isso logo cairia no esquecimento das pessoas, tomemos o mesmo em relação ao caráter adquirido como meio para a liberdade: se isso fosse provado, do mesmo modo logo cairia no esquecimento das pessoas, pois seria indiferente sermos livres para darmos-nos estilo e educação, já que, no fim das contas, sempre haverá espaço para o ponto de vista de que estamos respondendo aos *motivos* e à individualidade do caráter. Por

---

<sup>247</sup> Imagens anamórficas são desenhos deformados, que só podem ser compreendidos através de um local ou ângulo de visão específico. Schopenhauer cita que encontrou essas imagens na obra *Eléments de physique expérimentale et de météorologie* do físico francês Claude Pouillet: Cf. P I, 2009, p. 230

exemplo, se me joga na cama e saboto qualquer dever em prol da preguiça – a lembrarmos aqui Cícero e Crisipo quanto ao *argumento do ocioso* – desenvolvida a partir de estar persuadido de que não posso mudar o decurso da minha vida, não estou agindo muito diferente da tartaruga que acabada de sair do ovo, que, natural e instintivamente corre para o mar – nesse caso do animal, de acordo com a linguagem de Schopenhauer, temos o *impulso artificial* [*Kunsttrieb*]<sup>248</sup>, mas no caso do ser humano, se escolho (ou acho que escolho) a cama ao invés das obrigações, é porque *sou preguiçoso*, e sou livre, justamente *sendo preguiçoso*. Pouco importa para o mundo as consequências da minha preguiça ou o valor depreciativo de um terceiro sobre ela, pois no fim das contas apenas eu serei responsabilizado por ser o que sou, e apenas eu que terei de suportar o peso pelas consequências, quando enfim, a mordida de consciência assombrar minha consciência moral no caso de minha preguiça chegar até a negligência com outrem, podendo provocar o remorso. Diante disso, pode-se pensar com Schopenhauer, a partir do que é dito em *Senilia*, que “para a natureza, é apenas a nossa existência, e não nosso bem-estar que tem importância” (HN, 2016, § 288, p. 142), o que está totalmente correto e preciso.

E aqui peço novamente a licença poética ao leitor para finalizar a presente seção sem perder a oportunidade de voltar ao exemplo dado mais acima sobre o gigante e o paralítico, pois a partir da ótica do fatalismo transcendente (e nunca se deve esquecer que pode ser um caso de mera *fantasia metafísica*, palpadelas às cegas), a vontade deixa de ser um forte cego que carrega um paralítico que vê, porque o paralítico que vê (correspondente ao intelecto) passa a desconfiar que esteja sendo carregado por alguém que enxerga. Seria o caso então de se dizer que a vontade é como um forte que vê *e determina tudo*, mas que ainda assim carrega nas costas um *paralítico-trouxa* que acha que age deliberadamente.

### 2.3

#### LOUCURA DIVINATÓRIA: PARA SE AVERIGUAR A SANIDADE DOS SANTOS

Esta última seção tem o objetivo de propor uma hipótese interpretativa da filosofia de Schopenhauer tendo em vista o tema principal da liberdade intelectual. É certo que em alguns momentos isso foi abordado aqui de um modo mais direto, em outros apenas de modo implícito, mas agora, conclusivamente, buscarei conectar o que foi dito, utilizando-me para

---

<sup>248</sup> Cf. W II, 27, p. 414; N, 2018, p. 89.



isso, principalmente do livro três d’*O mundo*, referente à estética e a metafísica do belo, empregando o assunto da *loucura como rompimento do fio da memória* como um meio para compreensão das ações concebidas como impedimentos intelectuais.

A questão a ser discutida nessa seção compete à seguinte hipótese sugestiva: *se minha memória esquece quem eu sou [esse], e não apenas que esqueça eventos ocorridos no meu passado, então, perco a conexão com o que eu faço [operari], logo, meu conhecimento sobre meus próprios pensamentos [διάνοιαν] encontra-se rompido e estou mais apto às ações impulsivas, ou seja, às ações sem liberdade intelectual*. Para isso, a princípio considere esse importante fragmento textual: “Visões parecidas com fantasias febris não são um sintoma típico da loucura: o delírio falsifica a intuição, a loucura falsifica o pensamento” (W I, § 36, p. 221 – grifo meu), exatamente o mesmo é repetido no § 355 de *Parerga e paralipomena* que é exclusivamente destinado à exposição dessa mesma frase: “O delírio falsifica a intuição, a loucura os pensamentos” (PP II, § 355, p. 621). Também lembre que a *liberdade intelectual* diz respeito ao voluntário e ao involuntário de acordo com o *pensamento [διάνοιαν]* nos termos de Aristóteles; *τό ἐχούσιον καὶ ἀχιούσιον κατὰ διάνοιαν*<sup>249</sup>, e por fim, que os casos de impedimentos intelectuais se dão tanto na loucura, quanto em erros cometidos involuntariamente, portanto, sem culpa<sup>250</sup>.

O que há de novo nessas minhas conclusões de dissertação é a pretensão de enfatizar que a loucura também faz fronteira com santos, ascetas e negadores da vontade, e não apenas que se limite aos gênios de índole artística como é estabelecido no terceiro livro d’*O mundo*. Para esclarecer ainda mais o que está por vir, outra fonte primaria importantíssima a ser utilizada nessa interpretação, por mais que agora isso pareça estranho (por isso, peço a paciência do leitor), será o § 1 de *Sobre a visão e as cores*. Além disso, também vale dizer que David Hume e o médico e pesquisador Charles Joseph Singer, foram essenciais na fundamentação do que vem a seguir.

Para dar início na explanação sobre a loucura, se faz interessante começar destacando o fato de sabermos pela própria obra magna de Schopenhauer que ele visitou manicômios. Isso provavelmente (e também principalmente) por ter conexão com suas investigações sobre a causalidade, para saber a forma como essa, considerada como *a priori* no intelecto, tem sua forma de ação a partir dos *motivos* – portanto, nos indivíduos com capacidade cognitiva – no caso particular daqueles mentalmente e intelectualmente comprometidos. Nos primeiros parágrafos d’*O mundo*, quando ao esclarecer sobre o fato de o entendimento possuir extensões

<sup>249</sup> Cf. E I, I, p. 23.

<sup>250</sup> Cf. E I, Apêndice, p. 156.

e graus de acuidade muito diferentes entre os animais em relação aos seres humanos, e também diferentes graus entre os próprios seres humanos, ou daquela aqui já referida *aristocracia intelectual da natureza*. Dado essas visitas do filósofo a manicômios, leia os seguintes trechos. Para tratar a *estupidez* como uma obtusidade na aplicação da lei da causalidade, ele diz:

O caso mais significativo, e, no contexto aqui considerado, bastante instrutivo, de estupidez que conheci foi o de um rapaz no todo imbecil, com cerca de onze anos, internado num manicômio, que até possuía faculdade de razão, pois falava e compreendia, mas em termos de entendimento situava-se abaixo de muitos animais: todas as vezes que eu chegava, ele detinha-se na consideração duma lente de óculo que eu trazia pendurada no pescoço e na qual apareciam refletidas a janela do quarto e a copa da árvore atrás desta: todas as vezes, ele era sempre assaltado de grande admiração e alegria, nunca se cansando de observar a lente com espanto, visto que não entendia a causalidade absolutamente imediata do reflexo da luz (W I, § 6, p. 26).

Ao relacionar a *genialidade* com a *loucura*, diz assim:

eu mesmo, em visitas frequentes a manicômios, encontrei pessoas com disposição inegavelmente talentosas, nas quais a genialidade olhava distintamente através da sua loucura, porém completamente dominada por esta. Isso não pode ser atribuído ao acaso, porque se de um lado o número de loucos é proporcionalmente muito pequeno, de outro, por sua vez, um indivíduo genial é um acontecimento raro além de toda estimativa comum, aparecendo como a grande exceção (W I, § 36, p. 221).

Por fim, mais um exemplo pode ser encontrado em *Sobre a loucura*, no segundo tomo:

Abordei a origem psíquica da loucura como ela, pelo menos segundo todas as aparências, produz-se em pessoas saudáveis mediante uma grande infelicidade. No caso de pessoas já fortemente predispostas a ela em termos somáticos bastará uma mínima contrariedade: por exemplo, lembro-me de ter visto num manicômio um homem que foi soldado e enlouqueceu só porque o seu oficial o tratou como um subordinado, usando a terceira pessoa do singular 'ele' (W II, Cap. 32, p. 480).

Também antes de chegar ao ponto principal do que quero mostrar, ou seja, a loucura como fronteira daqueles que possuem aptidão à negação da vontade, terei de expor brevemente o que Schopenhauer entendia por loucura.

Pois bem, em primeiro lugar cabe notar que o filósofo encontra convergências entre a genialidade e a loucura. O gênio é atingido pela *nervosidade* que decorre de estar sempre em constantes investigações intelectuais, captando Ideais, e por isso ele facilmente pode se tornar um louco. O gênio se distânciava do tempo presente, por estar em perdição intelectual com a sua apreensão genial. Cabe esclarecer que Schopenhauer entende por gênio aquilo que tem sua

extensão nos artistas de toda índole: o poeta genial (Goethe), o romancista genial (Shakespeare), o pintor genial (Correggio), o escultor genial (Fídias), etc. Todos eles foram capazes de captar a *Ideia de humanidade* (a ser mais bem explicada logo abaixo), a partir de uma captação puramente intuitiva que exige o esquecimento completo da própria pessoa, e é somente através dessa *pura contemplação*, entendida por Schopenhauer como um modo apartado do princípio de razão, em que o gênio se dissolve completamente no objeto e então apreende as Ideias e assim podem originar as obras autênticas, eternas e originais, por isso

*só o gênio é capaz de um esquecimento completo da própria pessoa e de suas relações, segue-se que a genialidade nada é senão a objetividade mais perfeita, ou seja, orientação objetiva do espírito, em oposição à subjetiva que vai de par com a própria pessoa, isto é, com a vontade. Em consequência, a genialidade é capaz de proceder de maneira puramente intuitiva, de perder-se na intuição e de afastar por inteiro dos olhos o conhecimento que existe originariamente apenas para o serviço da vontade, isto é, deixar de lado o próprio interesse, o próprio querer e os seus fins, com o que a personalidade se ausenta completamente por um tempo, restando apenas o sujeito que conhece, claro olho cósmico: tudo isso não por um instante, mas de modo duradouro e com tanta clarividência quanto for preciso para reproduzir numa arte planejada, o que foi apreendido<sup>251</sup> (W I, § 36, p.214 – grifo meu).*

Portanto, Goethe transmitiu sua genialidade em seus versos, Shakespeare nos seus personagens, Correggio em suas telas e Fídias em suas esculturas. O derradeiro ponto de convergência entre esses espíritos geniais, além do fato deles surgirem no mundo de maneira extremamente rara é que todos produziram obras universais, como se entregassem suas contribuições ao gênero humano em geral. De tal modo, ao se ler Goethe e Shakespeare, compreende-se o próprio coração dos seres humanos através dos pensamentos ali expressos; ao se observar as telas de Rafael ou de Correggio, é como se olhássemos para o mundo tomando de empréstimo os seus olhos geniais; e enfim, nas arquiteturas de Fídias, como se captássemos a luta constante entre a gravidade e a rigidez, etc.

Essas teses são todas expressas no livro três d'*O mundo* visando conceber que a arte trabalha a serviço da vontade, sendo o ser humano um meio de transmissão das Ideias originárias, o que pode ser compreendido a partir de uma espécie de pirâmide de apreensão estética: a princípio as *Ideias básicas* compõem a sua parte mais baixa, dizem respeito à coesão, rigidez, gravidade e reação contra a luz; depois, estabelecendo-se como a parte média

---

<sup>251</sup> Porém, aqui cabe uma ressalva ao que Schopenhauer diz algumas páginas à frente no mesmo § 36, ou seja, que a apreensão das Ideias acontece na vida dos gênios não ocorre em todos os momentos de sua vida, ele diz: “a grande, embora espontânea, tensão exigida para a apreensão, livre de vontade, das Ideias tem de necessariamente ser de novo abandonada e há grandes espaços intermédios nos quais o indivíduo de gênio, tanto no que diz respeito aos méritos quanto às carências, em muito se aproxima do indivíduo comum. Eis por que sempre se considerou o fazer-efeito da pessoa de gênio como uma inspiração” (W I, § 36, p. 217).

da pirâmide se encontram as *Ideias vegetais* correspondendo à arte da jardinagem e a pintura de paisagens; no terceiro grau está a *Ideia animal*, que pressupõe a pintura e a escultura de animais; enfim, no cume da pirâmide está a *Ideia de humanidade* representando as pinturas que captam acontecimentos históricos de rostos humanos angustiados, gloriosos e angelicais, ou a poesia mais profunda que atinge diretamente os sentimentos do coração e ainda a escultura de corpos ou bustos de seres humanos. Mas há ainda uma importantíssima arte que deve ser entendida de um modo particular, diz respeito à *música*, que Schopenhauer entende como um excedente da pirâmide, como que se ela estivesse totalmente fora dela, não sendo mais uma exposição de Ideia, mas sim uma linguagem universal da vontade como coisa em si. Não é meu objetivo esclarecer cada um desses pontos da estética de Schopenhauer de modo mais detalhado do que o até aqui exposto, eu os tomo aqui apenas para tornar o assunto da loucura no gênio mais compreensiva e direta visando chegar até os meus objetivos já brevemente ressaltados no início da seção.

Portanto, o ponto principal aqui é que o gênio que capta a *Ideia de humanidade* pode se tratar de alguém que se perdeu tão profundamente na captação de uma intuição (Ideia) que não consegue mais voltar com facilidade ao tempo presente, rompendo-lhe o fio da memória, mas se ele é capaz de um esquecimento completo da própria pessoa, podemos nos questionar se o seu rompimento de memória não seja só em relação ao tempo em que está em perdição fantasiosa na captação da Ideia, mas também sobre o que ele entende por quem é, ou seja, uma perdição em relação ao seu próprio caráter. Assim, ele pode se fixar tão excessivamente em *fantasias* que a sua consciência e o modo de relação de comércio com o mundo e com as pessoas se torna totalmente vã e desinteressante, fazendo-o, por conseguinte, agir sem liberdade intelectual, abrindo possibilidade para casos extremos em que ações impulsivas podem arruinar para sempre a sua história e biografia<sup>252</sup>. Por tudo isso que o *esquecimento da própria pessoa* em que o gênio está acometido ao transpassar o princípio de razão buscando a captação de Ideias é o que lhe torna apto a conviver com a loucura, de tal modo, o gênio

cuja faculdade de conhecimento, pelo seu excedente furta-se por instantes do serviço da vontade, detém-se na consideração da vida mesma e em cada coisa com que depara esforça-se por apreender a sua Ideia, não suas relações com outras coisas: por isso negligencia frequentemente a consideração do seu próprio caminho na vida, trilhando-o na maior parte das vezes com passos desajeitados<sup>253</sup>. Para a pessoa comum, a faculdade de conhecimento é

<sup>252</sup> Sobre os gênios como possuidores de um intelecto que flertam com a fantasia e o momento presente como insuficiente para preencher-lhes a consciência, conferir W I, § 36, p. 215.

<sup>253</sup> No caso dos filósofos e dos homens de ciência, ao pensarmos em situações que mancham para sempre biografias de vida e que podem ser inseridas entre *passos extremamente desajeitados*, justamente por se tratarem

a lanterna que ilumina o seu caminho; já para a pessoa genial, é o Sol que revela o mundo (W I, § 36, p. 216-217).

Outro ponto importante em relação a tudo isso, e que começa aos poucos introduzir o objetivo de compreender o negador da vontade e os santos como fronteiro aos loucos pode ser observado através do seguinte fragmento que Schopenhauer propõe uma reflexão sobre a *prudência*, dizendo que o que torna alguém prudente é a “apreensão sagaz das relações conforme a lei de causalidade”, porém, em contraposição a isso, o conhecimento do gênio “não está orientado para as relações; por isso; um prudente, enquanto for prudente não é genial [e] enquanto for gênio, não é prudente” (W I, § 36, p. 219). Desse modo, creio que bem se poderia dizer que o negador da vontade também não está necessariamente preocupado com a prudência inerente do bom cálculo das suas relações de causalidade e motivação, de tal modo que aquele que transpassa o véu de maya, enquanto um negador da vontade, não pode ser totalmente prudente, e enquanto for prudente, não pode ser negador da vontade, portanto, mais uma vez o colocando como alguém que flerta com a loucura, mas nesse caso, não necessariamente por romper com o seu fio de memória em relação a uma apreensão estética (como o gênio), mas sim por estar submerso em uma apreensão da unidade da vontade; por isso também fazer sentido Schopenhauer dizer no capítulo 48 do segundo tomo que *a consciência panteísta é essencial a todo misticismo*<sup>254</sup>. Creio que todas as religiões, em alguma medida, são também místicas, isso porque partem sempre de princípios sobrenaturais e alegóricos: chamamos *religião*, em um sentido todo pomposo e requintado as grandes doutrinas (cristianismo, judaísmo, hinduísmo, islamismo, etc.), como se elas fossem de algum modo superiores em relação às outras, mas em verdade isso é uma herança histórica construída pelo poder de normatizar e julgar exercido pelas igrejas, templos e mesquitas pelos arditos séculos de desgraças que até aqui já se passaram. É uma questão relativa, pois bem poderíamos dizer que tal como os gregos viam como bárbaros todos os seus povos vizinhos, também as religiões que possuem mais poder e fiéis enxergam como místicas, em um sentido depreciativo, as outras doutrinas religiosas que possam soar estranhas em comparação com sua visão monoteísta e mono dogmática.

O santo, por negar a todas as coisas, aceita virar o espelho do seu conhecimento, e como vimos, acaba encontrando o *nada*<sup>255</sup>, por outro lado, o gênio, pela aptidão da sua essência genial, alimenta-se de sua própria potência e se vê não como um promovedor da

---

de ações impulsivas e não livres, cabe lembrar dos dois casos já tratados aqui, ou seja, do filósofo Louis Althusser e do cirurgião W. C. Minor (seção 1.3).

<sup>254</sup> Cf. W II, Cap. 48, p. 730.

<sup>255</sup> Cf. W I, § 71.

redenção, mas sim como um responsável pela elevação do conhecimento da humanidade. O gênio ama sua obra, o santo ama o seu Deus.

Eis então o motivo de podermos pensar que talvez os santos não tenham nenhuma aptidão além de a de serem santos. No entanto, com base na tese fatalista, isso poderia recair tanto em santos como nos gênios, como se Jesus viesse ao mundo determinado a ser Jesus: do mesmo modo, Adão tinha de ser Adão, Leonardo da Vinci tinha de ser Leonardo da Vinci tal como Goethe tinha de ser Goethe, etc.

Em Senilia Schopenhauer diz que sua proposição de que “*o mundo é minha representação*” significa que “*primeiro sou eu, depois o mundo*” (HN, 2016, § 305, p. 152), também que “*o conhecimento puro e desprovido de vontade* aparece na medida em que a consciência de outras coisas se intensifica a ponto de a consciência de si mesmo desaparecer” (HN, 2016, § 79, p. 43), daí então, que disso se possa dizer que no caso especial e particular dos gênios podemos inverter a clássica proposição de abertura d’*O mundo* para: *a representação do mundo é minha (e eu o vejo como ninguém mais pode ver)*. Disso tudo também decorre o fato de nessa mesma referida obra, poder-se ler sobre os gênios o seguinte:

Por uma raríssima coincidência de várias circunstâncias altamente favoráveis nascerá, de tanto em tanto, possivelmente uma vez a cada século, um indivíduo com um intelecto – essa qualidade secundária e, portanto, acidental no que se refere à vontade – que ultrapasse visivelmente *a medida normal*. Ora, pode demorar muito até tal indivíduo ser reconhecido, uma vez que ao conhecimento se opõe a obtusidade, e ao reconhecimento se opõe a inveja. Todavia, quando esse indivíduo for conhecido e reconhecido, as pessoas se aglomerarão ao redor dele e de suas obras, na esperança de que dele emane alguma luz que penetre a escuridão de sua existência, ou melhor, na esperança de que dele venha uma explicação para sua existência – de certo modo, uma *revelação* que parte de um *ser* (ainda que pouco) *superior*. Cf. Clemens Alexandrinus [Opera quae extant, 2 vol., Würzburg, 1778-1779], vol. 2, p. 84 (HN, 2016, § 169, p. 87).

Agora cabe a seguinte reflexão: se, como já vimos, não tenho responsabilidade por ter sido abatido pela *graça*, que como tal atinge o indivíduo *de fora*, como que um chamado para transpassar o véu de maya e fazê-lo ir para além do princípio de razão, do mesmo modo, temos de pensar que a raridade com que a natureza gera os gênios, tem a mesma particularidade, de tal modo que o gênio também não tem responsabilidade de ter nascido gênio, pois o seu talento é inato e a natureza jogou fora a fórmula de composição do seu caráter, por isso toda sua obra é única como nenhuma outra foi ou poderá ser. A partir disso, agora daremos um salto interpretativo em prol da resolução daqueles objetivos iniciais. E para tal empreendimento refletiremos da seguinte forma: assim como o pensamento que é atingido

por uma involuntariedade de uma *baixeza do intelecto* (doença, delírio, loucura, paroxismo, etc.) pode levar a uma ação sem culpa, resultado de ações impulsivas ou criminosas, por outro lado, o abatimento de um impedimento intelectual nos santos vem por uma *elevação do intelecto*: no primeiro caso se tem a falta de conhecimento dos motivos, do qual, assim como no caso dos gênios que *enquanto forem prudentes não podem ser geniais*, conseqüentemente, no caso dos santos, me parece que *enquanto forem prudentes não podem ser santos*, no entanto, isso ocorre por uma aparente contradição de caráter, pois essa sua loucura entra em cena justamente pelo *excesso de prudência*: eles fazem cálculos precisos de cada uma de suas ações para que elas se enquadrem no seu amor divino. Soma-se ainda a isso o fato de possivelmente estarem abatidos pela *graça*, que também causa certa correspondência de *fantasia*. Ora, o relato dos santos mostra justamente que na essência de suas ações, há uma intimidade com um ser que não se pode ver, tocar, ouvir, etc., mas mesmo assim temos de ser maleáveis e os perdoarmos, chamando suas ações de *livres*? A resposta é não. O santo não é livre em seu deus, mas sim louco na sua prudência. Ele rompeu o fio da memória do seu próprio conhecimento de si, confundindo-se com seu senhor e crendo profundamente que sua missão é dar toda sua vontade nas mãos ‘Dele’ e é por ter um conhecimento tão claro e límpido da consciência das outras coisas que ele se perde totalmente em si e o excesso de intelectualidade e hábito da prudência leva-lhe ao delírio e o delírio às ações acometidas de impedimentos intelectuais: eis a hipótese de que a liberdade moral só possa entrar em cena pelos santos se for por conta do *delírio da fé*. Disso decorre-se de Foucault ter dito tão profundamente, sobre a natureza da loucura, que

o exercício da liberdade se realiza na plenitude concreta da razão que, por sua união com a natureza considerada em sua totalidade, é acesso a uma natureza superior [...] a razão não terá mais de distinguir-se da loucura, mas de reconhecer-se como tendo sido *sempre anterior a ela, mesmo que lhe aconteça de alienar-se nela*. Mas enquanto o Classicismo mantém uma escolha fundamental como condição do exercício da razão, a loucura *transparece no brilho da liberdade* (FOUCAULT, 1997, p. 143 – grifos meus).

Contudo, é justo reconhecer que durante todos os séculos passados o entendimento sobre a natureza da loucura nem sempre foi o de que a razão extremada se confundia com ela. Para se ter um levantamento geral sobre o assunto, considerando a história da filosofia, podemos olhar para a opinião de Xenofonte em *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*: ele mostra que embora os gregos ainda não fizessem uma aproximação muito precisa entre loucura e razão, nem por isso reconheciam a primeira como estando ao lado da ignorância.

Segundo Sócrates, a loucura é o oposto da sabedoria. Entretanto, ele não identificava a ignorância com a loucura. Porém, quanto *ao não conhecer a si mesmo e o supor e pensar que se sabe o que não se sabe*, segundo ele, eram vizinhos da loucura. ‘A maioria dos homens, contudo’, ele declarava, ‘não classifica como loucos os que erram em matérias que estão num âmbito distinto daquele do conhecimento das pessoas ordinárias; *loucura* é o nome por eles dado aos erros em assuntos de esfera do conhecimento comum. Por exemplo, se um indivíduo se imagina tão alto a ponto de ter de inclinar-se ao atravessar as passagens de uma muralha, ou tão forte a ponto de tentar erguer casas ou executar qualquer outro que todos sabem que é impossível, dizem que ele é louco. Não pensam que um lapso, um ligeiro erro, implica em loucura, mas tal como chama um desejo intenso de amor, chamam uma grande perturbação mental de loucura’ (XENOFONTE, 2006, p. 122).

E também, ao refletir sobre as diversas acusações que levaram Sócrates à sábia e boa aceitação de sua condenação de suicídio, diz Xenofonte que

O que Sócrates na realidade afirmava era que se acorrentas um homem devido à sua ignorância, mereces ser mantido na prisão por aqueles cujo o conhecimento é maior do que o teu. Esse raciocínio levava amiúde a considerar a diferença entre loucura e ignorância. Era sua opinião que loucos devem ser mantidos encarcerados, algo conveniente tanto para eles mesmos quanto para seus amigos; mas os que ignoram o que devem saber merecem aprender dos que o sabem (XENOFONTE, 2006, p. 34).

Mas as duas opiniões que convergem de um modo mais direto com o objetivo aqui empregado de aproximar os santos com os loucos podem ser lidas diretamente nas palavras de Sócrates, quando faz o tema da loucura aparecer de modo periférico no *Fedro* e também na famosa obra *Elogio da loucura*, do renascentista Erasmo de Rotterdam. Tratando-se principalmente do *Fedro*, consta-se que Sócrates faz um longo discurso para refletir sobre se o amor traz mais vantagens ou desvantagens<sup>256</sup>. O desejo desprovido de razão, objetivo da beleza corporal, voltado às resoluções da natureza, chama-se *Eros* (ἔρως)<sup>257</sup>, daí aparecer mais para frente no texto a necessidade de se discutir a relação do amor com a loucura, que num primeiro instante nasce do comportamento irracional inerente de Eros, ou seja, aquele exclusivamente decorrente dos desejos sexuais.

E curiosamente, dos tipos de loucura classificados no *Fedro* pode-se ler *uma loucura nascida das divindades*: “por meio da loucura [μανίας]<sup>258</sup>, que por sinal é um presente que os deuses concedem, um grande bem vem para nós [τὰ μέγιστα τῶν ἀγαθῶν ἡμῖν γίγνεται διὰ μανίας, θεία μέντοι δόσει διδομένης]” (FE, 244a).

<sup>256</sup> Cf. FE, 237d.

<sup>257</sup> Cf. FE, 238c.

<sup>258</sup> Também pode ser delírio ou insanidade: há uma grande divergência entre as traduções, mas fato é que a pronúncia da palavra “μανίας” é “manias”, ou “mania” sem o sigma “ς”.



Mas além desta *loucura divinatória* que é a que mais me interessa, também há outras três, a *telepática*, a *poética* e a *erótica*, as quais são excelentemente apresentadas por Jorge Vasconcellos no artigo “filosofia e loucura: a ideia de desregramento e a filosofia”.

- A primeira das formas de loucura é a 'divinatória'. Sua origem está associada a Apolo, sua finalidade é conjecturar, prever, e seus meios de realização se fazem a partir de um processo de entusiasmo: seu tempo é o futuro.
- A segunda forma de loucura é a 'telepática'. O deus que lhe inspira é Dioniso, sua finalidade é a de livrar-se de algo, seus meios passam por ritos de iniciação ou purificação: seu tempo é o passado.
- A terceira forma de loucura é a 'poética' e em sua origem estão as Musas. Sua finalidade é educativa, seu meio de realização é o recital e seu tempo vai do passado ao futuro.
- A quarta forma de loucura é aquela que Platão apresenta como um privilégio em relação às demais: é o delírio erótico. A loucura 'erótica' tem sua origem em Afrodite e no próprio Eros, sua finalidade é a contemplação, seus meios passam pela reminiscência, e ela está fora do tempo... ela aspira ao eterno (VASCONCELLOS, 2000, p. 19).

Mas para termos também abonos de fonte primária, em Platão, sobre a segunda forma de loucura se pode ler que “o delírio profético manifesta-se em alguns predestinados” (FE, 244a), sobre a terceira, que na inspiração promovida pelas Musas, “a alma delicada e imaculada [...] é lançada em transportes, que se exprimem em odes e outras formas de poesia, celebrando a glória dos Antigos, e assim contribui para a educação da posterioridade” (FE, 245a), e enfim, a quarta forma diz respeito a quando alguém consegue vislumbrar alguma coisa realmente bela, então

A alma recorda-se da Beleza real<sup>259</sup>, recebe asas e deseja subir cada vez mais alto, como se fosse uma ave. Impossibilitada de conseguir, negligência as coisas terrenas, assim dando a parecer que não passa de um louco! Por isso, entre as várias formas de entusiasmo, esta revela-se como sendo a mais perfeita e a que melhores consequências acarreta, tanto para quem a possui como para quem dela participa, e por isso se costuma também dizer que os possuídos por este entusiasmo se designam por amantes (FE, 249e).

Visando promover um *enquadramento teórico* da elaboração do conceito de loucura em Schopenhauer com as concepções expostas no *Fedro*, temos de compreender o seguinte: a principal conceituação de loucura estabelecida nos dois tomos d’*O mundo como vontade e representação* se encaixa precisamente na *loucura telepática* que tem como forma de tempo o passado, isso se dá por conta do entendimento da loucura como rompimento do *fio da memória*: “Na maioria das vezes os loucos não erram no conhecimento do imediatamente

---

<sup>259</sup>Aqui está implícito que a *Beleza real* se trata do mundo das Ideias originárias e por isso, eternas e imutáveis.

presente; mas a sua fala errônea relaciona-se sempre ao que é ausente ou passado, e só através destes se conecta ao presente. Por isso me parece que sua doença atinge especialmente a memória” (W I, § 36, p. 222). O louco, nesse caso, quer se livrar de algo do seu passado. Sobre isso, vide, por exemplo, que no segundo tomo, pode-se ler que a loucura é nascida pelo esquecimento, como uma forma do intelecto se proteger de um acontecimento traumático, ela é tida como *léte* [λήθε – rio do esquecimento, ocultação] *da memória*<sup>260</sup>.

Porém, cabe ressaltar também que Schopenhauer leva em consideração “apenas a origem psíquica da loucura”, o que quer dizer que considera exclusivamente a sua origem somática como as “más-formações ou desorganizações parciais do cérebro ou dos seus invólucros” e de “outras partes doentes do cérebro” (W II, Cap. 32, p. 480). O ponto então é perceber que ele está a se referir que a origem da loucura é *fisiológica*. Isso está completamente correto e eu concordo totalmente já que esta tem de atingir o intelecto (cérebro), porém, a minha implicância e ponto de insistência é aproximar o louco também do santo, algo que ele não faz, pois se limita em fazer isso apenas com os gênios.

Tendo em vista o que foi por mim exposto, é como se Schopenhauer concebesse a loucura a partir do ponto de vista do *Fedro*, exclusivamente na segunda, terceira e quarta forma, desconsiderando a primeira. Já mostrei o ponto de convergência entre a segunda forma, com relação ao rompimento do fio da memória, agora cabe esclarecer as convergências da terceira e da quarta: a terceira, ou seja, a *loucura poética* tem relação justamente na análise reflexiva e genial, que tem seu cerne em tudo que é dito sobre os gênios no § 36 e em outros tantos momentos da obra de Schopenhauer, numa palavra, o poeta intui o mundo, para depois escrevê-lo almejando uma comunicação futura, condizendo assim com o tempo referente à sua fórmula, ou seja, que vai do *passado para o futuro*. Por fim, a quarta forma, a *loucura erótica*, converge com a filosofia de Schopenhauer com as reflexões sobre a metafísica do amor sexual, que ele chama de “loucuras de amor” e também, curiosamente, numa união muito pertinente entre *ἔρωσ* e *μανία*, chama de “erotomania [*Erotomanie*]” (W II, Cap. 32, p. 480) e tendo em vista o tempo condizente a essa forma de loucura, ou seja, a *aspiração à eternidade* se pode ler no famoso capítulo 44, sobre a *Metafísica do amor sexual*, que “O desejo sexual está para todos os desejos restantes como a espécie o está para o indivíduo, portanto, é como o infinito perante o finito” (W II, Cap. 44, p. 644), e também que “Só a espécie tem vida infinita e é, portanto, capaz de desejos infinitos, satisfações infinitas e dores infinitas” (W I, Cap. 44, p. 656).

---

<sup>260</sup> Cf. W II, Cap. 32, p. 479.

Mas o que me chama atenção – se faz pertinente repetir isso – é que Schopenhauer não faz conexão da loucura com a divindade e nem com os negadores da vontade. Isso fica totalmente desconsiderado e só chega a aparecer de modo periférico, talvez sim numa leitura do quarto livro d’*O mundo* com o olhar voltado precisamente para isso, mas nunca é expresso de modo direto e suficientemente claro. Para tal, seria pertinente cunhar uma *metafísica da loucura espiritual* ou para não ser tão implícito, uma *metafísica da crença espiritual*, estando dentro dela incluída a loucura em conexão com os atos dos santos. A meu ver, a filosofia de Schopenhauer somada a dados legados pela *história* de diversos fatos religiosos e da autobiografia de crentes daria bons frutos nesse sentido, e é isso que demonstrarei a seguir e também é o que considero o ponto mais elevado e mais importante da presente dissertação.

Para começar, pense comigo o leitor: é por negar a vontade que o intelecto do santo é atingido pela lassidão decorrente da fraca alimentação, soma-se a isso o seu alto grau de conhecimento que ultrapassa o princípio de razão e que vai se tornando cego em relação ao mundo como representação e aos motivos. Então, por essa recorrente fraqueza corporal, poder-se-ia talvez, surgir-lhe uma possível fraqueza intelectual, fazendo, por conseguinte, comprometer as suas ações. Por essa via totalmente particular é que ele alcança a verdadeira e extrema liberdade que além de *un mystère* é também a loucura que se funde com a razão; para lembrar Foucault, é aquilo que “transparece no brilho da liberdade”, pois sem a loucura, o santo não poderá jamais se libertar; a ilusão da ascese lhe afaga o coração e abre espaço para a loucura libertá-lo, rendê-lo, perdoá-lo, mas essa abertura de espaço, nada mais é do que uma sensação desconhecida que bem poderia ser chamada de outra coisa que não de liberdade, por isso é preciso deixar a verdadeira liberdade em paz, pois essa só será *talvez* descoberta pela morte, pois só essa poderá fazer o intelecto transpassar o princípio de razão, caso de fato não haja a aniquilação do sujeito.

Em referência ao que foi dito na seção anterior, cabe analogamente dizer que a chave para abrir o “portão da liberdade” por meio da negação da vontade é a própria loucura. Mas isso é uma mera ilusão. O homem definitivamente não está *condenado a ser livre* como prega o existencialismo de Sartre, antes, acontece justamente o contrário, ele está totalmente condenado e seus passos não fazem mais do que a cada segundo girarem a roda do destino em que nos esforçamos por entender, mas no máximo podemos reconhecer e aproximar os eventos como *aleatoriedades*, mas isso acontece simplesmente pelo motivo de não possuímos a capacidade de calcular o *porquê* das desgraças que nos aconteceram e nem prever exatamente *como* elas acontecerão, mas quando isso é possível por via de algumas raras cabeças humanas que nos surpreendem com suas estranhas capacidades, os exemplos

disso são chamados de *fatalismos demonstráveis*: algo totalmente desconsiderado por correntes materialistas (como o é o existencialismo que desconsidera totalmente a vivência mística do ser humano como se isso fosse assunto meramente de loucos e não para verdadeiros filósofos). Além disso, nada que se faça ou se contextualize de modo lógico parece abalar as forças do determinismo empírico (a se lembrar aqui das palavras de Crisipo, transmitidas por Cícero, no argumento da *condestinação*), tal como, pela via alegórica talvez todo grande livro religioso não passe de um testemunho da loucura humana que temos de observar ser amplificada quando esses conquistam fiéis por todo o mundo, perpassando séculos e gerações a fio: em realidade, a bíblia ou o corão, e etc., não são mais do que livros com um aglomerado de sonhos, ilusões e premonições que nada fazem além de agradarem a vontade individual e consolarem o espírito dos humanos de senso comum que não conseguem pensar com suas próprias cabeças. Quem está suficientemente envolto em difíceis questões filosóficas dificilmente se deixará convencer com meros dogmatismos, principalmente se estiver em posse de sua livre inteligência, isto é, de sua plena e clarividente liberdade intelectual.

Mas mesmo com tudo isso, se faz necessário um importante adendo em prol de tornar filosófica uma interpretação sobre uma metafísica da loucura espiritual e, além disso, torná-la independente do ceticismo, ficando no julgamento do leitor a sua validação. Aqui me refiro ao fato de não podermos nos esquecer do *respeito* perante as convicções individuais dos humanos de fé e também perante todas as religiões. Esse respeito, que seria mais bem intitulado de *tolerância*, foi brilhantemente ensinado por Voltaire em seu cada vez mais atual e necessário *Tratado sobre a tolerância*, e dentre os tantos sagazes ensinamentos que perfazem esse referido texto, tive o difícil trabalho de destacar somente dois, dos quais, quero crer que sejam suficientes para demonstrar a dimensão da condição humana em sua fragilidade de julgar os sentimentos e crenças de seus irmãos e também para me escusar de que minha reflexão que busca aproximar o santo do louco seja entendida como preconceituosa, quando na verdade me detive do modo mais objetivo possível ao problema.

Sem mais delongas, leia Voltaire:

Não somente é de todo cruel perseguir nesta curta vida aqueles que não pensam como nós, mas não sei se não é ousadia demasiada pronunciar sua condenação eterna. Parece-me que realmente não compete a átomos de momento, o que nós somos, antecipar desse modo as sentenças do Criador (VOLTAIRE, 2017, p. 126).

A natureza diz a todos os homens: eu os fiz nascer todos fracos e ignorantes para vegetar alguns minutos na terra e para adubá-la com seus cadáveres.

Porquanto fracos, ajudem-se; porquanto ignorantes, iluminem-se e suportem-se. Quando todos estiverem de acordo, o que certamente nunca acontecerá, mesmo que houvesse um só homem de opinião contrária, vocês deveriam perdô-lo; de fato, sou eu que os leva a pensar como pensam. Eu lhes dei braços para cultivar a terra e uma pequena luz de razão para guiá-los; coloquei em seus corações um germe de compaixão para que se ajudem uns aos outros a suportar a vida. Não abafem esse germe, não o corrompam, saibam que é divina e não o substituam a voz da natureza pelos miseráveis furores da escola (VOLTAIRE, 2017, p. 137).

Dito isso tudo, voltemos agora exatamente ao ponto dos santos, negadores da vontade e humanos de fé. Para tanto, há de se pensar que além de uma conexão do amor sexual com a loucura (loucura erótica), do gênio com sua arte e genialidade (loucura poética), e enfim, daquele que por má formação ou doença do cérebro rompe com o fio de sua memória (loucura telepática), há a loucura divinatória, como aquela que tem como objeto o próprio amor espiritual, que aqui deve ser entendido como *loucura de amor espiritual*, residindo isso, na esperança de redenção futura, salvação futura, nas profecias escatológicas, premonições e também nos momentos em que se sente aquele espírito que se costuma chamar de espírito divino, mesmo sem o podê-lo confirmar (*stricto sensu*) como sendo de fato deus, refiro-me ao panteísmo de todos os místicos, já tratado mais acima. Vejamos algumas demonstrações.

Ora, quem poderia duvidar que Madame Guyon não estivesse flertando com uma delirante loucura quando expressou o seguinte sentimento:

Naquele feliz dia de Santa Madalena, minha alma foi perfeitamente libertada de todas as suas dores. [...] Nesse dia, eu estava, por assim dizer, em perfeita vida e fui posta em completa liberdade. Eu me encontrava a mim mesma tão acima da natureza, como antes havia estado abatida sob seu peso. Estava *inexplicavelmente* radiante de alegria por ver que Aquele que eu pensava ter perdido para sempre regressava de novo a mim em inefável magnificência e pureza. Foi então, ó Deus, que encontrei novamente em Ti, junto a novas virtudes, tudo o que me havia sido privado de uma forma inefável; a paz que eu agora possuía era totalmente santa, celestial e inexprimível. Tudo o que eu havia desfrutado antes só era uma paz, um dom de Deus, mas agora eu recebia e possuía o Deus de paz (GUYON, 2021, p. 227-228 – grifo meu).

Há de se perceber que Guyon relembra seu passado escrevendo sobre um acontecimento de um sentimento que lhe abateu e lhe prendeu a atenção, isto é, ela usa palavras para descrever aquilo que preenche sua consciência, mas a palavra *liberdade* não faz mais do que arrematar o leitor para uma alegoria, e assim como aquilo que ela chama de *alma* e de *Deus* são vazios de realidade empírica, *novamente* temos de vê-la admitindo o sentimento

de liberdade como inexplicável<sup>261</sup>, justamente por ser impossível explicar aquilo que ainda não aconteceu, já que seu modo de consideração de loucura, a *loucura divinatória*, tem como correlato temporal, o *futuro*. A conclusão disso é a seguinte: ela apenas presume a liberdade no futuro, mas ainda não está realmente em posse dela como quer acreditar estar.

Outros dois casos de menor relevância para o tema da liberdade, porém com forte respaldo no fato de que os religiosos também podem chegar à beira da loucura em suas extremas devoções diz respeito aos casos do Padre Izidro, um dos responsáveis por cuidar da imagem da famosa santa brasileira Nossa Senhora Aparecida, e o outro caso, o de Rogério Marcos, o jovem que provavelmente acometido de um impedimento intelectual mudou para sempre a história da referida santa. Ambos os casos são narrados pelo repórter Rodriguez Alvarez na obra *Aparecida: a biografia da santa que perdeu a cabeça, ficou negra, foi roubada, cobiçada pelos políticos e conquistou o Brasil*. Ele relata que na fatídica terça-feira do dia 16 de maio de 1978, depois de as luzes da basílica de Aparecida do Norte terem sido repentinamente apagadas na missa das oito da noite, o jovem Rogério Marcos, possuído de fúria voou para cima do altar da santinha e em meio a saltos e tentativas de arrancá-la, quando enfim conseguiu, saiu em disparada em meio aos gritos de padres, freiras, fiéis e

demonstrando desconexão com a realidade terrena,[...] com a mão direita sangrando, apertando o corpo escuro da santinha contra o próprio peito. O guarda João Batista alcançou o invasor e puxou-o pelo braço. Não se sabe se por raiva, se por medo, ou porque o guarda lhe deu um puxão forte demais, Rogério Marcos largou o corpo sem cabeça<sup>262</sup> e saiu em disparada, de mãos vazias, pelas ruas quase escuras de Aparecida. Saiu deixando para trás o barro que os católicos brasileiros haviam preservado desde 1717 (ALVAREZ, 2014, p. 27).

Além da mão machucada pelos socos que deu no vidro que protegia a santinha, Rogério Marcos tinha cortes no braço direito e foi levado para a Santa Casa. Depois de receber curativo, foi transferido para a delegacia e, dois dias depois para um sanatório. A igreja não apresentou queixa. Tratou o agressor como um doente mental que não merecia cadeia ou qualquer atenção. No dia seguinte, o advogado de Rogério Marcos reforçaria a tese de que tudo não passava de um ato de insanidade mental, querendo livrar o cliente de pena mais dura, mas certamente antecipando o que se veria ao longo de uma vida solitária, esquizofrênica, paranóica... de um homem que conviveria por anos e anos com a sensação atordoante de que um exu estava sempre por perto (ALVAREZ, 2014, p. 28-29).

---

<sup>261</sup> Digo “novamente”, em vista do que já foi exposto na seção 2.2, de que sobre o estado de liberdade, Guyon dizer que só pode “gaguejar”.

<sup>262</sup> Lê-se “sem cabeça” porque a santa havia caído no momento em que Rogério Marcos a pegou do altar, além disso, antes do fatídico acontecimento de 1978 a cabeça de Nossa Senhora Aparecida já havia caído e sido restaurada várias outras vezes.

Alvarez explica que em 1997 uma reportagem mostrou o depoimento do psicanalista Walcy Alves Souza Lima, afirmando que Rogério Marcos sofria de esquizofrenia paranóide, Walcy também teria dito que Rogério sofria delírios de percepção e que por isso interpretava todo o mundo como sendo seu inimigo, além disso, que sua doença de esquizofrenia já existia no momento do atentado contra a santa. Aqui temos então, um caso que, nos termos de Schopenhauer, a culpa foi transferida da vontade para o intelecto.

E como se não bastasse esse excêntrico episódio que marcou para sempre a história de Nossa Senhora Aparecida, depois de a santa ter sido reconstruída, foi ainda sequestrada pelo já mencionado padre Izidro, e dessa vez, o episódio não se restringiu apenas a uma situação de loucura, digo isso porque não há como saber se Rogério Marcos possuía alguma inspiração motivada por uma fixação em algum conceito sobrenatural religioso já que o que se pode saber é meramente que tinha esquizofrenia, portanto, para ser justo, cabe ao caso especificamente uma loucura de sentido psíquico e somático (ou *loucura telepática* nos termos de Platão), mas no caso a ser contado a seguir, há também uma fixação motivada por algo sobrenatural, ou seja, o próprio amor e fixação por Aparecida, portanto, um caso que pode ser classificado como bastante apto a fazer parte do rol de casos de loucura divinatória.

Alvarez conta que era um desejo muito grande do padre Izidro de que a santa fosse reconstruída em Aparecida do Norte (porque assim Izidro manteria seus olhos atentos em todo o processo da reconstrução), no entanto, por um consenso geral foi determinado que a especialista Maria Helena, na cidade de São Paulo, se encarregasse da importante missão. Assim foi feito, mas quando a santa retornou restaurada, sucedeu-se o seguinte:

Padre Izidro foi até a basílica e, sem que ninguém percebesse tirou Aparecida de sua caixa-forte com vidro à prova de balas. Colocou no lugar da original uma cópia de bronze, devidamente pintada, vestida com o manto e a coroa para que ninguém percebesse a diferença. Saiu com a santinha debaixo do braço, caminhou pouco mais de oitocentos metros e chegou ao chalé onde vivia, no fundo do convento, no quarto 71 [...] o curioso padre Izidro passou mais de 23 dias dormindo ao lado da santinha. No silêncio do quarto 71, o único barulho que se ouvia eram as unhas de Izidro arranhando o olho direito de Aparecida. Justamente o olho direito! Aquele que a restauradora Maria Helena esculpira com as próprias mãos junto com todo o lado direito do rosto. O padre estava decidido a devolver à santinha o olhar que, na cabeça dele, era o que ela sempre tivera. Mas desde que a imagem fora destruída por Rogério Marcos e restaurada por Maria Helena, o olho direito não olhava mais para ele como antigamente. E isso ninguém tirava da cabeça do padre (ALVAREZ, 2014, p. 62-63).

E engana-se o leitor se pensa que a imagem descrita acima se trata de mera interpretação biográfica, pois o padre Izidro era tão obcecado por Aparecida, que

posteriormente, ao investigarem a mancha vermelha no olho de Aparecida e toda a história do seu “sequestro”, descobriu-se que se tratava de vestígios de sangue com o DNA de Izidro, que, aliás, estão no olho direito da santa até hoje<sup>263</sup>. Então, aqui cabe a simples pergunta: quem em sã consciência faria algo assim? Cada um poderá responder por si mesmo. Como uma imagem de barro pode mexer tanto com a cabeça de uma nação e fazer com que todos os anos milhares de devotos paguem as mais estranhas e bizarras promessas em proveito de agradá-la? A resposta mais sensata é que a imagem encontrada por três pescadores em 1717 tenha sido simplesmente um belo trabalho de algum indígena artesão que viveu às margens litorâneas do Brasil. Não há mistério algum que vá além da imagética criada pelo intelecto coletivo dos seres humanos ansiosos para suprirem suas *necessidades metafísicas*, pois onde houver espaço para fantasiar, o homem filho da terra não perderá tempo em fazê-lo. Além disso, os milagres e acontecimentos ditos sobrenaturais que são atribuídos à responsabilidade da santa, não passam de um imenso grau de conexão em volta da imagem, que por tanto acreditarem, passa a ter um poder de *placebo* que não existe senão na cabeça de cada devoto.

Reconheço que minhas afirmações postas imediatamente acima possam parecer demasiadas céticas ou até serem consideradas como infringimento da *tolerância volterniana*, mas creio parecerem com ainda mais força que convergem com a verdade e com o discurso estrito do que qualquer outra interpretação que tendesse ao alegórico, e é por esse motivo que não pude jogá-las ao esquecimento e me furtar de dizê-las. Porém, fora todo esse ceticismo que pode parecer demasiado exagerado, mas que é e deve ser próprio da própria natureza da filosofia, a partir daqui aplicarei um curioso requisito interpretativo antes de continuar a relatar outros casos que aproximam os santos e religiosos dos loucos, tal acréscimo na interpretação será essencial para a compreensão dos novos casos que virão depois.

Estou a me referir à tese de Schopenhauer encontrada no § 1 de *Sobre a visão e as cores*. É certo que essa obra possui uma qualidade totalmente particular em relação a todo restante da produção do filósofo, contudo, é de se destacar que no *Prefácio à segunda edição*, redigido no ano de 1854 – um período em que já conhecera a fama principalmente em efeito da publicação de *Parerga e paralipomena* em 1851 – ele diga que *Sobre a visão e as cores* possui uma pequena parte direcionada à filosofia, em que eu creio estar em sua maioria no § 1. Para conferir isso, leia-se o seguinte: “a atenção do público finalmente dirigida a minhas obras estendeu-se também a este texto pequeno e remoto, embora só *uma pequena parte de seu conteúdo pertença à filosofia* e a maior, à fisiologia” (F, Prefácio, p. 16 – grifo meu).

---

<sup>263</sup> Cf. ALVAREZ, 2014, p. 66.



Nesse texto Schopenhauer teve como um dos objetivos principais o de esclarecer que *toda visão é intelectual e que sem o intelecto não haveria visão alguma*<sup>264</sup>. O intelecto, para que não reste dúvida, tem sua localidade no cérebro e ele é aquilo que exerce suas funções: “o corpo todo é e permanece a exposição da vontade na intuição, logo, é a vontade mesma objetivamente intuída graças às funções do cérebro” (W II, Cap. 20, p. 304), além disso, quando o intelecto é intuído de um modo objetivo, percebe-se que ele se expõe a partir de outras ramificações do cérebro, ou seja, na medula espinhal e nos nervos.

É no intelecto que por ocasião das impressões exteriores, nascem as representações que se tornam motivos para a vontade. Tais representações submetem-se ademais no intelecto racional a uma reelaboração através de reflexão e ponderação. Portanto, *um tal intelecto tem de, antes de tudo, unir em um ponto todas as impressões*, junto com a reelaboração destas pelas próprias funções em vista de simples intuições ou conceitos, com o que esse ponto, por assim dizer, converte-se no foco de todos os seus raios, e nasce daí aquela unidade da consciência que é o *eu teórico*, o sustentáculo da consciência toda, na qual ele mesmo expõe-se como *idêntico com o eu que quer*, do qual é mera função do conhecimento. Aquele ponto de unidade da consciência, ou o eu teórico, é precisamente a unidade sintética da apercepção de Kant, na qual enfileiram-se todas as representações como num colar de pérolas e devido à qual o ‘eu penso’, como o *fio do colar*, ‘tem de poder acompanhar as representações’. – Logo, esse ponto de encontro dos motivos, onde se dá a sua entrada em cena no foco uniforme da consciência, *é o cérebro* (W II, Cap. 20, p. 304 – grifos meus).

Precisamente, quando o mencionado *fio do colar*, análogo ao intelecto, é rompido, torna-se difícil acessar os pensamentos, que para completar a analogia, poderiam ser entendidos como as pérolas que o compõe: a questão é saber se ele foi rompido no passado, fixando uma loucura telepática, ou no presente, demonstrando manifestações de delírio, portanto, nesse segundo caso, não há uma fixação defensiva de um trauma passado, mas sim uma intuição delirante sobre algo que foi por muito tempo semeado no âmbito dos costumes e da imaginação, por isso, aquilo que se ouviu falar diversas vezes por meio do ambiente de criação (costumes) ou se imaginou por muito tempo (a imaginação como função do intelecto), passa a ter uma impressão verdadeira no mundo físico, mas em realidade, não é uma representação real, como se pudesse ser um motivo para um terceiro, por isso, alguém que diz ver um anjo, mesmo que essa visão seja extremamente real para ele, isso não passa de uma realidade apenas para o seu intelecto, que foi de onde surgiu o conteúdo da própria criação imagética. Em outras palavras, a visão do anjo não está passando pelo globo ocular, mas apenas existe ilusoriamente no intelecto, tal qual, se outra pessoa lúcida pudesse estar junto

---

<sup>264</sup> Cf. F, § 1, p. 29.

daquele que tem a visualização de uma imagem mística, no mesmo momento da realização, ela não poderia ver a mesma imagem. Em virtude disso tudo, também cabe dizer que num país que cultue majoritariamente uma religião africana, um homem alucinando só poderá ter visões dos deuses de sua religião e não de um anjo querubim do deus Jeová criado e pintado nas paredes das dezenas de catedrais européias, o mesmo vale para todas as outras religiões: os orientais só receberão alucinações de Brahma, mas nunca de Santa Teresa de Fátima, do mesmo modo, nunca alguém poderá ter uma visão (que é sempre intelectual), de um inimigo espiritual de um deus que não seja o seu, quero dizer, um ser humano que cultue Jesus Cristo poderá estar crente que vê diante dos seus olhos o Diabo, mas nunca Iblis que é a representação do mal na religião islâmica, e é por isso que um ser humano nunca poderá ter a impressão vivida de ver com os olhos aquilo que nunca tenha sido exposto ao seu intelecto ou que não tenha antes sido imaginado de maneira excessiva e obstinada.

E eis aqui mais um problema a ser esclarecido nesse estudo: sabermos separar aquele que tem a visão de algo sobrenatural de uma forma inesperada daquele que de certo modo procurou tê-la mantendo até mesmo uma relação de prazer com elas: no primeiro caso, a loucura pode ser simultaneamente telepática e divinatória e no segundo, exclusivamente divinatória. Um exemplo deste primeiro caso pode ser lido no excelentíssimo artigo “Sobre a loucura religiosa” do psiquiatra francês do século XIX, Benjamin Ball, que na verdade trata-se de uma transcrição de palestra, donde ele relatou o caso de um jovem de 26 anos que era aparentemente saudável e que não cultivava nenhum tipo de ideia mística. Segundo o pai, ele era crente, porém, um crente não praticante. Repentinamente ele começou apresentar hábitos estranhos, perdeu a noção dos dias, pois errava as datas dos compromissos que marcava durante a semana, sofria alucinações auditivas de que Deus lhe ordenava, inspirava canções absurdas e estranhas. Finalmente foi preso e internado em uma clínica após tentar estabelecer domicílio no altar da Catedral de Notre-Dame em Paris, ao passo que também foi o mesmo momento em que finalmente conseguiu ter paz para obedecer a todas as ordens que jurava estar ouvindo do próprio Deus. Ball explica isso dizendo que a loucura religiosa pode se manifestar de modo repentino por alguém ter nascido em um ambiente saturado de ideias místicas (que era o caso do referido rapaz), das quais esses pacientes, em dado momento, receberam uma educação que atija exaltações de sentimentos, causando uma espécie de *hipertrofia do caráter*<sup>265</sup>. Vale dizer que enquanto Benjamin Ball tinha de abordar essa questão a partir do ponto de vista clínico, aqui a minha abordagem é exclusivamente filosófica

---

<sup>265</sup> Cf. BALL, 2015, p. 106-107.

tendo por base a interpretação de Schopenhauer, por isso, quem queira se aprofundar sobre os casos de loucuras religiosas investigando os sintomas e períodos de desenvolvimento das principais causas da doença eu indico a leitura do referido artigo, pois não tenho como tratar de todas essas questões aqui. A mim, cabe citar Benjamin Ball quando esse faz uma análise geral sobre os casos de loucura religiosa, e também nos pontos em que suas ideias convergem com meus objetivos. Visando o âmbito geral da natureza da loucura religiosa, ele diz assim:

O alienado místico nasce na maioria das vezes de pais religiosos e cultiva desde cedo práticas assíduas de devoção. Em segundo lugar, a educação [...] desempenha um papel dos mais importantes. Desde cedo, ela exerce uma poderosa influência sobre o desenvolvimento do indivíduo. Formulando assim as origens da loucura religiosa, não pretendo atacar o espírito religioso em si. Sabemos que existe em todos os ramos do conhecimento humano inteligências poderosas que unem uma devoção fervorosa aos mais valiosos dons intelectuais. Porém, a maioria daqueles que estão sofrendo de loucura religiosa, são, desde o início, fracos de espírito. Sua inteligência medíocre se apegua às formas externas, às pequenas práticas da religião. São pessoas que se dedicam a devoções pueris e que perdem o controle perante as excitações de todo tipo que seu culto religioso lhes oferece. Encontramos também nesses pacientes, muitos homens que não realizam seu sonho de ser padre, pastores sem rebanho, pregadores sem emprego. A história do nosso homem<sup>266</sup> apóia esses dados. Porém, seria um erro acreditar que todos os loucos dessa categoria são fracos de espírito (BALL, 2015, p. 108).

Voltemos agora direto para o § 1 de *Sobre a visão e as cores* para enfim destacar com ainda mais evidência a minha tese de que *se ver é sempre um ato intelectual e não exclusivamente sensorial então quem vê coisas<sup>267</sup> está com o intelecto comprometido, portanto, sem liberdade intelectual*. Para Schopenhauer, os principais motivos para que a visão seja entendida como intelectual está em primeiro lugar na compreensão de que o conhecimento de um objeto está na apreensão imediata pelo fato do intelecto relacionar “toda impressão que o corpo recebe à sua *causa*, colocando-a num espaço visto *a priori* de onde advém o efeito, reconhecendo assim a causa como atuante, como *real*” (F, § 1, p. 29). Também, a isso se deve acrescentar que a *causalidade* é inerente ao intelecto, que faz a

<sup>266</sup> Ou seja, a do jovem de 26 anos descrito acima.

<sup>267</sup> Por “coisas” entenda anjos, demônios, deuses ou qualquer aparência absurda que fira a ordenação sempre perfeita e inquestionável do princípio de razão, a qual a mente lúcida nunca verá um efeito que não tenha uma causa. O que acontece de *estranho* no mundo tem sempre de entrar na categoria da loucura, pois ela não é só, como já dito, a chave para a liberdade, mas também para a resolução dos problemas espirituais, dos anseios, da fé, da confirmação que se espera, mas nunca vem, etc. Em verdade, a loucura é uma amiga daquele que quer trazer a tona uma ideia fixa que não se pode provar unicamente com o uso da razão, pois investigar o mundo com o uso exclusivo desta é muito mais difícil e um empreendimento exclusivo para raras exceções que têm de se contentar com a dureza de conviver num mundo sem mistérios e totalmente lúcido e seguro de que as coisas que ainda não foram explicadas só precisarão de mais alguns séculos ou milênios da dedicação obstinada de grandes espíritos. Tudo pode ser explicado, porém, não por uma única geração de 70 anos, mas por uma humanidade inteira unida e contribuindo cada qual com o seu modo e capacidade.

relação exata das impressões reais, confirmando a visão e os objetos do mundo real como obra do intelecto, ficando aos sentidos, meras sensibilidades que estão sob a total influência da receptividade externa que determina a forma como eles são afetados<sup>268</sup>. Portanto, tudo que vemos, só possui um ordenamento real porque há uma *intelectualidade da visão*, que além de dar sentido à impressão dos objetos que são sempre apreendidos de modo inverso<sup>269</sup>, há também o aspecto de que embora tenhamos dois olhos, e por isso, recebemos duplas impressões sensoriais, “reconhecemos tudo de maneira única: o que foi captado duplamente torna-se então algo visto de maneira única, justamente porque a visão é algo intelectual e não meramente sensorial” (F, § 1, p. 35); também por isso, pessoas com estrabismo, embora suas pupilas não possuam o mesmo direcionamento, o olho aprende a ver tudo de modo organizado. Diz Schopenhauer que, se, por exemplo,

deixarmos os olhos sempre numa posição vesga, aí o intelecto procura corrigir sua apreensão e, por meio da concepção correta da causa externa, provocar a concordância entre as percepções em diferentes caminhos, por exemplo, entre ver e apalpar. Ele repete então o que fez na infância: ele aprende a conhecer em cada retina os locais que o raio partindo de *um* ponto atinge no novo posicionamento dos olhos. Por isso, o vesgo habitual vê tudo de maneira única. Mas se por um acaso uma paralisia dos músculos oculares, por exemplo, torna alguém *de repente* um estrábico constante, nos primeiros tempos ele sempre verá tudo duplicado. Isso é comprovado pelo caso narrado por Cheselden (*Anatomy*, terceira edição, p. 324), no qual um homem, após ser golpeado na cabeça, fica com os olhos numa posição permanentemente invertida; a partir de então, ele vê tudo duplicado, mas depois de algum tempo passa a ver de maneira normal, embora o posicionamento não paralelo dos olhos permaneça (F, § 1, p. 42-43)

Com essas informações gerais sobre a teoria da visão e das cores de Schopenhauer quis explicitar a noção da influência exercida pelo intelecto em relação à visão, e isso é o suficiente para empreender no objetivo a seguir, ou seja, de colocar as visões dos santos e dos humanos de fé na conta da *loucura divinatória*, porque aquilo que veem ou dizem terem visto não passa em realidade de uma disfunção intelectual, jamais se configurando em uma apreensão que de fato tenha passado pelos seus glóbulos oculares, por mais real que a apreensão tenha parecido para o seu entendimento e juízo. Para ser justo, tenho de destacar que em verdade esse tipo de ocorrência é decorrente do alto grau de conhecimento de intelecto alcançado pelo negador da vontade, daí fazer sentido o que se pode ler em *Eclesiastes* 1, 18, que “na muita sabedoria há muito enfado, e o que aumenta o conhecimento aumenta o sofrimento”, mas o conhecimento do santo não é conhecimento de filosofia pura, é

---

<sup>268</sup> Cf. F, § 1, p. 30-31.

<sup>269</sup> Cf. F, § 1, p. 33-34.

sim conhecimento imbuído de dogma, e é justamente esse seu dogma que o faz perder a lucidez que o filósofo nunca pode abrir mão, pois tem de se manter longe das alegorias e fazer concessões a elas apenas para tornar mais simples a explicação de uma verdade, enquanto o santo toma a própria alegoria ou a ilusão dos sentidos como prova para tornar seu dogma verdadeiro *stricto sensu*. Soma-se a isso, ser pela particular via da negação da vontade, apta a transpassar o *princípio de individuação* inerente ao mundo como representação, que o santo pode alcançar a verdadeira liberdade da vontade, ou seja, “um conhecimento por inteiro diferente”, tal como constantemente é destacado por Schopenhauer:

A negação da vontade mostra-se quando [...] as aparências individuais conhecidas 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 mesma livremente (W I, § 54, p. 329-330).

Assim, enquanto o conhecimento é envolto no *principium individuationis* e segue de maneira absoluta o princípio de razão, o poder dos motivos é também irresistível; quando, entretanto, se olha transpassando o *principium individuationis*, quando as Ideias, quando a essência da coisa em si é imediatamente reconhecida como a vontade em tudo e, a partir desse conhecimento, resulta um quietivo universal do querer, então os motivos individuais tornam-se sem efeito porque a forma de conhecimento correspondente a eles é obscurecida e posta em segundo plano por um conhecimento por inteiro diferente (W I, § 70, p. 467).

A partir daqui, iremos aos exemplos empíricos, dos quais julgo que quanto mais clássicos e conhecidos esses forem, mais contribuirão para a presente teorização de uma metafísica da loucura espiritual, que vejo como tendo o grande mérito de fazer com que o público especializado em Schopenhauer passe a refletir na possibilidade de se pensar a loucura para além da parte estética schopenhaueriana, mas também inserida na sua parte ética, o que é possibilitado por via da loucura dos santos, religiosos e negadores da vontade em suas visões sobrenaturais em que a checagem cuidadosa da história lega tantos exemplos curiosos que não devem ser desconsiderados, meramente por se tratar de questão áspera.

No início deste capítulo (seção 2.1), ao tratar sobre a *doutrina da ciência*, a lei de motivação foi mostrada como aquela que aparece estabelecida por Schopenhauer como fio condutor da *ética* e tendo relação em sentido *particular* com a disciplina da *história*, e em sentido *universal*, com a disciplina da *psicologia*<sup>270</sup>. Agora, isso se faz muito significativo, pois para prosseguir na investigação aqui empreendida, tomo de empréstimo esse mesmo método. Em primeiro lugar, porque farei uso da história para expor os exemplos particulares

---

<sup>270</sup> Cf. W II, Cap. 12, p. 154.

de santos e negadores da vontade, e, em segundo, porque farei uso da psicologia para analisar e propor a explicação conjunta para todos esses exemplos, portanto, em uma por assim dizer, explicação psicológica em sentido universal. Por isso, vale dizer que não é sem significado que ao expor a doutrina da ciência, no referido capítulo 12 do segundo tomo d'*O mundo*, Schopenhauer diga que àquela divisão ali expressa, “*é sem dúvida passível de muita melhora e acabamento*” (W II, Cap. 12, p. 154 – grifo meu), e disso trato.

O genial Erasmo de Rotterdam, tomando a voz da *loucura literária*, que é a musa inspiradora do discurso em *Elogio da loucura*, alerta que “quanto aos teólogos, talvez fosse melhor nem falar deles, καὶ ταύτην Καμαρίναν οὐκινεῖν<sup>271</sup>, e evitar tocar essa erva fétida, para que, arrogantes e irritáveis como são, não venham atacar-me com pelotões de argumentos, obrigando-me a me retratar” (ROTTERDAM, 2012, p. 77), ignoraremos o aconselhamento de Rotterdam e começaremos olhando o seguinte caso legado pela *história*: por volta do ano de 1650, Gian Lorenzo Bernini, um dos mais importantes escultores da arte barroca, produziu uma obra em que se pode observar um anjo, que embora traga em sua face um rostinho simpático que quase ri, porta em suas mãos uma flecha pontuda que direciona para uma mulher, esta, muito diferente do anjinho, tem o rosto muito difícil de definir se está a sentir prazer ou dor, mas em realidade, a genialidade de Bernini faz com que ambos os sentimentos sejam aparentes e despertos no contemplador. A obra em questão trata-se de o *Êxtase de santa Teresa* [D'ávila]<sup>272</sup>.

Teresa D'ávila foi uma importante freira carmelita, que além de todas as suas contribuições doutrinárias e místicas, também se tornou a primeira mulher a ser proclamada Doutora da Igreja, o que é algo memorável por si em vista disso quebrar a sequência de os Doutores da Igreja desde sempre terem sido exclusivamente homens. Mas, de todo mérito de D'ávila, aquele pelo qual ficou mais conhecida, provavelmente tenha sido seus relatos de visões e êxtases, e isso veio a se tornar ainda mais popular após a obra de Bernini. O exato trecho em que D'ávila relata em sua autobiografia e que veio a ser o objeto de inspiração para a referida escultura segue imediatamente abaixo:

Quis o Senhor que eu visse aqui algumas vezes essa visão: via um anjo junto de mim do lado esquerdo em forma corporal, o que não costumo ver, a não ser por maravilha. [...] Esta visão quis o Senhor que eu visse assim: não era grande, mas pequeno, muito bonito, o rosto tão aceso que parecia dos anjos muito elevados que parecem que se abrasam inteiros. Devem ser os que chamam de querubins, pois os nomes eles não me dizem, mas vejo bem que no céu há tanta diferença de uns anjos a outros, e de outros a outros, que eu

<sup>271</sup> “*Não mexer nessa Camarina*”, a expressão quer dizer o mesmo que “evitar o perigo”.

<sup>272</sup> Confira figura 1 do *Anexo*, ao final da dissertação.

não saberia dizer. Via em suas mãos um dardo de ouro grande e no final da ponta me parecia haver um pouco de fogo. Ele parecia enfiá-lo algumas vezes em meu coração e chegava às entranhas. Ao tirá-lo me parecia que as levava consigo e me deixava toda abrasada em grande amor de Deus. Era tão grande a dor que me fazia dar aqueles gemidos, e tão excessiva suavidade que põe em mim essa enorme dor que não há como desejar que se tire nem se contenta a alma com menos do que Deus. Não é uma dor corporal, mas espiritual, ainda que não deixe o corpo de participar em alguma coisa e até bastante. É uma corte tão suave que se passa entre a alma e Deus que suplico eu a sua bondade que a dê a experimentar a quem pensar que eu minto (D'ÁVILA, 2010, p. 154).

D'ávila poderia até estar sentindo tanto a dor quanto o prazer, mas, a meu ver, ela também estava a flertar com a loucura, entendida também, com outros moldes, como uma espécie de sentimento panteísta e místico, pois a realidade do anjo querubim jamais passou pelo seu globo ocular, mas existiu apenas em seu intelecto que foi devotado à espiritualidade cristã desde a mais tenra idade. Toda a experiência de sua vida contribuiu para a visão mística em questão e para todas as outras que ela teve no seu curso de vida, mas suas palavras querem fazer crer que essa visão foi de responsabilidade do “Senhor”, pois o “ele quis que eu visse” (no início da citação), significa em realidade o seguinte: “estive por muito tempo refletindo em conhecimentos religiosos que me levaram a ver, tais e tais coisas...”. Nesse sentido, cabe citar o grande David Hume, que em várias passagens da sua polêmica obra *História natural da religião*, com toda sutileza necessária à sua época, donde mesmo no Reino Unido a humanidade ainda não havia conquistado ampla liberdade para a expressão livre do pensamento crítico, ainda assim, com suas capacidades geniais de sagacidade e acidez, foi capaz de pôr contra a parede os fanáticos religiosos do mundo todo, algo que ainda ecoa de modo forte e perspicaz até os dias de hoje.

Os homens têm uma tendência geral para conceber todos os seres segundo sua própria imagem, e para transferir a todos os objetos as qualidades com as quais estão mais familiarizados – e das quais têm consciência mais íntima. Descobrimos formas de faces humanas na lua, e de membros nas nuvens, e por uma inclinação natural, se não for corrigida pela experiência ou pela reflexão, atribuímos maldade ou bondade a tudo o que nos faz mal ou nos agrada (HUME, 2005, p. 36).

[...] quanto mais forte é a tendência dos homens para crer em um poder invisível e inteligente presente na natureza, mais eles têm uma tendência igualmente forte de dar atenção aos objetos sensíveis e visíveis, e, a fim de reconciliar essas inclinações contrárias, são levados a unir o poder invisível a algum objeto visível (HUME, 2005, p. 53-54)<sup>273</sup>.

---

<sup>273</sup> Confira outros trechos semelhantes em: HUME, 2005, p. 37, 61 e 124. E sobre a visão de Schopenhauer em relação aos milagres, no caso de serem verdadeiramente reais, então eles representariam uma *démenti* [mentira; negação] que a natureza faria de si mesma (Cf. PP II, § 179, p. 395 e 396).

Também devemos considerar que o tipo de testemunho dado por D'ávila tem a importante função de catequizar fiéis e de atribuir valor ao poder divino, por isso, a partir da visão religiosa há muitas coisas importantes em jogo e que estão muito além da própria visão ou de uma leitura que seja fisiológica e considere o intelecto e o globo ocular, como busco fazer aqui – além disso, como imbuídos da atividade filosófica temos de ser capazes de suspeitar da veracidade das coisas, principalmente daquelas que são flagrantemente suspeitas, mas que querem se passar por realidade – é nesse sentido também que se costuma dizer que alegações extraordinárias exigem evidências extraordinárias. E por isso, a realidade é sempre bem mais profunda: acontece que para a igreja e para todas as épocas, admitir uma visão de Deus ou de anjos como loucura, seria também um tiro nos pés, por isso, quem vê um demônio é considerado louco enquanto quem vê anjos, considera-se que teve um estado de “êxtase”, no primeiro caso, o valor é claramente depreciativo, já no segundo, desejável, pois *a visão aviva a devoção*: eis o ponto, porque certamente D'ávila direcionou sua vontade de modo tão veemente, que os anjos que imaginava em sua cabeça, para protegê-la do sofrimento corpóreo que ela mesma afligia através de jejum e comportamento asceta, fez criar em seu intelecto as imagens que tanto quis ver, talvez como uma forma de proteção visando à permanência da vida, porque caso continuasse mais tempo sem ver nada daquilo que tanto desejava e imaginava, seu sofrimento continuaria a aumentar, colocando a sua existência em risco. Evidentemente, essas são suposições digressivas de minha parte, pois o que está em jogo realmente, não é a causa da loucura, já que essa é função dos médicos como Benjamin Ball seguirem na investigação. O meu foco é essencialmente filosófico, partindo da fisiologia do olho e da fantasia criada pelo intelecto para mostrar uma via de acesso que a loucura pode fazer tendo em vista a filosofia de Schopenhauer, fazendo assim com que a loucura não seja mais entendida exclusivamente no gênio (estética), mas que também que seja pensada nos santos (ética).

Vejamos agora esse outro curioso caso narrado pela historiadora francesa Régine Pernoud que diz respeito a uma de suas mais famosas conterrâneas: uma mulher que morreu queimada na fogueira com apenas 19 anos, que viveu no século XV e que tem sua imagem até hoje muito lembrada e reproduzida das mais diversas formas pelo imaginário popular, como possuindo não só o legado de ter sido santa, mas também uma guerreira heroína. Estou a me referir a Joana d'Arc, a quem para além de todos os grandes feitos polêmicos e curiosos da sua vida, aquilo que me interessa é o fato dela ter alegado receber visões divinas. Pernoud, na obra *Joana d'Arc: a mulher forte*, ao tratar desse assunto, expõe o que a grande personalidade escreveu, e que reproduzirei logo abaixo, mas cabe dizer que primeiramente Joana d'Arc



relata ter apenas ouvido a voz de um anjo que lhe dava conselhos sobre como governar<sup>274</sup>, mas que depois disso também passou a *vê-lo*:

Na primeira vez, tive dúvidas se era São Miguel que vinha a mim, e nessa primeira vez tive muito medo. E eu vi, depois, muitas vezes, até saber que era São Miguel... Antes de tudo, ele me dizia que eu era uma boa menina e que Deus me ajudaria. Entre outras coisas, disse-me para eu vir em socorro do rei da França... O anjo me falava da piedade que existia no reino da França (d'ARC, *apud* PERNOUD, 1996, p. 22).

Vale destacar também a resposta de d'Arc à questão do inquisidor Jean Beaupère:

— Vedes corporal e realmente São Miguel e os anjos?  
 — Vejo-os tão bem *com meus olhos corporais* quanto o vejo...  
 — E Santa Catarina e Santa Margarida com os quais fala?  
 — Eu vos disse que era Santa Catarina e Santa Margarida, e credes em mim se quiserdes!  
 E Joana acrescentou:  
 — Eu preferiria morrer esquartejada atrelada a quatro cavalos a vir à França sem a ordem de Deus.  
 Jean Beaupère retrucou imperturbável:  
 — Como era a figura de São Miguel quando ele vos apareceu?... Estava nu?  
 — Pensais que Deus não teria como vesti-lo?  
 (PERNOUD, 1996, p. 134-135 – grifo meu).

É muito difícil aplicar juízo justo sobre as palavras proferidas por outras pessoas a respeito do que elas viram e testemunharam. Isso é na verdade uma grande pretensão e que pode soar demasiado desrespeitoso, mas a questão a ser posta aqui, novamente é a mesma: crer que Joana d'Arc matinha contato com um anjo, implica em dizer que uma imagem real desse tipo passasse pelo seu globo ocular. A única resposta que tenho para dar, visando uma tentativa de atribuir alguma veracidade às palavras de Joana d'Arc é dizer que talvez seus estranhos relatos tenham sido realmente reais, porém, *exclusivamente reais para o intelecto*, como uma representação que não tivesse sido anteriormente intuída pelos sentidos, mas que, ao mesmo tempo isso não implicasse em um episódio de loucura – o que é a meu ver é bem difícil de crer. Mas, no entanto, é certo que separar a loucura da normalidade é uma tarefa extremamente difícil, e costumam-se chamar de loucos aqueles que não possuem uma relação coesa com a realidade, porque não distinguem o falso do verdadeiro e é justamente por possuírem diversas formas de acesso à sua verdade que há diversos tipos de loucuras, ou, para se usar uma linguagem mais atual e apropriada, diversos tipos de *psicopatologias*.

Se excluíssemos do histórico de Joana d'Arc as suas visões de anjos e mantivéssemos apenas aquela de devota religiosa e guerreira protetora, aparentemente, não restaria nada para

---

<sup>274</sup> Cf. PERNOUD, 1996, p. 22.

aproximá-la da loucura, não daquela loucura pensada aqui, ou seja, a que traz à tona a desconexão da verdade dos motivos apresentados no mundo como representação. Aqui penso ser o caso, de que o termo “visões de anjos”, seria mais bem empregada se usássemos “intelecções de anjos”, porque, embora ela realmente pudesse “vê-los” como se fossem impressões reais no mundo como representação, isso não significa que eles realmente estivessem de fato presentes no mundo. E para fazer jus a verdade, surge então a concepção de que ter uma *intelecção sobrenatural*, não necessariamente significa estar sofrendo de uma loucura divinatória em um sentido negativo, que leve de fato à uma aptidão para ações de atos sem liberdade intelectual, embora talvez se pudesse dizer, a título de mera hipótese, que *toda a vida* daquele que é acometido de intelecções sobrenaturais fosse um seguimento completo de atos sem liberdade, pois apenas seguiria ordens dadas pelas suas aparições intelectuais.

Pensando em uma intelecção “sobrenatural”, cabe dizer que esse é um termo que só faz sentido aqui por entrar de modo relativo ao seu oposto, ou seja, “natural”, pois assim como o louco não distingue verdade da mentira, não distingue o natural do sobrenatural. Muitas vezes, se apega justamente na mentira, tornando-a verdade, ou no sobrenatural, tornando-o natural. Por isso, certamente já pensava Rotterdam que “a mente humana é feita de tal modo que a ficção a domina muito mais que a verdade. Quem quisesse achar uma prova disso que fosse a Igreja, para ouvir os sermões: aqui, se o discurso se faz sério, todos cochilam, bocejam, se aborrecem” (ROTTERDAM, 2012, p. 64). Daí também nos aparecer duas possibilidades:  $\alpha$ ) ou a sensibilidade daquele que tem visões é tão forte (e possui disfunções não prejudiciais) a ponto de conseguir criar imagens das coisas que crê e que sempre fertilizou em sua imaginação ou  $\beta$ ) realmente existe uma realidade onde anjos e demônios vivem e interferem na vida humana e alguns podem ter acesso intelectual a eles. Meu ponto é que seja qual for a correta das duas opções, nunca há um contato realmente visual com o dito sobrenatural, ou seja, que passe de fato pelo globo ocular: isso seria impossível porque de tal modo (como já disse acima), qualquer outra pessoa que estivesse próxima no momento de uma visão estranha também teria de ser capaz de ver a imagem, pois essa passaria pelos glóbulos oculares de ambas.

Nesse ponto o leitor talvez possa justamente requerer um exemplo, a que posso fornecer o curioso e muito famoso caso popularmente conhecido como “os três pastorinhos”, ocorrido em 1917 em Portugal, onde três criancinhas relataram terem tido contato visual e oral com Santa Fátima, e isso, então, abriria espaço para falsear o que digo sobre mais pessoas terem uma mesma experiência sobrenatural. Porém, esse caso é tão polêmico e difícil de ser tratado que sobre ele não pude chegar a conclusões muito precisas sem que o levasse ao

ceticismo. Em primeiro lugar, deve-se considerar que se trata de crianças que dizem terem visto a mesma coisa, mas o relato da criança mais velha, Lúcia dos Santos, além de relatar ter conversado com a dita santa, ganhou muito mais relevância do que as outras duas, o casal de irmãos, Jacinta e Francisco, primos de Lúcia dos Santos, que me pareceram meros coadjuvantes. Em segundo lugar, o que sabemos sobre a história, foi *escrito por padres* que ouviram o relato das crianças, e não por elas mesmas, como no caso de Santa D'Ávila, ou mesmo de Joana d'Arc, neste último, d'Arc teve até mesmo de admitir o fato de manter contato com anjos na frente de inquisidores que queriam queimá-la viva, o que é uma situação muito mais plausível do que das três crianças que me pareceram estarem em um local favorável e até desejável para a admissão do sobrenatural (não só favorável religiosamente, mas também politicamente). E esse local, trata-se do interior fortemente católico de Portugal, no início do século XX. Por fim, vale ressaltar que a história toda é cheia de polêmicas na sua maneira de ser contada e isso tudo contribui, como creio, para sua falsidade; nesse sentido, diz o grande Hume sobre os milagres: “A razão que nos leva a dar algum crédito às testemunhas e aos historiadores não deriva de nenhuma *conexão* que percebemos *a priori* entre o testemunho e a realidade, mas do fato de estarmos acostumados a encontramos alguma conformidade entre eles” (HUME, 1996, p. 113). Ao leitor que queira se aprofundar nessa difícil história e talvez propor uma conclusão se as três crianças realmente viram, *pelos seus globos oculares*, e mantiveram contato por meses com Santa Teresa, indico a obra da escritora portuguesa, Patrícia Carvalho, *Fátima: milagre ou construção?*, pois além de ser fortemente embasada em documentos originais, foi dela que tirei as presente informações.

Parafraseando David Hume, digo que não encontrei nenhuma *conformidade* entre os testemunhos e a realidade, pois todos os argumentos em favor da veracidade da visão das crianças me pareceram muito abertos para questionamentos, e, por fim, respondendo à questão do título da obra de Patrícia Carvalho (milagre ou construção?), estou totalmente propenso a considerar a história, uma mera construção, não só favorável à religião, como à política. Também vale citar os três argumentos de Hume sobre como se avaliar um milagre ou algo aparentemente sobrenatural: 1) não se pode encontrar na história da humanidade um número indubitável de documentos sobre um mesmo milagre feito por vários humanos de boa fé, instrução e educação e que tivesse ocorrido em alguma parte do mundo que fosse relevante (diga-se de passagem, não numa cidadezinha do interior de Portugal ou na Galiléia); 2) há prazer, orgulho e deleite em participar de um acontecimento milagroso, mesmo que de segunda mão (eis o caso dos padres que relataram com bom ouvido o testemunho de Lúcia dos Santos); 3) os relatos sobrenaturais se proliferam principalmente entre nações bárbaras e

ignorantes (aqui se pode pensar que Joana d'Arc era uma camponesa sem instrução assim como Lúcia dos Santos, e que normalmente a igreja vende a imagem dessas figuras como seres de “grande humildade”)<sup>275</sup>. Esses, portanto, são meus motivos para não ver nenhuma relevância no famoso caso dos três pastorinhos, sendo mais vantajosos se ater aos místicos e santos que escreveram eles mesmos sobre suas visões ou àqueles que estiveram em risco de vida, tal como Joana d'Arc.

Agora vejamos esse outro caso bastante peculiar legado pela história, sobre outra mulher, monja, mística, curandeira, teóloga e compositora alemã, nascida no final do século XI, mas que somente a partir do recente ano de 2012 passou a ser considerada santa e Doutora da Igreja, e que se configura como uma das personalidades mais fortes para contextualizar nosso rol de pessoas que diziam ter o poder de visão de fenômenos sobrenaturais. Estou a me referir à Hildegarda de Bingen. Para ajudar na compreensão dessa eloquente figura, trago para a presente discussão a obra *Fenômenos extraordinários de místicos e santos* da doutora e pesquisadora italiana Paola Giovetti a quem há muitos anos se dedica ao campo da fenomenologia mística e também um importante trabalho que aqui se fará muito oportuno ser citado em vista dos meus objetivos gerais, trata-se de um artigo de 1917, do médico e historiador britânico, Charles Joseph Singer, intitulado “The visions of Hildegard of Bingen”.

Dentre as tantas informações dadas por Giovetti sobre Hildegarda, consta-se uma que aqui nos chama a atenção, e que por isso, deve ser considerada antes mesmo de nos atermos às suas visões: “Desde pequena [Hildegarda] tivera uma saúde precária e frequentemente era afligida por dores em todo o corpo. As dores começaram a regredir, embora permanecesse ela, por toda a vida, muito frágil de saúde, quando, a convite do seu confessor, decidiu colocar por escrito suas visões” (GIOVETTI, 2017, p. 102). As visões de Hildegarda são descritas em várias de suas obras, mas olharemos somente para duas delas: *Scivias*, sua obra magna, e principalmente para aquela intitulada *Liber divinorum operum* [*O livro das obras divinas*] que ela dedicou especificamente para expor “dez visões que descrevem o microcosmo e o macrocosmo, o mundo natural e o mundo sobrenatural, no qual o homem será acolhido no fim de sua vida terrena” (GIOVETTI, 2017, p. 103). Vale destacar, inclusive, que as dez visões, são também os nomes dos capítulos e seções do referido livro. Por isso, diante de um material tão amplo, e que seria absurdo descrevê-lo aqui em sua totalidade, tive a difícil tarefa de fazer recortes, porém, que creio serem justos com o texto de Hildegarda, pois para tal empreendimento decidi por demonstrar uma visão de cada um dos seus quatro pontos

---

<sup>275</sup> Cf. HUME, 1996, p. 116-117.

principais, a saber, são esses que foram citados acima por Giovetti e que também são os pontos que dão nomes das seções no artigo de Singer como sendo as principais visões de Hildegarda, ou seja: 1) o universo como macrocosmo; 2) a relação do macrocosmo com o microcosmo; 3) visões sobre a estrutura do corpo humano no microcosmo; 4) as visões sobre a natureza da alma<sup>276</sup>. Dito isso, vamos direto para *O livro das obras divinas*, para, em primeiro lugar, mostrar aquilo que corresponde às visões do universo, ou “macrocosmo dos ventos e microcosmo dos humores<sup>277</sup>”, primeira parte, terceira visão, donde nas palavras da própria monja e mística, que, vale dizer, considerava o universo como possuindo o formato de um ovo<sup>278</sup>, pode-se ler o seguinte:

Eu vi e contemplei os ventos do leste e do sul que junto com seus colaterais moveram o firmamento através das rajadas de força e o fizeram girar acima da terra vindo do leste para o oeste. E acima da terra, o vento oeste e o vento norte receberam o firmamento e, empurrando-o com suas rajadas jogaram-no de volta para a terra de leste a oeste [...] eu também vi que no fogo superior apareceu um círculo que contornava o firmamento de leste a oeste. Deste círculo um vento soprou do oeste e forçou os sete corpos celestes<sup>279</sup> a irem de oeste para leste, opostos a revolução do firmamento (HILDENGARD, 2018, p. 106).

Agora vejamos um exemplo de visão da *relação* do universo, ou seja, do macrocosmo, com a natureza do mundo, concebida como microcosmo. No trecho abaixo descrito por Hildegarda, de acordo com Singer e também Giovetti, ela está a descrever a visão de uma figura de um espírito vivo, que seria o próprio espírito do mundo, único a dar sustentáculo à vida, aos ventos, à respiração dos seres vivos, e ao brilho das águas dos rios<sup>280</sup>. Trata-se da primeira parte, primeira visão, que se lê o seguinte:

<sup>276</sup> Cf. SINGER, 2005, p. 64.

<sup>277</sup> Em vista dos termos “macrocosmo” e “microcosmo” serem caros também para Schopenhauer, cabe dizer que “macrocosmo dos ventos e microcosmo dos humores” é a forma empregada na edição inglesa da obra consultada. Sobre isso, pode-se conferir a *Introdução* do tradutor Nathaniel M. Campbell de *O livro das obras divinas*, seção 2, *Da relação entre humanidade e a criação: Microcosmo e Macrocosmo*, p. 10. Também Charles Singer diz que “os termos Macrocosmo e Microcosmo não são utilizados por Hildegarda, mas em seu último grande trabalho, *O livro das obras divinas*, de maneira eloquente e hábil, ela sintetiza suas crenças teológicas e seu conhecimento fisiológico com as concepções da mente humana e da estrutura do universo” (SINGER, 2005, p. 70). Também, como já mostrado, Giovetti usa os termos macrocosmo e microcosmo para tratar de Hildegarda, por isso, na verdade ambas as expressões servem para designar um consenso entre os pesquisadores da monja.

<sup>278</sup> Cf. HILDENGARD, 2018, p. 46. Ver o desenho do esquema do universo de Hildegarda em SINGER, 2005, p. 59 (figura 2 do *Anexo* ao final da dissertação). Trata-se de um dos desenhos da própria Hildegarda e que foram extraídos por Singer do manuscrito intitulado *Riesencodex*, que se encontra até os dias de hoje conservados em Wiesbaden, na Alemanha.

<sup>279</sup> Refere-se aqui aos 7 planetas já conhecidos na época de Hildegarda; a ordem dos sete corpos celestiais são Saturno, Júpiter, Marte, o Sol, Mercúrio, Vênus e a Lua; todos eles, na visão de Hildegarda, são responsáveis por dar ordenamento ao macrocosmo: Cf. SINGER, 2005, p. 65 (figura 3 do *Anexo*).

<sup>280</sup> Cf. SINGER, 2005, p. 70-71; Cf. GIOVETTI, 2017, p. 107-108.

Eu vi no meio do sol meridional uma imagem tão linda e maravilhosa, como se fosse um mistério de Deus em forma humana. Seu rosto era de tal beleza e brilho que eu poderia mais facilmente olhar para o sol do que para ela; e um grande diadema de cor dourada cercou sua cabeça. Acima dessa cabeça, aliás, no mesmo círculo, apareceu outro rosto, como o de um velho, cujo queixo e a barba tocavam a coroa da cabeça inferior [...] em suas mãos ela segurava um cordeiro brilhando como a luz do dia. Além disso, ela estava pisando com os pés um mostro preto, venenoso e de aparência terrível. Também havia uma serpente que fixou sua boca na orelha direita do monstro...<sup>281</sup> (HILDEGARD, 2018, p. 33).

E na próxima citação, veremos uma das visões que descrevem a estrutura do corpo humano, que nas palavras de Singer, dizem respeito “a um curioso sistema visionário de anatomia, fisiologia e patologia” (SINGER, 2005, p. 74), e partindo disso, também se faz interessante notar que as visões de Hildegarda, não só eram atos irreverentes, descritos como no formato de autobiografia ou de relatos de tribunal (relembre D’Ávila ou Joana d’Arc), mas também bases para uma elaboração e construção de um sistema cosmológico de pensamento. O que temos a seguir, portanto, parte do pressuposto (fundamentado em uma visão), de que os seres humanos possuem no corpo “humores” diversos, sendo esses, determinados conforme a natureza, por isso, às vezes eles se enfurecem como um leopardo; são suavizados e vão para trás como caranguejos; saltam rápido para frente, como um veado; atacam como o lobo; manifestam a mesma raiva que um urso; sofrem, pois se rastejam como a serpente, etc.<sup>282</sup> Mas para ser mais preciso em relação à parte fisiologia do corpo, pode-se ler precisamente o que ela relata sobre as seguintes visões:

Eu também vi que os humores que estão no ser humano são movidos e alterados pelas diversas qualidades dos ventos e do ar, pois quando esse último corre e gira em torno do outro, então os humores recebem suas qualidades. Isso acontece porque existe em cada um dos elementos superiores um ar condizente com a sua qualidade através da qual cada elemento é compelido a girar pela força do vento [...] muitas vezes [os humores] passam para o fígado, onde a consciência de uma pessoa é testada. A consciência temperada pelos poderes da alma procede do cérebro; e a umidade do cérebro toca o fígado para que este seja forte e saudável [...]. Eu também vi que algumas vezes esses humores tendem para o umbigo de uma pessoa, pois este é como a cabeça dos intestinos, que serve para envolvê-los suavemente para que não se espalhem. Ele também serve para preservar as vias, o calor do intestino e as veias em uma temperatura adequada, embora às vezes fique instável por conta dos movimentos bruscos, se isso não fosse assim, uma pessoa não poderia viver (HILDEGARD, 2018, p. 108-109)<sup>283</sup>.

<sup>281</sup> A imagem em todos seus detalhes pode ser vista em SINGER, 2005, p. 63 (figura 4 do *Anexo*).

<sup>282</sup> Cf. HILDEGARD, 2018, p. 109.

<sup>283</sup> Cabe dizer que a descrição de Hildegarda sobre as visões de como os ditos “humores” fazem relação com o corpo humano ainda continua falando sobre pernas, braços, músculos, coração, pulmão, etc.

E enfim, vejamos agora sobre uma última visão que tem como objetivo mostrar a forma da natureza da alma, a qual Hildegarda relata que ela entra no corpo humano no momento em que esse ainda é um feto no útero materno<sup>284</sup>. A visão que se segue, encontra-se em *Scivias* (primeiro livro, quarta visão): “Eu vi um enorme e sereno esplendor, radiante, com muitos olhos e com seus quatro ângulos voltados para as quatro partes do mundo” (HILDEGARDE, 1909, p. 128-129), e, na sequência, a cena que se segue, descreve exatamente o processo das almas entrando no útero de uma mulher, pois enquanto homens lhe levam presentes de gratificação pela maternidade, (que são grandes queijos envolvidos em vasilhas de barro), um feixe de luz desce dos céus por meio de um dos quatro ângulos do já citado “esplendor radiante”, fazendo com que a alma vá diretamente para o cérebro do bebê, dentro do útero de uma mulher<sup>285</sup>. Depois de descrever a cena mística de sua visão<sup>286</sup>, Hildegarda termina dizendo que o feto se curva para os céus e se queixa entre gemidos: “Eu sou um estrangeiro? Onde estou? Na sombra da morte. Qual o caminho que irei seguir? O caminho do erro. E qual consolo eu posso ter? Aquele de todos os peregrinos” (HILDEGARDE, 1909, p. 130).

Ainda se atendo ao artigo “The visions of Hildegard of Bingen” de Charles Singer, que expôs com todo detalhe e cuidado o exame que fez dos manuscritos de Hildegarda, tenho de mostrar principalmente suas conclusões, que vão de encontro direto com o meu objetivo de aproximar os santos dos loucos. Singer, que vale lembrar, era médico, no § 6 do seu artigo, significativamente intitulado de “A base patológica das visões”, além de expor vários trechos em que a própria Hildegarda se considerava doente, e que por vezes caía de cama entendendo isso como resultado de castigos divinos<sup>287</sup>, ele também aponta que

A condição de que ela sofria *era claramente um distúrbio nervoso funcional*, isso é suficiente demonstrado por ela repetir constantemente sobre suas recuperações, suas atividades entre seus ataques e dos muitos anos que ela viveu. A primeira vista, a longa procissão de figuras e visões de Hildegarda sugere que ela pode ter sido vítima de uma condição semelhante àquela de Girolamo Cardano nos deixou um registro pessoal completo. Mas ao ler os livros das visões de Hildegarda, o leitor convence-se facilmente de que não estamos lhe dando com um estado de sonhos. As visões são essencialmente vívidas. ‘Essas visões que eu tive’ ela nos assegura, ‘eu não vi em sono, nem no sonho, nem na loucura, *nem com meus olhos carnis*, nem com os ouvidos da carne e nem em lugares escondidos, mas acordada, alerta e com os *olhos do espírito* e com os ouvidos internos, eu os percebi na vista, de acordo com a vontade de Deus’ (SINGER, 2005, p. 77 – grifos meus).

<sup>284</sup> Cf. SINGER, 2005, p. 75.

<sup>285</sup> Cf. HILDEGARDE, 1909, p. 129.

<sup>286</sup> Cf. SINGER, 2005, p. 65 onde é possível ver a cena da alma entrando num feto (figura 5 do *Anexo*).

<sup>287</sup> Cf. SINGER, 2005, p. 77.

E além da citação em tela, principalmente a parte da própria Hildegarda, ser um abono completo para embasar a tese schopenhaueriana de que as visões dão-se exclusivamente no intelecto (pois se ela não viu com seus olhos ou ouvidos carnis, suas visões só podem ter-se dado em seu cérebro, como um comprometimento intelectual), sigo e compactuo totalmente com a tese de Charles Singer, que não apenas diz por dizer que Hildegarda sofria de “distúrbio nervoso funcional”, mas também tenta provar, mostrando a hipótese de que ela talvez sofresse de *escotoma cintilante*: uma doença que consiste na perda total ou parcial da visão em apenas uma região do campo visual, além de resultar em fortes enxaquecas: Singer descreve algumas visões em que Hildegarda teria visto cores distorcidas e também pontos pretos, o que foi seu principal motivo por confirmar sua tese de que ela sofria de *escotoma*<sup>288</sup>.

Sobre a *psicologia* da referida santa, Singer aponta que na “mente de Hildegarda, não há distinção entre eventos físicos, verdades morais e experiências espirituais” (SINGER, 2005, p. 60-61) e também que “em sua mente o material e o espiritual estão realmente interligados, ou melhor, eles ainda não foram devidamente separados” (SINGER, 2005, p. 63). A verdade é que Hildegarda não apenas criou um universo totalmente particular para compreensão mística da divindade e formação de uma cosmologia, mas também tinha seu órgão sensorial visual comprometido, somado a uma mente religiosa e fantasiosa – aqui, pode-se inferir visando à divisão das ciências de Schopenhauer, a respeito da *psicologia* como disciplina que se volta para a ética num sentido universal, que criar climas relativos ao sentimento de panteísmo e estabelecer aproximações e intimidades muito particulares de relacionamento com as divindades são características de *todos* os santos e ascetas, embora, é verdade, não seja sobre todos eles que possamos apontar com alguma segurança (como no caso de Hildegarda) a respeito de possuírem algum comprometimento no órgão sensorial, tendo como objetivo de investigação suas visões ou audições sobrenaturais.

Para usar a linguagem de Schopenhauer, podemos dizer que é totalmente incerto e inseguro que pudéssemos confiar em concepções tão abstratas, as quais toda a obra de Hildegarda está recheada. Por isso, se esta santa realmente teve visões da alma do universo e da alma humana, isso deve ser entendido como visões puramente intelectuais, ou melhor, intelectões intelectuais, que nunca e, de modo algum, passaram verdadeiramente pelos seus órgãos sensoriais, portanto, que nunca foram intuídas verdadeiramente no mundo como representação, porque aquilo que não está no espaço nem no tempo, não pode fazer efeito e, portanto, não pode ser objeto algum. Ainda no âmbito da psicologia que visa o universal,

---

<sup>288</sup> Cf. SINGER, 2006, p. 78-79.



Hildegarda parece abrir espaço para compreendermos todos aqueles que tiveram visões sobrenaturais, como sendo, muito possivelmente, *doentes*: algumas vezes sofrendo por doença do cérebro, outras, por doenças dos sentidos, e que, suas épocas antigas e medievais não puderam ajudá-los, mas muitas vezes, ao contrário, até mesmo *estimular* seus sintomas, colocando em suas contas a alcunha de mestres espirituais, místicos, profetas, etc. Mas isso tudo não passava de uma grande mentira para esconder uma doença e um sofrimento psicológico, que no fim se configura como mais um capítulo sobre a história da loucura, que se confunde e se mescla com a história da razão e também com o normativo de sanidade dos seres humanos.

O tema aqui presente se conecta com a liberdade da vontade porque em Schopenhauer a negação da vontade é uma abertura para se transpassar o princípio de individuação em que ela mesma se vira e se nega livremente – pela *graça* ou pelo sofrimento pessoal duramente sentido (*segundo navio*) –, mas Schopenhauer parece não ter fornecido resposta à questão da possibilidade de se pensar e averiguar a sanidade das ações dos santos. Ora, se é a vontade que se vira contra a índole sombria de nossa existência e coloca o indivíduo em uma nova forma de viver, isto é, livre da constante inquietação do querer, então, qual seria o papel do intelecto nisso? Estaria realmente livre e agindo com coesão? Por que devemos aceitar sem dificuldade que o caminho da negação da vontade para se atingir a liberdade é um caminho de coesão e sanidade intelectual? São esses pontos que estão aqui em jogo e colocados em avaliação. Atente-se ao seguinte trecho do capítulo 14 do segundo tomo d’*O mundo, Sobre a associação de pensamentos*, de onde talvez se possa extrair uma resposta de Schopenhauer:

Uma exceção ao que foi dito<sup>289</sup> parecem ser aqueles casos nos quais um pensamento, ou uma imagem da fantasia, subitamente nos ocorre sem ocasião consciente alguma. Todavia, na maior parte das vezes, isso é uma ilusão, baseada em que a ocasião foi tão reles, o pensamento, entretanto, tão claro e interessante, que ele reprime momentaneamente aquela da consciência: por vezes, no entanto, uma tal subida e originária entrada em cena de uma representação pode ter como causa impressões corporais interiores, seja de partes do cérebro sobre outras, ou também do sistema orgânico sobre o cérebro (W II, Cap. 14, p. 163- 164).

Disso, poder-se-ia talvez extrapolar para uma interpretação que acrescentasse à tese das visões como meras intelecções e chegar até a crítica de se conceber a falha intelectual dos santos, portanto, a sua falta de liberdade intelectual, pois esses possivelmente se fixariam de

<sup>289</sup> Aí Schopenhauer se refere à nossa capacidade de lembrança e recordação de quem somos todas as manhãs, quando depois de despertarmos, dependemos da “saúde do espírito” não se encontrar no estado de “loucura”, pois o sono é entendido como um processo natural de interrupção e rompimento do fio da memória (ele expressamente retoma a tese do livro 3 do primeiro tomo em relação à loucura, posteriormente ampliada no capítulo 32).

modo tão obstinado em seus pensamentos de fé e em suas imagens da fantasia e da ilusão (aqui, exclusivamente no caso daqueles que expressam visões), que teriam de crer realmente que estão em presença de Deus e em porte da verdadeira liberdade, algo, a meu ver, muito questionável e aparentemente vazio de significado, ficando muito mais na esfera do sentimento individual do próprio santo que de um entendimento filosófico e amplo. Por isso insisto na ideia de que Schopenhauer não dá nenhuma resposta clara sobre o assunto. Assim, intentando já discorrer para uma finalização desta presente dissertação, gostaria de sugerir alguns silogismos para sintetizar o assunto e tornar ainda mais clara minhas intenções.

*Todos os ascetas praticam a negação da vontade  
Alguns ascetas agem sem sanidade intelectual  
Logo, nem todo negador da vontade é intelectualmente sã.*

*Se toda visão, sobrenatural ou não, é sempre intelectual  
E, alguns ascetas sem sanidade intelectual dizem possuir visões sobrenaturais  
Então, toda visão dita sobrenatural é intelectual.*

*De todos os ascetas que agem sem liberdade intelectual  
Alguns dizem possuir capacidade de terem visões sobrenaturais  
Logo, todos que tem visões sobrenaturais agem sem liberdade intelectual.*

Para finalizar, podemos encontrar uma última correspondência direta disso tudo com o *idealismo*, que é parte fundamental da epistemologia de Schopenhauer e que pressupõe *sujeito* e *matéria* como meros conceitos abstratos. Nesses, nunca podemos querer encontrar o fundamento das coisas, porque antes do sujeito e da matéria, sempre há o próprio conhecimento subjetivo, o *indivíduo que conhece*, ou seja, a consciência, que deve ser considerada o primeiro de todos os princípios investigativos, por isso, erram os materialistas e os realistas por considerarem apenas o mundo empírico e a realidade objetiva, também erram os espiritualistas, por pensarem uma alma dentro do corpo.

Segundo Schopenhauer, apenas Kant pôde resolver a questão da filosofia subjetiva inaugurada por Descartes e pensar a causalidade como já estando *a priori* no indivíduo, e sendo, exclusivamente ele, enquanto indivíduo que conhece, àquele que dá sentido e realidade para o mundo, pois é uma verdade inquestionável e autoevidente a de que *o mundo é minha representação*<sup>290</sup>. Os preceitos básicos do idealismo de Schopenhauer, portanto, remetem a se fazer uma diferenciação entre o intelecto que é o meio da receptividade da união das representações oferecidas pelos sentidos, e dos sentidos em si, que podem simplesmente nos

---

<sup>290</sup> Cf. W I, § 1.

enganar (como possivelmente enganou Hildegarda e seus muitos seguidores, leitores e admiradores). Sobre isso, muito certamente, lê-se:

o fato de em determinada ocasião certas sensações que ocorrem em meus órgãos sensoriais fazerem surgir em minha cabeça uma intuição de coisas especialmente extensas, temporalmente permanentes e que fazem efeito causalmente, de maneira alguma me autoriza a sustentar a hipótese de que semelhantes coisas, com tais propriedades que lhes pertenceriam absolutamente também existiriam em si mesma, independentes e fora da minha cabeça (W II, Cap. 1, p. 14).

Em outras palavras (é verdade que não exatamente nesse contexto), o que Schopenhauer quer dizer, é que uma representação pode ser falseada por um distúrbio dos sentidos, o que não significa que ela realmente esteja no mundo: como eu creio ser o que acontece no caso das visões sobrenaturais de anjos, demônios, espíritos, etc., isto é, (vale repetir), ou o problema está no intelecto (cérebro), seja por má formação ou por doenças, ou está na própria má execução dos sentidos, seja da audição ou da visão, por exemplo. Por isso, o verdadeiro problema de se crer na visão dos santos é que o entendimento comum (seja da igreja ou do público em geral) parte de uma concepção puramente realista, que considera as visões como algo que realmente aconteceu e se passou no mundo enquanto tal, mas antes disso, a verdade é que houve uma ilusão no próprio indivíduo que conhece, por falseamento de motivos, por representação *sem liberdade intelectual*.

Para se ter uma correspondência da temática aqui apresentada, com exemplos vindos da literatura universal, tendo em vista especialmente as suspensões *permanentes* ou *temporárias* da liberdade intelectual<sup>291</sup>, remeto a atenção do leitor, no exemplo de primeiro tipo, ao famoso personagem Dom Quixote de la Mancha, que durante toda a magnífica obra de Miguel de Cervantes parece encontrar-se em uma espécie de transe inacabável, onde toma moinhos de vento por gigantes, bacias de barbeiros por elmos de ouro, botequins de estrada por castelos, etc., “pois todas as coisas que via, com muita facilidade as acomodava às suas desvairadas cavalarias e mal-andantes pensamentos” (CERVANTES, 1998, p. 196); e os exemplos de segundo tipo, isto é, das suspensões temporárias, pense-se em Ivan Karamázov, personagem de Dostoiévsky, quando sofre uma alucinação e tem uma longa conversa oscilante com o diabo, que, na verdade, é ele mesmo. A certa altura do diálogo, diz Ivan à sua alucinação: “Nem por um instante tomo-te por uma realidade. És uma mentira, um fantasma do meu espírito doente. Mas não sei como desembaraçar-me de ti, vejo que será preciso sofrer

---

<sup>291</sup> Cf. E I, Apêndice, p. 156.

por algum tempo. És uma alucinação, a encarnação de mim mesmo, de uma parte apenas de mim... de meus pensamentos e de meus sentimentos" (DOSTOIÉVSKY, 1970, p. 651).

Muitos outros casos menores de visões dos santos ou da literatura universal poderiam ser trazidos para a presente dissertação, mas minha intenção foi abordar apenas alguns dos mais famosos, para que a partir desses o leitor também possa fazer suas próprias análises e pensar por si mesmo sobre como seria possível, a partir de Schopenhauer, uma *metafísica da loucura espiritual*, ou mesmo, como foi demonstrado, uma metafísica das intelecções sobrenaturais, que tem como essencial de sua teorização, fazer da loucura, não apenas como quis Schopenhauer, uma reflexão exclusivamente na parte estética e do gênio, quando muito, uma reflexão ética, pensando o louco de amor, isto é, a *erotomania*, mas também uma reflexão referente à ética e a liberdade supostamente alcançada pelos santos.

A meu ver, até o ponto que pude investigar até agora, creio que eu ao menos consegui contribuir com a forma de se pensar que uma “visão sobrenatural” nunca pode vir pelo globo ocular, mas surgir de um intelecto comprometido, isto é, não livre e coeso. Talvez, por via da bondade ou maldade do caráter inteligível pudéssemos pensar que caso alguém tenha sido *agraciado*, estará mais apto a ver anjos e seres bondosos, enquanto que outro, que teve seu ser essencial amaldiçoado, estará propenso a ver demônios e espíritos maldosos. Mas esse é um mero disparate especulativo para abrir caminho para uma área que não pude até agora ver ninguém do público especializado em Schopenhauer refletir, por isso, justifico a falta de intérpretes schopenhauerianos que pudessem me ajudar nessa investigação, público esse, que, aliás, é a quem destino esta singela dissertação, esperando que o julguem e a verifiquem junto a mim o seu amplo campo de possibilidades e reflexões rumo em trazer à luz ainda maiores verdades, porque várias cabeças pensando juntas numa mesma direção certamente poderão ver além do que apenas uma, e também porque ver uma coisa é não ver outra, do mesmo modo que talvez o santo, por ver uma aparição, deixou de ver a verdade, tal como o filósofo, por ver a verdade, deixa de ver a aparição.

## Referências bibliográficas

---

- ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.
- ALLISON, H. E. *Kant's Theory of Freedom*. USA: Cambridge University Press, 1990.
- ALTHUSSER, L. *O futuro é muito tempo*. Tradução de Miguel Serras Pereira. São Paulo: Edições Asa, 1992.
- ALVAREZ, R. *Aparecida: a biografia da santa que perdeu a cabeça, ficou negra, foi roubada, cobijada pelos políticos e conquistou o Brasil*. São Paulo: Editora Globo, 2014.
- ARISTOTELES. *Ethica Nicomachea I, I 3 – III 8 Tratado da virtude moral*, tradução notas e comentários de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus, 2017.
- ARISTOTELES. *Metafísica*. Tradução de Edson Bini – 2ª ed. São Paulo: Edipro, 2012.
- ARISTOTELIS. *Ethica Eudemia* (Greek). New York: Oxford University Press, 1991.
- ARISTOTELIS. *Ethica Nicomachea* (Greek). Edited by Ingram Bywater. New York: Oxford University Press, 2010.
- ARISTOTELIS. *Magna Moralia* (Greek). *Harvard College Library*, 200-?. In: <https://scaife.perseus.org/reader/urn:cts:greekLit:tlg0086.tlg022.1st1K-grc1:1>
- ARISTOTLE. *Eudemian Ethics: Books I, II and VIII*, Translated by: Michael Woods, 2º edition. Clarendon Press Oxford: New York, 2005.
- ARISTOTLE. *Nicomachean Ethics*. Translated by: W. D. Ross. in: *The complete works of Aristotle*. Org. N.J: Jonathan Barnes. Princeton University Press, Princeton, 1991.
- ARISTOTLE. *Nicomachean Ethics*. Translated by: Roger Crisp. UK: Cambridge University Press, 2004.
- ARISTOTLE. *On the Soul; Parva Naturalia; On Breath* (Greek and English). Trad: W. S. Hett, M.A. London: Harvard University Press, 1935.
- ATWELL, J. E. *Schopenhauer on the character of the world*. Los Angeles: University of California Press, 1995.
- BALL, B. “Sobre a loucura religiosa”. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, 18 (1), 102-117. Publicado originalmente em *Leçons sur Les Maladies Mentales* (2. ed., pp. 580-604). Paris: Asselin et Houzeau, 1890. Tradução realizada por Lumina Traduções.
- BALAGUER, M. *Livre-arbítrio*. Tradução de Alexandre de Azevedo Palmeira Filho. São Paulo: Atena, 2016.

BARBOZA, J. Prefácio: Sobre as Ideias. Em: SCHOPENHAUER, Arthur. *Metafísica do Belo*. São Paulo: UNESP, 2003.

BARBOZA, J. *Infinitude subjetiva e estética: natureza e arte em Schelling e Schopenhauer*. São Paulo: UNESP, 2005.

BHAGAVADGITA. *Bhagavad Gita: A sublime canção*. Tradução de Huberto Roden [3º Ed.]. São Paulo: Martin Claret, 2012.

BÍBLIA. Livros de *Mateus, Coríntios, Romanos, João, Efésios, Provérbios*. Disponível em: <[www.biblionline.com.br](http://www.biblionline.com.br)>. Acesso em: 09 ago. 2021.

BIBLE. Livros de *Galatians, Corinthians, Romans, John, Ephesians, Proverbs* (Greek & latim). Disponível em: <[www.academic-bible.com](http://www.academic-bible.com)>. Acesso em: 09 ago. 2021.

CARTWRIGHT, D. E. *Historical Dictionary of Schopenhauer's Philosophy*. Toronto: The Scarecrow Press, 2005.

CARTWRIGHT, D. E. *Schopenhauer: a biography*. USA: Cambridge University Press, 2010.

CARVALHO, P. *Fátima: milagre ou construção?*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2017.

CERVANTES, M. *Dom Quixote* [Vol. I]. Trad. Almir de Andrade e Milton Amado. São Paulo: Publifolha, 1998.

CICERO, M.T. *De oratore book III, together with De fato, Paradoxastocorum, De partitione oratoria* (latim and English); Translation by: H. Rackham, M.A. Harvard University Press, 1960.

D'ÁVILA, T. *Livro da vida* [autobiografia de Teresa D'Ávila, trecho utilizado: capítulo 29, verso 13]. Tradução de Marcelo Musa Cavallari. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

DEBONA, V. “Destino e fatalismo em Schopenhauer”. *Revista Sofia*, v. 7, n.2 p. 82-93. Dossiê Schopenhauer, 2018. doi: <https://doi.org/10.47456/sofia.v7i2.20773>

DEBONA, V. “Sobre (in)autenticidade: ‘caráter adquirido’ e ‘tornar-se o que se é’” em: *A Tebas de cem portões: estudos sobre Schopenhauer*. São Paulo: Editora Recriar, 2020.

DEBONA, V. “Um caráter abissal - a metafísica schopenhaueriana da Vontade como caracterologia”. *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*, 4(1), 33-65, 2013. doi: <https://doi.org/10.5902/2179378633988>

DEBONA, V. “Para não figurarmos como produtos de fábrica: Schopenhauer, Nietzsche e as noções de ‘caráter adquirido’ e de ‘tornar-se o que se é’”. *Estudos de Nietzsche*, [S.l.], v. 4, n. 2, nov. 2013. ISSN 2179-3441. Disponível em: <<https://periodicos.pucpr.br/index.php/estudosNietzsche/article/view/22642/21720>>. Acesso em: 13 out. 2021. doi: <http://dx.doi.org/10.7213/estudosnietzsche.04.002.AO.02>

DELEUZE, G. *A filosofia crítica de Kant*, tradução de Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

DEUSSEN, P. *The Philosophy of the Upanishads*. Trad. Rev. A. S. Geden, M.A. Edinburgh: T. & T. CLARK, 38 George Street, 1906.

DICIONÁRIO GREGO-PORTUGUÊS (DGP): vol 1 / Vários Autores. [Equipe de coordenação Daisi Malhadas, Maria Celeste Consolin Dezotti, Maria Helena de Moura Neves]. São Paulo: Ateliê Editorial, 2006.

DIODORO, S. *Biblioteca Histórica*, Libros IV-VIII, Traducción y notas de Juan José Torres Esbarranch. Madrid: Editorial Gredos, 2004.

DOSTOIÉVSKI, F. *Os irmãos Karamazov*. São Paulo: Abril Cultural, 1970.

DURANTE, F. S. “Direito natural e direitos fundamentais: a atualidade de Schopenhauer para o debate acerca dos direitos humanos”. 2017. 1 recurso online (289 p.). Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP. Disponível em: <<http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/330589>>. Acesso em: 06abr. 2021.

ECKHART, M. *Conselhos espirituais*. Tradução de Fidélis Vering, OFM e Leonardo Boff. Petrópolis: Editora Vozes, 2021.

EINSTEIN, A. *The world as I see it*. EUA: Citadel, 2001.

ENTREVISTA. *Entrevista com exclusiva com Luiz Felipe Pondé*. Youtube: Canal Antonio Alves, 2018. Link no tempo exato da citação: <https://youtu.be/YUEUouEoDik?t=772>

FERREIRA, K. S.; BOLINELLI, L. P. & PAGOTTO, L. C.M. “Menstrual cycle synchrony in females: is there a relationship?” Received from School of Medicine, University Center Barão de Mauá of Ribeirão Preto, Ribeirão Preto, SP, Brazil. *Revista Dor* [online]. 2015, v. 16, n. 2 [Acessado 21 Julho 2021], pp. 156-158. Disponível em: <<https://doi.org/10.5935/1806-0013.20150030>>. ISSN 2317-6393. <https://doi.org/10.5935/1806-0013.20150030>.

FERNANDES, F. L. A. “Duas faces do fatalismo lógico: o argumento do dominador Diodoro Cronos e o argumento da batalha naval de Aristóteles” (dissertação). Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2009.

FESCH, J. *Em cinco horas verei Jesus: diário da prisão*. Santo Thomas More: Niterói, 2021.

FRANCHINI, A. S; SEGANFREDO, C. *As 100 melhores história da mitologia: deuses, heróis, monstros e guerras da tradição greco-romana*, 9ª edição. Porto Alegre: L&PM, 2007.

FREUD, S. *História de uma neurose infantil ("O homem dos lobos")*, Além do princípio do prazer e outros textos. Trad. Paulo César de Souza. Referenciado nesta dissertação o texto: *Uma dificuldade da psicanálise (1917)*. São Paulo: Companhia das letras, 2010.

FREUD, S. *A interpretação dos sonhos*, Volumes 2. Trad. Renato Zwick Renato. Porto Alegre: L&PM, 2012.

FRIDOLIN, MAJOR. *Les Anglais et l'Inde*. Les grandes Villes de l'Inde, deux mois sur le Great-Trunk-Road: *Revue des Deux Mondes*, 2<sup>e</sup> période, tome 8, 1857 (p. 241-298). Link: [https://fr.wikisource.org/wiki/Les\\_Anglais\\_et\\_l'Inde/05](https://fr.wikisource.org/wiki/Les_Anglais_et_l'Inde/05) (acesso em 29/06/2021).

FOUCAULT, M. *História da loucura*. Tradução de José Teixeira Coelho Netto. São Paulo: Editora Perspectiva, 1997.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade: o cuidado de si* (livro 3) [6<sup>a</sup> Ed.]. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

GIOVETTI, P. *Fenômenos extraordinários de místicos e santos*. Tradução de Paulo Augusto da Silva. São Paulo: Paulus, 2017.

GUTHRIE, W, K, C. *Os sofistas*. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1995.

GUYON, M. *Autobiografia de Madame Guyon*. Tradução de Valéria Lamim Delgado Fernandes [3<sup>o</sup> Ed.]. Campinas: Editora dos Clássicos, 2021.

HAMLIN, D. W. *Schopenhauer, the arguments of the philosophers*. London and New York: Routledge, 1999.

HARRY-McCOY. *Artemidorus' Oneirocritica: text, translation and commentary*. UK: Oxford University Press, 2012.

HELVÉTIUS, C. *Voltaire Volume II e Helvétius (Do espírito)* [Coleção os Pensadores]. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

HERÓDOTO. *História*. Tradução de Brito Broca. RJ: Editora Nova Fronteira, 2019.

HILDEGARD, *The book of divine works*. Translated by Nathaniel M. Campbell. Washington: Catholic University of America Press, 2018.

HILDEGARDE, *Scivias: lês trois livres des visions et révélations*. Traduits littéralement du Latim. Paris: Libraire-Éditeur R. Chamonal, 1909.

HUME, D. *História natural da religião*. Tradução de Jaimir Conte. São Paulo: UNESP, 2005.

HUME, D. *Os pensadores (Investigação acerca do entendimento humano)*. Tradução de Anoar Aiex. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

JACQUETTE, D. *The philosophy of Schopenhauer*. UK: Acumen, 2005.

JANAWAY, C. *Self and world in Schopenhauer's philosophy*. New York: Cambridge University Press, 1989.

JANAWAY, C. in *Introduction: SCHOPENHAUER, A. The two fundamental problems of ethics*. Translation of David E. Cartwright and Edward E. Erdmann. New York: Oxford University Press, 2010.

JORGE, F. *Hitler: retrato de uma tirania*. São Paulo: Geração editorial, 2012.



KANT, I. *Crítica da razão pura*. (9ª Ed.) Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2018.

KANT, I. *Crítica da razão prática*. Tradução de Monique Hulshof, Petrópolis: Vozes, 2020.

LA BRUYÈRE, J. *Caracteres ou costumes deste século*. São Paulo: Escala, 1988.

LEPARGNEUR, H. *Destino e identidade*. Campinas: Papirus, 1989.

LEPARGNEUR, H. *Esperança e escatologia*. São Paulo: Paulinas, 1974.

LUZ, N. F. “O hipnotismo e a legislação penal brasileira”. *Revista da Faculdade de Direito UFPR*, Curitiba, v. 5, dez. 1957. ISSN 2236-7284.

MESQUITA, Fabio Luiz de Almeida. “Schopenhauer e o Oriente”. 2007. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007. doi:10.11606/D.8.2007.tde-07022008-110708. Acesso em: 2021-09-21.

MLODINOW, L. *O andar do bêbado: como o acaso determina nossas vidas* [2ªed.]. Tradução de Diego Alfaro; consultoria Samuel Jurkiewicz. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

MORAIS, F. *O mago: a incrível história de Paulo Coelho*. 2ª Ed. Ribeirão Preto, SP: Novo Conceito Editora, 2015.

MUNIZ, C. M. “Sonhos lúcidos: o surgimento da lucidez onírica e o seu estudo”. *Revista Ciência e cognição*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, p. 50-66, jul. 2005.

NEWTON, I. *Princípios matemáticos da filosofia natural*. Coleção Os pensadores, Tradução de: Carlos Lopes de MATTOS, Pabloe Rubén Mariconda e Luiz Possas. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996.

NIETZSCHE, F. *Human, all too human: a book for free spirits*. Translation by R. J. Hollingdale, with introduction by Richard Schacht. UK: Oxford University Press, 1996.

OLIVEIRA, J. M.; MAIA, L. S.; SILVA, M. I. G.; TEIXEIRA, R. L. “Hipnose como meio de investigação na área criminal”. *Revista Humanidades*, v. 3, n. 1. (p. 28 – 53). Fev. 2014.

ORRUTEA FILHO, R. M. “Apontamentos sobre o conceito de causalidade em Schopenhauer” em: *A Tebas de cem portões: estudos sobre Schopenhauer*. São Paulo: Editora Recriar, 2020.

ORRUTEA FILHO, R. M. “Individualidade em sentido moral e justiça eterna”. *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*, Santa Maria, v. 10, n. 1, p. 186-198, jan./abr. 2019.

PAVÃO, A. “Filosofia moral sem antropologia”. *Kant e-Prints*. [S. l.], p. 19–30, 2018.

PAVÃO, A. “Liberdade e imputação moral em Schopenhauer”. In: PAVÃO, Aguinaldo; FELDHAUS, Charles; WEBER, José Fernandes. (Org.). *Schopenhauer: metafísica e moral*. 1ed. São Paulo: DWW, 2014, v. 1, p. 91-110.

PAVÃO, A. “Liberdade transcendental e liberdade prática na Crítica da Razão Pura”. *Síntese: Revista de Filosofia* 29 (94), 171-190, 2002.

PAVÃO, A. “Liberdade, responsabilidade moral e justiça eterna em Schopenhauer”. *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*, Santa Maria, v. 10, n. 3, p. 212-229, set./dez. 2019.

PAVÃO, A. “Kant e Schopenhauer sobre a natureza da filosofia moral”. *Revista Dissertatio de Filosofia*, 30, 135-148. 2009.

PAVÃO, A. *O mal moral em Kant*. Curitiba: Editora CRV, 2011.

PEREIRA JUNIOR, A. A. “A formação e o fundamento da epistemologia de Schopenhauer e a sua leitura da *Crítica da razão pura* de Kant”. *Pólemos Revista Estudantes de Filosofia da Universidade de Brasília (UNB) [S.1]*, v. 9, n. 18, pp. 71-100, 2020.

PEREIRA JUNIOR, A. A. “A suposta silenciosa moral teológica kantiana segundo a crítica de Schopenhauer”. *Revista de Estudos dos pós-graduandos em filosofia Kínesis (UNESP), Marília* v. 13, n. 35, pp. 29-48, 2021.

PEREIRA JUNIOR, A. A. “Aristóteles na perspectiva da liberdade intelectual na obra *Sobre a liberdade da vontade* de Schopenhauer”. *Revista Paranaense de Filosofia da Universidade Estadual do Paraná (UNESPAR)*, v. 1, n. 1, pp. 167-183, 2021.

PEREIRA JUNIOR, A. A. P. “A concepção onírica em Schopenhauer: estariam os sonhos submetidos ao princípio de razão suficiente?”. *Revista Intuitio (PUCRS)*, v. 15, n. 1, pp. 1-10, 2022.

PERNOUD, R. *Joana d’Arc: a mulher forte*. Tradução de Jairo Veloso Vargas. São Paulo: Paulinas, 1996.

PLATÃO. *Carta aos amigos – em: Amigos & inimigos como identificá-los / Platão, Cícero e Plutarco*. Tradução: Renata Cordeiro. São Paulo: Landy Editora, 2008.

PLATÃO. *Fedro ou da beleza*. 6ª Ed. Tradução, Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editora, 2000.

PLATÓN. *Diálogos III: Fédon, Banquete, Fedro*. Tradução, introdução e notas por C. García Gual, M. Martínez Hernández, E. Lledo Íñigo. Madrid: Editorial Gredos, 1986.

PLATON. *Fedon* (greek). Greece: Zitros, 2001.

PERES, M. F. T. e NERY FILHO, A.: “A doença mental no direito penal brasileiro: inimizabilidade, irresponsabilidade, periculosidade e medida de segurança”. *História, Ciências, Saúde-Manguinhos*, Rio de Janeiro, vol. 9 (2): 335-55, maio ago. 2002.

RICHARDS, K; FOX, J. *Vida*. Tradução de Maria Silvia Mourão, Mario Fernandes e Renato Rezente. São Paulo: Globo, 2010.

ROCHEFOUCAULD, F. L. *Máximas e reflexões*. Tradução de Antonio Geraldo da Silva. São Paulo: Editora Escala, 2007.

ROHDEN, H. *O espírito da filosofia oriental*. São Paulo: Martin Claret, 2008.

ROTTERDAM, E. *Elogia da loucura*. Tradução de Paulo Sérgio Brandão. São Paulo: Martin Claret, 2012.

SAFRANSKI, R. *Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia*. Tradução de William Lagos. São Paulo: Geração Editorial, 2011.

SALOMON, J. in note: *Eudemian Ethics*. Translated by: J. Salomon. in: *The complete works of Aristotle*. Org. Jonathan Barnes. Princeton, N.J: Princeton University Press. 1991.

SARTRE, J-P. *Huis Clos: suivi de Les Mouches*. France: Bussière Camedan Imprimeries à Saint-Amand (Cher), 2000.

SCHOPENHAUER, A. *A arte de envelhecer* [Senilia], baseado na transcrição de Ernst Ziegler; organização e introdução de Franco Volpi; tradução de Karina Jannini. – 2ª ed. São Paulo: editora WMF Martins Fontes, 2016.

SCHOPENHAUER, A. *A arte de conhecer a si mesmo*. Organização de Franco Volpi; tradução de Jair Barboza (alemão), Silvana Cabucci Leite (italiano), revisão da tradução Eurides Avance de Souza. São Paulo: Editora WMF Martin Fontes, 2014.

SCHOPENHAUER, A. *A liberdade da vontade*. Apresentação Guilherme Marconi Germer. Tradução de Gabriel Dirma Leitão. São Paulo: Edipro, 2021.

SCHOPENHAUER, A. *Gesammelte Briefe*. hrsg. von Arthur Hübscher. Bonn: Bouvier, 1978.

SCHOPENHAUER, A. *Der handschriftliche Nachlaß*. Band 4, II, [Eis heautón] [Senilia]. Unveränderter Nachdruck der von Arthur Hübscher heraus gegeben historisch-kritischen. : München: Edition Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co. KG, 1985.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, 2ª edição revisada, tradução de Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2015.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo II, tradução de Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2015.

SCHOPENHAUER, A. *Parerga y Paralipómena I*. Traducción de Pilar López de Santa María. Madrid: Editorial Trotta, 2009.

SCHOPENHAUER, A. *Parerga y Paralipómena II*. Traducción de Pilar López de Santa María. Madrid: Editorial Trotta, 2013.

SCHOPENHAUER, A. *Metafísica do belo* [Preleções berlinenses]. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2003.

SCHOPENHAUER, A. *Sobre a liberdade da vontade*. Apresentação de Oswaldo Giacoia Junior. Tradução Lucas Lazarini Valente e Eli Vagner Francisco Rodrigues. São Paulo: Editora UNESP, 2021.

SCHOPENHAUER, A. *Sobre a quádruplice raiz do princípio de razão suficiente*. Tradução de Oswaldo Giacoia Jr. e Gabriel Valladão Silva. São Paulo: Unicamp, 2019.

SCHOPENHAUER, A. *Sobre a visão e as cores*. Tradução de Erlon José Pachcoal. São Paulo: Nova Alexandria, 2003.

SCHOPENHAUER, A. *Sobre a vontade na natureza*. Porto Alegre: LP&M POCKET, 2018.

SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*. Tradução de Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Martin Fontes, 2001.

SCHOPENHAUER, A. *The two fundamental problems of ethics*. Translation of David E. Cartwright and Edward E. Erdmann. New York: Oxford University Press, 2010.

SCHOPENHAUER, A. Werke auf CD-ROM. (c) (Edição em CD-ROM. Obra completa de Schopenhauer editada por Paul Deussen). Karsten Worm [*Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* Ed.1] [*Preisschrift über die Freiheit des Willens*] -. Kapitel: Titelseite. Basis-Ausgabe: Sämtl. Werke, für diese Ausgabe. Berlin: Karsten Worm, Info Soft Ware, 2001.

SEARLE, J. R. *Liberdade e neurobiologia: reflexões sobre o livre arbítrio, a linguagem e o poder político*. Tradução de Constância Maria Egrejas Morel. São Paulo: UNESP, 2007.

SILVA, L. C. “Schopenhauer e a magia”. *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*, 8(1), 19-46. doi: <https://doi.org/10.5902/2179378633698>

SILVA, R. R. “Autoconhecimento e sabedoria de vida: estudo sobre aprimoramento da conduta moral em Schopenhauer” (dissertação). Universidade Estadual de Londrina, 2018.

SILVA, R. R. “O caminho para o arrependimento: uma oposição empírico-prática ao fatalismo moral de Schopenhauer?” em: *A Tebas de cem portões: estudos sobre Schopenhauer*. São Paulo: Editora Recriar, 2020.

SINGER, C. “The visions of Hildegard of Bingen” (1917). *Classics of biology and medicine*. Yale Journal of biology and medicine 78 (pp. 57-82), London: UK, 2005.

STEPHANIDES, M. *Édipo* [A]. Tradução de Janaína M. R Potzmann. São Paulo: Odysseus, 2019.

STEPHANIDES, M. *Hércules* [B]. Tradução de Marylene Pinto Michael. São Paulo: Odysseus, 2019.

STEPHANIDES, M. *Prometeu, os homens e outros mitos* [C]. Tradução de Marylene Pinto Michael. São Paulo: Odysseus, 2019.

TEOFASTRO. *Caracteres*. Tradução do grego de Maria de Fátima Sousa e Silva. São Paulo: Editora Annablume, 2014.

UPANISHADS. *Upanishadas: os doze textos fundamentais [Chândogya Upanisad]*. Tradução, introdução e notas Adriano Aprigliano. São Paulo: Mantra, 2020.

VASCONCELLOS, J. “Filosofia e loucura: a ideia de desregramento e a filosofia”. In: AMARANTE, P., org. *Ensaio: subjetividade, saúde mental, sociedade* [online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2000. *Loucura & Civilização collection*, pp. 13-23. ISBN 978-85-7541-319-7.

TOMÉ, A. *O quinto evangelho: a mensagem de Cristo*. Tradução de Huberto Rohden. São Paulo: Martin Claret, 2011.

VOLPI, F. *O manuscrito perdido*, em SCHOPENHAUER, A. *A arte de conhecer a si mesmo*. Tradução de Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Editora WMF Martin Fontes, 2009.

VOLTAIRE. *Tratado sobre a tolerância*. Tradução de Antonio Geraldo da Silva. São Paulo: La fonte, 2017.

ZINGANO, M. Em: ARISTOTELES. *Ethica Nicomachea I, I 3 – III 8 Tratado da virtude moral, tradução notas e comentários de Marco Zingano*, São Paulo: Odysseus, 2017.

Anexos



Figura 1

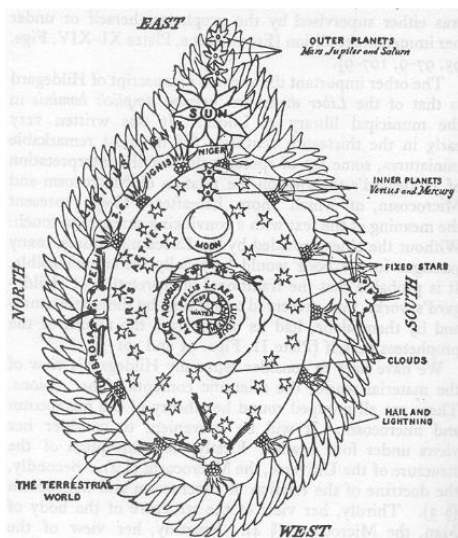


Figura 2

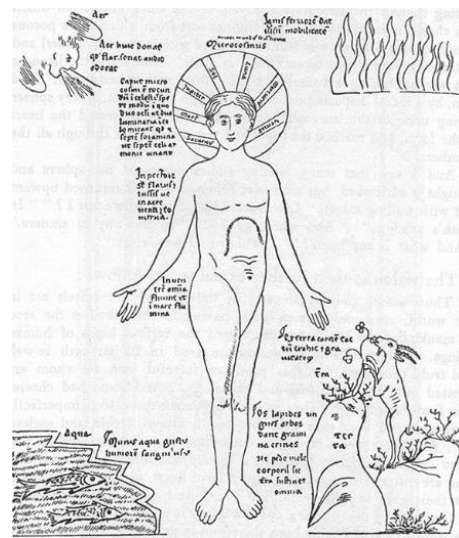


Figura 3



Figura 4



Figura 5