Universidade Estadual de Londrina

ROGÉRIO MOREIRA ORRUTEA FILHO

LIBERDADE, RESPONSABILIDADE E INDIVIDUALIDADE EM SCHOPENHAUER

Londrina
2023

ROGÉRIO MOREIRA ORRUTEA FILHO

LIBERDADE, RESPONSABILIDADE E INDIVIDUALIDADE EM SCHOPENHAUER

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à Universidade Estadual de Londrina - UEL, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Aguinaldo Pavão

Londrina
2023

Orrutea Filho, Rogério Moreira .
Liberdade, responsabilidade e individualidade em Schopenhauer / Rogério Moreira Orrutea Filho. - Londrina, 2023.
365 f.

Orientador: Aguinaldo Pavão.
Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade Estadual de Londrina, Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2023.
Inclui bibliografia.

1. vontade - Tese. 2. asseidade - Tese. 3. imputabilidade - Tese. 4. consciência - Tese. I. Pavão, Aguinaldo . II. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia.
III. Título.

CDU 1

ROGÉRIO MOREIRA ORRUTEA FILHO

LIBERDADE, RESPONSABILIDADE E INDIVIDUALIDADE EM SCHOPENHAUER

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à Universidade Estadual de Londrina - UEL, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

BANCA EXAMINADORA

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

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

_____
Prof. Dr. Charles Feldhaus
Universidade Estadual de Londrina - UEL

_____
Prof. Dr. Jarlee Oliveira Silva Salviano
Universidade Federal da Bahia - UFBA

_____
Prof. Dr. Eli Vagner Francisco Rodrigues
Universidade Estadual Paulista - UNESP

Londrina, 03 de março de 2023.

AGRADECIMENTOS

Seria impossível para mim realizar este trabalho sem o apoio de meus familiares. Por isso, devo agradecer aos meus pais Rogério e Cidinha, minha irmã Fernanda e sobrinha Nicole, e à minha querida esposa Daniela Bizetto, cujo amor e paciência foram de incalculável importância durante o período em que cursei o doutorado.

A filosofia não é um exercício solitário. O diálogo (seja ele através de textos ou pessoalmente) com outros filósofos é absolutamente essencial. Por isso, não posso me furtar de mencionar as contribuições de todos os membros e participantes dos encontros do Núcleo de Pesquisa Schopenhauer-Nietzsche, dentre os quais merecem especial menção Jorge Prado, Marcelo Rosa, Ednilson Antoniassi e os professores José Fernandes Weber e Aguinaldo Pavão. Aliás, eu teria muito pouco a apresentar nesta tese, não fosse pelas lições e o trabalho de orientação do professor Aguinaldo Pavão. Foram as interpretações e, principalmente, as críticas do professor (a quem orgulho-me de também poder chamar de amigo) Aguinaldo dirigidas à filosofia de Schopenhauer que, em grande parte, motivaram-me a produzir este trabalho. Nesta categoria de filósofos com os quais convivo e aos quais dirijo meus agradecimentos, devo mencionar mais uma vez meu pai e mestre Rogério Moreira Orrutea. Sem ele, eu não teria ingressado na existência; e sem ele, a filosofia não teria ingressado e permanecido em minha existência. E se a filosofia é uma atividade vital para mim, então posso dizer que meu pai me deu vida duas vezes.

E, por fim, agradeço imensamente à CAPES pelo apoio financeiro a mim concedido durante três dos meus mais produtivos anos como acadêmico de filosofia.

Para a Daniela e Flint

..

Die *Begreiflichkeiten* liegen alle im Gebiete der *Vorstellung*: sie sind de Verknüpfung einer Vorstellung mit der andern: die *Unbegreiflichkeiten* treten ein, sobald man an das Gebiet des *Willens* stösst (Arthur Schopenhauer, HN 3, *Brieftasche* [1823], §59, p. 164)

RESUMO

ORRUTEA FILHO, Rogério Moreira. **Liberdade, responsabilidade e individualidade em Schopenhauer.** 2023. 365 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2023.

Este trabalho tem por objetivo depurar a teoria de Schopenhauer (que podemos chamar de “metafísica da vontade”) sobre a liberdade moral de suas próprias inconsistências filosóficas. Tais inconsistências decorrem do fato de Schopenhauer apresentar uma noção de liberdade da vontade que é destituída de atributos inerentes à liberdade mesma: a individualidade e a consciência, que é condição de responsabilização. Para cumprir aquele objetivo, meu método consistirá em reler Schopenhauer a partir da radicalização do emprego do método analítico e consequente recusa do método sintético e da analogia (que desempenham um importante papel na argumentação desenvolvida por Schopenhauer em *O mundo como vontade e representação*). Ao longo do trabalho será mostrado que, desta análise rigorosa das intuições que informam nossa experiência moral (tais como o sentimento de responsabilidade e de compaixão), resulta uma metafísica descomprometida com o monismo centrado na noção de “Vontade de vida” inconsciente, una e indivisa em todos os fenômenos, e que seria a única categoria de vontade verdadeiramente livre. Em lugar desta interpretação mais tradicional da metafísica da vontade, o que se tem é a noção de vontades livres, em si mesmas individuais e supraconscientes (em vez de “inconscientes”).

Palavras-chave: vontade; asseidade; imputabilidade; metafísica; consciência.

ABSTRACT

ORRUTEA FILHO, Rogério Moreira. **Freedom, responsability and individuality in Schopenhauer.** 2023. 365 p. Tese (Doutorado em Filosofia – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2023.

This work aims to debug Schopenhauer's theory (which we can call the “metaphysics of will”) about moral freedom from its own philosophical inconsistencies. Such inconsistencies stem from the fact that Schopenhauer presents a notion of freedom of the will that is devoid of attributes inherent to freedom itself: individuality and conscience, which is a condition of responsability. In order to fulfill that objective, my method will consist in rereading Schopenhauer through the radicalization of the use of the analytical method and consequent refusal of the synthetic method and analogy (which play an important role in the argument developed by Schopenhauer in *The world as will and representation*). Throughout the work, it will be shown that, from this rigorous analysis of the intuitions that inform our moral experience (such as the feeling of responsibility and compassion), a metaphysics uncommitted to monism, centered on the notion of unconscious, unified and undivided “Will to life” in all phenomena, and which would be the only category of truly free will. Instead of this more traditional interpretation of the metaphysics of the will, we bring the notion of free wills, in themselves individual and superconscious (instead of “unconscious”).

Key words: will; aseity; imputability; metaphysics; conscience.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS PARA AS OBRAS DE SCHOPENHAUER

BGM	Die beiden Grundprobleme der Ethik – Os dois problemas fundamentais da ética
G	Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde – Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente
HN	Der handschriftliche Nachlass – Manuscritos póstumos
MVR I	O mundo como vontade e representação (tomo I)
P I	Parerga und Paralipomena (tomo I)
PII	Parerga und Paralipomena (tomo II)
SFM	Sobre o fundamento da moral
W I	Die Welt als Wille und Vorstellung (tomo I)
W II	Die Welt als Wille und Vorstellung (tomo II)
WN	Über den Willen in der Natur – Sobre a vontade na natureza
WWR	World as will and representation

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 12

1 CAPÍTULO I - O CONCEITO DE LIBERDADE E SUA DIMENSÃO METAFÍSICA: DELINEAMENTOS PARA UMA RELEITURA FUNDAMENTALMENTE MORAL DE SCHOPENHAUER 20

1.1 REPRESENTAÇÕES E RAZÃO SUFICIENTE 22

1.2 REFUTAÇÃO DO "LIVRE-ARBÍTRIO DE INDIFERENÇA" 27

1.2.1 Contingência e Possibilidade Subjetiva 31

1.2.2 Vontade e Motivos 38

1.2.3 Imutabilidade do Caráter 43

1.2.4 O Determinismo de Schopenhauer é Falho? 52

1.3 A VONTADE ENQUANTO ESSÊNCIA DO MUNDO COMO REPRESENTAÇÃO E AS DUAS VIAS FILOSÓFICAS DE SUA DECIFRAÇÃO 56

1.3.1 Princípio de Individuação e Sentimento de Compaixão. Intuição Moral 67

1.3.1.1 Solipsismo e Idealismo Transcendental: A Vivência da Alteridade como Experiência Eminentemente Moral-Intuitiva 73

1.3.2 O Sentimento de Responsabilidade e a "Verdadeira" Liberdade Moral 80

1.4 CARÁTER INTELIGÍVEL E TEMPO. "ATO DE VONTADE EXTRATEMPORAL". A TEORIA SCHOPENHAUERIANA DA CONSCIÊNCIA 84

1.5 HÁ AMBIVALÊNCIAS NA TEORIA SCHOPENHAUERIANA DA LIBERDADE? 98

1.6 REABILITAÇÃO DA TESE DA CONTINGÊNCIA DA VONTADE 109

1.7 ASSEIDADE: IDENTIDADE ENTRE SER E QUERER. ASSEIDADE E ORGULHO 113

1.8 O PROBLEMA DA ASCESE 128

1.9 PARALELOS ENTRE KANT E SCHOPENHAUER. AUTONOMIA E AUTOONIA 145

1.10 SCHOPENHAUER E O EXISTENCIALISMO. A CONDIÇÃO APORÉTICA DA CONTINGÊNCIA TRANSCENDENTAL 156

1.11 EXCURSO: LIBERDADE E NEUROCIÊNCIA – COMO A METAFÍSICA SCHOPENHAUERIANA RESPONDERIA AO DETERMINISMO NEUROLÓGICO? 172

1.12 ÚLTIMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE ESTE CAPÍTULO 186

2 CAPÍTULO II – LIBERDADE E IMPUTABILIDADE 189
2.1 A Vontade Irracional e Onipresente. As Raízes do Monismo Schopenhaueriano 193
2.1.1 Do Monismo Ontológico para o Monismo Moral da Justiça Eterna 195
2.2 A Análise Rigorosa da Experiência Moral Conduz ao Abrandamento do Monismo 200
2.3 A Vontade Livre é Inconsciente? 206
2.3.1 "Estado não Inconsciente", "Estado Cognoscente" e "Estado sem Conhecimento" 211
2.3.2 A Tese de Julius Frauenstädt sobre a Duplicidade da Vontade 220
2.3.3 Sobre a Impossibilidade de Separar Totalmente Vontade e Intelecto 228
2.4 Imputabilidade Moral e Intelecto sob Razão Suficiente 236
2.4.1 Liberdade Moral e Liberdade Intelectual 248
2.4.2 Arrependimento Moral como Critério de Imputação. Afeto e Paixão ..249
2.4.3 O Arrependimento Moral Sustenta-se sobre a Incompatibilidade entre Meios e Fins 261
2.4.4 Aperfeiçoamento de Nossa Compreensão sobre o Arrependimento: É Possível Haver Engano Quanto aos Fins? 264
2.5 Atravessamento (Durchschauung) e Sentimento de Compaixão 268
2.5.1 O Despotismo da Vontade Sobre o Intelecto 269
2.5.2 Durchschauung Não Significa Compaixão 274
2.6 Últimas Considerações sobre este Capítulo 278

3 CAPÍTULO III – INDIVIDUALIDADE EM SENTIDO MORAL 284
3.1 A Individualidade Considerada para Além do Princípio de Individuação 285
3.2 Durchschauung e a Estrutura Tensional entre Unidade e Multiplicidade na Vontade 293
3.3 A Admissão do Monismo Moderado 300
3.4 Consequências Éticas da Tensão entre Indivíduo e Espécie na Dimensão Metafísica da Existência 304
3.4.1 O Monismo Moderado, Justiça Eterna e Pecado Original 304
3.4.2 A Liberdade Moral é um Atributo da Vontade Individual 309
3.4.2.1 Fenômeno imediato e Coisa-em-si 312

3.4.3 Aperfeiçoamento da Noção de Liberdade a Partir da Ideia de Homem. Adão e Cristo Enquanto Polos Constituientes da Liberdade Moral 315
3.4.4 A Ascese Como Expressão da Autocontradição Moral em um Mesmo Caráter Inteligível Individual 320
3.4.4.1 Ascese e orgulho 337
3.5 A TEORIA SCHOPENHAUERIANA SOBRE A INDIVIDUALIDADE DAS QUALIDADES ESPIRITUAIS 339
3.6 DOUTRINA SCHOPENHAUERIANA DA IDENTIDADE PESSOAL. INDIVIDUALIDADE E EGOIDADE 344
3.7 ÚLTIMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE ESTE CAPÍTULO 347

CONCLUSÃO 350

REFERÊNCIAS 356

INTRODUÇÃO

Este trabalho não se destina à realização de uma mera descrição da filosofia de Schopenhauer, mas à produção de uma análise rigorosa do problema da liberdade moral a partir da teoria filosófica proposta por Schopenhauer, teoria esta que pode ser denominada *metafísica da vontade*. Isso significa que minha intenção não é a construção de algum tipo de apologética dedicada a Schopenhauer; antes, meu tom será crítico, pois para extrair o que julgo ser uma interpretação mais coerente da liberdade moral humana a partir da metafísica da vontade, não hesitarei em me opor a argumentos inconvincentes, ainda que sejam argumentos formulados e defendidos com notável convicção pelo próprio Arthur Schopenhauer. Portanto, um dos pressupostos deste trabalho é o de que não há contradição em se pensar que nem sempre o filósofo está de acordo com sua própria teoria filosófica, ainda que esses eventuais desacordos possam passar despercebidos.

Após ler este texto, talvez alguém julgue que o resultado alcançado seja um novo pensamento a partir de alguns poucos fragmentos ou premissas de Schopenhauer. Admito que este julgamento não seria de modo algum despropositado, sobretudo se considerarmos o fato de que, ao longo de minha exposição, assumirei linhas de interpretação francamente contrárias àquilo que tradicionalmente se estabeleceu como característica principal do pensamento filosófico schopenhaueriano na vasta produção acadêmica sobre o tema. Entretanto, o que considero inequívoco é o fato de que meus resultados jamais colidem, mas até mesmo convergem, para aquilo que julgo ser o ponto central da metafísica da vontade: a tese segundo a qual a vontade simplesmente não pode ser explicada pelos instrumentos mais convencionais de cognição predominantes em nossas ciências empíricas, instrumentos estes chamados por Schopenhauer de “formas do princípio de razão” e que, portanto, a vontade só pode ser melhor compreendida quando colocada na condição de objeto de um tipo de reflexão que não esteja totalmente comprometido com aquelas mesmas formas. Schopenhauer já havia nos indicado ao menos duas instâncias de experiências que nos oferecem processos de cognição parcialmente descomprometidos com as formas do princípio de razão: a experiência estética e a experiência moral. Em grande parte, este trabalho resulta do empenho de analisar com o maior rigor que me é possível a experiência moral, com o fim de extrair, pela

análise desta categoria de experiência, esclarecimentos sobre a liberdade da vontade humana.

Mas em que pontos minha interpretação diverge da tradicional – incluindo aqui aquela que, vez ou outra, o próprio Schopenhauer fazia da metafísica da vontade? Para cada ponto de divergência corresponderá um capítulo específico.

No *primeiro capítulo*, insistirei que a metafísica da vontade nos conduz a resultados mais seguros se *inteiramente* trilhada pelo método analítico, no sentido de que, na investigação filosófica, ganha-se mais se partirmos daquilo que é indubitavelmente dado na intuição para só então ascender ao mais abstrato, ou se, simplesmente, como Schopenhauer costumava dizer, explicamos o mediato a partir do imediato (W II, cap. 50, p. 753). A princípio, isso pode parecer trivial para leitores mais experimentados das obras de Schopenhauer. A aparência de trivialidade desvanece ao demonstrarmos que o argumento preferido por Schopenhauer para deduzir que a vontade é uma "coisa-em-si" – isto é, que a vontade é um além dos simples fenômenos proporcionados pelas formas do princípio de razão – baseia-se sobre o raciocínio por analogia, e a analogia é uma inferência por verossimilhança. Logo, não se apoia sobre nada que seja indubitável ou intuitivo, tal como exige o método analítico. Entretanto, a analogia é a via pela qual Schopenhauer, a partir do §19 de *O mundo como vontade e representação*, irá desenvolver seu monismo ontológico, segundo o qual todos os fenômenos singulares que se manifestam como representações no espaço, tempo e sob causalidade, são, quando considerados como coisa-em-si, *uma única vontade*. Para piorar a situação, Schopenhauer inicia suas reflexões sobre Ética no livro IV de *O mundo como vontade e representação* através do método sintético[1], simplesmente pressupondo como certa e definitiva esta noção de *vontade una e indivisa* em todos os fenômenos, quando, na verdade, ela fora extraída através de uma inferência por verossimilhança. O resultado é a tese de que a liberdade não é um atributo da vontade de pessoas individuais e concretas, mas desta vontade una, a qual, apesar de ser "cega" e "irracional", constitui-se ao mesmo tempo no único e verdadeiro centro de imputação moral.

Em contraste, insistirei que o caminho seguro para concluir pela transcendência da vontade em relação às formas do princípio de razão (espaço, tempo e causalidade)

[1] No prefácio à primeira edição de *Os dois problemas fundamentais da Ética*, Schopenhauer admite expressamente o uso do método sintético no livro IV de *O mundo como vontade e representação* (BGE, p. 8).

se dá pelas intuições que informam nossa experiência moral: o sentimento pessoal de responsabilidade e o atravessamento (*Durchschauung*) do princípio de individuação, a partir do qual tem-se o sentimento de compaixão. Ao saltar da percepção interna da própria vontade para o raciocínio por analogia, Schopenhauer teria abandonado o método analítico muito cedo, e isso em um momento absolutamente crucial do desenvolvimento da metafísica da vontade, pois, longe de apenas estarmos sugerindo aqui trilhar um novo caminho que conduz aos mesmos resultados, veremos que a rejeição da analogia nesta etapa da argumentação em benefício da análise rigorosa de nossas intuições morais ensejará *uma nova maneira de compreender a dimensão metafísica da vontade*. E essa novidade pronuncia-se em pelo menos três diferentes pontos da presente tese.

Em primeiro lugar, a análise do *sentimento de responsabilidade* nos mostrará que a liberdade moral não se expressa tão bem na fórmula que considera "o caráter inteligível de cada homem como um ato extratemporal [...] da Vontade" (MVR I, §55, p. 375/I 341) quanto na circularidade entre Ser e Querer[2]. Insistiremos que dizer que me sinto responsável é o mesmo que dizer que ao meu Ser corresponde o meu mais sincero e autêntico Querer, e vice-versa. Mas se assim for, então já não posso entender-me livre no sentido de ser o produto de uma decisão pretérita (mas que, estranhamente, pretende-se ter sido tomada fora do tempo) realizada "de uma vez por todas", o que faria de mim mesmo uma espécie de mandatário de uma vontade impessoal (a tal vontade "una e indivisa em todos os fenômenos") que decidiu ser aquilo que sempre serei, "de uma vez por todas" – e isso à minha revelia. Por outro lado, se em meu *sentimento de responsabilidade* por aquilo que sou está implicado que *meu* Ser corresponde ao *meu* Querer, então *eu* sou aquilo que *quero* ser, de modo que minha liberdade tem de ser entendida como uma constante homologação que *eu próprio* faço de mim mesmo. Sou livre porque *eu* me quero exatamente como sou, e eu me quero como sou neste exato momento, tanto quanto o quis no passado e continuarei a querer no futuro. A análise rigorosa do meu sentimento de responsabilidade pessoal por aquilo que sou nada me diz sobre uma vontade impessoal que ganha expressão mais clara, por exemplo, na opção de Jair Barboza por traduzir o *Wille*, quando considerado *als Ding an sich* (a vontade enquanto coisa-em-si), como "Vontade" (com inicial maiúscula). Segundo a interpretação que

[2] "Pois eu quero de acordo com aquilo que sou: por isso devo ser de acordo com aquilo que quero" (N, *Hinweisung auf die Ethik*, p. 338).

sustentarei no primeiro capítulo deste meu trabalho, esta vontade impessoal ("Vontade") surge apenas por causa do emprego do raciocínio por analogia e conduz-nos a contrassensos na Ética na medida em que, pressupondo-a como premissa indiscutível, Schopenhauer emprega o método sintético no quarto livro de *O mundo como vontade e representação*. Por isso o leitor já experiente no estudo sobre Schopenhauer não deve se surpreender com o fato de que sempre traduzo *Wille* simplesmente por "vontade" (com a inicial minúscula), pois, de acordo com minha compreensão sobre o assunto, a noção de uma "Vontade" já traz consigo pressupostos injustificados que não se sustentam se seguimos estritamente a via do método analítico como modo de interpretação de nossa experiência moral.

Em segundo lugar – e aqui ingressamos naquilo que será matéria do nosso *segundo capítulo* –, o mesmo método analítico aplicado sobre a experiência moral e as intuições que a informam nada nos dirá sobre uma vontade que, "em si", é totalmente "cega" e "irracional". Apoiando-me sobre argumentos que sustentam essa assertiva, meu objetivo será o de evidenciar que a teoria schopenhaueriana da vontade não precisa cair no contrassenso de admitir uma vontade livre que, ao mesmo tempo, é incapaz de tomar qualquer decisão no sentido usual que, por exemplo, Aristóteles atribui a este termo (isto é, "decisão" enquanto atividade que supõe poder de compreensão[3]). Pois é difícil pensar como uma vontade incapaz de realmente decidir sobre qualquer coisa (uma vez que ela seria cega e irracional) pode ainda ser um ponto terminal de imputação. Se o problema for abandonado nesses termos, então Schopenhauer não conseguiu nos oferecer uma justificativa satisfatória da *responsabilidade* moral. A vontade é livre, mas não decide. Mas se não decide, não é responsável. E se não é responsável, como pode ainda ser considerada livre? Sem responsabilidade ou imputação, "liberdade" reduz-se a um mero nome destituído de verdadeiro referencial no mundo real[4].

Ainda apoiados nessa releitura fundamentalmente moral da metafísica da vontade e munidos de elementos textuais deixados por Schopenhauer sem o devido

[3] "O princípio da ação é a decisão [...]; por outro lado, o princípio da decisão é a intenção e um cálculo dirigido para um objetivo final. Por esta razão, não há decisão sem o poder de compreensão (ARISTÓTELES, 2009, p. 130/1139a30-35).

[4] Morris Stockhammer (1957, p. 33) chega mesmo a dizer que "a imputação é mais digna de nota do que sua liberdade", e que a liberdade é um "fruto maduro" da imputação. Em *Sobre a liberdade da vontade*, Schopenhauer está de acordo com isso, na medida em que ele deduz a liberdade *a partir do* sentimento de responsabilidade, sendo então a liberdade o resultado de um desdobramento extraído por análise do conceito de responsabilidade: "onde há culpa, há responsabilidade; e [...] este é o único dado que justifica concluir pela liberdade moral" (BGE, *Über die Freiheit des Willens*, cap. V, p. 135).

desenvolvimento, mostraremos no *terceiro* (e último) *capítulo* que a *individualidade* não pode ser reduzida à condição de um simples fenômeno. É verdade que abundam textos na obra de Schopenhauer de acordo com os quais a individualidade não passa de "simples fenômeno" condicionado por espaço e tempo, que são formas dadas *a priori* à consciência do sujeito do conhecimento. Nestes termos, toda forma de individualidade existe apenas para o sujeito do conhecimento, manifesta sua existência apenas na relação com o sujeito e, portanto, não se pode falar de uma individualidade existente em si mesma para além daquela relação. É precisamente essa a razão de Schopenhauer degradar tantas vezes a individualidade (inclusive a humana) à condição de "aparência" ou "ilusão". Contra isso argumentarei que mesmo no contexto da teoria de Schopenhauer teremos de reconhecer uma certa "densidade metafísica"[5] na individualidade humana, e com isso quero significar que a individualidade humana não deve ser restringida à condição de uma "aparência" cuja manifestação articula-se apenas nos limites daquelas duas formas particulares do princípio de razão: espaço e tempo. Espero poder demonstrar que meus argumentos ganham força não somente porque até mesmo Schopenhauer manifestou dúvidas sobre este seu ponto (embora tais dúvidas tenham se pronunciado em raríssimos momentos, mas que não se tornam menos significativos em função disso)[6], mas

[5] Expressão sugerida por meu orientador Aguinaldo Pavão.

[6] Esta indecisão de Schopenhauer sobre o status ontológico da individualidade (se ela é apenas fenômeno cerebral ou elemento inerente à coisa-em-si) fora percebida por estudiosos de sua obra, tais como Alain Roger (2001, p. 71), Hans Barth (1962, p. 25 e ss.), Rudolf Malter (1991, p. 349-350) e Alwin Diemer (1962, p. 35 e ss.). Este último chega mesmo a escrever que o problema da individualidade é aquele que "talvez constitua o mais manifesto, e talvez o mais importante problema de Schopenhauer" (DIEMER, 1962, p. 35). Em todos os estudiosos mencionados, o que se tem é ou somente um diagnóstico do problema, sem que se apresente de maneira clara uma solução, ou, como no caso de Malter, a recusa da noção de um caráter inteligível individual, pois a mesma "não se harmoniza com a metafísica da vontade (cf. MALTER, 1991, p. 350). Reinach (apud ROGER, 2001, p. 71) igualmente sustenta que "não se pode admitir sem contradição um caráter inteligível individual, pois os únicos princípios de individuação concebíveis são o espaço e o tempo, que não existem no mundo dos inteligíveis". Eduard von Hartmann procura adotar uma postura intermediária. Por um lado, von Hartmann recusa a tese, tão presente na obra de Schopenhauer, de acordo com a qual a individualidade seria apenas um fenômeno "subjetivo". Segundo von Hartmann, a individualidade é um "fenômeno objetivo", um "fenômeno em si" (HARTMANN, 1871, p. 533). E justamente por ser mero fenômeno (ainda que um de tipo "objetivo"), a individualidade é destituída de qualquer densidade metafísica. Apenas o *Uno inconsciente* (que em grande parte corresponde à "Vontade de vida" schopenhaueriana) seria dotado de significação metafísica, e nisso consiste o radical *monismo* que caracteriza o pensamento de Hartmann, fortemente influenciado pelos aspectos monistas presentes em Schopenhauer: "embora eu, tal como Herbart, mantenha e sustente energicamente a defesa da singularidade do indivíduo e seu direito nos limites do mundo real contra o idealismo abstrato e o monismo, por outro lado, eu contesto decididamente como infundadas [...] as pretensões do indivíduo em relação a uma validade transcendente-metafísica que ultrapasse este mundo dos fenômenos objetivos, e até mesmo considero aquele pluralismo, que nega francamente todo elemento transcendente-metafísico por trás do mundo real, como mais suportável e mais filosófico do que aquele que eleva o indivíduo a uma essência eterna e transcendente ou a uma substância – pois o primeiro

também porque, ao admitirmos a densidade metafísica da individualidade humana, adquirimos uma compreensão mais coerente e consentânea às nossas intuições mais vivas sobre a liberdade, agora não mais exposta como atributo exclusivo de uma "Vontade" una, impessoal e intelectualmente cega, Vontade esta que, apesar de tudo isso, teria de ser o real centro de imputação de nossos julgamentos morais, quando, em realidade, estes julgamentos morais só atribuem responsabilidade a vontades *individuais* de pessoas *conscientes* – o que parece ser justamente o oposto daquela "Vontade". Somente através daquela correção poderemos reconciliar a metafísica da vontade e um ponto de partida seu, que são os juízos morais universalmente compartilhados pela humanidade e, assim, purgá-la do contrassenso de admitir teorizações mais abstratas conduzidas pelo método sintético que contradizem seu ponto de partida concreto e intuído. Pois aqueles juízos morais universais de louvor e, principalmente, de censura, geralmente não se referem a alguma Vontade Universal, *Weltwille*[7], mas à vontade pessoal de *indivíduos* determinados.

Grande parte de meu esforço investido neste trabalho é no sentido de purificar a metafísica da vontade dos mencionados contrassensos cometidos por Schopenhauer, e que não passaram despercebidos por outros estudiosos de suas obras. Concordo inteiramente com Janaway quando ele constata que, se não há um "eu" enquanto coisa-em-si – e a coisa-em-si é o âmbito no qual realiza-se aquilo que Schopenhauer chamou de "verdadeira liberdade moral" (BGE, *Freiheit des Willens*, V, p. 133) – então "é difícil ver como posso ser julgado responsável por aquilo 'que sou propriamente'" (JANAWAY, 2003, p. 117). E, colocada a questão nos termos do próprio Schopenhauer – para quem somos responsáveis não tanto por aquilo que fazemos, mas principalmente por aquilo que somos, uma vez que *operari sequitur*

---

apenas renuncia toda metafísica em favor da física, enquanto que o segundo sustenta uma *falsa* metafísica, o que é muito pior. Tanto quanto o primeiro tipo de pluralismo cumpre o bastante para todas as justificadas pretensões da individualidade, assim também cumpre a Filosofia do Inconsciente, que atribui *aquele mesmo* valor ao indivíduo tal como aquele pluralismo sem metafísica, embora ela acrescente uma metafísica (ou, o que é o mesmo aqui, uma metafísica monista) a esse ponto de vista sobre o mundo real e sua pluralidade" (HARTMANN, 1871, p. 598-599). Sobre o posicionamento monista de Hartmann diante da caracterologia de Schopenhauer, ver DIEMER, 1962, p. 35; CYSARZ, 1980, p. 91 e 98-100; BERNHARD, 1963, p. 102-107. No terceiro capítulo deste trabalho, sustentarei que a metafísica da vontade, quando corrigida em seu aspecto metodológico, suporta totalmente a tese de que a individualidade baseada no caráter inteligível é plenamente dotada de significação metafísica, não podendo ser reduzida a um fenômeno objetivo-material, tal como sustenta Hartmann. Portanto, meus argumentos me conduzem a uma conclusão radicalmente oposta àquela de Eduard von Hartmann, e possivelmente mais próxima a de Julius Bahnsen (cf. CYSARZ, 1980, p. 100), cujos argumentos, entretanto, não desempenham qualquer papel no desenvolvimento deste trabalho.

[7] Dieter Birnbacher (2009, p. 97-98) emprega a expressão *Weltwille* para se referir a essa vontade impessoal, una e indivisa em todos os seus fenômenos individuais.

esse –, se não posso ser julgado por aquilo que sou, como posso ser julgado de qualquer forma? Se, estritamente falando, *eu* não sou o artífice de meu caráter, então como *eu* ainda posso ser julgado por ele? Em trabalho posterior, Janaway reafirma seu posicionamento ao dizer que "a visão de Schopenhauer sobre a existência humana não concede nenhum espaço para a genuína liberdade individual" (JANAWAY, 2012, p. 455). A justifica para esta assertiva, mais uma vez, é a aparente inexistência, na filosofia de Schopenhauer, de qualquer base teórica que fundamente a efetividade de qualquer forma de individualidade naquela dimensão realmente livre, a vontade como coisa-em-si:

> Como resultado, há na melhor das hipóteses uma séria falta de clareza e, na pior, total contradição, nesta ideia de que a essência interna livre e não-necessitada que se revela em minhas ações deveria ser alguma coisa individual, que deveria ser uma essência pertencente unicamente a mim, este ser humano (JANAWAY, 2012, p. 454).

Em sentido próximo, Birnbacher (2009, p. 97) dirá que o "sujeito da escolha sobre o nosso caráter" (isto é, aquilo que nós somos) não pode ser individual (isto é, não pode ser nós mesmos), mas "em última instância deve coincidir [...] com a vontade universal [Weltwillen]", e Ciracì (2009, p. 219) conclui que "de acordo com Schopenhauer, vontade individual e liberdade excluem-se mutuamente". Mas seguindo os dados imediatos conferidos por nossa experiência moral e os juízos que a integram, faz algum sentido separar individualidade e liberdade? Não é verdade que só vivenciamos a liberdade como algo associado a uma vontade *individual*? Não é assim que ela, liberdade, apresenta-se para nós na intuição, vale dizer, na percepção direta que temos da realidade e de nós mesmos? Portanto, não consigo deixar de concordar com Ferraz (2014, p. 152) ao constatar que "na teoria de Schopenhauer, a liberdade moral paga o preço de deixar de ser uma liberdade humana e individual". Eu apenas acrescentaria: não se pode *vivenciar* outra liberdade além da humana e individual; logo, se Schopenhauer fala de alguma outra liberdade, isso não passa de abstração vazia sem qualquer referencial concreto. Também não consigo opor-me a Aguinaldo Pavão, quando este, levando em conta a teorização tão defendida e repetida por Schopenhauer sobre uma vontade em si una e indivisa em todos os fenômenos e a consequente noção de *Justiça Eterna* que sempre a acompanha no âmbito moral, afirma que a filosofia de Schopenhauer "claramente solapa as bases da imputação moral" (PAVÃO, 2014, p. 106). Afinal, se indivíduos concretos não são os

verdadeiros responsáveis por suas ações e qualidades morais, então em que parte da realidade intuída poderemos ainda encontrar verdadeira responsabilidade moral? Certamente não poderá sê-lo em uma *abstrata* vontade universal. Sem verdadeira individualidade, não há verdadeira liberdade e responsabilidade; se a individualidade é apenas *representada* pelo "sujeito do conhecimento", então a liberdade e a responsabilidade também serão meras representações subjetivas.

Apesar de reconhecer a procedência destas críticas, não deixarei de defender Schopenhauer diante das mesmas, mas o farei sob o argumento de que tais críticas são dirigidas a constatações que se tornam marginais no contexto da metafísica da vontade quando esta é radicalizada, e esta radicalização é levada a cabo através da intensificação do emprego do método analítico (tal como entendido por Schopenhauer) e da consequente conservação daquilo que considero como sendo o mais verdadeiro e fundamental núcleo daquele pensamento filosófico: a vontade não é um fenômeno físico, mas integra e revela-nos uma dimensão metafísica na medida em que experienciamos a nós mesmos como entes volitivos em nossa vida moral. Consequentemente, os atributos da vontade têm de ser evidenciados a partir dos elementos intuídos e vivenciados nos limites daquela experiência moral. Tudo o mais para além disso é especulação, imaginação e conjectura, mesmo que tragam consigo a ilustre assinatura de Arthur Schopenhauer.

CAPÍTULO I – O CONCEITO DE LIBERDADE E SUA DIMENSÃO METAFÍSICA: DELINEAMENTOS PARA UMA RELEITURA FUNDAMENTALMENTE MORAL DE SCHOPENHAUER

Neste primeiro capítulo, meu objetivo será o de expor a teoria schopenhaueriana sobre a liberdade moral com o fim de levá-la às suas últimas consequências. Não se trata, portanto, de limitar-me a uma simples descrição daquilo que Schopenhauer já escreveu, mas sobretudo de extrair, através de análise rigorosa, todas as noções que estão implícitas no pensamento de Schopenhauer sobre o tema da liberdade.

Neste processo de análise rigorosa, veremos que serão inevitáveis as considerações sobre o método de investigação filosófica empregado por Schopenhauer, e neste contexto destacarei um surpreendente dualismo metodológico em sua obra, naquilo que diz respeito à liberdade: em *O mundo como vontade e representação*, Schopenhauer segue o método sintético; em *Sobre a liberdade da vontade humana*, ele segue o método analítico. Até aí, não há qualquer novidade, já que o próprio Schopenhauer reconhece esta diferença no prefácio à primeira edição de *Os dois problemas fundamentais da ética*[1]. O elemento novo está no posicionamento que eu próprio assumirei na condição de intérprete de Schopenhauer: neste embate entre sua obra principal e o opúsculo sobre a liberdade, eu tomarei o partido do último. Ao longo de meu texto, espero tornar claro que a teoria schopenhaueriana da liberdade só se torna verdadeiramente convincente pela via do método analítico, aqui consistente em tomar como ponto de partida de investigação os dados particulares e imediatos de consciência, para só então ascender a uma teorização mais abrangente. E dado o caráter fortemente sistemático de sua obra, isso significa dizer que toda a metafísica schopenheuriana da vontade torna-se mais coerente quando estudada pelo caminho mencionado, que privilegia aquilo que chamarei neste meu trabalho de "conteúdo moral de consciência", e que abrange o sentimento de responsabilidade e de compaixão. É neste sentido que poderemos falar de uma "releitura fundamentalmente moral" de Schopenhauer.

[1] "São propriamente explicações especiais de duas teorias [liberdade e fundamento da moral] que, em seus traços fundamentais, encontram seu lugar no quarto livro de "O mundo como vontade e representação", entretanto, nesta obra são deduzidas a partir de minha metafísica, portanto, sinteticamente e *a priori*; por outro lado, aqui, onde [...] nenhuma pressuposição pode ter lugar, aquelas teorias foram fundamentadas analiticamente e *a posteriori* (BGE, p. 8).

E justamente por causa daquele caráter sistemático do pensamento de Schopenhauer, não poderemos evitar, em nossas primeiras linhas, o ritual das reconstruções acríticas daquelas noções mais elementares constituídas pelo pensador alemão, motivo pelo qual iniciaremos este capítulo através de uma primeira seção dedicada não diretamente à liberdade, mas àquilo que Schopenhauer toma como o oposto de liberdade: a *necessidade* que impera em nossas *representações*. Quanto menos nos comprometermos com pressuposições, mais compacto e convincente será nosso trabalho.

Além disso, a ordem em nossa exposição – que se inicia pelos conceitos de *representação* e de *relação necessária*, sem ainda avançar diretamente para a noção de liberdade – justifica-se por uma questão de exigência metodológica, segundo a qual convém primeiro expor noções positivas (aquilo que *é*) para só depois explorar noções negativas (aquilo que *não é*). No contexto da filosofia de Schopenhauer, a noção de liberdade só pode ser corretamente apreendida após a compreensão do mundo como representação, pois "liberdade" significa apenas *independência* em relação à necessidade, à razão suficiente, e considerando que a razão suficiente constitui nossas representações, disto se segue que a liberdade é aquilo que *não é* representação, definindo-se apenas negativamente enquanto ausência das regras que prevalecem nos fenômenos representados pelo sujeito cognoscente. Portanto, o conceito de liberdade é meramente *negativo*, como ainda será evidenciado ao longo das próximas páginas. A citada exigência metodológica já está, aliás, implícita no trabalho do próprio Schopenhauer. Isto fica evidente quando o filósofo escreve no prefácio à primeira edição de *O mundo como vontade e representação* que

> unicamente quando, por aquele ensaio, reconhecer-se o que é o princípio de razão suficiente e o seu significado, até onde vai ou não sua validade [...], só assim torna-se possível penetrar no método filosófico aqui seguido pela primeira vez (MVR I, p. 22).

O referido "ensaio" é o seu trabalho *Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente*, trabalho este que poderíamos qualificar como o "órganon" schopenhaueriano acerca do mundo como representação.

1.1 REPRESENTAÇÕES E RAZÃO SUFICIENTE

A filosofia de Schopenhauer oferece-nos uma perspectiva bidimensional da realidade. Por um lado, o mundo constitui-se em objeto para o sujeito que conhece; por outro, o mundo é algo para além dessa relação entre sujeito e objeto, uma "coisa em si mesma". Mas de acordo com a primeira perspectiva, o mundo só existe nesta relação com o sujeito cognoscente. Neste sentido, o mundo é uma *representação*. E se o mundo é uma representação do sujeito, uma vez que sua manifestação só é possível em sua relação com o sujeito (o que faz deste mundo um *objeto*), disso se segue que suas formas objetivas de manifestação correspondem às formas subjetivas do ato de conhecer ou representar[2]. Se os objetos que preenchem o mundo empiricamente apreendido pelo sujeito apresentam contornos espaciais, isto significa que o espaço é, na verdade, uma forma do processo de apreensão subjetiva; e se estes mesmos objetos sofrem mutações, isso apenas significa que o tempo é uma forma subjetiva de percepção dos mesmos, uma vez que a condição de toda mudança é, afinal, a intuição de tempo. Espaço e tempo seriam, portanto, formas *a priori* do modo do sujeito cognoscente de intuir o mundo; isto é, espaço e tempo não são qualidades intrínsecas ao mundo intuído, mas são regras contidas na própria intuição, das quais estaríamos conscientes independentemente de qualquer experiência empírica. Toda experiência empírica pressupõe espaço e tempo, sem que estas pressuponham a experiência empírica. Logo, o sujeito cognoscente ao qual aqui se faz referência não é o ego individual, empírico e psicológico, mas o ego transcendental enquanto estrutura cognoscente universal, que atua como verdadeiro pressuposto de todo conhecimento sobre qualquer objeto, e, na classe deste último, inclui-se o próprio *eu* psicológico, o qual Schopenhauer denominará, no §40 do sétimo capítulo de *Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente*, de "sujeito do querer". Logo, as descrições de Schopenhauer relativas às formas do tempo e espaço (e também causalidade, que será discutida em seguida) não versam sobre as vivências particulares à nossa consciência empírica e individual, mas compreendem aquilo que Husserl qualificaria, mais tarde, como "experiência transcendental"[3].

---

[2] "'O mundo é minha representação'. Esta é uma verdade que vale em relação a cada ser que vive e conhece, embora apenas o homem possa trazê-la à consciência refletida e abstrata (...). Torna-se claro e certo que não conhece o sol algum e terra alguma, mas sempre apenas um olho que vê um sol, uma mão que toca uma terra (...). Se alguma verdade pode ser expressa *a priori*, é essa" (MVR I, §1, p. 43).

[3] Estas considerações de Husserl registradas no §12 de suas *Meditações cartesianas* também valeriam

Além de tempo e espaço, uma outra característica contida em nossas representações – na verdade, a mais significativa de todas as características – é a de que tudo aquilo que apreendemos no espaço e no tempo encontra-se sempre em uma relação necessária, no sentido de situar-se sob o *princípio de razão suficiente,* vale dizer, sempre que nosso intelecto apreende algo, este algo é apreendido como uma consequência de um fundamento, que é sua razão suficiente. De um ponto de vista empírico, isso significa que qualquer estado em que se encontre um objeto possui uma causa, isto é, um fundamento empírico pelo qual seu atual estado (por exemplo, sua temperatura) tem lugar, e este mesmo estado, por sua vez, tornar-se-á causa de outro estado que a ele sucederá e será chamado de "efeito". Portanto, a *causalidade*, ou *princípio de razão de suficiente de devir* (uma vez que aqui a razão suficiente regula processos de mudança dos estados de objetos), é a lei mais básica e essencial a determinar os estados manifestados por objetos empíricos (G, §17, p. 43 e ss.). Esta relação entre realidade empírica e causalidade é tão íntima, que Schopenhauer chega mesmo a identificar, num primeiro momento, matéria e causalidade (MVR I, §4, p. 50). Logo, se retirássemos a causalidade, a própria ordem real-empírica desapareceria, pois a matéria que preenche a realidade significa nada mais que um "efetivar-se", isto é, um tornar-se efeito[4].

Mas nossas representações não são exclusivamente empíricas e materiais, e por isso o princípio de razão suficiente não se manifesta apenas como causalidade. Schopenhauer argumenta em *Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente* que o mencionado princípio estabelece outras três classes de relações de necessidade, às quais devem corresponder outras três classes de representações ou objetos, além das representações empíricas (G, §16, p. 41).

A segunda classe de objetos tratada por Schopenhauer é aquela constituída pela razão humana, *Vernunft*, enquanto faculdade cognitiva que produz abstrações. Portanto, a segunda classe trata de nossos *conceitos*. Na verdade, nossa razão opera em três níveis: primeiro, simplesmente através do exercício de abstração, pelo qual ela converte em conceitos, isto é, representações abstratas, as informações que

---

para Schopenhauer: "o estoque absolutamente indubitável da experiência transcendental não é a identidade vazia do 'eu sou'; mas estende-se por todas as ocorrências particulares da autoexperiência efetiva e possível [...] uma estrutura-de-experiência-universal, apodítica do Eu (por ex., a forma-tempo imanente do fluxo de vivência)" (HUSSERL, 2019, p. 58).

[4] Conforme esclarece o tradutor Jair Barboza em nota, Schopenhauer considera a palavra alemã *Wirklichkeit* mais significativa do que *Realität* pelo fato de que a primeira possui, em seu radical, o verbo *wirken*, que significa "efetivar-se" ou "fazer efeito" (MVR I, §4, p. 50).

recebemos empiricamente através de nossos sentidos e intuições; segundo, através da relação na qual ligam-se nossos conceitos entre si, sendo esta relação entre conceitos precisamente aquilo que chamamos de *juízo*; terceiro, estabelecendo relações entre um juízo e "algo diferente dele" (G, §29, p. 121). Quando esta relação se mostra *necessária*, então temos o *fundamento* do juízo, que Schopenhauer chama de *princípio de razão de conhecer*. Ao reconduzir um determinado juízo ao seu fundamento, isto é, à sua *razão de conhecimento*, tal juízo assume o predicado de *verdadeiro* (G, §29, p. 121).

É justamente pela exigência do *princípio de razão suficiente de conhecer* que nossa inteligência sempre exige uma prova, isto é, um *fundamento*, para toda alegação. Sem tal fundamento, a alegação (o juízo) não é comprovada, e, assim, não pode ser considerada verdadeira. Ainda segundo Schopenhauer, o predicado de "verdade" pode variar de acordo com o tipo de razão de conhecimento que fundamenta o juízo. Assim, tem-se uma *verdade lógica* quando o juízo encontra seu fundamento em outro juízo (como nas operações do silogismo); uma *verdade empírica* quando o juízo tem como base um fato da experiência sensível; *verdade transcendental*, quando um juízo se fundamenta diretamente em algumas das formas *a priori* de nossa intuição (espaço e tempo) e entendimento (categoria da causalidade); e, finalmente, a *verdade metalógica*, constituída pela relação estabelecida entre as quatro leis de todo o pensamento (identidade, não-contradição, terceiro excluído e razão suficiente) e os quatro juízos que a expressam (G, §30 e ss.; p. 122 e ss.).

A terceira classe de objetos é aquela composta por nossas intuições puras de espaço e de tempo, que formam a base da geometria e da aritmética, respectivamente (G, §35 e ss.; p.147 e ss.). No espaço, encontramos relações entre diferentes partes, onde numa figura (por exemplo, um triângulo) a posição de uma linha está ligada à posição de uma outra linha, isto é, uma determinada linha só ocupa uma determinada posição em *razão* de sua posição relativa à posição de outra linha. Esta relação de determinação não é de causa e efeito (não podemos dizer, por exemplo, que o lado "a" de um triângulo *causa* seu lado "b"), e também não é de razão de conhecimento, pois nossas percepções sobre a relação entre as posições das linhas de uma figura não são, inicialmente, abstratas ou conceituais, não chegando imediatamente na forma de juízos, mas são inteiramente intuitivas. Portanto, o que determina a posição de uma linha é o *princípio de razão de ser*, pois podemos dizer que a posição da linha

é tal como é, em *razão* da posição de uma outra linha limítrofe. E como no espaço não há sucessão, mas apenas justaposição, é indiferente se consideramos a posição de uma linha como fundamento ou como consequência da posição de outra linha: a determinação é mútua, e não unilateral. Aqui, prevalece uma situação análoga ao chamado "efeito recíproco" (G, §37, p. 149). Diferentemente, nossas intuições temporais correspondem a sucessões. A contagem de números, tal como exposta na aritmética, tem como anteposto a sucessão entre estes mesmos números, pois

> cada número pressupõe o número antecedente como razão de seu ser: eu só posso chegar ao dez através de todos os números antecedentes, e apenas em virtude deste conhecimento dentro da razão de ser é que eu sei que, onde há dez, também há oito, seis ou quatro (G, §38, 150).

Por fim, na quarta classe de objetos, entramos em contato com o "mais imediato de todos os nossos conhecimentos" (G, §43, p. 161), o qual é precisamente o conhecimento que temos de nós mesmos enquanto *sujeitos do querer*, isto é, como indivíduos volitivos. Com isso, Schopenhauer quer dizer que nada mais preenche nossa consciência com a mesma imediatez que nossa própria vontade. Mas mesmo quando tomamos nossa própria vontade como objeto de conhecimento, o princípio de razão suficiente se introduz, desta vez, como *lei da motivação*, ou *princípio de razão suficiente de agir*. Pois a toda conduta, a todo movimento volitivo, corresponde um motivo como seu fundamento. O motivo seria uma espécie de causa que determina a ação humana. Logo, pela perspectiva do sujeito que conhece através do princípio de razão, não há algo como uma ação livre: a vontade humana é *necessariamente* determinada por algum motivo que se apresenta à consciência do agente, e que encontra acolhimento ou adequação em seu caráter inato. Daí o tom determinista que Schopenhauer assume na *Quádrupla raiz*, obra na qual ele chega a se referir à "liberdade da vontade" como uma "velha fábula", que fora "espancada até a morte" por ele próprio (G, §34, p. 137).

Em suma: no mundo como representação, apreendido pela estrutura transcendental do sujeito cognoscente, tudo aparece sob as três formas do princípio de razão suficiente: espaço, tempo e causalidade (e motivação, que é um tipo de causalidade). Em todas as representações para o sujeito cognoscente, sejam elas empíricas, matemáticas, lógico-abstratas ou moral-psicológicas, prevalece, como um constante e irrevogável substrato essencial, o fato de que todas elas se constituem

em relações *necessárias*: tudo que é representado é imediatamente apreendido como uma consequência de um fundamento. No mundo como representação, “nada é sem uma razão”[5], conforme a fórmula de Wolf, acolhida por Schopenhauer, para o princípio de razão suficiente. Isto também significa: é inconcebível uma representação que independa de outra representação, tanto quanto é impossível conceber uma consequência destituída de fundamento. Afinal, para todo ente, fato ou acontecimento apreendido no espaço e no tempo, estamos autorizados, pelo princípio de razão suficiente enquanto regra intrínseca ao nosso entendimento, a sempre questionar pelo “porquê” do mesmo (G, §4 e §15, p. 39). Logo, tudo que é representado pressupõe, necessariamente, um fundamento, sem o qual não poderia *ser*.

---

[5] A fórmula wolfiana, no original, é: *nihil est sine ratione cur potius sit, quam non sit*. Podemos traduzi-la por “nada é sem uma razão pela qual é em vez de não ser”. Schopenhauer simplifica-a para “Nichts ist ohne Grund warum es sei”, “nada é sem a razão pela qual é” (SG, §5, p. 17). Uma tradução para esta frase, que seria mais simples e de fácil intelecção, mas menos literal, poderia ser “nada *há* sem uma razão”. Ao substituir o verbo *haver* pelo *ser*, escolhi a tradução que é certamente mais prolixa, porém mais fiel e inequívoca. Pois o verbo *haver* – bem como o verbo *existir*, para o qual o verbo *haver* também nos remete – expressa apenas um modo particular do *ser*. Se algo *há*, é porque *existe*; e se *existe*, então *é*. *Existir* e *haver* se atualizam *dentro* da categoria do *ser* (neste sentido, vide SANTOS, 1959, p. 36; LAVELLE, 2012, p. 75 e ss.). Portanto, *Ser* é uma noção muito mais abrangente e extensiva do que a de *Haver* ou *Existir*, e aqui Schopenhauer emprega o verbo *sein* (“ser”) no sentido mais abrangente e extensivo possível, afinal, o princípio de razão suficiente não se aplica apenas ao âmbito das coisas existentes, empíricas, mas também às nossas representações puramente lógicas e matemáticas que, estritamente falando, não “existem”, mas certamente *são* alguma coisa.
Vale mencionar também que estamos cônscios das críticas de Heidegger à interpretação de Schopenhauer sobre a fórmula de Wolf. De acordo com Heidegger (1984, p. 113-115), a tradução de Schopenhauer, ao omitir o “potius quam”, distorce o significado da fórmula original. Heidegger insiste que é nesta locução que está contida a verdadeira profundidade e significação da razão suficiente. Trata-se de um “nada é sem uma razão pela qual é *em vez* de não ser”. Heidegger (1984, p. 114) transcreve outras formulações de Leibniz que teriam a função de especificar melhor o significado daquela fórmula um tanto geral demais e, por isso, vazia:
- *Ratio est cur aliquid potius existit quam nihil* – há uma razão para que algo exista em vez do nada.
- *Ratio est cur hoc potius existit quam aliud* – há uma razão para que isto exista em vez de qualquer outra coisa
- *Ratio est cur sic potius existit quam aliter* – há uma razão para que assim seja, em vez de outro modo.
Com isto, Heidegger conclui: “O princípio de razão é o princípio do ‘em vez de’, o princípio da primazia de algo sobre o nada, desta coisa sobre aquela, e deste modo sobre o outro modo. Adiante fica claro que a ênfase neste princípio baseia-se sobre seres existindo factualmente, sobre a factualidade no sentido mais amplo, e que uma escolha definitiva é feita sobre o que é factual em contraste àquilo que é ainda possível. Então, nesta concepção, o princípio depende da conexão de atualidade e possibilidade” (HEIDEGGER, 1984, p. 114). Com isso, percebe-se que a razão suficiente, em sua formulação original, referir-se-ia não a qualquer coisa, a qualquer coisa que *é* – como pretende Schopenhauer – mas algo que é existente (existit), algo que é empiricamente atual, em vez de tudo aquilo que *é* no sentido mais lato, inclusive os meramente possíveis. Porém, tais considerações pouco nos interessam neste momento, uma vez que não se está em jogo aqui a competência de Schopenhauer enquanto intérprete de outros filósofos. Para nossos propósitos, vale o sentido que o próprio Schopenhauer atribui ao princípio de razão suficiente e se este sentido, por ele próprio atribuído, contém coerência intrínseca.

1.2 REFUTAÇÃO DO CONCEITO DE “LIVRE-ARBÍTRIO DE INDIFERENÇA”

Em *Sobre a liberdade da vontade* (primeira parte de *Os dois problemas fundamentais da ética*), Schopenhauer aprofunda sua tese determinista. “Livre-arbítrio” (ou “livre-arbítrio de indiferença”) significaria, nas palavras de Schopenhauer, “que a um indivíduo, sob dadas circunstâncias externas, seriam igualmente possíveis duas ações diametralmente opostas” (BGE, *Über die Freiheit des Willens*, I, p. 49). Schopenhauer argumenta que o conceito de livre-arbítrio é autocontraditório, pois semelhante indiferença quanto às escolhas pressupõe a ausência de um fundamento determinante, o que nos conduziria a uma ação que não é consequência de um elemento a ela extrínseco (neste caso, os motivos), e semelhante compreensão, conforme já mostrado, viola o princípio de razão suficiente:

> Sob a pressuposição da liberdade de vontade toda ação humana seria um milagre inexplicável, um efeito sem causa. E se alguém ousasse tentar representar para si um tal *liberum arbitrium indifferentiae*, então logo se tornaria cônscio de que aí o entendimento silenciou: ele é destituído de uma forma para pensar algo assim. Pois o princípio de razão, o princípio da total determinação e dependência mútua dos fenômenos, é a forma mais universal da nossa faculdade de conhecimento (BGE, *Über die Freiheit des Willens*, III, p. 84-85).

Toda ação humana é consequência necessária da adequação entre motivos e o caráter do agente, caráter este que é imutável e constante (cf. BGE, *Über die Freiheit des Willens*, III, p. 89 e ss.). Logo, é impossível representar o conceito de livre-arbítrio, pois uma representação é sempre constituída a partir da razão suficiente, que é a lei universal que dirige toda nossa atividade cognitiva e intuitiva. Nestes termos, “livre-arbítrio” seria apenas um *nome* destituído de inteligibilidade conceitual, pois é impossível conceber qualquer coisa e, em particular, qualquer evento (no qual se inclui a ação humana) destituído de um fundamento que torne aquele mesmo evento sua consequência *necessária*.

Logo, não há livre-arbítrio, não há algo como “ações livres”: tais suposições violam o princípio de razão suficiente e, considerando que a razão suficiente é a suma das formas mais básicas de nosso entendimento, segue-se disso que “livre-arbítrio” ou “ações livres” constituem uma violação à nossa inteligência. Ainda poderíamos supor uma “liberdade relativa”, tomada no sentido de independência em relação a representações imediatas ou intuitivas. Uma vez que o ser humano detém

racionalidade, isto é, capacidade de formular representações abstratas e de acordo com elas se conduzir, isso coloca-o em uma posição privilegiada diante de animais irracionais, cujo comportamento é uma reação imediata àquilo que é intuitivamente apreendido. No entanto, nas palavras de Schopenhauer, esta noção apenas relativa de liberdade só poderia satisfazer "gente que não pensa profundamente", uma vez que se trata de uma liberdade "meramente comparativa":

> Por meio dela altera-se apenas o tipo de motivos; porém, a necessidade dos efeitos dos motivos não é em nada revogada ou diminuída. O motivo abstrato, consistente em um mero pensamento, é uma causa externa que determina a vontade, tanto quanto o [motivo] intuitivo, consistente em um objeto real e presente (BGE, *Über die Freiheit des Willens*, III, p. 75).

Logo, de acordo com Schopenhauer, a noção de *liberdade relativa* é mais um conceito ilusório. Tal como o conceito de *livre-arbítrio*, sua formulação pressupõe ausência de compreensão mais profunda acerca da irrevogabilidade da necessidade que impera sobre nossas representações. Por isso, temos dificuldade de aceitar a interpretação apresentada por Morris Stockhammer, quando este supõe poder extrair, a partir de Schopenhauer, uma implícita e autêntica noção de liberdade relativa. Na visão do autor, "tudo é livre – em um sentido absoluto ou relativo". E para justificar esta asserção, o autor recorre à tese do próprio Schopenhauer sobre a quádrupla raiz da razão suficiente:

> Se se extrai todo o proveito a partir da teoria das múltiplas [categorias de] necessidades, então não se cairá no pessimismo [de se pensar] que junto à liberdade o "entendimento silencia". Às necessidades multiformes correspondem – como nosso próprio filósofo disse anteriormente – diferentes tipos de ausência de necessidade, isto é, liberdade relativa: liberdade física, lógica e moral. Se há condições *variadas*, então não pode um condicionado – seja ele de tipo moral, lógico, físico – ser dependente de *todas* as condições. Se é dependente de apenas *uma* condição, então é independente de todas as *outras*; consequentemente, é ao mesmo tempo não-livre em certa relação, e livre em outra, portanto, é relativamente necessitado [notwendig] (não-livre) ou, o que é o mesmo, relativamente livre (não necessitado) (STOCKHAMMER, 1957, p. 30-31)[6].

[6] No original: Zieht man aus der Lehre von den vielfältigen Notwendigkeiten vollen Nützen, so gerät man nicht in den Pessimismus hinein, dass einem bei der Freiheit der "Verstand stille" stehe. Den vielgestaltigen Notwendigkeiten korrespondieren nämlich, wie unser Philosoph selbst zuvor ausführte, verschiedenenartige Nichtnotwendigkeiten, d.i., relative Freiheit: physische, logische und moralische Freiheit. Gibt es vielerlei Bedingungen, so kann nicht ein Bedingtes, sei es von moralischer, logischer (intellektueller) oder physischer Art, von *allen* Bedingugen abhängig sein. Nur von *einer* Bedingung

Isto é: como há diferentes tipos de necessidade (lógica, moral, física, matemática), então sempre que se constata um tipo de necessidade, isso significa a não aplicação das outras categorias de necessidades. Por exemplo: a necessidade lógica, justamente por ser lógica, não é necessidade moral. Logo, poderíamos dizer que esta necessidade é ¼ não livre, mas ¾ livre.

Entretanto, isto parece estar longe do entendimento do próprio Schopenhauer, e por boas razões: não importa o tipo de necessidade; necessidade é necessidade. Logo, a questão sobre se somos ou não somos moralmente livres não gira em torno do tipo de necessidade, ou quantos tipos de necessidade explicam uma ação, mas sobre se há necessidade, simplesmente. Havendo esta, não importa seu tipo, a consequência surgiu necessariamente de seu fundamento.

Ao sustentar sua tese da "liberdade relativa" a partir da quádrupla raiz do princípio de razão suficiente, Stockhammer parece estar *quantificando* um conceito que é *qualitativo*: é irrelevante quantas categorias de "necessidade" incidem sobre uma determinada representação, mas apenas se há ou não necessidade. Um "mais" ou um "menos" necessário implicaria numa atuação maior ou menor da razão suficiente sobre nossas representações, o que para Schopenhauer é inadmissível. Aqui, vale para a tese de Schopenhauer o mesmo que vale para o dogma católico da Santíssima Trindade: tal como a substância de Deus está inteira e totalmente em cada uma das pessoas (Pai, Filho e Espírito Santo), também a necessidade encontra-se inteira e totalmente em cada um dos tipos específicos de relações constituídas pela razão suficiente (lógica, moral, empírica e matemática). Consequentemente, do mesmo modo que, por exemplo, o Filho seria inteira e totalmente Deus (sem que para tanto precise ser, ao mesmo tempo, Pai e Espírito Santo), também a necessidade moral seria inteira e totalmente necessária, sendo irrelevante aqui a adição das outras categorias de necessidade.

A esta altura, alguém poderia objetar estas conclusões de Schopenhauer sobre a ininteligibilidade do conceito de livre-arbítrio, alegando que por "livre-arbítrio" entende-se apenas a adequação entre ação e vontade. Esta seria, de acordo com

---

abhängig, ist es von den *andern* Bedingungen unabhängig, somit zugleich in gewisser Beziehung unfrei und in anderer Beziehung frei, also relative notwendig (unfrei) oder, was dasselbe ist, relative frei (nicht notwendig).

Schopenhauer, a noção mais intuitiva, "empírica" e "popular" de livre-arbítrio (cf. BGE, *Über die Freiheit des Willens*, I, p. 46), e é a ela que se refere, por exemplo, David Hume (ainda que o filósofo escocês não utilize a expressão "livre-arbítrio"), quando este apresenta sua solução compatibilista ou conciliatória para a questão da liberdade e necessidade das ações humanas, na seção VIII de *Investigação acerca do entendimento humano*:

> *Por liberdade, então, podemos apenas entender um poder de agir ou de não agir segundo as determinações da vontade*; isto é, se escolhermos permanecer em repouso, podemos; mas se escolhermos movermo-nos, também podemos. Ora, reconhece-se universalmente que esta liberdade incondicional encontra-se em todo homem que não esteja prisioneiro ou acorrentado. Logo, aqui não há assunto para discussão (HUME, 2004, p. 100).

Schopenhauer julga esta definição insatisfatória, e pelo simples motivo de que a pergunta sobre a liberdade da vontade não se refere à adequação entre ação e vontade. Não há dúvidas de que a ação é uma materialização da vontade, a menos que um obstáculo externo frustre o agente no momento em que este tenta converter sua própria vontade em ação. Porém, esta adequação entre o ímpeto interno da vontade e a correspondente conduta externa restringe-se àquilo que Schopenhauer chamou de "liberdade física", cuja condição de realização é a simples ausência de qualquer impedimento exterior (cf. BGE, *Über die Freiheit des Willens*, I, p. 44 e II, p. 62). Diversamente da "liberdade física", tem-se a "liberdade moral", a única categoria de liberdade que se refere diretamente ao problema do livre-arbítrio. Aqui, a questão sofre um significativo deslocamento: não se questiona sobre a adequação entre vontade e ação, mas sobre a liberdade do agente em relação ao seu próprio querer. Portanto, a questão norteadora do problema da liberdade moral é: "eu posso querer aquilo que quero?" (BGE, *Über die Freiheit des Willens*, I, p. 46). Não há dúvidas de que agimos de acordo com a nossa vontade (a menos que sejamos impedidos de fazê-lo); mas perguntar-se se é possível querer ou controlar livremente a própria vontade conduz-nos a uma questão filosófica totalmente diferente e muito mais profunda[7].

[7] Sobre os contrastes entre Hume e Schopenhauer neste ponto, e como o deslocamento da questão proposto pelo último afasta-o do primeiro relativamente ao problema da liberdade moral, ver PAVÃO, 2019, p. 212-213.

E eis um problema que não pode ser resolvido pela mera consulta de nossa consciência de si (*Selbstbewusstsein*), pois esta nada mais nos diz além de que "eu posso fazer aquilo que quero" (BGE, *Über die Freiheit des Willens*, II, p. 55). Mas se questionamos se é possível querer de um outro modo, isto é, se é possível manifestar livre e indiferentemente uma outra vontade, neste momento nossa consciência de si silencia-se, pois a questão sobre se há condicionantes em relação ao próprio ato de querer pressupõe informações adicionais que só podem ser compreendidas pela "consciência sobre outras coisas" (*Bewusstsein anderer Dinge*), isto é, nosso modo de consciência quando esta direciona-se à compreensão de elementos externos, pois são estes últimos que estarão em uma relação de determinação ou indeterminação com nossa vontade (cf. BGE, *Über die Freiheit des Willens*, II, p. 52 e ss.).

1.2.1 Contingência e possibilidade subjetiva

Mas talvez seja possível defender o conceito "empírico e popular" de liberdade (admitido por Hume e atacado por Schopenhauer como mera "liberdade física") recorrendo à distinção scotista entre necessidade e contingência. Honnefelder (2010, p. 121), interpretando Duns Scotus, afirma que "necessário é o ente ao qual, segundo sua natureza, não contradiz ser, ao qual, porém, ao mesmo tempo contradiz não ser", e "contingente, em contrapartida, é o ente ao qual, segundo sua natureza, não contradiz ser, ao qual, porém, também não contradiz não ser", ou, nas palavras do próprio Scotus, aquilo "cujo oposto poderia ocorrer no momento em que aquilo ocorre" (SCOTUS, 1989, p. 55)[8]. Dizendo de modo mais simples: "necessário" é tudo aquilo que não pode ser de outro modo, porque é impossível pensá-lo sem violar o princípio da não-contradição. "Contingente" é aquilo que pode ser de outro modo, justamente

[8] Honnefelder (2010, p. 118) afirma que a formulação scotista de "contingência" é uma novidade filosófica em relação à compreensão tradicional, representada por Aristóteles: "com esse novo conceito de possível conecta-se um novo *conceito de contingente*. A contingência não é mais pensada por Scotus, tal como em Aristóteles, a modo de não-necessidade em termos de mutabilidade. Para Aristóteles, essa mutabilidade surge porque o movimento necessário e uniforme da primeira causa se torna desuniforme através do caráter quantitativo parcelado do movido, de maneira que no mundo material sublunar ingressam efeitos não-necessários. A contingência é o resultado do impedimento secundário do movimento primariamente necessário. Quando, porém, assim objeta Scotus, se parte do movimento necessário primário, nesse caso também o 'impedimento' tem de acontecer necessariamente". Se o conceito de contingência oferecido por Scotus é de fato uma novidade histórica em relação a Aristóteles ou a qualquer outro filósofo, isso é de pouca importância no contexto deste trabalho. O que nos interessa é apenas o *conceito* de contingência aqui oferecido, que abrange não apenas mudanças no mundo material, mas também todo e qualquer *possível*, e que é *possível* por não violar a não-contradição.

porque é possível pensar a possibilidade alternativa sem violar a não-contradição. Afinal, “só pode existir o contingente se existe o possível” (GILSON, 2007, p. 318), e só é impossível aquilo que é contraditório (cf. GILSON, 2007, p. 318 e ss.). Aplicando-se o conceito de contingência à vontade – afinal, conforme afirmação de Scotus (1998, p. 89) contida no §56 de *Tratado do primeiro princípio*, “só a vontade ou algo que a acompanhe é princípio de operação contingente, pois qualquer outra causa age por necessidade de natureza” – pode-se dizer que não há contradição em se pensar que eu quero *isso* e não *aquilo*, de modo que então é *logicamente possível* querer outra coisa para além daquilo que quero. Portanto, a liberdade da vontade seria justificada através do conceito de contingência, e “aqueles que negam a contingência, que sejam expostos a tormentos até que admitam ser possível cessar a tortura”[9] (SCOTUS, 1893, p. 625-626; cf. HONNEFELDER, 2010, p. 123; cf GILSON, 2007, p. 314).

Em *Sobre a liberdade da vontade,* Schopenhauer não enfrentou de modo suficientemente exaustivo e direto o argumento da contingência da vontade como forma de justificar a liberdade da mesma. Porém, ele não deixou de confrontar a questão à sua própria maneira. Aquilo que chamamos aqui de contingência da vontade, e que consiste na possibilidade de *querer* diferentes coisas sem com isso violar o princípio de não-contradição, Schopenhauer chamou de “possibilidade subjetiva” (BGE, *Über die Freiheit des Willens*, II, p. 56). Esta possibilidade subjetiva, por sua vez, sustentar-se-ia sobre um logro da consciência, ou, mais precisamente, da “consciência de si”, aquela cujo conteúdo se reduz ao “sentimento” expresso na proposição “eu posso fazer aquilo que quero”. Por faltar à “consciência de si” informações sobre elementos (compreendidas apenas pela “consciência sobre outras coisas”) que podem atuar como condicionantes causais de nossa vontade, então torna-se mais difícil distinguir o real *querer* [*Wollen*] do mero *desejar* [*Wünschen*]:

> Pode-se *desejar* coisas opostas entre si; mas *querer*, apenas uma delas: e acima de tudo *a ação* revela à consciência de si qual delas é querida. Porém, sobre a regular necessidade em virtude da qual, de desejos opostos entre si, um e não o outro se torna ato de vontade e ação, a consciência de si nada diz, uma vez que o resultado é por ela experimentado inteiramente *a posteriori*, mas não sabe *a priori* (BGE, *Über die Freiheit des Willens*, II, p. 56).

[9] No original: “Et ita etiam isti, qui negant aliquod ens contingens, exponendi sunt tormentis quousque concedant quod possibile est eos non torqueri”. O trecho se encontra nas *Quaestiones in librum primum sententiarum* , distinctio XXXIX, quaestio unica, 13.

Isso significa que os desejos podem ser considerados devaneios ou veleidades da vontade. Quando muito, são apenas manifestações mais fracas desta. Aquilo que o agente *realmente* quer (sua vontade em sentido estrito), confessa-o por meio de sua ação. Portanto, em Schopenhauer, a princípio *querer* e *atuar* são uma e mesma coisa. Porém, se questionamos unicamente à nossa consciência de si sobre a nossa liberdade, aquela poderá apenas nos dizer que fazemos aquilo que queremos; mas se a interrogamos sobre a liberdade de nosso próprio querer – isto é, se podemos querer indiferentemente coisas opostas entre si – então sua resposta é o silêncio, pois a mesma, por sua própria constituição, desconhece os elementos determinantes que atuam sobre nosso querer, justamente porque residem para além da consciência de si, no mundo externo. Mas é exatamente por causa deste silêncio da consciência fechada em si mesma que o agente destituído de penetração filosófica – o "*unbefangener Mensch*", "*philosophisch Rohe*", é o interlocutor hipotético de Schopenhauer em todo o capítulo II de *Sobre a liberdade da vontade* – julgará todo desejo fugidio e momentâneo como autêntica e perfeita manifestação de sua vontade e, com isso, uma lamentável *confusão de conceitos* passará por uma *possibilidade lógica*. Consequentemente, a tese da contingência da vontade seria resultado da irreflexão, consistente na confusão do conceito de *desejo* com o conceito de *vontade*.

Explicando de outro modo: a noção de contingência da vontade resulta da restrição da problemática do livre-arbítrio unicamente às informações de que nossa "consciência de si" dispõe. Esta consciência de si nos oferece, como informação, que "podemos agir de acordo com nossa vontade"; além disso, ela também é preenchida pelos nossos desejos. Mas a vontade em sentido estrito, que identifica-se com a ação, simplesmente não é assunto da consciência de si. Pois o elemento que determinará minha vontade, convertendo-a em ação, não pode ser apreendido pela "consciência de si"; tal elemento transcende-a. Logo, quando deduzo que posso querer diferentes coisas a partir da percepção subjetiva dos desejos que preenchem esta minha consciência, realizo um salto arbitrário daqueles mesmos desejos para minha vontade, e como posso *desejar* coisas contraditórias entre si, deduzo, a partir do mesmo salto arbitrário, que posso *querer* coisas contraditórias entre si. Neste ponto, pode-se dizer que a tese da contingência da vontade tem por pressuposto uma falsa noção de vontade, porque confunde esta última com meros desejos: vontade e desejos preenchem igualmente a consciência de si, e a distinção entre ambos pressupõe uma decisão motivada cujas raízes transcendem a estreiteza da

consciência de si. Portanto, se nos restringimos à nossa consciência de si, podemos transitar livremente de um desejo para outro, e consequentemente confundir a transição entre desejos com a transição entre vontades.

Além disso, ao dizer que "só se pode querer uma coisa", e em seguida identificar este autêntico querer com a *ação* que o externa, Schopenhauer restringe o conceito de vontade ao *ato*, desqualificando, assim, aquilo que poderíamos definir como o querer potencial à condição de mero desejo. Estando cônscio ou não disso, parece-nos que Schopenhauer, ao estabelecer uma ligação necessária entre vontade e ação (sendo esta apenas expressão externa ou corpórea daquela), formulou um conceito estrito de vontade que pode ser utilizado para separá-lo do conceito de desejo e, ao fazê-lo, revogou, como uma *contradição nos termos*, a noção de contingência da vontade[10]. Afinal, no atual contexto, apenas nossa faculdade de desejar pode ter por objeto diferentes coisas. Portanto, faria parte do conceito de desejo ter em vista diferentes coisas e ansiar, ao mesmo tempo, pelas mais diversas alternativas, ainda que contraditórias entre si (como no caso do agente que se sente dividido entre dois desejos totalmente opostos). Por outro lado, em seu conceito, a vontade identificar-se-ia com a ação, e é impossível agir, ao mesmo tempo, de diferentes modos. Ninguém pode, por exemplo, dirigir-se ao lado esquerdo e direito ao mesmo tempo, embora possa desejar, ao mesmo tempo, caminhar para as duas direções[11]. Logo, está implícito no próprio conceito de vontade, quando esta é identificada à ação, o *querer* apenas uma coisa em detrimento de todas as possibilidades alternativas (que, no entanto, podem ser igualmente *desejadas*, ainda que em diferentes graus). Então só seria possível falar em contingência dos desejos, e jamais de uma autêntica contingência da vontade. Mas aqui estamos extraindo analiticamente consequências da premissa assumida por Schopenhauer, pois tudo o que ele disse até este ponto sobre a diferença entre desejos e vontade é que esta se distingue daqueles porque a vontade identifica-se com ação.

Entretanto, isto poderia ser objetado pelo seguinte argumento: a tese da contingência da vontade não se sustenta tanto sobre a possibilidade de efetivamente desejar diferentes coisas, mas sobre a possibilidade de se pensar diferentes ações.

---

[10] Ao menos no âmbito do mundo como representação. Na dimensão do mundo como coisa-em-si, veremos que o conceito de contingência da vontade pode ser reabilitado.

[11] Sobre a impossibilidade inerente a atos de vontade opostos e simultâneos, ver GILSON, 2007, p. 580. Gilson dirá que, embora sejam impossíveis tais atos opostos entre si e simultâneos, no entanto são possíveis os atos opostos e sucessivos.

Não há contradição em *pensar* que eu poderia querer dirigir-me à direita ou à esquerda; logo, eu posso querer ir à direita ou à esquerda. Mas tal como é arbitrário transitar dos diferentes desejos para diferentes vontades, também seria arbitrária a passagem do pensar diferentes ações para a possibilidade de realmente agir (e, consequentemente, de querer) de diferentes modos:

> A *consciência de si* de cada um afirma muito claramente que cada um pode fazer aquilo que quer. Agora, uma vez que ações inteiramente opostas podem ser pensadas enquanto assim se *quis* [gewollt], então segue-se disso que esta pessoa também pode agir de maneiras opostas entre si, *se assim quiser*. Isso leva o entendimento bruto à seguinte confusão: de que ele, em um dado caso, também pode querer coisas opostas, e chama isso de *liberdade da vontade*. Mas que ele, em um dado caso, possa querer coisas opostas entre si, não está, em absoluto, contido na asserção acima descrita ["eu posso fazer aquilo que quero"], mas apenas que, entre duas ações opostas entre si, ele, se *quis esta*, esta ele pode realizar, e se ele *quis aquela*, do mesmo modo a realizará (BGE, *Über die Freiheit des Willens*, II, p. 61).

Em outras palavras: do "eu posso querer *pensar* ações diferentes", o "entendimento bruto" deduz erroneamente o "eu posso *querer* ações diferentes". Isto é: a partir de ações pensadas como possíveis, porque assim quis-se pensar, extrai-se diferentes vontades igualmente possíveis. Mas a segunda asserção não se segue com necessidade da primeira, pois do *querer pensar* não se segue necessariamente o *querer realizar*. Um "querer pensar", isto é, um pensamento posto em movimento pela nossa vontade, corresponde a um estéril exercício de imaginação, sem qualquer relação com nossa vontade prática, que sempre se aperfeiçoa na ação externa. Portanto, o que se tem aqui é um novo argumento de refutação da liberdade enquanto contingência da vontade, mas desta vez não mediante a distinção conceitual entre desejo e vontade, mas pela diferenciação entre possibilidade lógica e possibilidade real. É logicamente possível pensar diferentes ações, diferentes "vontades", por assim dizer; mas se é realmente possível querer igualmente e indiferentemente as ações imaginadas, isto não pode ser respondido pela "consciência de si" exclusivamente preenchida pela certeza de que "posso agir de acordo com minha vontade" e pelos exercícios de imaginação gerados a partir daquela premissa. Tal como Kant, na *Crítica da Razão Pura* (1997, B625), acusou em seu exame sobre a prova ontológica, também a tese da contingência da vontade que extrai a prova da liberdade a partir da possibilidade de se pensar, sem contradição, diferentes atos de vontade, transita

arbitrariamente da possibilidade lógica para a possibilidade real. Esta transição, por sua vez, deveu-se à injustificada restrição às informações concedidas unicamente pela “consciência de si”.

Logo, mais uma vez recusa-se a contingência da vontade[12] sob o argumento de que o problema da liberdade da mesma não pode ser respondido consultando-se apenas a consciência de si. Mas é precisamente isso que se faz quando se deduz a contingência da vontade com base na mera possibilidade de se pensar, sem contradição, atos de vontade diversos entre si.

Se quisermos resumir os resultados desta subseção, poderemos assim nos expressar: quando consultamos a nossa “consciência de si” sobre se somos livres, essa mesma consciência nos dirá que podemos fazer aquilo que queremos. Mas o que se coloca em discussão aqui é justamente se podemos querer *diferentemente* daquilo que queremos. Neste momento, se ainda interrogamos a consciência de si, esta nos oferecerá como resposta a possibilidade de desejarmos igualmente diferentes coisas, e então o interrogador destituído de “penetração filosófica” se dará por satisfeito, sem perceber que tomou meros *desejos* por autêntica *vontade*; ou então, confundirá esta com o ato de *pensar* diferentes ações. E assim, tem-se a tese da contingência da vontade, que no atual contexto só pode resultar da confusão de conceitos (desejo e vontade) ou de um salto arbitrário da simples possibilidade lógica (do “eu posso pensar que quero”) para o ato real (o “eu quero”).

Consequentemente, a consciência de si dá-nos a conhecer apenas (a) o nosso poder de agir de acordo com nossa vontade, (b) desejos alternativos (o “eu desejo isso, aquilo...”) e (c) exercícios lógicos de imaginação (o “eu posso pensar que quero diferentes coisas sem contradição”), mas nenhuma informação adicional sobre a vontade mesma. Esta só se determina e se revela a partir de motivos, e estes só nos são conhecidos através da “consciência sobre outras coisas”. Somente esta última modalidade de consciência fornecerá os dados pelos quais poder-se-á adentrar ao âmbito do real e, assim, depreender o que é realmente possível (e não apenas o que é logicamente possível). Pois é ainda impossível para o agente saber o que ele realmente *quer* sem ter contato com o motivo que o conduzirá à ação, motivo este que

[12] Mais uma vez é preciso lembrar: isso vale para o âmbito do mundo como representação, pois com referência à dimensão do mundo como coisa-em-si, veremos que o conceito de contingência da vontade pode ser reabilitado.

é *externo* ao próprio agente. Sem esta transição para a "consciência sobre outras coisas", só se tem contato com desejos e pensamentos, mas a extração de uma autêntica atuação volitiva supõe uma relação com objetos externos; mais especificamente, com motivos.

Assim, ao já mencionado desafio da tortura proposto por Scotus, poderíamos responder que, tomando os dados oferecidos pela nossa consciência de si, não há problemas em se admitir que a tortura *pode* cessar; mas se ela *realmente* cessará, somente a "consciência sobre outras coisas" nos dirá – e isso não pode ser conhecido *a priori* nem pelo torturador e nem pelo torturado. Nesse sentido, Schopenhauer concordaria com Wittgenstein quando este escreve no *Tractatus* (proposição 5.1362) que "a liberdade da vontade consiste em não poder conhecer agora as ações futuras"[13]. Pois, ao menos em um primeiro momento, Schopenhauer assume que a ausência de necessidade em nossas ações não seria outra coisa além de uma impressão subjetiva causada por nossa *ignorância* em relação a todos os fatores que determinam, com necessidade, a conduta humana[14]; ou – o que é o mesmo aqui – uma decorrência de restringirmo-nos às informações que nos são concedidas pela mera "consciência de si".

Se o ritual de tortura cessar ou continuar, ele cessará ou continuará *necessariamente*, pois, conforme já explicado, no âmbito das coisas externas a contingência do agir é revogada, imperando em seu lugar a necessidade imposta pela razão suficiente. O ritual de tortura cessará por um motivo, ou continuará por um outro motivo. De qualquer forma, considerando que o motivo é uma *razão suficiente* da decisão, o que quer que suceda, suceder-se-á necessariamente.

---

[13] Günther Schulte (2008, p. 109) apresenta interpretação diferente da nossa. Para ele, haveria discordância entre Schopenhauer e Wittgenstein neste ponto.

[14] "Ora, o 'PODE' possui tão-somente uma significação subjetiva e em realidade diz 'no que tange aos dados conhecidos por nós'" (MVR I, §55, p. 376/I 343). Ver também esta passagem da *Crítica da razão pura* de Kant, que Schopenhauer sempre considerou paradigmática: "todas as ações do homem no fenômeno se determinam, segundo a ordem da natureza, pelo seu caráter empírico e pelas outras concomitantes; e se pudéssemos investigar até ao fundo todos os fenômenos de seu arbítrio, não haveria uma única ação humana que não pudéssemos predizer com certeza e que não pudéssemos reconhecer como necessária a partir das condições que a precedem" (KANT, 1997, p. 473/B 578).

1.2.2 Vontade e Motivos

Na última seção foi mostrado que Schopenhauer poderia refutar a tese da contingência da vontade também a partir da distinção entre desejo e vontade, e esta distinção funda-se na identificação entre vontade e ação. Também foi mostrado que é possível desejar diferentes coisas, mas querer uma só. Isso nos leva a uma outra questão: por que, entre diferentes desejos, apenas um converteu-se em vontade? Se vontade e ação são uma coisa só, então de fato é impossível querer ao mesmo tempo diferentes coisas, pois é impossível executar, ao mesmo tempo, duas ações diferentes. Mas durante aquele típico *processo de deliberação* que precede à decisão e ao longo do qual a consciência examina diferentes desejos, por que apenas um destes últimos revelou-se, através da ação, como autêntico querer? Quais fatores teriam determinado a eleição de uma única escolha em meio a tantos desejos possíveis? E se há tais fatores determinantes, os mesmos são necessários ou contingentes?

Segundo Schopenhauer, “sobre a regular necessidade em virtude da qual, de desejos opostos entre si, um e não o outro se torna ato de vontade e ação, a consciência de si nada diz” (BGE, *Über die Freiheit des Willens*, II, p. 56). Logo, devemos procurar a resposta para aquelas indagações não na “consciência de si”, mas na “consciência sobre outras coisas”, a única que direciona nossas faculdades intelectuais de causalidade e razão suficiente ao mundo externo e, por isso, é capaz de nos dizer algo sobre a existência ou inexistência de fatores causais que atuam sobre nosso querer. De maneira bastante resumida, já havíamos dado a resposta para a questão: em Schopenhauer, o princípio de razão suficiente é uma forma constitutiva e essencial a nosso modo de pensar e, portanto, nos é impossível conceber qualquer evento destituído de uma razão suficiente, incluindo aí nossas ações. Consequentemente, mesmo o nosso querer ou vontade só se manifesta a partir de um estímulo causal, que chamamos de “motivo”. A separação entre querer e o motivo que o estimula é, de acordo com Schopenhauer, “impensável” (BGE, *Über die Freiheit des Willens*, II, p. 51). Isso significa que a relação entre o ato da vontade e o motivo que estimula esta mesma vontade é analítica. Se perguntarmos a alguém por que ele quer algo, o sentido último da resposta (independentemente das palavras escolhidas) deve ser “porque fui motivado”. O motivo, por sua vez, é externo à “consciência de si”, enquanto objeto que se apresenta à nossa faculdade de conhecimento:

> Mas o que significa querer algo? Significa que o ato de vontade, que de imediato é apenas objeto [*Gegenstand*] da consciência de si, forma-se em função de algo que pertence à consciência *de outras coisas*, portanto, trata-se de um objeto [*Objekt*] da faculdade de conhecimento; objeto este que, nesta relação, chama-se de *motivo* e que é, ao mesmo tempo, a matéria do ato de vontade, na medida em que esta se dirige a ele, isto é, objetiva uma mudança sobre ele; portanto, reage a ele: nesta *reação* consiste toda sua essência (BGE, *Über die Freiheit des Willens*, II, p. 51).

Se a relação entre o ato de querer em geral e o motivo em geral é analítica (afinal, seria "impensável" qualquer querer sem qualquer motivo), a relação entre o querer do indivíduo e o objeto específico que se constitui em motivo daquela mesma vontade individual é sintética, pois só pode ser apreendida *a posteriori*. Não é possível saber com exatidão qual motivo determinará nossa vontade antes de a decisão ser tomada, e a ação, efetuada. Apesar disso, esta relação não é menos necessária, pois o princípio de razão suficiente demanda de nós a compreensão segundo a qual todo evento empírico se dá dentro de relações necessárias. Logo, se nosso ato de vontade individual seguiu-se a partir do estímulo de um objeto que nos motivou, então aquele ato de vontade deu-se necessariamente, apesar de normalmente nos inclinarmos a pensar que havia a possibilidade de termos agido diferente. Mas este pensamento seria uma consequência da confusão entre vontade e desejo, ou da passagem arbitrária da possibilidade lógica para a real, conforme já mostrado na seção anterior. Podemos pensar desejos diferentes ou imaginar diferentes ações, mas o *efetivo* ato de vontade só poderia ter sido um, visto que: (1) vontade identifica-se com ação, e é impossível fazer duas coisas opostas entre si ao mesmo tempo; e (2) o ato de vontade decorre do estímulo do motivo, e como a razão suficiente compreende qualquer evento empírico como parte de um encadeamento necessário, logo, o ato de vontade também se segue necessariamente a partir do motivo.

O argumento "2" serve não somente para demonstrar a impossibilidade de realmente querer diferentes coisas (que é a função maior do argumento "1"), mas também para desfazer a impressão de que, durante o momento de deliberação, isto é, antes da decisão que se materializa na ação (que por sua vez revela a nós nossa própria vontade), poderíamos ter agido de outra forma. Pois se a relação entre ato de vontade e motivo é necessária, conforme impõe o princípio de razão suficiente, então jamais houve possibilidade de termos agido de outro modo (pois se houvesse esta

possibilidade, a relação entre vontade e motivo seria contingente, e não necessária). Portanto, a capacidade de deliberação concede ao ser racional apenas a já mencionada "liberdade relativa": ele é *mais* livre do que os seres irracionais, pois estes estão submetidos "à imediata coação das representações presentes e intuitivas" (BGE, *Über die Freiheit des Willens*, III, p. 74-75), enquanto que o homem não se submete apenas a esta classe de representações, mas também às representações abstratas, isto é, pensamentos, e estes são os motivos mais recorrentes de seus atos de vontade. De qualquer forma, ele não deixa de estar submetido ao mesmo nível de necessidade: "apenas o tipo de motivação mudou, mas a necessidade dos efeitos dos motivos não foi de modo algum revogada" (BGE, *Über die Freiheit des Willens*, II, p. 75). No máximo, nossa capacidade de deliberação nos concede um "doloroso conflito de motivos" (BGE, *Über die Freiheit des Willens*, III, p. 75). Mas este conflito persiste somente até "o motivo mais forte derrotar os outros e determinar a vontade; este desfecho é chamado de decisão e enquanto resultado desta luta, ele ingressa com total *necessidade*" (BGE, *Über die Freiheit des Willens*, III, p. 75).

Neste ponto, alguém poderá contra-argumentar simplesmente afirmando que a analogia feita por Schopenhauer entre causalidade e motivação não é inteiramente adequada; que a motivação que atua sobre nossa vontade não possui a mesma inflexibilidade que a causalidade atuante sobre a natureza; que, em suma, a relação entre vontade e motivo não comporta a mesma necessidade que a relação entre causa e efeito. O próprio Schopenhauer posicionou-se sobre esta dificuldade, ao transcrever um trecho de Leibniz, retirado da obra *De libertate*, onde o mesmo distingue inclinação (ou determinação) e necessidade:

> Todas as ações são determinadas [*determinatae*], e jamais indiferentes, pois um fundamento que inclina-as [inclinans] sempre está presente; contudo, este fundamento não torna necessário [*necessitans*] que assim se aja, em vez de outro modo (LEIBNIZ *apud* BGE, *Über die Freiheit des Willens*, II, p. 54).

Esta distinção (inclinação/determinação – necessidade) que podemos extrair a partir de Leibniz, é inteiramente recusada por Schopenhauer como uma "meia-medida", *Halbheit*:

> Semelhante caminho intermediário entre as duas alternativas acima mencionadas [isto é, ou as ações são necessárias ou não-

> necessárias, livres] não se sustenta, e não se pode dizer – de acordo com uma certa e benquista meia-medida – que os motivos determinam a vontade apenas em algum nível, que a vontade sofre sua influência, mas apenas até certo grau, e então poderia ela se esquivar dele. Pois tão logo atribuamos causalidade a uma determinada força[15], portanto, reconheçamos que ela produz efeitos, então, diante de algum obstáculo, seria preciso apenas uma ampliação da força de acordo com a proporção do obstáculo, e ela concluiria seu efeito. Quem não se deixa subornar, mas vacila, com 10 ducados, será subornado com 100 (BGE, *Über die Freiheit des Willens*, II, p. 54).

De fato, buscar na "inclinação" um conceito intermediário para resolver a questão sobre se nossos atos de vontade são livres ou necessários, parece violar o princípio lógico do terceiro excluído. Nossa vontade é livre ou não-livre, *tertio non datur*. Para afirmar que nossa vontade é determinada, mas não necessitada, ter-se-ia aqui de provar que os motivos exercem uma influência *insuficiente* sobre nossa vontade. Mas segundo Schopenhauer, os motivos são razão *suficiente* de nosso ato de querer. Em outras palavras, a prevalecer a teoria de Leibniz, teria que ser pressuposto que diante da influência dos motivos a vontade ainda teria a liberdade de decidir se permite ou não determinar-se a si mesma por eles. Entretanto, aparentemente esta questão não é totalmente enfrentada pela teoria da determinação inclinante, uma vez que aqui não há consulta da "consciência sobre outras coisas", pois, no fundo, o meio-termo leibnizano entre liberdade total e necessidade, localizado no conceito de inclinação, baseia-se na já discutida tese da contingência da vontade, porque sustentado sobre uma possibilidade lógica, isto é, ausência de violação do

---

[15] Provavelmente Schopenhauer usa aqui o termo "força", *Kraft*, em um sentido lato. Pois em seu sentido estrito, isto é, as forças que atuam na natureza (como o magnetismo e a eletricidade), não estariam sob relações de causa e efeito. A causalidade não pode ser atribuída a estas forças, embora as mesmas atribuam "causalidade" aos estados de objetos que causam efeitos: "da corrente infinita das causas e efeitos, que conduz todas as *mudanças*, mas que jamais se estende para além destas, dois seres, exatamente por aquelas razões, permanecem inviolados: de um lado, a *matéria*, como já foi mostrado, e, do outro lado, as *forças naturais* [*Naturkräfte*] originárias; aquela, porque ela é o *sustentáculo* de todas as mudanças, ou aquilo *no qual* tais mudanças ocorrem; estas, porque são aquilo *em virtude* do qual as mudanças, ou efeitos, são afinal possíveis; é aquilo que primeiramente concede a causalidade [*Kausalität*] às causas [*Ursachen*], i.e., a faculdade de produzir efeito [*zu wirken*], faculdade esta que as causas possuem na condição de simples vassalas. Causa e efeito são as *mudanças* ligadas pela necessária sucessão no tempo: as forças naturais, por sua vez – em virtude das quais todas as causas produzem efeito – são isentas de toda mutação; por isso, nesse sentido, estão fora de todo o tempo, mas justamente por isso existem a todo tempo e por toda parte, onipresentes e inesgotáveis, sempre prontas para se exteriorizar tão logo se mostre – junto ao fio condutor da causalidade – a oportunidade para isso. Em todo caso, a causa – como também seu efeito – é algo isolado, uma mudança isolada: a força natural, por sua vez, é algo universal, imutável, existente para todo o tempo e por toda a parte. Por exemplo: que o âmbar atraia a linha, isto é o efeito; sua causa é a fricção precedente e a presente aproximação do âmbar; e a *força natural* que trabalha neste processo, que o conduz, é a eletricidade" (G, §20, p. 60)

princípio da não-contradição: julga-se o agente inclinado, mas não necessitado, porque é possível *pensar*, sem contradição, que o mesmo execute diferentes ações opostas entre si[16]. Logo, os argumentos contrários à tese da contingência da vontade já formulados em seção anterior poderiam ser igualmente aplicados aqui.

Então retoma-se a questão inicial: dado o motivo mais adequado à vontade do agente, é possível agir diferentemente? Em outras palavras: é *realmente* (e não apenas logicamente) possível decidir o próprio querer? Caso esta decisão inexista, então a influência dos motivos deixa ser meramente *inclinante* para tornar-se *necessitante*. E, para Schopenhauer, a existência ou inexistência desta possibilidade não pode ser decidida pela consulta da "consciência de si", mas pelo questionamento sobre se nosso caráter é ou não *de fato* imutável, uma vez que nossa decisão é resultado da receptividade de nosso caráter ao motivo: "toda ação humana é o necessário produto de seu caráter e do motivo que ingressa" (BGE, *Über die Freiheit des Willens*, III, p. 95). Conforme já mencionado, Schopenhauer assume a hipótese de que o caráter é imutável. Passemos agora a analisar os argumentos favoráveis a esta assertiva.

---

[16] A este respeito, é bastante elucidativa a explicação de G. H. R. Parkinson: "The phrase 'incline without necessitating' is often used by Leibniz, and indeed is widely quoted. But it can easily mislead. It may suggest that Leibniz means that when someone - whether God or a finite being - makes what would commonly be called a free choice, the reasons or motives for the decision exercise, as it were, some kind of influence on the agent but do not determine the decision reached. Suppose, for example, that a man has a reason for going on strike; he is a member of a trade union, and the union has called for strike action. Suppose further that the man thinks that to go on strike on this occasion would be morally wrong, since innocent people would be harmed. Then one might think that this is a case in which there are reasons or motives for action, each of which inclines a man to act in a certain way, but neither of which compels him to act in this way. However, this is not what Leibniz means when he says that reasons 'incline without necessitating.' He makes clear [*Theodicy,* par. 45, G VI 127,· *New Essays* II.21.8, A VI.vi: RB 175; cf. to Clarke, 5.15, G VII 392: P 222-23] that what he has in mind is the 'prevailing' or 'strongest' reason. So, for example, if the man just described decides not to go on strike, then it is his reason for not going on strike which 'inclines' (though it does not necessitate) him to make this decision. What, then, does Leibniz mean? Not that a choice is in no sense necessitated, but only that it is not *absolutely* necessary (to Clarke, 5.8-9, G VII 390: P 221-22, *Theodicy,* par. 53, GVI 131-32). The man who decides not to go on strike *could have* decided to strike, in that such a decision **would not have involved a logical contradiction**. But *given that* the motive of not harming innocent people was the strongest of his motives, then it was necessary - hypothetically necessary - that he should decide not to go on strike" (PARKINSON, 1998 p. 219, grifo nosso). Vide também estas palavras do próprio Leibniz, no §13 do *Discurso de Metafísica*: "digo que há duas espécies de conexão ou consecução: é absolutamente necessária só aquela cujo contrário implique contradição [...]; a outra é só necessária *ex hypothesi*" (LEIBNIZ, 1974, p. 86). Que esta necessidade *ex hypothesi* se refere à razão suficiente no sentido leibniziano, e que confere liberdade moral ao mesmo tempo que determina a ação, segue-se de trechos como este, exposto na quinta carta de Leibniz em sua *correspondência com Clark*: "o motivo inclina sem necessidade, isto é, sem impor uma necessidade absoluta. [...] essa necessidade moral é feliz [...] conforme ao grande princípio das existências, que é o da necessidade de uma razão suficiente; ao passo que a necessidade absoluta e metafísica depende [...] da identidade ou da contradição" (LEIBNIZ, 1974, p. 429 e ss.).

1.2.3 Imutabilidade do Caráter

O motivo determina nossa vontade na medida em que é o mais forte entre os motivos alternativos, e é o mais forte porque mais adequado à constituição do caráter da pessoa. Portanto, para surtir efeito, o motivo deve encontrar acolhimento no caráter. Mas se o caráter for mutável, então esse acolhimento pode ser decidido e, assim, o motivo não seria razão suficiente, mas apenas uma *ratio inclinans* (como sugere Leibniz).

Parece-nos que um forte argumento contrário ao motivo enquanto razão meramente inclinante de nossos atos de vontade já se encontra *implicitamente* sugerido por Schopenhauer quando este escreve, ainda no primeiro capítulo de *Liberdade da vontade*, que a questão "tu podes também querer aquilo que queres?" conduz-nos ao infinito (BGE, *Über die Freiheit des Willens*, I, p. 46) e, portanto, não oferece solução teórica alguma para o nosso problema. É lamentável que Schopenhauer não tenha extraído, mediante análise rigorosa, as consequências implicitamente contidas naquela simples observação. Mas se assumirmos nós mesmos este fardo, perceberemos que a tese da *ratio inclinans* há de ser apenas aparente, pois, se fosse possível mudar nosso caráter, disso se seguiria que há uma decisão pessoal sobre o próprio caráter. Mas aí poderíamos questionar sobre a decisão que decidiu o próprio caráter, e depois sobre a decisão que decidiu a última decisão, e assim ao infinito. E se esses processos de decisão forem infinitos, a consequência seria a de que jamais teríamos um caráter. Se para cada ação devêssemos escolher nosso caráter, e esta escolha comportasse infinitas escolhas, então jamais cessaria o ato de escolher a escolha, e assim nenhum caráter seria decidido e, consequentemente, não haveria motivo mais adequado que o inclinasse, e, na ausência deste, nenhuma ação ocorreria, o que é absurdo[17]. Isto é: se as

[17] Este argumento, que julgamos estar implícito em Schopenhauer em razão de sua recusa de responder afirmativamente à questão "podes querer o que queres?" pelo regresso ao infinito que a mesma comporta, é explicitamente desenvolvido por intérpretes de Duns Scotus, como Ross e Bates (2003, p. 204 e ss) para explicar a impossibilidade de regresso ao infinito de causas essencialmente ordenadas, a partir daquilo que o próprio Scotus (1989, p. 47) apresenta na *Ordinatio* I, §51 e seguintes: "todas as causas *per se* ou essencialmente ordenadas são requeridas necessariamente ao mesmo tempo para o causar; do contrário alguma causalidade essencial e *per se* faltaria ao efeito", do que se segue que, se tal categoria de causalidade fosse infinita, "existiriam simultaneamente, em ato, infinitas causas ordenadas [...], o que nenhum filósofo admite", visto que, se são requeridas simultaneamente ao efeito para que este se efetive, então, se fossem infinitas, o efeito jamais se realizaria. Sempre faltaria uma causa *per se*. Como se pode ver, apenas adaptamos este argumento ao problema proposto por Schopenhauer.

escolhas sobre escolhas pudessem ser conduzidas ao infinito – e parece-nos que, para comprovar a tese do motivo enquanto *ratio inclinans*, as escolhas sobre escolhas *devem* ser conduzidas ao infinito –, nós estaríamos sempre escolhendo nossas escolhas, sem jamais chegar a uma conclusão, e assim as ações inexistiriam. Logo, para toda ação de fato posta, deve haver um caráter *pressuposto*, que não pode ser *posto* num determinado momento do tempo a partir de um ato de escolha, mas já deve estar previamente posto para todo o tempo. Este ponto já antecipa a tese do caráter inteligível, que será nosso tema somente mais adiante.

Embora Schopenhauer estivesse se referindo ao defeito teórico de se questionar sobre se é possível querer o próprio querer, isto é, ainda que tivesse em vista a vontade e não o caráter, nosso argumento acima desenvolvido se justifica na medida em que o conceito de caráter é nada mais que o de "qualidade especialmente e individualmente determinada da vontade" (BGE, *Über die Freiheit des Willens*, III, p. 87). Portanto, o caráter é apenas uma expressão volitiva individual, uma unidade volitiva. *Caráter é vontade individual*. Deste modo, a questão "podes querer o que queres?" poderia ser igualmente reformulada como "podes decidir seu caráter?". A princípio, a resposta de Schopenhauer tem de ser negativa nos dois casos.

Estes nossos argumentos podem contribuir para robustecer aquele entendimento do próprio Schopenhauer, quando este parece atribuir validade *a priori* à proposição *operari sequitur esse*, ou, correlato a isso, quando nega com absoluta veemência a possibilidade de se conceber uma *existentia* destituída de *essentia*, supondo, assim, que o *esse* e a *essentia* representam *a priori* uma espécie de núcleo estático ou imutável, e que, além disso, tudo aquilo que é dinâmico (a *existentia* e o *operari*) pressupõe *a priori* um núcleo estático. Aparentemente, é este sentido que podemos extrair a partir desta passagem:

> Tudo que *existe*, é também *algo*, tem uma essência, uma qualidade, um caráter; de conformidade a este deve-se atuar, deve-se agir (o que significa atuar de acordo com motivos), quando aparecem as condições externas que geram a exteriorização individual do mesmo. De onde recebe-se a existência, a *existentia*, daí também se recebe o Quê, a qualidade, a *essentia*; pois embora ambos sejam distintos em conceito, porém não são separáveis na realidade (P I, *Fragmentos sobre a história da filosofia*, §13, p. 140-141).

Em função da impossibilidade de dissociar essência e existência – uma vez que o *existir* supõe um *ser algo* – Schopenhauer dirá categoricamente que "uma

existentia sem qualquer *essentia*" significa que "apenas *existe*, sem ser *algo*", o que equivale a afirmar "que é *nada*, ao mesmo tempo que *existe*; consequentemente, que é e não é simultaneamente". Nestes termos, a ideia de uma existência independente de uma essência seria "o cúmulo do absurdo" (P I, *Fragmentos sobre a história da filosofia*, §13, p. 140).

Também no último capítulo antes da conclusão de *Vontade na natureza*, ele toma o *operari sequitur esse* como um axioma inatacável, o que indica sua opinião de que o mesmo vale *a priori*, oferecendo, assim, uma base apriorística para a imutabilidade do caráter (WN, *Hinweisung auf die Ethik*, p. 338). Também em *Sobre a liberdade da vontade* ele afirma que o *operari sequitur esse* não comporta exceções (BGE, *Freiheit des Willens*, V, p. 138). De qualquer forma, a princípio é problemático se realmente podemos extrair *a priori* a tese da imutabilidade do caráter a partir da proposição *operari sequitur esse*. Schopenhauer deveria argumentar melhor neste sentido, o que ele não faz, acomodando-se sobre pressuposições. A pressuposição é desfeita pelo nosso argumento acima desenvolvido, segundo o qual o caráter tem de ser pressuposto como um ponto terminal sem o qual recairíamos sobre a infinitude de escolhas em relação ao nosso próprio caráter, e tal infinitude conduziria à anulação *a priori* da existência de qualquer ação, o que é absurdo. Logo, este argumento pode ser avaliado como o suplemento necessário à proposição *operari sequitur esse*, bem como à exposição schopenhaueriana sobre a necessária relação de complementaridade entre existência e essência. Combinados estes argumentos, pode-se até mesmo ousar dizer que é possível ensaiar, a partir de Schopenhauer, uma espécie de refutação *a priori* da conhecida tese existencialista, segundo a qual a "existência precede a essência"[18].

[18] "O que eles [os filósofos existencialistas] têm em comum é simplesmente o fato de todos considerarem que a existência precede a essência [...]. O que significa, aqui, dizer que a existência precede a essência? Significa que, em primeira instância, o homem existe, encontra a si mesmo, surge no mundo e só posteriormente se define" (SARTRE, 1984, p. 6). Em *O Ser e o Nada*, Sartre (2015, p. 592) escreve que "nenhuma lei pode estipular o número *a priori* dos diferentes projetos que sou: a existência do Para-si, com efeito, condiciona sua essência". Com base em nossa exposição, conclui-se *a priori* que deve-se definir um ponto terminal da escolha, tem de haver um caráter, um definitivo "projeto que sou", pois se assumirmos que há uma escolha de caráter ou projeto, então abre-se a possibilidade de se perguntar sobre a escolha que decidiu a escolha que definiu o "projeto que sou". Se eu parar em uma escolha primordial, que seria a primeira das escolhas, então estas escolhas não são infinitas, e aquela primeira escolha torna-se o meu caráter que definiu necessariamente todas as escolhas de caráter seguintes. Logo, para escapar desta hipótese e ser consequente com seu existencialismo, Sartre teria de admitir que há infinitas escolhas do "projeto que sou". Isso equivale a dizer que tal projeto jamais seria definido, pois não haveria um primeiro projeto. Ele sempre estaria sendo escolhido. E sem definição do "projeto que sou" (que Sartre também chama de "projeto global") não há ações particulares ("projetos parciais"). Aparentemente, o existencialista não tem para onde

Mas os argumentos favoritos de Schopenhauer sobre a imutabilidade do caráter não são os de tipo apriorístico. Na verdade, ele é muito mais contundente quando se trata de deduzir o atributo da imutabilidade a partir da experiência, o que podemos depreender a partir da leitura do seguinte trecho:

> O caráter do homem é *constante*: ele permanece o mesmo durante toda sua vida. (...) *O homem jamais muda*: tal como agiu em um caso, assim sempre agirá novamente sob circunstâncias idênticas (considerando que ele possua o correto entendimento destas circunstâncias). A prova desta verdade pode ser extraída da experiência cotidiana, e ela se sustenta do modo mais impressionante quando reencontramos um conhecido 20 ou 30 anos depois, e ele repete exatamente os mesmos comportamentos de outrora. Entretanto, muitos negarão esta verdade com palavras. Eles mesmos, porém, pressupõem-na em seu modo de agir, na medida em que deixam de confiar naquele que um dia descobriram ser desonrado, mas dão seu aval àquele que se mostrou honrado anteriormente. Pois sobre esta verdade sustenta-se a possibilidade de todo conhecimento relativo ao homem e da fixa confiança sobre aquilo que fora experimentado, provado e confirmado. Mesmo se alguma vez somos enganados por tal confiança, nós jamais dizemos "seu caráter mudou", mas "eu me enganei sobre ele" (BGE, *Über die Freiheit des Willens*, III, p. 89).

A princípio, pode parecer problemático recorrer à experiência, sobretudo no contexto da filosofia de um pensador plenamente cônscio da fragilidade inerente a conhecimentos adquiridos *a posteriori*, e seu contraste relativamente à segurança proporcionada por princípios *a priori*, como a causalidade ou a razão suficiente. Sua própria rejeição da noção de liberdade de vontade sustenta-se inteiramente na certeza *a priori* proporcionada pelo princípio de razão suficiente, segundo o qual nada há sem uma razão, com isso impossibilitando o ato de *pensar* ações ou decisões desvinculadas de uma cadeia de eventos necessariamente ligados entre si. Porém, quando se trata de provar a imutabilidade do caráter, Schopenhauer volta-se a elementos de prova fornecidos pela experiência. Este tipo de argumentação tem sua fragilidade exposta, por exemplo, por Nietzsche, quando este escreve no aforismo 41 de *Humano demasiado humano*:

---

correr: ou se assume um caráter/projeto primordial (ainda que seja o primeiro caráter/projeto de, digamos, 20 caracteres/projetos seguintes), com isso anulando a conclusão de que a "existência precede a essência"; ou admite-se que as escolhas de caráter são infinitas, o que degeneraria a real existência concreta em uma existência abstrata, puramente interiorizada (para ilustrar esta hipótese, imaginemos um sujeito sentado em posição de lótus, com os olhos fechados, tentando definir o que ele é, sem jamais chegar a uma conclusão). Claro, veremos que é possível postular a ideia de um caráter idêntico à escolha, mas o caminho para se chegar a isso não é apriorístico, e sim moral-intuitivo.

> Que o caráter seja imutável, não é verdadeiro em sentido estrito; na verdade, esta querida proposição apenas significa que, durante a curta duração da vida de um homem, os motivos atuantes geralmente não podem arranhar de maneira suficientemente profunda para destruir os traços impressos por muitos milênios. Entretanto, se alguém pensasse um homem de oitenta mil anos, então se teria nele um caráter absolutamente mutável: de modo que um grande número de diferentes indivíduos se desenvolveria pouco a pouco a partir dele. A brevidade da vida humana conduz a muitas afirmações errôneas sobre as qualidades do homem (NIETZSCHE, 1900, p. 66).

Esta aparente dificuldade talvez possa ser contornada se compreendermos o *método* adotado por Schopenhauer quando se trata de avaliar problemas morais. Em *Sobre a liberdade da vontade*, Schopenhauer (tal como Aristóteles, Duns Scotus e Kant, só para citar alguns exemplos) tem como ponto de partida de suas investigações nossas experiências comuns, e estas englobam nosso próprio modo de agir e nossos *juízos morais*. Isso fica claro a partir do último trecho de Schopenhauer por nós transcrito. Podemos "negar com palavras" aquela "verdade" segundo a qual nosso caráter permanece constante. Mas nossas *ações* denunciarão nossas *verdadeiras convicções*. Assim, talvez para satisfazer certas aspirações pessoais mais sentimentalistas, ou simplesmente para alinhar nosso discurso àquelas falas de espírito otimista que encontram maior acolhimento no gosto popular, podemos dizer que "as pessoas mudam". Mas o fato é que (ou ao menos, assim supõe firmemente Schopenhauer) jamais voltamos a confiar naquele que nos traiu um dia. E em caso de contradição entre aquilo que dizemos e aquilo que fazemos, devemos voltar nossa atenção apenas ao último, pois apenas ele realmente revela nosso conhecimento mais íntimo e nossa convicção mais profunda, aquilo no que *de fato* acreditamos, e não aquilo em que *fingimos* acreditar (talvez, pelos motivos já mencionados). Edmund Burke (2017, p. 160) diz que o comportamento "é a única linguagem que raramente mente". No presente contexto, a mesma suposição faz-se presente em Schopenhauer.

Em suma, de acordo com esta segunda classe de argumentação, a imutabilidade do caráter prova-se pelo fato de que (1) em nossas relações com os outros, *agimos* sob esta pressuposição, e (2) nossos *juízos* sobre a qualidade moral de alguém também pressupõem o mesmo princípio. Por isso, em caso de confiança traída, não dizemos sobre o caráter de alguém que "ele mudou", mas "enganei-me sobre ele". Claro, alguém poderia aqui objetar Schopenhauer observando que, muitas

vezes, também *dizemos* “ele mudou”. Parece-nos que a argumentação de Schopenhauer pressupõe uma distinção implícita entre *apenas dizer algo* e *julgar moralmente*. Afinal, como o próprio Schopenhauer escreve, “muitos negarão” o princípio da constância do caráter “com palavras”. Mas na sequência de sua argumentação fica claro que estas meras palavras serão desmentidas (1) pela conduta do próprio sujeito, isto é, ações que externam sua íntima desconfiança em relação àquele que já o traiu, e (2) pelo juízo que o mesmo formula em relação à qualidade moral do caráter daquele que traiu sua confiança. Logo, o juízo moral sobre o caráter do traidor não pode reduzir-se à mera articulação verbal, pois do contrário o argumento de Schopenhauer seria autocontraditório, ou seja, ele diria inicialmente para não acreditarmos em meras palavras, só para logo em seguida retomar as meras palavras como fonte de prova.

Consequentemente, caso desejemos encontrar coerência interna à argumentação de Schopenhauer, devemos admitir que juízos morais como aquele que atesta a imutabilidade de caráter transcendem a simples articulação verbal, porque expressam uma instância cognitiva mais profunda. Se admitirmos esta distinção, então é plenamente possível imaginar, sem cair em contradição, o caso em que uma mesma pessoa, diante do desapontamento causado pelo mau comportamento de alguém estimado, diga sobre este seu ente querido que “ele mudou”, ao mesmo tempo que, em seu íntimo, o juízo sobre o caráter dessa pessoa seja “enganei-me sobre ele”. A articulação verbal não precisa necessariamente coincidir com o real juízo moral, muitas vezes inconfessável. E de fato, parece razoável supor que, em razão de nossa constituição emocional, não raramente somos inclinados a dizer o oposto daquilo que realmente *sentimos*, ou – o que muitas vezes equivale à mesma coisa – daquilo que de fato *sabemos*.

O intercâmbio que aqui se faz entre o *sentir* e o *saber* não é acidental. Quando se trata de juízos morais, Schopenhauer sempre toma “sentimentos” no mesmo sentido de um saber mais profundo, nem sempre inteiramente consciente ou abstratamente articulado por aquele que julga. O *sentimento* de compaixão, por exemplo, é tomado no contexto de sua filosofia como um profundo conhecimento que atesta aquela verdade tão fundamental para o próprio Schopenhauer, segundo a qual há uma identidade metafísica entre os seres vivos, ainda que, empiricamente, apresentem-se uns aos outros como indivíduos inteiramente distintos entre si. Como veremos mais adiante, o mesmo vale para o *sentimento* de responsabilidade por

aquilo que se *é*, vale dizer, responsabilidade pelo próprio caráter. Não se trata aqui de "sentimentos" tomados naquilo que poderia ser o sentido lato do termo, isto é, uma mera impressão subjetiva, cujo vínculo com a realidade pode ser facilmente posto em dúvida. No contexto moral, aqueles dois sentimentos referidos por Schopenhauer (compaixão e responsabilidade) adquirem uma relevância cognitiva muito maior dada a profundidade do estrato da consciência, por assim dizer, na qual se inserem. Em razão desta profundidade e consequente forte aderência à nossa consciência, tais sentimentos morais autênticos são inelutáveis, não podem ser ignorados, tanto quanto não podemos ignorar nossas percepções empíricas ou os axiomas apriorísticos inerentes à nossa intuição e entendimento. Certo ou errado, o fato é que Schopenhauer toma certos sentimentos morais (como os dois acima mencionados: compaixão e responsabilidade) como categorias daquilo que Edmund Husserl chamou, no §24 de *Ideias para uma fenomenologia pura*, de "intuição doadora originária", a qual, dada sua firmeza e imediatez, deve ser considerada como "fonte de legitimação do conhecimento" (HUSSERL, 2006, p. 69). Tais sentimentos seriam informações a partir das quais é possível iniciar um processo de teorização, por força da envergadura axiomática que Schopenhauer atribui aos mesmos. Portanto, aquilo que Habermas escreve em sua análise sobre Strawson também se aplicaria a Schopenhauer:

> Não é por acaso que Strawson analisa sentimentos. Manifestamente, os sentimentos têm, relativamente à justificação moral das maneiras de agir, um significado semelhante ao que as percepções têm para a explicação teórica de fatos (HABERMAS, 1989, p. 70).

Entretanto, no momento este é um tópico que só pode ser tratado incidentalmente. Esta discussão sobre a posição epistemológica ocupada pelos sentimentos morais será melhor abordada adiante.

Retornemos então ao nosso problema principal. Por amor a um amigo, podemos nos inclinar a expressar nossa decepção em relação ao mesmo através de palavras como "ele mudou", que são certamente menos rudes do que "enganei-me sobre ele". Pois no primeiro caso, dá-se a impressão de haver uma certa plasticidade do caráter, e que, portanto, aquele que fora bom e fiel no passado poderá voltar a ser bom e fiel no futuro; que suas atitudes que agora recebem nossa reprovação expressam apenas um desvio passageiro. O "ele mudou" traz consigo um certo senso

de indulgência. Em contraste, o segundo juízo sugere que, como o caráter sempre fora o mesmo, então o maldade, a infidelidade, a falta de honradez, etc., sempre foram qualidades intrínsecas ao seu caráter, mas que só tiveram a oportunidade de se revelar agora.

Se isso de fato está correto ou se encontra acolhimento na realidade, não é nosso ponto por ora. No momento, pretendemos apenas compreender esta classe de argumentos empíricos de Schopenhauer pelos quais se busca provar que o caráter é invariável, e mostrar que a coerência interna destes argumentos depende da sutil distinção por nós sugerida entre *juízo moral* (que expressa uma instância cognitivo-moral mais profunda) e *articulação verbal*. Só através desta distinção podemos atribuir alguma razoabilidade à frase "mesmo se alguma vez somos enganados por tal confiança, nós *jamais* dizemos 'seu caráter mudou', mas 'eu me enganei sobre ele'" (o destaque é nosso). Ora, não nos parece razoável afirmar que *jamais* dizemos "seu caráter mudou". Mas há alguma razoabilidade em afirmar que, mesmo quando dizemos "seu caráter mudou", nunca acreditamos realmente em nossas próprias palavras.

Claro, bem ao espírito nietzscheano que permeia a obra *Humano demasiado humano*, podemos sugerir a hipótese de que aqueles juízos morais que pressupõem a imutabilidade do caráter são eles mesmos produtos de uma experiência duradoura, o que pode muito bem ser um engano duradouro. Mas que experiências duradouras sejam enganos duradouros, isto também é uma hipótese empírica, e portanto não deve ser tomada como uma completa refutação. Na verdade, parece-nos muito mais razoável a hipótese contrária, isto é, a de que a humanidade dificilmente enganaria tanto a si mesma por tanto tempo. E este é um ponto no qual queríamos chegar. A constatação empírica da imutabilidade do caráter seria realmente muito frágil se dependesse única e exclusivamente da experiência pessoal de um filósofo. Mas ao deslocar sua prova da observação pessoal para os juízos morais, Schopenhauer adota um ponto de vista que, mesmo sendo empírico, entretanto é um ponto de vista empírico mais qualificado. Pois é no mínimo razoável supor que em nossos juízos morais usuais, na medida em que os mesmos passam por um processo de repetição através das gerações, incide uma percepção não meramente individual, mas uma autêntica "sabedoria da espécie", conforme expressão de Russell Kirk (2001, p. 38).

Além disso, arriscamos aqui supor que podemos unir o argumento *a priori*, por nós formulado acima, ao argumento *a posteriori* referente aos juízos morais, na

medida em que colocamos aquele na base deste. Neste sentido, nossos juízos morais que atestam nossa convicção sobre a imutabilidade do caráter se devem à certeza dada *a priori* de acordo com a qual não poderia haver ações sem um núcleo estático, isto é, sem um caráter, a partir do qual o *operari* se seguiria como seu desdobramento necessário. Pois se nos fosse dado o poder de escolher empiricamente e indefinidamente nosso caráter, então o resultado seria um regresso ao infinito que impossibilitaria qualquer ação, conforme já explicado. Logo, as proposições *operari sequitur esse* e *nenhuma existência sem essência* seriam dados *a priori* que informariam nossos juízos morais quando estes pressupõem a imutabilidade de caráter. Certamente, esta interpretação de Schopenhauer soa bastante kantiana, e é coerente supor que escandalizaria o próprio Schopenhauer se ele tivesse contato com a mesma, sobretudo se considerarmos sua rejeição à doutrina kantiana da consciência moral (Gewissen), rejeição esta que consiste em argumentar pela inadmissibilidade de extrair dados *a priori* a partir daquela categoria de consciência (E II, §9, p. 86 e ss.). Mas não julgamos que isso seja razão para deixarmos de expor este argumento. Afinal, nosso objetivo aqui não pode ser apenas o de descrever o pensamento de Schopenhauer, mas deve ser, sobretudo, o de *pensar a partir de* Schopenhauer.

Com base nestas considerações, temos os principais argumentos de Schopenhauer favoráveis ao determinismo moral, e sua consequente rejeição ao conceito de livre-arbítrio. “Livre-arbítrio” significa o poder de alguém decidir indiferentemente, a todo momento, que ação irá executar. E o “indiferentemente” significa ausência de necessidade em nosso processo de decisão. Isto é impossível, pois toda ação deve ser necessariamente determinada por algum motivo. É impensável um querer desmotivado. E, além disso, o *tipo* de motivo que impulsiona necessariamente o querer também já está previamente definido, pelo fato de que cada caráter individual sempre apresentará suscetibilidade aos motivos mais adequados ao seu modo de ser. Esta suscetibilidade não é resultado de uma escolha, pois nosso caráter, isto é, nosso particular modo de ser, é invariável. Schopenhauer ainda acrescentará: o caráter é também inato, “pois não é obra da arte, ou das circunstâncias submetidas ao acaso, mas é obra da própria natureza” (BGE, *Über die Freiheit des Willens*, III, p. 92*). O atributo do inatismo apenas qualifica ainda mais o da invariabilidade: nosso caráte*r, que não pode mudar, é o mesmo desde quando ingressamos empiricamente na existência.

E com isso talvez devamos revisitar um ponto já anteriormente tratado neste trabalho. Quando discutíamos a tese da contingência da vontade a partir de Duns Scotus, havíamos concluído que uma das falhas dessa doutrina é a de fazer passar uma mera possibilidade lógica por uma possibilidade real. Na verdade, nem mesmo essa possibilidade lógica existe. Se o caráter é imutável, então sequer é coerente pensar que posso querer diferentes coisas. Quando digo que posso pensar sem contradição que quero diferentes coisas, o que estou dizendo com isso é que só posso *imaginar* que quero diferentes coisas. Mas se meu caráter é mesmo imutável, então torna-se logicamente impossível querer diferentes coisas. Pois no conceito de caráter imutável está implícita a impossibilidade de querer indiferentemente qualquer coisa, pois tal conceito obriga-nos a reconhecer a restrição de meus atos de vontade ao núcleo estático de inclinações que formam meu caráter.

1.2.4 O determinismo de Schopenhauer é falho?

Com o objetivo de definir e compreender ainda melhor a posição determinista de Schopenhauer, convém agora comentar algumas críticas feitas por Gerhard Vollmer em seu artigo *Schopenhauer als determinist*, no qual o autor afirma que os pontos defendidos por Schopenhauer em favor do determinismo seriam falhos. Os argumentos de Vollmer podem ser assim resumidos:

a) O conceito de “necessidade”, tal como apresentado por Schopenhauer em *Sobre a liberdade da vontade*, não é inteiramente satisfatório. Como o próprio Vollmer (1987, p. 170) nota, é de suma importância submeter a um exame a coerência do conceito de necessidade, pois uma falha aqui pode transferir-se a outros conceitos dela dependentes, como o de liberdade ou liberdade da vontade. Afinal, “liberdade”, em Schopenhauer, é ausência de necessidade, conforme já exposto. Se a noção de “necessidade” apresentada por Schopenhauer é inviável, sua teoria da liberdade moral também deverá sê-lo, já que se sustenta sobre aquela. Contra Schopenhauer, Vollmer argumenta que é possível falar apenas de uma necessidade matemática e lógica, enquanto que a noção de uma necessidade natural não é ainda passível de uma explicação totalmente convincente:

> Porém, na teoria da ciência não se alcançou até aqui uma explicação convincente (livre de qualquer círculo) para a *necessidade física* ou *natural*. Em regra, recorre-se para esta explicação ao conceito de *lei natural*, a qual, por sua vez, é obscurecida por paradoxos. Em vista destas dificuldades, é prudente mencionar que Schopenhauer abdicou de tentativas de explicação mais longas sobre isso. Porém, a lacuna conceitual não deixa de nos provocar aflição.
> Uma possibilidade promissora de preencher esta lacuna baseia-se no fato de que em processos causais entre causa e efeito troca-se energia (ou outra grandeza de conservação). Por meio desta transferência de energia, podem ser distinguidas relações causais (*propter hoc*) de simples sequências temporais regulares (*post hoc*) (VOLLMER, 1987, p. 170).

Embora Vollmer não tenha se referido explicitamente à necessidade moral (relação necessária entre atos da vontade e motivos), que é o tipo de necessidade de que mais nos ocupamos até aqui, isso não inviabiliza sua crítica em relação ao nosso ponto. Afinal, a necessidade moral é, em Schopenhauer, análoga à necessidade natural. E o *motivo* é apenas um tipo específico de *causa* que atua por intermédio do entendimento, ou simplesmente "a causalidade vista de dentro" (G, §43, p. 162).

Pelo teor de suas palavras, parece-nos que Vollmer reutiliza a tese humeana sobre a noção de causalidade, segundo a qual, empiricamente, a causalidade não pode se referir a nada que seja necessário, mas apenas a sequenciamentos temporais e regulares. A solução de Vollmer (que, infelizmente, ele não explica em seus pormenores) é a de qualificar como relações causais as "trocas de energia", em lugar de sequências temporais de eventos.

O fato de Vollmer não explicar satisfatoriamente este último ponto não é de grande importância aqui. O mais importante é notar que, muito provavelmente, Vollmer interpretou mal o determinismo de Schopenhauer e, em especial, seu conceito de necessidade. A concepção determinista de Schopenhauer baseia-se na suposição de que o princípio de razão suficiente é válido *a priori*, enquanto modo de pensar intrínseco ao nosso entendimento. E, conforme mostrado, este princípio apenas afirma que "nada há sem razão", isto é, nosso entendimento não pode conceber coisa alguma que seja destituída de um fundamento necessário, sem o qual a coisa jamais poderia existir. Porém, que fundamento exato seja este, o princípio de razão nada diz, pois trata-se de um princípio *formal*, e não *material*. Aplicando isso aos fenômenos empíricos, significa que o princípio de razão leva-nos a pensar que para todo efeito, há de existir uma causa como seu fundamento necessário. Mas que causa é essa, não é possível saber pela simples aplicação da razão suficiente; necessita-se então

de realização de experimentação empírica. Isso significa que as ciências empíricas podem debater eternamente qual é a causa exata do fenômeno X (se Z, se W, se Y, etc.). Em um determinado momento, parecerá que é Z. Depois, alguém julgará mais verossímil que seja W; depois, Y; e depois, alguém poderá concluir que não é nem Z, nem W, e nem Y. Mas, apesar disso, ninguém poderá afirmar que a causa de X inexiste: ela apenas não foi descoberta. Podemos depreender isso a partir daquilo que Schopenhauer escreve em *Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente*:

> [A lei da causalidade] é confirmada a todo instante pela certeza inabalável com a qual cada um espera que, em todos os casos da experiência, esta esteja de conformidade com aquela lei, i.e., pela apoditicidade que atribuímos à mesma, apoditicidade esta que por isso se distingue de qualquer outra certeza fundada na indução – por exemplo, das leis naturais empiricamente conhecidas –, de maneira que é impossível para nós pensarmos que esta lei sofra uma exceção em algum lugar do mundo da experiência. Podemos, por exemplo, *pensar* que a lei da gravitação um dia cesse seus efeitos, mas não que isto ocorra sem uma causa (G, §23, p. 106).

Schopenhauer deixa claro que a lei da causalidade a que ele se refere – e, consequentemente, o conceito de necessidade – não se extrai por meio de indução e, por isso, é independente das relações causais *particulares* que são descritas pelas ciências empíricas (como quando, por exemplo, Vollmer atribui causalidade a "trocas de energia"). Em Schopenhauer, a causalidade/necessidade sustenta-se pela "certeza inabalável" que faz-nos sempre inquirir sobre a causa de um determinado fenômeno, ainda que a causa exata do mesmo ainda nos seja misteriosa. A *necessidade* (isto é, a impossibilidade de algo existir desligado de uma razão suficiente) sustenta-se aqui por uma exigência formal do modo de apreensão de nosso entendimento, e não por fatos materiais circunstancialmente descritos pelas ciências naturais e, por isso, condicionados à atual capacidade de compreensão e experimentação das mesmas.

É exatamente nisto que consiste a explicação de Otfried Höffe (2005, p. 136-137) sobre a diferença que devemos estabelecer entre *leis causais* e *princípio da causalidade*, quando estudamos a teoria do conhecimento de Kant. As meras leis causais circunstancialmente elaboradas pelas ciências naturais podem mudar, mas nem por isso cessa em nós a pressuposição de uma relação causal, pois esta pressuposição nos é imposta pelo princípio da causalidade. O que Höffe afirma sobre

Kant vale igualmente para Schopenhauer, sobretudo se considerarmos o trecho de *Sobre a quádrupla raiz* acima transcrito.

b) No segundo ponto de sua crítica, Vollmer afirma que a causalidade, tal como Schopenhauer apresenta, seria falsa. O autor justifica esta asserção em função das descobertas da Física moderna (em particular, da Física Quântica):

> Por tudo aquilo que sabemos, parece haver de fato o acaso [Zufall] absoluto. Muitos eventos quânticos são, em sentido schopenhaueriano, absolutamente contingentes [zufällig], uma vez que não parecem ter *nenhuma causa*. Quando um determinado nêutron isolado se desfaz, não há modo de determinar isso (VOLLMER, 1987, p. 171).

Vollmer afirma que eventos quânticos "parecem" (*scheinen*) ser destituídos de causa, e ilustra esta asserção pela descrição do nêutron que se desfaz sem que haja um "modo de determinar isso". Percebe-se que aquilo que havíamos escrito sobre o ponto anterior aplica-se igualmente aqui, pois esta segunda crítica de Vollmer também se baseia na ausência de distinção entre princípio de causalidade e lei causal. Do fato de que não podemos determinar a causa exata de um determinado efeito não se segue que este efeito seja destituído de uma causa. Em outras palavras, do fracasso de se determinar empiricamente a lei causal (que teria a função de explicar exatamente por que razão um nêutron isolado se desfaz) não se segue a revogação do princípio da causalidade (que é uma lei intrínseca ao nosso entendimento e, por isso, transcendental). Não fosse assim, nós conceberíamos o fato de um "nêutron isolado que se desfaz" como um *milagre*, o que seria absurdo[19]. Portanto, a menos que a Física Quântica tenha definitivamente internalizado a própria ideia de milagre como um fato científico, ou ao menos como parte de uma exigência heurística, ainda não se pode dizer que a Razão Suficiente fora revogada e, mais precisamente, que o conceito de necessidade tenha sido afastado de nossa compreensão sobre

[19] É importante notar que mesmo os milagres não revogam, mas até pressupõem o princípio de razão suficiente. Quando, por exemplo, cristãos qualificam certos eventos como milagres, o que eles querem dizer com isso é que o fato se seguiu à ação de um santo, ou de Deus. Portanto, mesmo "milagres" não são fatos destituídos de um fundamento que torna-os necessários. Eles apenas não são determinados por uma causa imanente, mas por uma causa transcendente. Alguém poderia argumentar, com base em Schopenhauer, que "causas transcendentes" fogem à alçada do princípio de razão suficiente, cuja aplicação tem de ser sempre imanente. Neste caso, responderíamos que os milagres seriam o resultado da aplicação inadequada do princípio razão suficiente. A consequência desta inadequação seria a de que, apesar de aplicar-se a razão suficiente de devir (princípio da causalidade), desta aplicação não resulta nenhuma lei causal cientificamente verificável.

fenômenos empíricos, quaisquer que sejam eles. Afinal, se o fenômeno tem uma causa (ainda que não descoberta), então o mesmo é um evento *necessário*.

Por consequência disso não podemos concordar com a solução oferecida por Vollmer, quando este propõe substituir a asserção "para *todos* os eventos há uma causa" pela asserção "*há* eventos que possuem uma causa" (VOLLMER, 1987, p. 173). Pois neste caso deveríamos conceber *a priori* a possibilidade de eventos destituídos de uma razão suficiente, o que simplesmente não parece ser adequado ao modo como concebemos o mundo, considerando que sempre somos levados a questionar a causa de qualquer evento.

Estes foram, segundo nossa interpretação, os dois principais pontos de Vollmer contrários ao determinismo de Schopenhauer. Acreditamos ter demonstrado que Vollmer errou seu alvo ao talvez confundir regras causais particulares com o princípio formal da razão suficiente ou, mais precisamente, com o princípio formal da causalidade. Há um outro ponto bastante interessante sustentado por Vollmer, segundo o qual a mera "contingência pode ser necessária à liberdade da vontade, mas jamais suficiente" (VOLLMER, 1987, P. 173). Em outras palavras, Vollmer também julga insuficiente o conceito puramente negativo de liberdade, sustentado por Schopenhauer. Como esta seção fora dedicada à explicação do aspecto determinista do pensamento de Schopenhauer, deixaremos para examinar mais atentamente esta crítica de Vollmer em momento mais oportuno, ao abordarmos a teoria de Schopenhauer sobre a responsabilidade moral, o que ocorrerá no próximo capítulo. Aliás, é importante frisar que, com esta breve digressão dedicada ao artigo de Vollmer, nossa intenção não foi tanto a de exercer uma crítica sobre o mesmo ou a de colocar a teoria do conhecimento de Schopenhauer diante de problemas científicos posteriores ao surgimento de sua obra, mas a de tornar ainda mais clara a posição determinista de Schopenhauer.

1.3 A VONTADE COMO ESSÊNCIA DO MUNDO COMO REPRESENTAÇÃO E AS DUAS VIAS FILOSÓFICAS DE SUA DECIFRAÇÃO

Schopenhauer dedicou a maior parte de *Sobre a liberdade da vontade* à refutação do conceito de "livre-arbítrio de indiferença". Já examinamos seus argumentos (explícitos e implícitos) que atestam a falsidade e incoerência inerentes à noção de livre-arbítrio, que podem ser basicamente assim descritos: é impossível

pensar um ato de vontade que seja desmotivado, e os motivos atuam sobre nossa vontade a depender de sua adequação à constituição particular de nosso caráter individual. O caráter individual, por sua vez, é invariável e inato, de modo que não podemos escolher aquilo que somos; logo, também não escolhemos se iremos acolher ou não um determinado motivo. Consequentemente, "cada ação de um homem é o produto necessário de um caráter e do motivo" (BGE, *Über die Freiheit des Willens*, III, p. 95). Tudo isto é resumido por Schopenhauer na frase escolástica *operari sequitur esse*, "a ação decorre do ser". E como aquilo que se *é* (nosso caráter) não pode ser empiricamente alterável, disso se segue que é impossível se falar de uma autêntica liberdade empírica.

Entretanto, havíamos inaugurado a seção 1.1 deste capítulo com a observação de que a filosofia de Schopenhauer oferece-nos uma perspectiva bidimensional sobre a realidade. O mundo – aqui tomado no sentido amplo atribuído por Leibniz (2013, p. 138), quando define-o na primeira parte de seus *Ensaios de Teodiceia* como "toda a coleção de todas as coisas existentes", definição esta que está subentendida em Schopenhauer – não é apenas representação submetida à divisão entre sujeito e objeto, e às formas do princípio de razão suficiente (espaço, tempo e causalidade), mas é também vontade, entendida esta como uma *coisa em si mesma*, livre da razão suficiente. É claro que, aparentemente, a vontade humana não está livre da razão suficiente, uma vez que esta mesma vontade só atua *se* e *porque* motivada. Mas esta é apenas sua aparência, sua forma fenomênica, e não podemos nos esquecer que a palavra alemã para fenômeno, *Erscheinung*, é derivada do verbo *erscheinen*, que se traduz por "aparecer". Logo, um fenômeno, uma *Erscheinung*, é apenas algo que aparece, que aparenta, uma aparência. Avaliar algo pela perspectiva do fenômeno é avaliar sua simples aparência, sem contudo penetrar em sua forma "verdadeira". Para Schopenhauer, o mundo é representação, mas também é coisa-em-si: este mundo possui, por assim dizer, uma forma mais "verdadeira" para além daquilo que *aparenta* ser. Daí porque Schopenhauer equipara a vontade, considerada como a coisa-em-si de Kant, a um *ens realissimum* (N, *Hinweisung auf die Ethik*, p. 340), enquanto reduz nossas representações, dentro das quais há apenas fenômenos, a uma "ilusão" proporcionada pelo "Véu de Maia". Com base em sua maneira de qualificar a "coisa-em-si" como o "ente mais real", e os fenômenos, como "ilusões", já é possível antever a razão de intérpretes como Kossler (1995, p. 196 e ss.) notarem em Schopenhauer uma "ontologização" da coisa-em-si kantiana.

Schopenhauer aponta dois caminhos pelos quais é possível concluir que a vontade é a coisa-em-si. O primeiro caminho (e talvez mais tradicional entre seus intérpretes) é o da identidade entre movimentos corpóreos e atos da vontade, apresentado no livro II de *O mundo como vontade e representação*. A estrutura de seu argumento é bastante simples: se, de acordo com Kant, todas as coisas que se apresentam empiricamente estão no espaço, no tempo, e sob a causalidade (Schopenhauer não considera as outras onze categorias como formas *a priori* do entendimento[20]); e sendo espaço, tempo e causalidade formas intrínsecas ao sujeito do conhecimento em seu processo de percepção do mundo e não qualidades das coisas consideradas em si mesmas, logo, tudo aquilo que está no espaço, tempo e causalidade é apenas um fenômeno para o sujeito; logo, não há conhecimento sobre as coisas quando consideradas em si mesmas, mas apenas enquanto consideradas na sua relação com o sujeito que conhece-as. Porém, Schopenhauer nota que, apesar de o corpo do próprio sujeito cognoscente ser mais um fenômeno, mais um "objeto entre outros objetos" (MVR I, §18, p. 156), ele é um objeto que é dado ao mesmo sujeito cognoscente sob um duplo aspecto: interno e externo. Neste processo de argumentação, o que torna o corpo um objeto digno de nota é o seu caráter manifestamente bidimensional. Externamente, o sujeito apreende a si próprio como um corpo, cuja forma e movimentos estão no espaço e no tempo, e sob a causalidade. Mas internamente, ele percebe a si mesmo como vontade. A vontade seria seu próprio corpo, pois para cada ato corpóreo realizado na dimensão externa, corresponde um ato de vontade internamente apreendido pela consciência de si. E a vontade, apreendida internamente, não está no espaço. É impossível atribuir contornos espaciais à vontade. A percepção que o sujeito tem de sua própria vontade é qualificada por Schopenhauer de "conhecimento mais imediato", um "conhecimento de ordem inteiramente outra", e "cuja verdade", que pode ser expressa na proposição segundo a qual "meu corpo e minha vontade são uma coisa só", é a "verdade filosófica

[20] Quaisquer outras noções para além de espaço, tempo e causalidade seriam abstrações da razão, enquanto faculdade de formulação de conceitos a partir da experiência intuída no espaço, tempo e causalidade. Portanto, as outras categorias não seriam elementos de constituição de representações imediatas, isto é, representações intuitivas, mas seriam formadas pela reflexão racional a partir do conteúdo fornecido pela experiência intuitiva. "Por isso o pensamento abstrato tem de orientar-se exatamente segundo o mundo encontrado na intuição, pois só a referência a este fornece conteúdo aos conceitos, e não podemos admitir para os conceitos outra forma determinada *a priori* senão a capacidade para a reflexão em geral, cuja essência é a formação de conceitos, isto é, de representações abstratas, não intuitivas – o que constitui a única função da razão [...]. Peço, portanto, que atiremos onze categorias janela afora e conservemos tão-somente a de causalidade, porém reconhecendo que sua atividade já é condição da intuição" (MVR I, *Crítica da filosofia kantiana*, p. 562)

κατ εξοχην" (MVR I, §18, p. 159-160/I 122), para distingui-la das outras categorias de verdades expostas em *Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente*: lógica, empírica, transcendental e metalógica.[21]

Além disso, nessa experiência *sui generis*, percebe-se que aquilo que se expõe objetivamente como corpo e que corresponde ao mesmo tempo ao sujeito do querer ou simplesmente vontade, unifica-se ao sujeito do conhecimento por meio da palavra "Eu", operando-se o "milagre por excelência", em que o objeto coincide com o sujeito (MVR I, §18, p. 159 e G, §42, p. 160), impondo, assim, uma espécie de golpe contra o principal sustentáculo da organizada e rígida estrutura que sustenta o mundo como representação, uma vez que, pela identidade operada no "Eu" entre sujeito e objeto (vontade), a "forma mais comum" do mundo como representação, a divisão entre sujeito e objeto (MVR I, §1, p. 43), parece sofrer algum tipo de relativização ou enfraquecimento. Dizemos aqui "enfraquecimento" e não "completa neutralização", pois posteriormente, nos suplementos ao *Mundo como vontade e representação*, Schopenhauer admitirá que o conhecimento que temos de nossa própria vontade ainda encontra-se sob a divisão entre sujeito e objeto, uma vez que, se a vontade é-nos conhecida, ainda que de modo mais direto ou imediato do que tudo o mais, então ela não deixa de ser um objeto, pois *ser conhecido* e *ser objeto para um sujeito* significam a mesma coisa, e por isso "o *tornar-se conhecido* contradiz o *ser em si*, e todo *conhecido* enquanto tal é apenas um *fenômeno*" (W II, cap. 18, p. 231). De qualquer forma, o resultado consistente na convergência do sujeito e desse objeto, a vontade, em um mesmo *Eu*, não deixa de ser filosoficamente espantoso, e por isso todo o livro II do *Mundo como vontade e representação* é considerado como um "esclarecimento deste milagre" (MVR I, §18, p. 159-160/I 122).

Embora nosso conhecimento sobre nossa própria vontade ainda seja, estritamente falando, um conhecimento sobre um fenômeno, no entanto esse é o fenômeno que compreendemos de modo mais límpido e direto, com menos mediações das formas do princípio de razão. Afinal, a vontade não está no espaço e, enquanto apreendida internamente por nossa consciência de si, ela também não está

[21] Em minha maneira de ver, a "verdade filosófica" tem de ser igualmente uma de tipo *metafísico*, uma vez que consiste, por assim dizer, em abrir uma brecha na estrutura físico-empírica arranjada pelas formas do princípio de razão suficiente. A "verdade filosófica" opera uma transição do físico para o metafísico. Portanto, quando no §18 de *O mundo como vontade e representação* Schopenhauer chama a "verdade transcendental" de "verdade metafísica", estabelecendo, assim, uma distinção entre a "verdade filosófica" e esta última, só podemos julgar isto como um deslize do autor.

submetida à causalidade. Ela estaria submetida apenas ao tempo e à divisão sujeito-objeto, de modo que “a coisa-em-si, nesse conhecimento interno, retirou em grande parte seus véus, embora não esteja ainda completamente nua” (W II, cap. 18, p. 230). Consequentemente, ainda que não seja possível dizer com exatidão que a coisa-em-si kantiana seja mesmo a vontade, no entanto é verossímil assim qualificá-la, por ser a vontade a denominação mais adequada em termos aproximativos para a coisa-em-si, isto é, o fenômeno *menos* mediado pelas formas do princípio de razão e que preenche nossa consciência de modo mais claro. Daí Schopenhauer concluir que sua identificação da coisa-em-si com a vontade se deve ao emprego de uma *denominatio a potiori* (MVR I, §22, p. 169), isto é, uma denominação a partir daquilo que é “melhor” ou “preferível”.

Mas até aqui apenas provou-se que a vontade é a “coisa-em-si” (ao menos em termos aproximativos) relativamente ao *meu* corpo. E quanto ao resto do mundo? O passo seguinte decisivo para esta linha de argumentação de Schopenhauer é o uso da *analogia*, e assim todos os outros corpos “serão julgados exatamente conforme analogia” com o nosso próprio corpo (MVR I, §19, p. 163). Nestes termos, a vontade é não somente o *em si* do meu corpo, mas é o *em si* de todos os objetos fenomênicos que se expõem em minha representação. Todos os outros fenômenos que se apresentam no espaço e no tempo como corpos seriam internamente vontade. E pelo mesmo recurso à analogia, pode-se dizer que até os fenômenos naturais destituídos de consciência seriam igualmente “objetidades” da vontade, isto é, seriam vontade que assume diferentes formas objetivas porque exposta na representação. Do ponto de vista da representação, prevalece então uma ampla diferenciação entre os seres orgânicos e inorgânicos. Mas do ponto de vista da coisa-em-si, são todos igualmente formas objetivadas de uma mesma Vontade, que apenas se expõe em diferentes graus.

E aqui podemos antever alguns problemas. Primeiro, o mero “conhecimento interno”, o qual, segundo Schopenhauer, estaria “livre de espaço e causalidade” (W II, cap. 18, p. 230), e que constitui a premissa do processo de argumentação aqui exposto (iniciado pela constatação da bidimensionalidade do corpo e concluído no recurso à analogia) não comprova que a vontade internamente percebida por nós está livre da causalidade, mas apenas *pressupõe* que a mesma esteja. A vontade imediatamente percebida, aparentemente livre, é aquela que preenche nossa consciência de si. Isto fica especialmente claro se considerarmos o que é dito na

Quádrupla raiz do princípio de razão suficiente: “assim como o correlato subjetivo da primeira classe de representações é o entendimento [...] então encontramos como correlato a esta quarta classe o sentido interno, ou, em geral, a consciência de si” (G, §42, p. 160). Ora, esta quarta classe de representação é precisamente o *sujeito do querer*, ou simplesmente *vontade*, apreendida em nossa consciência. Mas já foi mostrado que, com base no próprio Schopenhauer, esta consciência de si tem como ponto terminal o “eu quero”, sem oferecer informações sobre o porquê do querer. Este porquê, por sua vez, só será revelado pela “consciência sobre outras coisas”. E a questão sobre se a vontade é livre ou não-livre não pode ser respondida sem consultar a “consciência sobre outras coisas”. Se, entretanto, remetemos à nossa “consciência sobre outras coisas” a questão sobre se somos ou não livres, a resposta só poderá negativa, conforme já explicado. Logo, afirmar que a vontade é livre apenas pela consulta da consciência de si, ou, o que é o mesmo, pelo conhecimento interno que apreende os movimentos espacialmente corpóreos como atos de vontade, é, nos termos estabelecidos pelo próprio Schopenhauer em *Sobre a liberdade da vontade*, insuficiente.

Além disso, o uso que o mesmo faz da analogia parece-nos bastante arbitrário. Schopenhauer reconhece que é possível negar legitimidade ao uso da analogia através daquilo que ele denominou de “egoísmo teórico”, o qual “considera todos os fenômenos, exceto o próprio indivíduo, como fantasmas” (MVR I, §19, p. 162). E é preciso notar: apesar de soar extravagante, este egoísmo teórico não é logicamente absurdo. Para comprovar isso, basta recorrer ao conhecido argumento proposto por Descartes (1996, p. 37 e ss.) na *quarta parte* de seu *Discurso do Método*, segundo o qual não há contradição em se pensar que todo o mundo externo seja produto de um engano dos sentidos, ou até mesmo da “astúcia” de um “gênio maligno”, conforme hipótese apresentada nas *Meditações metafísicas* (DESCARTES, 1999, p. 255). Mas em lugar de refutar o egoísmo teórico, Schopenhauer apenas desqualifica-o como “uma encenação”, que “enquanto convicção séria [...] só pode ser encontrado nos manicômios” (MVR I, §19, p. 162). Ora, será que o mesmo não poderia ser dito de uma filosofia que afirma categoricamente que o espaço não é um atributo das coisas em si mesmas, mas apenas uma forma subjetiva de compreensão do mundo externo? Aqui concordamos inteiramente com Husserl: a filosofia deveria ser sempre dedicada ao desfazimento de “obviedades” ou “suspensão de validades natural-ingênuas” (HUSSERL, 2012, p. 110 e 154), e não à reafirmação acrítica das mesmas. Afinal, se

abandonada esta ousadia tão genuinamente filosófica, da qual o pensamento do próprio Schopenhauer deveria ser encarado como um desdobramento exemplar, o que resta além da mera opinião?[22] Além disso, é preciso acrescentar: ainda que não estivesse em questão aqui a realidade externa – e, de fato, para Schopenhauer isto está fora de questão – mesmo assim restaria a necessidade de explicar o "como" da mesma[23]. Afinal, *como* é possível conhecer outros seres além de mim como "volitivos"? Simplesmente assumir que a analogia seja a resposta sem enfrentar o "egoísmo teórico" parece-nos implicar em um evidente salto decisionista. Onde deveria haver argumentos, o filósofo apresenta-nos uma decisão.

De qualquer forma, em seguida, sem enfrentar este significativo problema filosófico, Schopenhauer simplesmente pressupõe que seja mais correto julgar todo o mundo externo como julgamos a nós mesmos. Por este motivo, esta parte da argumentação de Schopenhauer pode ser facilmente recebida com algum ceticismo[24]. Afinal, sem refutar o egoísmo teórico, é indiferente se assumimos o recurso à analogia como hipótese explicativa do mundo todo, ou se simplesmente nos restringimos à nossa própria experiência interior como a única válida e real. Assim, até este ponto da argumentação de Schopenhauer, não nos parece que o mesmo fora *filosoficamente* convincente ao identificar na vontade a "coisa-em-si" que subjaz, enquanto *ens*

---

[22] "Quanto mais baixo se encontra um homem do ponto de vista intelectual, menos misteriosa será para ele a existência: ao contrário, para ele tudo – como alguma coisa é, o fato de que ela existe – parecerá compreensível por si mesmo" (W II, cap. 17, p. 187). Considerando estas palavras, o próprio Schopenhauer teria de se repreender pelo modo como tratou o problema do "egoísmo teórico" no §19 do *Mundo como vontade e representação*.

[23] Como bem demonstra Husserl, esta é a grande questão: não o "que" da realidade, mas "como" é possível obter um conhecimento sobre a mesma: "talvez alguém ainda diga: é certo que tanto o conhecimento mediado quanto o imediato contém o enigma. Mas o *como* é enigmático, enquanto o *que* é absolutamente certo; nenhum ser racional vai duvidar da existência do mundo, e o cético se desmente através de sua prática. [...] Seu saber, enquanto fato, que o conhecimento transcendente é efetivo garante a ele [...] que o conhecimento transcendente é possível. Mas o enigma é *como* ele é possível (HUSSERL, 2020, p. 93).

[24] Aqui convém citar Guéroult (*apud* ROGER, p. 36), para quem "essa analogia é puramente gratuita. Sua justificação repousa num apelo ao bom senso e à verosimilhança", o que vai perfeitamente ao encontro de nossas críticas a Schopenhauer quando este evita levar a sério a tese do "egoísmo teórico". Também Debona (2019, p. 43) reconhece que "admitir que estes mesmos objetos conhecidos pelo indivíduo [...] sejam também, de forma semelhante a seu corpo, objetidades da vontade, constitui um problema filosófico mais áspero". Jorge Prado, em brilhante trabalho dedicado exclusivamente ao tema, qualifica o resultado obtido por analogia como "aproximativo, essencialmente interpretativo" (PRADO, 2019, p. 357), admitindo que "as discussões sobre o tema das analogias na produção de conhecimento [...] oscilaram entre concepções favoráveis e não favoráveis ao uso desse recurso" (PRADO, 2019, p. 216). De nossa parte, julgamos que o reconhecimento de que o recurso à analogia traz consigo resultados "aproximativos" reforça o fato de que este tipo de raciocínio jamais ultrapassa os limites da simples verossimilhança. Toda sua essência repousa sobre a verossimilhança. Isso significa que tudo aquilo que Schopenhauer concluiu a partir da analogia não poderia ser mais do que juízo de verossimilhança – resultado bastante aquém dos objetivos de uma filosofia que pretende revelar a essência do mundo.

realissimum, a todos os demais fenômenos. Além disso, deve-se levar em conta que o uso que se faz aqui da analogia é um tipo de aplicação especial da "lei da homogeneidade", o que fica claro a partir de sua definição:

> A lei da homogeneidade significa que, através da observação de semelhanças e correspondências das coisas, podemos compreender certos tipos [Arten], para associá-los em espécies [Gattungen], e espécies em gêneros [Geschlechten], até que finalmente alcancemos o mais alto e mais abrangente conceito. Sendo esta lei transcendental, essencial à nossa razão, ela pressupõe a harmonia da natureza consigo, pressuposição esta que tem expressão na antiga regra: *entia praeter necessitatem non esse multiplicanda* [as coisas não devem ser multiplicadas além da necessidade] (G, §1, p. 13).

O que deve ser frisado é o fato de que a lei da homogeneidade é *transcendental*[25]; logo, através da aplicação da mencionada lei, só se pode alcançar representações. Portanto, o recurso à analogia não pode nos oferecer nada além de uma simples representação, uma vez que não se trata aqui de um conhecimento imediato, mas mediado por um princípio transcendental.

Porém, em nosso ponto de vista esta não é a única argumentação possível em favor de sua tese principal. Na verdade, arriscamos dizer que, ao lado deste argumento "teórico", há também na filosofia de Schopenhauer um argumento "prático" em favor de sua tese principal, tese esta que consiste em considerar a vontade como aquilo que está para além dos simples fenômenos. Este argumento prático parece-nos mais convincente na medida em que funciona como um pressuposto necessário para que a vida moral tenha sentido e, além disso, parece não precisar recorrer ao recurso da analogia. *E é precisamente neste ponto que se revela aquilo que julgamos ser um dos aspectos mais relevantes de nossa tese*, e o motivo de termos nos detido tanto sobre a reconstrução do argumento da analogia: *Schopenhauer é melhor lido como um moralista*, como um filósofo cujo pensamento forneceu conceitos pelos quais é possível decifrar a experiência moral na medida em que fornece o fundamento desta mesma experiência, *e, no contexto de sua filosofia, é somente pela sua Ética que é permitido contemplar plenamente a dimensão metafísica da vontade*. Para adiantar uma importante parte de nosso ponto: pelo recurso à analogia, resta injustificada (pois

[25] E, diga-se de passagem, é um princípio transcendental da razão, o que demonstra que podemos falar de um *a priori* da razão em Schopenhauer, o que contraria sua tese geral de que apenas o entendimento e a intuição teriam formas apriorísticas.

não passa de mero salto decisionista) a suposição de que o não-Eu é em si vontade, tal como Eu; mas pelo sentimento imediato de compaixão (um dos pontos centrais da Ética schopenhaueriana) é possível apreender moralmente que o não-Eu é um fenômeno volitivo, tanto quanto o Eu. Além disso, o sentimento interno de responsabilidade moral (outro ponto de grande importância para Schopenhauer em sua Ética) é um argumento muito melhor em favor da liberdade da vontade (despindo-a definitivamente da causalidade) do que a mera sensação de que somos livres, sensação esta proporcionada pela consciência de si. Portanto, julgamos que, em Schopenhauer, o que se torna extremamente problemático do ponto de vista de sua filosofia teórica, é muito melhor justificado pela sua filosofia prática[26]. Através daquilo que qualificamos aqui de "argumento prático", Schopenhauer não ficaria mais exposto a críticas – e que julgamos inteiramente justificadas – como aquelas de Ribot, para quem "sua doutrina é baseada apenas no raciocínio por analogia levado ao extremo" (RIBOT, 1885, p. 149). Esperamos tornar isto mais claro ao longo das próximas páginas.

Enquanto filosofia que busca apenas a compreensão da moral já posta em lugar de pregar uma nova moralidade – afinal, como consta na epígrafe de *Sobre o fundamento da moral*, "pregar a moral é fácil, difícil é fundamentá-la" –, deve-se ter por ponto de partida os fenômenos já dados na experiência, e, se o assunto é a moral, então devemos ter como ponto de partida da investigação filosófica os fenômenos morais. Em termos mais estritos, para que nosso discurso se alinhe aos conceitos de Schopenhauer, é de se questionar se não seria mais correto dizer "experiência moral" em lugar de "fenômeno moral", pois alguém poderia argumentar que, em Schopenhauer o termo "experiência" possui uma latitude maior do que "fenômeno". Inegavelmente temos, em nossa consciência de si, uma *experiência* de nossa própria vontade. Mas conforme já explicado, embora não tenha deixado inteiramente de lado as formas fenomênicas, a vontade não é fenômeno em um sentido tão forte quanto, por exemplo, meu próprio corpo intuído no espaço, pois, além de manifestar-se no espaço, o corpo está também no tempo e sob causalidade, enquanto que a vontade experimentada em minha consciência de si, e sobre a qual incide meu sentimento de

[26] Estou cônscio de que Schopenhauer recusava a divisão entre filosofia prática e teórica, uma vez que para ele toda filosofia é teórica (MVR I, §53, p. 353). No entanto, optei por manter naquele trecho aquela divisão tão popularizada, sobretudo por Kant, por entender que aquelas nomenclaturas facilitam a compreensão do texto.

responsabilidade (subtraindo a causalidade) e que é projetada para fora de mim mesmo através do sentimento de compaixão (subtraindo o espaço), expõe-se apenas no tempo.

Para resumir este ponto: em Schopenhauer, a experiência é a única fonte de conhecimento, nosso único elo com a realidade. Porém, *parte* desta experiência só nos chega na qualidade de simples fenômenos, quando interpretada pelas formas do princípio de razão de suficiente (espaço, tempo e causalidade). Entretanto, uma *outra parte* desta experiência não é por nós vivenciada mediante aquelas mesmas regras; logo, esta outra parte da experiência não se submete totalmente ao invólucro dos fenômenos, da representação. Veremos que nossa experiência moral encaixa-se nesta categoria "mais pura", por assim dizer, de experiência (incidentalmente, pode-se citar também a experiência estética, mas isso não vem ao caso agora). Logo, estritamente falando, "experiência" teria um sentido mais amplo do que "fenômeno", porque abrange este, mas também aquilo que é vivenciado para além do fenômeno.

Claro, isso não impede que eventualmente ocorram algumas confusões. Por exemplo, no §36 do *Mundo como vontade e representação*, Schopenhauer escreve que "podemos, por conseguinte, definir a arte como o modo de consideração das coisas independente do princípio de razão, oposto justamente à consideração que o segue, que é o caminho da experiência e da ciência" (MVR I, §36, p. 254/I 218)[27]. Aqui, Schopenhauer claramente restringe "experiência" (*Erfahrung*) ao campo dos fenômenos inteiramente submetidos ao princípio de razão. Outro exemplo deste sentido restrito de experiência já se encontra no título do primeiro livro do *Mundo como vontade e representação*: "a representação submetida ao princípio de razão: o objeto da experiência e ciência"[28]. Mas que esta restrição do conceito de experiência é injustificada, é facilmente perceptível a partir do momento em que nos questionamos: mas como se dá a percepção do artista? Ela é uma percepção de tipo *a priori*, ou *a posteriori*? Ela é pura ou empírica? A resposta só pode ser que a percepção que o artista tem das "Ideias em sentido platônico", e que estão para além do espaço e do tempo, só pode ser *a posteriori*. Sobre se é empírica ou pura, a questão pode

[27] Para evitar dúvidas, segue o trecho no original em alemão: "Wir können sie daher geradezu bezeichnen als die Betrachtungsart der Dinge unabhängig vom Satze des Grundes, im Gegensatz der gerade diesem nachgehenden Betrachtung, welche der Weg der Erfahrung und Wissenschaft ist" (W I, §36, p. 239).
[28] No original: die Vorstellung unterworfen dem Satzes vom Grunde: das Objekt der Erfahrung und Wissenschaft.

apresentar dificuldades. Será “empírica” no sentido de que se dá na experiência; mas “pura”, relativamente às formas dos fenômenos sob o princípio de razão[29]. Logo, sempre que o artista intui a Ideia, ele o faz na experiência, embora esta experiência não seja restrita ao espaço e ao tempo. Além disso, que o próprio Schopenhauer concede um sentido mais amplo à noção de experiência (o que vai perfeitamente ao encontro de nossa interpretação), fica explícito no texto *Sobre a filosofia e seu método*:

> A filosofia tem como seu objeto [Gegenstand] a experiência, entretanto não esta ou aquela experiência determinada, tal como as ciências restantes; mas a experiência mesma em geral e enquanto tal, de acordo com sua possibilidade, sua área, seu conteúdo essencial, seus elementos internos e externos, sua forma e matéria (P II, §21, p. 25).

Logo, a experiência, *Erfahrung*, não se limita apenas àquilo que é empiricamente apreendido sob o espaço, tempo e causalidade, mas compreende até mesmo vivências de essência – pensemos aqui nas Ideias platônicas – e internas – tal como nossas intuições de espaço, tempo e causalidade dadas *a priori*; nossos sentimentos morais; e a percepção imediata de nossa própria vontade.

Por outro lado, deve-se admitir que, em *Sobre o fundamento da moral*, Schopenhauer se refere, eventualmente, ao sentimento de compaixão como um “fenômeno originário” da ética (M, §16, p. 136), ou simplesmente “fenômeno”, e isso após afirmar que “multiplicidade e separabilidade pertencem ao mero *fenômeno*” (M, §22, p. 217). Ora, como a compaixão pode ainda ser um “fenômeno”, se ela se define justamente como uma intuição que revoga toda multiplicidade e separabilidade, as quais “pertencem ao mero fenômeno”? Como pode a compaixão ser um fenômeno se, como ficará mais claro na próxima seção, ela consiste justamente na revogação da multiplicidade que caracteriza os meros fenômenos? Certamente, a compaixão não pode ser um fenômeno; ou melhor dizendo, ela não pode ser um “mero” fenômeno. E aqui podemos antever parte do nosso argumento que só será exposto no último capítulo deste trabalho – na qual nos ocuparemos do problema da individualidade –, argumento este que sublinha o aspecto complexo que o significado de “fenômeno”

[29] Para que não fiquemos no campo da pressuposição, tomemos como paradigma para estas distinções entre *a priori*/*a posteriori* e puro/empírico, este texto de Kant da *Crítica da razão pura*: “designaremos, doravante, por juízos *a priori*, não aqueles que não dependem desta ou daquela experiência, mas aqueles em que se verifica absoluta independência de toda e qualquer experiência. Dos conhecimentos *a priori*, são puros aqueles em que nada de empírico se mistura. Assim, por exemplo, a proposição, segundo a qual toda a mudança tem uma causa, é uma proposição *a priori*, mas não é *pura*, porque a mudança é um conceito que só pode extrair-se da experiência” (KANT, 1997, p. 37/B 3).

comporta no pensamento de Schopenhauer, e que por isso deve ser dividido em duas classes: fenômenos imediatos e simples (ou “meros”) fenômenos. Pode-se então dizer que a experiência, *Erfahrung*, tem por correlato objetivo o fenômeno, *Erscheinung*, afinal, este é o conteúdo daquela. E a experiência ultrapassa os “meros fenômenos” quando seu conteúdo é o de um fenômeno *imediato*, entendido este como aquele fenômeno em sentido mais fraco, porque despojado de algumas formas do princípio de razão. Com base neste ponto de vista, nossa experiência moral teria por conteúdo fenômenos morais, e estes, por sua vez, são fenômenos mais qualificados, porque embora plenamente vivenciados, no entanto a vivência que temos deles não se explica inteiramente pelas formas do princípio de razão. Ao contrário: como ficará mais claro a partir das próximas páginas, a experiência moral supõe a neutralização do princípio de razão. Toda esta discussão para definir uma questão terminológica: sim, é possível falar sobre uma “experiência moral” e um “fenômeno moral”, mesmo a partir de Schopenhauer. Entretanto, deve-se ter em conta que, neste contexto, a referida experiência e o referido fenômeno são de um tipo especial, não se confundido com a simples experiência que se tem de *meros* fenômenos submetidos ao espaço, tempo e causalidade.

1.3.1 Princípio de individuação e sentimento de compaixão. Intuição moral.

Eis então o momento de justificar aquelas assertivas. Se supomos que o exame sobre a experiência moral traz resultados mais adequados à pretensão de Schopenhauer, pretensão esta que é a de decifrar a essência metafísica do mundo fenomênico, então, com o fim de sustentar tal suposição, devemos expor nossos argumentos. Comecemos pela definição de “experiência moral”. *Por “experiência moral” entendemos aqui um campo que, preenchendo nossa consciência, abrange tanto nossas intuições morais quanto nossos juízos de louvor e censura fundamentados a partir daquelas intuições*. E, por “intuições morais”, não entendemos aqui qualquer impressão pré-conceitual e subjetivo-psicológica, mas informações que preenchem nossa consciência de maneira absolutamente fundamental, de modo a cumprirem, no campo moral, a mesma função reservada aos axiomas no campo teórico. Neste sentido, pode-se dizer que *as intuições morais remetem a verdadeiros axiomas morais.*

É certo, porém, que Schopenhauer raramente chamava tais informações moralmente fundamentais de “intuições”. Fiel ao vocabulário kantiano, em geral ele preferia reservar o termo *Anschauung* à percepção espaço-temporal, abrindo exceção em casos muito específicos, como ao qualificar a percepção que o artista tem das “Ideias platônicas” como “conhecimento intuitivo, não abstrato” (MVR I, §36, p. 255/I 219). Porém, pode parecer que tal conhecimento é intuitivo num sentido fraco, apenas como contraposto ao abstrato. Neste sentido fraco, qualquer percepção empírica, mesmo aquela inteiramente submetida a espaço, tempo e causalidade, é uma “intuição”. Entretanto, sabemos que a intuição estética das Ideias platônicas transcende espaço e tempo. Portanto, o termo “intuição” é utilizado ali para denotar uma percepção mais imediata e metafísica.

Mas em geral, aquilo que aqui chamamos de “intuições morais”, Schopenhauer preferia denominar “sentimentos” (*Gefühle*), embora ele também utilize eventualmente a expressão “intuição” para explicar o significado mais profundo que tais “sentimentos” guardam dentro de si[30]. Não há contradição aqui. Julgamos que ambas as expressões não são exclusivas entre si, mas podem ser mutuamente sustentadas em uma relação de complementaridade. É certo que a expressão “intuição” é mais forte que “sentimento”, uma vez que, em sua raiz etimológica, “intuição” traz consigo a noção de *intueor*, *intueri*, isto é, um “ir” para dentro (*intus*, de onde deriva-se, por exemplo, a preposição inglesa “into”), o que equivale a uma visão interna, penetrante, e que por isso é inequívoca[31]. Daí Schopenhauer reconhecer que “toda evidência última, isto é, originária, é *intuitiva*, o que a palavra já indica” (MVR I, §14, p. 177/I 78)[32]. Já a expressão portuguesa “sentimento”, bem como a alemã *Gefühl*, podem muito bem ser referidas a qualquer tipo de sensação subjetiva, qualquer paixão, inclusive

[30] Por exemplo, no capítulo 47 do segundo tomo do *Mundo como vontade e representação*, Schopenhauer qualifica o sentimento de compaixão como “um conhecimento imediato e intuitivo (*intuitiv*)” (W II, p. 704).

[31] O *eor*, *eri*, desinências do verbo *intueri*, são claramente originárias do verbo “ir”, cujo infinitivo se traduz por *ire*, e cuja conjugação na primeira pessoa do singular é *eo*. Há também o verbo *intuor*, *intui*, o qual, tal como *intueor*, *intueri*, também é comumente traduzido por “ver, olhar”. Com base na análise da composição dos dois verbos, fica claro que este “ver, olhar” refere-se a uma visão mais qualificada, porque imediata e penetrante, em razão do prefixo *intus*. Além disso, parece-nos que *intuor* é apenas uma versão contraída de *intueor* e, por isso, muito provavelmente surgiu posteriormente e sem acrescentar nada ao seu significado original (cf. SUZUKI, 2006, p. 36).

[32] No original: “Alle letzte, d. h., ursprüngliche Evidenz ist eine *anschauliche*: dies verräth schon das Wort” (W I, §14, p. 104). A palavra alemã *Anschauung* aponta para este exato sentido, uma vez que a preposição “an” também abrange, em sua semântica, o significado atribuído à preposição latina *in*. “-Schauung”, por sua vez, vem do verbo *zu schauen*, “ver”, “olhar”. Logo, *Anschauung* é um ver dentro, uma visão penetrante, destituída de mediações.

psicológica, e, por isso, em suas respectivas raízes etimológicas, as mesmas não podem corresponder ao significado estrito que o próprio Schopenhauer atribui aos referidos “sentimentos morais”.

Por outro lado, a partir da exposição que faremos a seguir, ver-se-á que tais intuições morais se enunciam à nossa consciência, num primeiro momento, como “sentimentos”, mais precisamente, como “sentimentos morais”. Somente após um exame filosófico torna-se compreensível que estes “sentimentos morais” são, por assim dizer, mais qualificados, porque transcendem qualquer instância psicologista ao correlacionarem-se diretamente a intuições cujo conteúdo é o de um autêntico saber metafísico-imediato que transcende o âmbito da pessoalidade[33]. Sentimentos psicológicos se referem a qualquer sensação subjetiva; mas os sentimentos morais aqui tratados revelam-se, após ponderação filosófica, como intuições dotadas de um sentido verdadeiramente metafísico que, justamente por serem intuições, penetram diretamente as entranhas mais profundas do mundo, revelando para nós seu

[33] Tal como estamos supondo em nossa interpretação sobre Schopenhauer, também em David Hume a dicotomia razão-universal e sentimentos-contingentes é desfeita, na medida em que Hume distingue cuidadosamente paixões pessoais e sentimentos morais. Estes últimos não são racionais; entretanto, diferentemente das paixões pessoais, tais sentimentos morais são universais e, com isso, referem-se a uma instância cognitiva objetiva, supra-pessoal, o que é revelado pela linguagem com a qual expressamos nossos juízos morais, os quais, em sua essência, são expressões de sentimentos de adoração ou repulsa. É o que podemos depreender da seguinte passagem de *Uma investigação sobre os princípios da moral*: “a noção de moral implica um sentimento comum a toda humanidade, que recomenda o mesmo objeto à aprovação geral e faz todo homem, ou a maioria dos homens, adotarem a mesma opinião ou decisão relativamente ao objeto. Também implica um sentimento tão universal e compreensível que se estende a toda a humanidade, e torna as ações e conduta [...] um objeto de aplauso ou censura [...]. As outras paixões produzem, em cada peito, sentimentos muito fortes de desejo e aversão, afeição e ódio; mas nenhum destes são tão sentidos em comum, ou são tão compreensíveis, para que sejam a fundação de qualquer sistema geral e teoria estabelecida sobre a culpa e o louvor.
Quando um homem chama outro de seu *inimigo*, seu *rival*, seu *antagonista*, seu *adversário*, compreende-se que ele fala a linguagem do amor-próprio, e que expressa sentimentos peculiares e ele próprio [...]. Mas quando ele atribui a qualquer homem o epíteto de *vicioso* ou *odioso* ou *depravado*, neste caso ele fala uma outra linguagem, e expressa sentimentos nos quais ele espera que toda sua audiência há de concordar com ele. Portanto, aqui ele deve desviar-se de sua situação privada e particular, e deve escolher um ponto de vista comum a ele e aos outros: ele deve articular algum princípio universal da estrutura humana, e tocar uma corda para a qual toda a humanidade tem um acorde e sinfonia” (HUME, 2010, p. 74-75/Seção 9, 5). Aqui, a principal diferença entre Hume e Schopenhauer é a de que o primeiro, como bom empirista, resigna-se a aceitar que tais sentimentos morais fazem parte da estrutura humana. Eles simplesmente “estão lá”. Schopenhauer, por outro lado, transitará em seu discurso para os fundamentos metafísicos destes sentimentos. Em Hume, há uma inclinação universal à felicidade da humanidade porque este é o modo como a humanidade sente. Quando muito, Hume recorre a uma abordagem teológica com o fim de justificar a existência deste sentimento: “o padrão [do gosto, do sentimento] [...] é, em última instância, derivado daquela Vontade Suprema, que concede a cada ser sua natureza particular, e que organizou as muitas classes e ordens da existência” (HUME, 2010, p. 89/Apêndice I, 20). Em Schopenhauer, a essência de semelhante sentimento é analisada através de um longo processo de depuração teórica, e que conduzirá à sua metafísica da vontade.

significado mais recôndito situado para além daquilo que se expõe superficialmente, como simples representação[34]. Mas quais seriam, segundo Schopenhauer, os sentimentos que atuam como verdadeiras intuições morais, preenchendo a consciência daquele modo absolutamente fundamental, conforme descrevemos há pouco? Já foi adiantado que um destes sentimentos seria o de compaixão. Resta-nos agora esclarecer porque, em Schopenhauer, a compaixão não é uma simples impressão psicológica, mas constitui-se em sentimento moral que, por sua vez, reconduz-nos a uma autêntica intuição metafísica.

Em *Sobre o fundamento da moral*, Schopenhauer argumenta que a compaixão é o único móbil interno através do qual a conduta adquire valor moral. Diversamente, ações egoístas não podem possuir valor moral, pois consistem apenas em buscar o bem para si mesmo. Tampouco ações cruéis possuem valor moral, uma vez que consistem em buscar o mal alheio. Resta, assim, o comportamento compassivo, o único que tem em vista o bem alheio (SFM, §14, p. 120 e ss). É importante perceber que, até aqui, Schopenhauer não fez mais do que explicar, mediante fórmulas abstratas, aquilo que já está implícito em nossos juízos de louvor ou censura usuais, por sua vez baseados em sentimentos fundamentais que perpassam a consciência de qualquer agente moral. Todos sabemos que não há virtude alguma em dedicar-se exclusivamente ao próprio bem ou, o que é muito pior, ao mal alheio; e que, em contraste, é louvável, até mesmo heroico, buscar desinteressadamente o bem alheio. Mas eis aí um grande mistério: o que leva um indivíduo a buscar o bem de outro indivíduo? Afinal, submetidos ao princípio de individuação, é até mesmo difícil de compreender como poderíamos considerar como um não-Eu é dotado de alguma realidade. Buscar remediar isso recorrendo ao raciocínio por analogia é totalmente insuficiente.

Poderíamos resumir a resposta de Schopenhauer para este mistério do modo seguinte: o sentimento de compaixão deve ser encarado como uma forma de

[34] É certo, porém, que Schopenhauer eventualmente se refira ao sentimento moral de compaixão como "fato psicológico" (BGE, prefácio à primeira edição, p. 12). Mas isto apenas na aparência contradiz nosso ponto, pois Schopenhauer deixa claro em *Sobre o fundamento da moral* que o sentimento de compaixão não pode ser satisfatoriamente esclarecido pela "via psicológica [...]. Só metafisicamente é que ela [a explicação sobre o sentimento de compaixão] pode dar bom resultado" (M, §16, p. 140). Isto é, tal como somente na superfície a compaixão é um sentimento, somente na superfície ela é um fato psicológico. Além disso, que o sentimento moral de compaixão é muito mais do que um fato psicológico tal como este pode ser atualmente compreendido após as críticas husserlianas e fregeanas ao psicologismo, segue-se claramente do trecho já referido, contido no capítulo 47 dos suplementos ao *Mundo como vontade e representação*, onde o sentimento em questão é definido como um "conhecimento intuitivo e imediato da identidade metafísica de todos os seres" (W II, cap. 47, p. 704).

conhecimento, um conhecimento metafísico que advém da percepção de que entre o Eu e o não-Eu não há um abismo absoluto. A participação na dor alheia (e o consequente ímpeto de aliviar esta dor alheia) só se sustenta sob o pressuposto de um compartilhamento ontológico que une Eu e não-Eu, ainda que esta unidade contrarie regras básicas de percepção empírica, tal como o espaço que separa e distingue os corpos. A diferença e separação entre indivíduos pressupõem contornos espaciais que indiquem esta separação. Também pressupõem tempo, pois uma distinção entre indivíduos equivale igualmente a uma distinção quanto aos *momentos* de seus atos externados no espaço. Em suma, somos distintos uns dos outros porque nossos corpos ocupam diferentes pontos do espaço, e nossos atos se seguem em diferentes momentos do tempo. Logo, espaço e tempo constituem o princípio de individuação, constantemente chamado por Schopenhauer pela expressão latina *principium individuationis* (cf. MVR I, §23, p. 171/I 134). E se espaço e tempo são formas dos fenômenos, então a individualidade, que pressupõe aquelas formas, é um fenômeno. Consequentemente, compartilhar da dor alheia (isto é, sentir compaixão), já indica uma capacidade cognitiva que ultrapassa as formas do princípio de razão, que ultrapassa espaço e tempo e, por isso, que é capaz de transcender o território dos simples fenômenos. Logo, o sentimento de compaixão teria por pressuposto aquilo que Schopenhauer qualificou incidentalmente como uma *Durschschauung*, um "ver através de", não no sentido de "ver mediado por", mas no sentido de "atravessar", de "penetrar" o princípio de individuação para contemplar aquilo que se esconde para além dos limites por ele impostos[35]. Portanto, a *Durchschauung* é uma intuição totalmente imediata. Sentimentos meramente psicológicos articulam-se sob o princípio de razão suficiente, enunciam-se na ordem dos motivos e sob a lei da motivação, e por isso são objeto de uma ciência empírica (Psicologia). Mas a compaixão é o atravessamento, o rompimento, da razão suficiente.

Consequentemente, a compaixão, longe de ser um mero sentimento ou afetação subjetivos, revela-se no contexto da filosofia schopenhaueriana como um sinal claro de uma profunda sabedoria metafísica, porque *intui* a unidade metafísica

[35] O uso da expressão *Durchschauung* aparece, por exemplo, no §68 do primeiro tomo de Mundo como vontade e representação: "ist nun dieses Durchschauen des *principii individuationis*, diese unmittelbare Erkenntniss der Identität des Willens in allen seinen Erscheinungen". Jair Barboza traduz-o por "visão através do *principii individuationis*" (MVR I, §86, p. 481). Outro exemplo de seu uso se dá no capítulo 47 dos suplementos ao *Mundo como vontade e representação* (W II, p. 704). E.F.J. Payne a traduz por *penetration* (WWR II, p. 601).

que jaz para além dos simples fenômenos, ainda que esta sabedoria muitas vezes não seja articulada em um discurso abstrato por aquele que a detém: ele apenas *sente*, ele apenas *sabe*, mas é incapaz de explicar. Em contraste, o indivíduo que só percebe uma diferença absoluta entre o Eu e o não-Eu, e que expressa esta percepção em atos egoístas e até cruéis, é um ignorante em relação àquilo que há de mais real neste mundo. Sua inteligência está absorta nas formas do princípio de razão, o que torna-o incapaz de conceber qualquer coisa além de fenômenos, de aparências. Disso se segue uma conclusão profundamente contrária àquele tipo de senso tão comum aos espíritos mais pragmáticos, pois, a partir de Schopenhauer, deve-se afirmar que os egoístas, fechados para a realidade que se enuncia para além de seus esquemas abstratos e simplórios de compreensão, são os verdadeiros ingênuos; em contraste, aqueles que compartilham do amor puro (*caritas*, αγαπη), são os verdadeiramente dotados de uma visão penetrante pela qual contemplam, intuitivamente, a realidade última do mundo.

Em um primeiro momento, esta explicação sobre o sentimento de compaixão indica apenas que há uma unidade metafísica naquilo que sob o espaço e tempo apreende-se diverso, e que constitui a fronteira entre o Eu e o não-Eu, sem contudo qualificar ou revelar em que ponto esta unidade se sustenta. Afinal, onde repousa a identidade entre aqueles que fenomenicamente apresentam-se como indivíduos, identidade esta que deve ser pressuposta no sentimento de compaixão? Ora, esta unidade só pode basear-se na vontade. Para compreendermos melhor esta asserção, temos de ter em conta a extensão do conceito de “vontade” admitido por Schopenhauer:

> Todo ato verdadeiro de sua vontade é simultânea e inevitavelmente também um movimento de seu corpo. Ele não pode realmente querer o ato sem ao mesmo tempo perceber que este aparece como movimento corporal. [...] A ação do corpo nada mais é senão o ato da vontade objetivado, sito é, que apareceu na intuição. [...] Por isso, em certo sentido, também se pode dizer: a vontade é o conhecimento *a priori* do corpo, e o corpo é o conhecimento *a posteriori* da vontade [...]. Todo ato verdadeiro, autêntico, imediato da vontade é também simultânea e imediatamente ato fenomênico do corpo; e, em correspondência, toda ação sobre o corpo é também simultânea e imediatamente ação sobre a vontade, que enquanto tal se chama dor, caso a contrarie, ou bem-estar, prazer, caso lhe seja conforme (MVR I, §18, p. 157-158/I 119-120).

Se a “verdade filosófica” pela qual identifica-se vontade e corpo ainda não é suficiente para revelar naquela a “coisa-em-si”, sendo apenas um argumento aproximativo, no entanto o mesmo tem grande serventia na ampliação do conceito de vontade. Pois a partir desta identificação da vontade com o corpo, sendo agora este apenas o aspecto espacial daquela, segue-se a ampliação do conceito de vontade para além de sua tradicional restrição à decisão consciente, iluminada pela faculdade cognitiva da razão. Pois, obviamente, o corpo não é expressão da faculdade racional, mas uma estrutura orgânica dotada de reações vegetativas e inconscientes. Logo, se, de acordo com a “verdade filosófica κατ εξοχην” vontade é corpo, então ela deve ser fundamentalmente qualificada como um “ímpeto cego e irresistível”, que

> atinge, pela entrada em cena do mundo como representação desenvolvida para o seu serviço, o conhecimento de sua volição e daquilo que ela é e quer, a saber, nada senão este mundo, a vida, justamente como ela existe. [...] e como o que a Vontade sempre quer é a vida, precisamente porque esta nada é senão a exposição daquele querer para a representação, é indiferente e tão-somente um pleonasmo se, em vez de simplesmente dizermos “a Vontade”, dizemos “a Vontade de vida” (MVR I, §54, p. 357-358/I 324-325).

Nestes termos, percebe-se que o sentimento de dor é nada mais que expressão de vontade. “Dor” é uma sensação proveniente da negação de nossa *vontade de vida*. Sendo o corpo com suas funções vegetativas nada mais que vontade objetivada no espaço, logo, a vontade não se restringe a atos conscientes, mas também refere-se à estrutura orgânico-vegetativa e à estrutura psíquico-emocional, ambas inconscientes, e que, em sem conjunto, constituem-se em um projetar-se para a vida. Logo, tudo aquilo que agride nossa vida (corpórea ou emocional) causando-nos sofrimento, corresponde a uma agressão à vontade. Consequentemente, participar da dor alheia – isto é, sentir compaixão – é o mesmo que sentir, no corpo alheio, a violação à vontade que ali se objetiva; em poucas palavras, é perceber o outro como um ente igualmente volitivo.

1.3.1.1 Solipsismo e idealismo transcendental: a vivência da alteridade como experiência eminentemente moral-intuitiva

As considerações que preenchem esta seção podem parecer um desvio de nosso problema fundamental, mas isso é uma falsa impressão. Na verdade, elas se

ligam ao nosso projeto central, na medida em que reforçam um dos aspectos fundamentais do mesmo: nossa pretensão de mostrar que a melhor leitura de Schopenhauer é a do *Schopenhauer moralista*. Pois é a experiência moral que nos traz a chave para compreender que o mundo é algo mais além de representações causais e espaço-temporais, e é somente neste contexto que a teoria schopenhaueriana da liberdade pode ser verdadeiramente compreendida. As vantagens desta linha de interpretação já se revelam na medida em que, se se toma o Schopenhauer "teórico", que projeta a vontade para além do corpo pessoal do sujeito cognoscente para todos os outros corpos, isto é, para o mundo objetivo representado para o sujeito (conforme a "forma mais universal" do mundo como representação: a divisão entre sujeito e objeto) através de uma *analogia*, o resultado é imprecisão, incerteza. No máximo, oferece-se com isso uma opção de interpretação do mundo objetivo, baseando-se em um juízo de verossimilhança. E esta imprecisão, porque proveniente de mera verossimilhança, se dá pelo simples fato de que Schopenhauer não enfrenta, de maneira realmente filosófica (isto é, através de uma análise crítica que elimina toda obviedade ou pressuposição) a acusação de solipsismo, ou, conforme ele próprio denominou, o "egoísmo teórico", um problema que necessariamente acompanha as premissas idealistas adotadas pelo próprio Schopenhauer.

Kant enfrentou esta possível objeção ao seu ponto de vista idealista através do conceito de "coisa-em-si". E, como se sabe, Schopenhauer criticou o modo pelo qual Kant "deduziu" a coisa-em-si, acusou sua incoerência, uma vez que, nos termos definidos pelo próprio Kant, tal dedução seria impossível. Afinal, se o espaço e a causalidade são formas *a priori* da intuição e do entendimento que só concedem "representações", logo, uma coisa-em-si externa que provoca afecção no sujeito cognoscente já deve estar no âmbito das representações, uma vez que sua dedução pressupõe aquelas formas apriorísticas em lugar de realmente revogá-las ou, ao menos, suspendê-las. A teoria de Schopenhauer cuja conclusão é a de que a vontade seria a coisa-em-si deve-se, em grande parte, a um esforço de superação da doutrina kantiana que deduz a coisa-em-si a partir da afecção causada por algo externo ao sujeito cognoscente, em razão da incoerência interna a este argumento. Daí Schopenhauer buscar na internalidade e na espontaneidade, atributos da vontade, o caminho que permitiria o verdadeiro acesso à "coisa-em-si". Porém, apesar de sua teorização possuir contundência em termos fenomenológicos, uma vez que adota a

percepção interna e imediata da própria vontade como ponto de partida em lugar da percepção externa e mediada pela causalidade, é preciso reconhecer aqui novamente que, nos termos definidos no §19 de *O mundo como vontade e representação*, só se reconhece a realidade dos objetos externos – vale dizer: só se os reconhece como entes que, para além de meras representações, igualmente detêm um "em si", isto é, vontade – a partir de uma analogia, e, uma vez que a alternativa oposta, que nos obrigaria à resignação solipsista, não fora refutada – sequer enfrentada filosoficamente – naquele §19, então o recurso à analogia só pode ser qualificado, como já o fizemos, de "salto decisionista", baseado na mera verossimilhança. É realmente surpreendente como Schopenhauer, um filósofo intensamente comprometido com a precisão e a clareza, que em toda parte se mostra um cultor do ideal clássico-filosófico de apoditicidade[36], tenha, neste ponto tão crucial de sua filosofia, detido-se na simples verossimilhança ínsita ao argumento por analogia e, portanto, deduzido um decisivo "é assim" a partir de um "parece-me que é assim". Mais uma vez, temos de reconhecer o quão certeira é a crítica de Ribot a este ponto da filosofia de Schopenhauer: "aqui, tocamos um vício ordinário de toda metafísica, e que consiste em dizer: isso pode ser, então é" (RIBOT, 1885, p. 148; cf. ROGER, 2001, p. 44)

Entretanto, é verdade que Schopenhauer ofereceu, em outra parte, elementos pelos quais poderíamos responder esta possível objeção: considerando a forma mais universal do mundo como representação, isto é, a divisão entre sujeito e objeto, deduz-se que sujeito e objeto são correlatos, que tal correlação é dada *a priori* e, por isso, é impossível pensar o sujeito sem o objeto tanto quanto o objeto sem sujeito. Ao apresentar este argumento, Schopenhauer pensa estar refutando aquelas teorizações (em particular, Fichte) que atribuem maior peso ao polo subjetivo, a partir do qual o polo objetivo emergiria como uma consequência (o não-Eu extrai-se do Eu). As concepções materialistas seriam igualmente refutadas nos termos apresentados por Schopenhauer, pois a apontada correlação *a priori* também não admite a atribuição

[36] Não fosse assim, não teria sentido, por exemplo, adotar o *vitam impendere vero* ("consagrar a vida à verdade") como epígrafe para o primeiro tomo de *Parerga e Paralipomena*; afirmar categoricamente, no §16 de *Parerga*, que "somente a verdade é estimada em todas as épocas, embora possa ser ignorada por um período, ou sufocada" (P II, p. 21); opor-se tão violentamente à dialética em favor da lógica em seu escrito sobre dialética erística, etc. Apesar disso, Dieter Birnbacher defende em um artigo seu a tese de que, em Schopenhauer, haveria uma "indecisão" quanto às "pretensões de verdade", alternado-se entre a apoditicidade, a provisoriedade, e até mesmo a mera expressão de sentimentos pessoais (BIRNBACHER, 2009, p. 89 e ss). Em seção especialmente dedicada à análise deste artigo, pretendemos abordar e enfrentar os argumentos de Birnbacher.

de ênfase maior ao polo objetivo, a partir do qual, agora, o sujeito seria pensado como consequência (cf. MVR I, §7, p. 71/I 32 e ss).

Que este argumento de Schopenhauer, apesar de engenhoso, há de ser mal sucedido, é possível perceber a partir do seguinte questionamento: a forma mais universal, a divisão sujeito-objeto, está no polo objetivo ou no polo subjetivo do mundo como representação? A resposta mais imediata poderia ser esta: não está exclusivamente nem em um, nem em outro, uma vez que ela é a condição *a priori* de ambos os polos, e nisto consiste o coração do argumento apresentado por Schopenhauer no §7 do primeiro tomo de *Mundo como vontade e representação*: "não partimos do objeto nem do sujeito, mas da representação" (p. 69, I 30). Mas se ponderarmos mais atentamente, perceberemos que aquela forma, justamente por ser uma forma *a priori*, só pode ser pensada pelo sujeito, de modo que a divisão sujeito-objeto será apenas *para* o sujeito. Como diria Kant (1997, p. 131/B 131-132) na *Crítica da razão pura*, "o 'eu penso' deve acompanhar todas as minhas representações"; logo, a constatação segundo a qual o mundo divide-se na correlação sujeito-objeto precisa, evidentemente, de ser *pensada* (do contrário, não seria constatada), e quem pensa é o sujeito; logo, somos empurrados novamente para o Ego pensante transcendental fichteano, de cujos limites o idealismo moderno – e, agora pode-se ver, mesmo o de tipo schopenhaueriano – parece relutar em sair.

Mesmo a coisa-em-si há de ser *pensada*, logo, ela também só pode existir para o sujeito, para a consciência cognoscente. Por isso, quando no §7 de *O mundo como vontade e representação* Schopenhauer pretende refutar Fichte alegando que "o princípio de razão [...] não é uma *veritas aeterna*", não possuindo "validade incondicionada", e que por isso "a essência íntima do mundo, a coisa-em-si, jamais pode ser encontrada pelo fio condutor do princípio de razão" (MVR I, p. 78/I 38-39), com isso significando que para além da relação sujeito-objeto há de haver uma coisa-em-si, e que esta fica excluída da filosofia de Fichte caso este sempre adote como ponto de partida o sujeito, Schopenhauer está com isso cometendo uma petição de princípio, pois simplesmente não é imperativo supor que deve existir uma "coisa-em-si". Daí porque Husserl, no §41 das *Meditações cartesianas*, concluiu que é um contrassenso pensar um "exterior" à subjetividade transcendental (vale dizer, uma "coisa-em-si"), e que mesmo "cada contrassensual é um modo do sentido, e tem sua contrassensualidade na visão intelectual" (HUSSERL, 2019, p. 106). Logo, mesmo o

contrassenso da coisa-em-si encontra-se nos limites da consciência cognoscente: só existe nela e para ela.

Mas, a nosso ver, Schopenhauer pode levar uma vantagem significativa sobre Husserl em um ponto crucial. Ao empreender seu projeto fenomenológico de dotar todo o saber científico de um fundamento último, libertando-nos de todas as pressuposições ingênuas inerentes àquilo que ele denominou de "orientação natural", isto é, a postura realista que apreende o mundo objetivo simplesmente como dado independente de sua relação com o sujeito transcendental, Husserl não pôde evitar de radicalizar ainda mais o ponto de vista idealista-transcendental, concluindo no §51 de *Ideias para uma fenomenologia pura* que "a existência de uma natureza não pode condicionar a existência da consciência, uma vez que ela [...] somente *é* enquanto se constitui em nexos regrados de consciência" (HUSSERL, 2006, p. 119) e, ao mesmo tempo, recusando como infundado o conceito de coisa-em-si, conforme já mencionado[37]. Nestes termos, é fácil antever como consequência o solipsismo: "se eu, o Eu que medita, me reduzo mediante a εποχη [epoché] fenomenológica ao meu Ego transcendental absoluto, então eu não me tornei *solus ipse* ["eu mesmo sozinho"] [...]?" (HUSSERL, 2019, p. 112). Em linhas bastante gerais, os argumentos de Husserl pelos quais ele refuta a acusação de solipsismo seriam os seguintes:

(1) O não-Eu não pode ser considerado mera aparência, mera projeção do Eu, uma vez que o não-Eu é dado ao meu Eu mediante "apresentação". Isso apenas significa que não tenho acesso imediato (vale dizer, um acesso por *presentação*) ao não-Eu, pois, se o tivesse, eu sequer poderia distinguir-me do não-Eu: "se o essencialmente próprio do outro fosse acessível diretamente, então ele seria mero momento da minha essência própria e, consequentemente, ele e eu próprio seríamos um só" (HUSSERL, 2019, p. 128-129). O que está implícito aqui é um argumento muito parecido com aquele já utilizado nos §42 e 43 de *Ideias para uma fenomenologia pura* ao se refutar

[37] Esta recusa da coisa-em-si kantiana como contraposta a "fenômenos" ou "representações", pode ser assim resumida: (1) sob orientação natural, sempre conhecemos as "coisas mesmas" (cf. §42 e 43 de *Ideias para uma fenomenologia pura*), e a prova de que são a "coisa mesma" se dá justamente porque nosso conhecimento sobre elas se dá por "perfilamento" – isto é, não obtemos conhecimento total, direto e absoluto sobre as mesmas, mas este conhecimento é gradual, conhecemos "perfis" do objeto, o que só é possível em relação àquilo que está "fora" da consciência sob orientação natural. Logo, não há algo como "fenômeno" no sentido de "aparência" quando se tem experiência sob orientação natural. E (2) sob orientação fenomenológica, liberta da ingenuidade naturalista e da pressuposição dos realistas, também não pode haver coisa-em-si contraposta à aparência, uma vez que pela orientação fenomenológica depreende-se que tudo está *para a* consciência pura transcendental (vide os §§40 e 41, de *Meditações cartesianas*).

a tese de que conhecemos *aparências* das coisas, e não as coisas mesmas: se o Eu não tem acesso imediato ao não-Eu, isso só pode significar que ele é externo ao Eu. (2) O "não-Eu" é qualificado como "outro-Eu" mediante a analogia, ou mais precisamente, "apreensão analogizante", a qual, enquanto "apercepção assimilante", não é "inferência lógica [...], de maneira alguma ato-de-pensamento" (HUSSERL, 2019, p. 129). Aparentemente, essa apreensão analogizante também é chamada de "transferência de sentido" (*Sinnesübertragung*), pelo qual um não-Eu é apreendido como "corpo alheio" pela "transferência de sentido a partir do meu [próprio corpo]" (HUSSERL, 2019, p. 131). Em suma, após notar que o não-Eu não é dado imediatamente a mim – não é "presentado", mas "*a*presentado" a mim – com o que se comprova sua realidade, basta qualificá-lo como outro-Eu (e não um outro qualquer) a partir da analogia ou "transferência de sentido". Daí a conclusão: tudo que conheço, conheço a partir de mim, sem que "precise pertencer de maneira essencialmente própria a mim" (HUSSERL, 2019, p. 161).

Alain Roger (2001, p. 44) notou que este argumento do reconhecimento do Outro como "outros corpos" e "outros egos" pela "transferência de sentido" a partir do meu próprio Ego e corpo, é semelhante à transferência analógica utilizada por Schopenhauer. Notamos apenas que a diferença aqui mais significativa é a de que Husserl enfrentou diretamente o problema do solipsismo através dos conceitos de "presentação" e "apresentação", para só após isso utilizar-se de um argumento por "transferência de sentido" a partir de semelhanças, isto é, da analogia, para então concluir por aquilo que posso, a meu modo, expressar na seguinte fórmula: *a partir de mim, mas não em mim*.

Agora devemos questionar: esta descrição transcendental-fenomenológica da experiência da alteridade é mesmo satisfatória? De fato o "outro" preenche minha consciência como um "semelhante" ao meu corpo? É precisamente neste ponto que julgamos a descrição moral-metafísica de Schopenhauer superior. Na experiência do outro, minha consciência não apreende uma outra pessoa apenas como "algo parecido comigo". Este tipo de julgamento parece-nos teórico e abstrato demais e, portanto, perde de vista os componentes concretos que caracterizam este tipo de experiência, a experiência da alteridade. E este elemento concreto é-nos oferecido pela tese metafísico-moral de Schopenhauer, que baseia-se na faculdade da "*Durchschauung*", isto é, naquela apreensão viva que "penetra", ou melhor,

“ultrapassa” porque “vê através do” princípio de individuação. Isso significa que o Outro não é apreendido mediatamente por analogia, mas imediatamente por intuição.

A partir dela, nossa percepção é informada de que o “outro” não é apenas um “outro corpo”, ou um “outro Eu”; ele é também outra *pessoa*, uma individualidade dotada de significação moral. E esta passagem do simples *Ego alheio* para a *personalidade alheia* torna-se possível para minha consciência não por causa de “contornos espaciais”, não por causa de “analogias a partir de semelhanças entre corpos”, mas pelo *sentir*, que é nada mais que a superfície de uma autêntica intuição moral; um sentir imediata e concretamente o outro como um ente tão *volitivo* quanto eu mesmo. Portanto, não temos apenas uma consciência abstrata/formal/transcendental do *outro*, mas também uma consciência concreta/substancial/metafísica do *outro*. Na base da apreensão do *outro* não pode estar apenas o *apreender um corpo alheio porque semelhante ao meu*, mas deve estar também um *perceber o outro como um ente sensível, como um ente que se alegra e que sofre, tanto quanto eu*. Em suma: na base desta experiência de alteridade tem de situar-se o perceber o alheio como um *ente volitivo*.

Isso tudo significa que a experiência da alteridade se aperfeiçoa não na consciência formal-transcendental do Ego puro e absoluto, mas na *consciência moral* do sujeito do querer. No entanto, para compreender isso, isto é, para empreender uma descrição completa da experiência da alteridade, Husserl teria que transitar para a abordagem metafísica, justamente o que ele não faz nas *Meditações cartesianas*.

Com isso, percebe-se que aquela intuição a que chamamos vulgarmente de “sentimento de compaixão” é a verdadeira via pela qual é possível rejeitar o “egoísmo teórico”. Günter Schulte também havia percebido isso: “a compaixão resolve o problema da realidade do mundo externo” (SCHULTE, 2007, p. 60). Porém, nossa interpretação nos distancia de Schulte na medida em que este autor deixou de notar que o argumento da compaixão é superior ao da analogia, tanto quanto uma intuição tem maior valor cognoscitivo do que uma simples inferência por verossimilhança (analogia). Em lugar disso, Schulte coloca os dois argumentos – o da analogia e o da compaixão – em pé de igualdade quando se trata de resolver a dificuldade sugerida pelo “egoísmo teórico”.

1.3.2 O sentimento de responsabilidade e a “verdadeira” liberdade moral

Mas agora retornemos ao problema da liberdade. Em razão das considerações anteriores, agora finalmente nos encontramos em melhores condições de abordar os argumentos de Schopenhauer que atestam a liberdade moral após negá-la com tanta veemência. Pois agora compreendemos que os sentimentos morais são o aspecto superficial de intuições morais, e que é através da intuição moral que podemos extrair, de modo realmente inequívoco (e não apenas aproximativo através da identidade entre vontade e corpo, e depois, por analogia), a dimensão metafísica do mundo a partir da experiência interna da vontade. Somente tendo em conta tais elementos, é que agora podemos conceber todo o peso que há em torno do “sentimento de responsabilidade”, através do qual Schopenhauer irá deduzir a “verdadeira liberdade moral”. As últimas seções, que aparentam ser um estranho excurso no contexto de um trabalho dedicado ao tema da liberdade moral, serviram para nos mostrar toda a extensão do significado dos sentimentos morais e o lugar privilegiado que os mesmos ocupam no interior do sistema filosófico de Schopenhauer, enquanto fontes primárias e inequívocas de intelecção, e isso na medida em que tais sentimentos – nunca é demais repeti-lo – enunciam intuições morais.

Uma vez que somente a experiência moral da alteridade através da *Durchanschauung* liberta Schopenhauer do solipsismo e da imprecisão do argumento por verossimilhança, o que motivou as críticas de Ribot à filosofia de Schopenhauer considerada como “analogia levada ao extremo”; portanto, considerando que somente a análise da experiência moral abriu-nos a possibilidade de trilhar uma via mais segura à evidência completa da dimensão metafísica do mundo, que é vontade; então, levando em conta tudo isso, devemos continuar a sustentar a análise da experiência moral como fio condutor, e, portanto, somente através dela devemos extrair uma teoria que justifique a liberdade. Isso tudo foi dito apenas para concluirmos que é pelo sentimento de responsabilidade adotado como ponto de partida que a liberdade há de ser filosoficamente justificada (vale dizer, tomando-se a via *analítica*), e não pelo *iter* argumentativo (*sintético*)[38] que o próprio Schopenhauer trilhou em *O mundo como*

[38] Sobre o significado que Schopenhauer atribui aos métodos analítico e sintético, ver o capítulo 12 do segundo tomo de *O mundo como vontade e representação*. Sua preferência pelo método analítico fica manifesta, por exemplo, no prefácio aos *Dois problemas fundamentais da ética* (cf. BGE, *Vorrede*, p. 15).

vontade e representação, ao deduzir a liberdade, no §55 do livro IV, a partir do conceito, já pronto, de vontade como coisa-em-si[39], a qual, por sua vez, assim constituiu-se pelos argumentos, apresentados no livro II, que atestam haver identidade entre vontade e corpo, isto é, pela "verdade filosófica" (que é um argumento relativamente frágil, uma vez que destitui a vontade apenas da forma *a priori* do espaço – muito pouco para a "coisa-em-si" postulada como independente de *todas* as formas *a priori*) e, em seguida, pelos argumentos de analogia, cuja inconsequência já fora suficientemente denunciada neste trabalho.

Na verdade, deve-se frisar que a "verdade filosófica" expressada na proposição "minha vontade e meu corpo são uma coisa só", embora em si insuficiente, é certamente um seguro ponto de partida, que irá encontrar seu complemento não na analogia, mas nos sentimentos morais. Um destes sentimentos (o de compaixão) já foi analisado, e sua importância filosófica, para além de "fundamentar a moral", deve-se também ao fato de que é por ele que se prova que a vontade não é o "em si" apenas do *meu* fenômeno, mas de todos os fenômenos que intuo, pelo atravessamento (*Durchschauung*) do princípio de individuação, como igualmente volitivos. O outro sentimento moral é precisamente o de *responsabilidade* por aquilo que sou. E é pela análise deste sentimento e seus desdobramentos que se provará que também a *causalidade* não pode ser uma forma da vontade em si. Portanto, a partir da "verdade filosófica", mas agora desviando nosso caminho da analogia para tomar a via alternativa dos sentimentos morais, já abandonamos a interpretação mais tradicional da filosofia de Schopenhauer; entretanto, também passamos a seguir um caminho mais seguro para se chegar àquele destino, que é a tese segundo a qual a vontade jaz para além das meras representações submetidas a espaço, tempo e causalidade; ou, como Schopenhauer costumava se expressar, de que a vontade é a "coisa-em-si".

Agora retornemos às reconstruções dos argumentos de Schopenhauer. Após concluir com tamanha convicção, a partir de princípios *a priori*, que os atos de vontade são necessariamente determinados a partir do equacionamento entre caráter inato e motivos (ou "princípio de razão suficiente de agir"), como seria ainda possível revogar

[39] Diferentemente de *Liberdade da vontade*, onde se prova a liberdade a partir de um fato da consciência (o sentimento de responsabilidade) que norteia a experiência moral, o §55 de *Mundo como vontade e representação* inicia-se a partir de conceitos já preparados: "que a Vontade enquanto tal seja livre segue-se naturalmente de nossa visão, que a considera como a coisa-em-si, o conteúdo de qualquer fenômeno" (MVR, §55, p. 371/I 337).

a aplicação da razão suficiente sobre a vontade e, assim, resgatar o conceito de liberdade moral? O início da resposta está na relação entre responsabilidade e liberdade, relação esta que é, para Schopenhauer, uma de tipo analítico e, portanto, necessário: “onde há culpa, há responsabilidade; e [...] este é o único dado que justifica concluir pela liberdade moral” (BGE, *Über die Freiheit des Willens*, V, p. 135). Portanto, são duas noções intrinsecamente ligadas uma à outra, de sorte que é impossível falar de liberdade sem ao mesmo tempo falar-se de responsabilidade, e vice-versa.

Já foi mostrado nas linhas anteriores deste capítulo que Schopenhauer não encontra elementos que comprovam a liberdade, quando considerada esta como “liberdade de indiferença”. Porém, o que não pode ser provado *in abstracto* quando busca-se provar a liberdade humana, pode ser provado *in concreto* a partir de um inegável fato empírico: todos nós possuímos um inafastável senso de responsabilidade por aquilo que fazemos. Não importa o conteúdo dos inúmeros argumentos filosóficos (incluídos aqui os do próprio Schopenhauer) que indiquem a ausência de liberdade de vontade ou o império da causalidade sobre nossas ações, bem como o determinismo vigente em todas as nossas escolhas. Pois nada disso diminui em nós aquela convicção interna de que somos os únicos responsáveis por aquilo que fazemos (ou que deixamos de fazer)[40]. E tal como o sentimento de compaixão, também o sentimento de responsabilidade é apresentado por Schopenhauer não como uma simples reação psicológica, idiossincrática, mas como um tipo de conhecimento mais profundo, uma intuição moral que cumpre, no âmbito prático, a mesma função que os axiomas no âmbito teórico. É o que podemos depreender a partir da seguinte passagem:

[40] Podemos encontrar um exemplo emblemático disso no personagem Visconde de Velmont, interpretado por John Malkovich no filme *Ligações perigosas*. Enquanto Velmont rompe repentinamente seu romance com a Madame de Tourvel sob o simples argumento de que suas próprias ações “estão além de seu controle”, é possível perceber em seu semblante todo o sentimento de culpa e responsabilidade pela dor que ele então causa à sua amante, enquanto repete várias vezes aquela sentença. As ações seguintes de Velmont são claramente motivadas pelo remorso, e têm seu desfecho na participação suicida de Velmont em um duelo. Mas se Velmont sentiu remorso, isso só pode significar que ele sentiu-se responsável; e se sentiu-se responsável, então sentia-se como um agente moralmente livre, apesar de todo seu esforço para convencer a si mesmo em palavras de que suas decisões estavam para “além de seu controle”. Sua crença *abstrata*, meramente *pensada*, mostrou-se frágil diante da força daquela convicção profundamente *sentida*, e que só poderia significar uma intuição segundo a qual ele fora *responsável* pela dor provocada em Tourvel. E neste embate, no âmbito prático, entre o meramente pensado e o profundamente sentido, apenas este último pôde conservar-se como axioma moral.

> Há, a saber, um fato da consciência que deixei de lado até o momento [...]. Este é o inteiramente claro e certo sentimento de responsabilidade por aquilo que fazemos, de capacidade de imputação por nossas ações, baseado sobre a certeza inabalável de que nós somos os artífices de nossas ações (BGE, *Über die Freiheit des Willens*, V, p. 134).

Tal sentimento não contradiz o determinismo de nossas ações que decorrem de nosso caráter sob a influência dos motivos, pois ele se refere às nossas próprias ações apenas "imediatamente e ostensivamente"; em "fundamento", o sentimento em questão refere-se ao nosso caráter: no fundo, sentimo-nos responsáveis por aquilo que somos, e não por aquilo que fazemos (BGE, *Über die Freiheit des Willens*, V, p. 134). Para confirmar isso, Schopenhauer novamente recorre à análise do conteúdo usual de juízos morais de louvor e censura:

> E é também pelo caráter que os outros consideram-nos responsáveis, na medida em que seu juízo abandona a ação, em vista da fixação das qualidades do agente: "ele é um homem mau, um vilão"; "ele é um trapaceiro"; "ele é de uma alma pequena, falsa, vil". Assim expressam seus juízos, e é sobre o caráter que recaem suas recriminações (BGE, *Über die Freiheit des Willens*, V, p. 134).

Mais uma vez, tem-se diante de nós um trecho que revela o *método analítico* de Schopenhauer, consistente em analisar dados particulares da experiência, para só após essa análise de particularidades concluir por conceitos e teorias mais gerais. Nossos juízos de louvor e censura atribuem responsabilidade ao caráter do agente. Em consonância a isso, tem-se a íntima e inabalável certeza de responsabilidade por aquilo que se *é*. E se minha responsabilidade recai sobre meu caráter, e sendo responsabilidade e liberdade noções ligadas analiticamente entre si, disso se segue que minha liberdade, a "verdadeira liberdade moral" (conforme expressão utilizada por Schopenhauer no capítulo V de *Sobre a liberdade da vontade*), recai sobre meu caráter. Não as ações, mas o caráter do agente é livre. Se me sinto responsável por aquilo que sou, isso só pode significar "que eu poderia ser outro" (BGE, *Über die Freiheit des Willens*, V, p. 134).

Dizer que o caráter é livre equivale a dizer que a vontade é livre, pois conforme já exposto, o caráter é uma qualidade especialmente determinada de vontade, isto é, o caráter é simplesmente vontade individual. Mas como atribuir liberdade ao caráter, se este é imutável?

1.4 CARÁTER INTELIGÍVEL E TEMPO. “ATO DE VONTADE EXTRATEMPORAL”. A TEORIA SCHOPENHAUERIANA DA CONSCIÊNCIA.

Schopenhauer julga que aquilo que é indicado pelo sentimento inabalável de responsabilidade, e que remete-nos inexoravelmente à liberdade contida no caráter, encontra esclarecimento teórico na teoria kantiana que contrasta caráter empírico e caráter inteligível.

Assim como o mundo é fenômeno e ao mesmo tempo coisa-em-si, assim também o caráter pode ser visto ao mesmo tempo, e sem contradição, por um lado como fenomênico, cujas reações se desdobram gradualmente no tempo sob o influxo dos motivos, e, por outro, como coisa-em-si, enquanto sustentáculo metafísico de sua manifestação empírica. E que este sustentáculo metafísico, livre das formas do princípio de razão suficiente (espaço, tempo e causalidade), *há de existir*, segue-se dos sentimentos e juízos morais que atribuem responsabilidade ao caráter e, assim, pressupõem liberdade no mesmo. Portanto, o caráter inteligível não é uma suposição arbitrária, mas surge como uma necessária pressuposição como forma de explicar o inegável sentimento de responsabilidade que preenche nossa consciência. Pelo *iter* argumentativo trilhado por Schopenhauer em *Sobre a liberdade da vontade*, o caráter inteligível não é simplesmente posto como conceito pronto cuja realidade é, por si mesma, dada como certa, e a partir do qual deduz-se *sinteticamente* a liberdade moral. Antes, seguindo o método *analítico*, Schopenhauer parte de um conteúdo de experiência singular – o sentimento de responsabilidade – vivenciado na consciência, para só então, por meio de tal experiência inequívoca, poder extrair um pressuposto imperceptível, mas necessário, pois sem ele aquela experiência imediata, intuída, não teria sentido.

Pois como já foi explicado, a liberdade é um conceito que só pode ser pensado negativamente, enquanto ausência de vigência das formas apriorísticas (em especial, a causalidade) que regem o mundo como representação. Deste modo, o caráter só pode ser livre porque ele não se reduz à sua forma empírica, mas deve possuir também uma dimensão metafísica, conforme aponta nosso sentimento de responsabilidade. Em suma, ao caráter empírico deve corresponder também um caráter inteligível, na condição de pressuposto teórico indispensável aos nossos sentimentos e juízos morais, uma vez que estes pressupõem liberdade no caráter, e somente um caráter inteligível pode ser pensado como livre. Se revogado o conceito

de caráter inteligível, o sentimento de responsabilidade e os juízos morais de louvor e censura restariam inteiramente destituídos de sentido e de base. Seriam inexplicáveis. Reduzir-se-iam a sensações psicológicas, e a moral, a um psicologismo. Mas, de acordo com nossa interpretação, é justamente contra esta possibilidade que a filosofia de Schopenhauer insurge-se, uma vez que no contexto da mesma os sentimentos morais apontam para verdadeiras intuições morais igualmente metafísicas, porque dirigem nossa consciência para além dos limites impostos pelo princípio de razão suficiente.

Por outro lado, não podemos ignorar o fato de que as formas do princípio de razão, isto é, espaço, tempo e causalidade, devem sua vigência à sua força axiomática. É impossível, segundo Schopenhauer, pensar uma causa primeira na ordem das causas infinitas dos fenômenos, ou o local onde o espaço encontre um fim, ou o instante, onde o tempo teve início (cf. G, §20, p. 53). Isso significa que o princípio de razão e suas formas são tão aderentes à nossa consciência que com ela se confundem.

Entretanto, exatamente o mesmo ocorre com o sentimento de responsabilidade. Tal sentimento também pode ser considerado tão aderente à nossa consciência a ponto de com ela confundir-se. Afinal, é simplesmente impossível revogar *in concreto* tal sentimento (ainda que possamos negá-lo *in abstracto*, isto é, apenas em palavras, sobretudo em textos de filosofia). Daí compararmos em vários momentos ao longo deste trabalho os sentimentos morais e as intuições que estão na base dos mesmos com a função desempenhada por axiomas no âmbito teórico. *Sentimentos morais são a superfície de intuições morais, e estas funcionam como verdadeiros axiomas morais*. Porém, o que é espantoso sobre tais sentimentos é o fato de que, apesar de tão aderentes à consciência quanto as formas do princípio de razão, no entanto, tais conteúdos de consciência colocam-se em franca contradição entre si. Em outras palavras, há uma nítida tensão, dentro da consciência, entre conteúdos morais e conteúdos "teóricos", por assim dizer, uma vez que tais conteúdos parecem ser preenchidas por princípios contrários entre si. O princípio da razão suficiente diz à nossa consciência que há causalidade. O sentimento de responsabilidade diz à nossa consciência que há responsabilidade, e, portanto, liberdade. E se considerarmos – como Schopenhauer o faz – que a dimensão metafísica e essencial do mundo só pode ser encontrada se nos desvencilharmos do "Véu de Maia", isto é, do espaço, tempo e causalidade, então o conteúdo moral de

nossa consciência, na medida em que desafia aquelas formas, é aquela parte da nossa consciência que revela-nos aquela dimensão, porque permite-nos vivenciá-la.

Outro aspecto que separa claramente os respectivos conteúdos de consciência consiste no fato de que, por um lado, tem-se aquela parte da consciência que traz consigo axiomas apriorísticos: tempo, espaço e causalidade. Esta esfera da consciência não reflete a experiência, mas ordena a mesma a partir de um conteúdo formal próprio. O mesmo não se dá relativamente ao conteúdo moral da consciência. Este traz consigo axiomas, isto é, informações fundamentais que não podem ser postas sob dúvida sincera. No máximo, podemos *fingir*, por exemplo, que não nos sentimos moralmente responsáveis, tal como o determinista faz quando expõe suas teses deterministas. Aliás, é a força axiomática deste sentimento que está na base daquela grave acusação que Jean-Paul Sartre faz aos deterministas, ao qualificar os mesmos como “aqueles que dissimulam perante si mesmos a total liberdade” e, por isso, isto é, por se recusarem a serem autênticos, devem ser chamados de “covardes” e “canalhas” (SARTRE, 1984, p. 20). Porém, apesar de inabaláveis, os axiomas morais são dados *a posteriori*, isto é, só se manifestam junto à experiência, e não antes dela, e justamente porque tais axiomas se expressam imediatamente na forma de *sentimentos*. Eu não posso saber se sou capaz de sentir compaixão até estar diante de alguém que sofre. Portanto, o conteúdo moral da consciência não ordena a experiência, mas reage a ela. E, no entanto, tal reação à experiência consiste naquela espantosa contradição em relação à camada da experiência definida pelas formas apriorísticas ditadas pela consciência. Isto é: o conteúdo moral da consciência reage à experiência na mesma medida em que a contradiz. Aqui, é como se a experiência fosse e não fosse a fonte do conteúdo da consciência. Esta aparente contradição se desfaz pela simples suposição de que a experiência apresenta-se – e vivencia-se – sob dupla perspectiva: uma física, ordenada pelo princípio de razão; e outra metafísica, independente daquele princípio. O que o conteúdo moral de nossa consciência faz é permitir-nos a penetração daquela segunda dimensão da experiência: tal conteúdo revela-nos a dimensão metafísica da existência, pois é relativamente a esta ordem metafísica que esta parte da consciência reage. E para que essa reação seja reveladora do âmbito metafísico do mundo, é essencial que o conteúdo moral da consciência seja dado *a posteriori*. Afinal, axiomas *a priori* só fundam representações.

Em suma: em Schopenhauer, a consciência, *Bewusstsein*, não é simples, mas complexa; é dividida em camadas, que podem ser qualificadas a partir de seus distintos conteúdos. Em suas camadas mais superficiais, teríamos a formas *a priori* de espaço, tempo e causalidade, e tudo aquilo que é percebido como que preenchendo as formas mencionadas. Em suas formas mais profundas, teríamos as intuições morais: sentimento de responsabilidade, a intuição imediata ou penetrante, isto é, a *Durchschauung*, e a intensificação desta, que é o sentimento de compaixão.

Agora, faz-se necessário um esclarecimento quanto o uso das terminologias. O leitor atento perceberá que, ao discursarmos sobre aquela camada mais profunda da consciência, tomamos o cuidado de chamá-la de "conteúdo moral de consciência", e não simplesmente de "consciência moral". Este cuidado, que talvez não passe de extravagância, deve-se ao fato de que Schopenhauer restringe em demasia o significado da palavra *Gewissen*, usualmente traduzida para o português como "consciência moral". Em contrapartida, estas nossas últimas considerações se referem àquilo que Schopenhauer chama pela palavra alemã *Bewusstsein*. O aqui tão mencionado e discutido "sentimento de responsabilidade" é qualificado por Schopenhauer como um "fato da consciência", *Thatsache des Bewusstseins* (BGE, *Freiheit des Willens*, V, p. 134) e, portanto, o sentimento de responsabilidade, embora inequivocamente sendo um conteúdo moral, no entanto é apresentado por Schopenhauer como um "fato de *Bewusstseins*", e não um conteúdo da *Gewissen*. Mas, afinal, o que Schopenhauer entende por "consciência moral", por *Gewissen*? Uma definição sobre ela aparece em *Sobre a liberdade da vontade*, e isso poucas páginas após qualificar o sentimento de responsabilidade como um "fato de *Bewusstseins*":

> Mas somente na medida em que ele [creio que Schopenhauer esteja aqui se referindo ao caráter] é colocado em atividade por este modo [pelo ingresso dos motivos], ele dá a conhecer sua própria qualidade à faculdade de conhecimento, como aquela que sendo essencialmente dirigida para fora, e não para dentro, aprende a conhecer empiricamente a qualidade da própria vontade somente a partir de suas ações. Esta familiaridade mais próxima e que sempre se torna mais íntima é, propriamente, aquilo que se chama de *consciência moral* [Gewissen], que também exatamente por isso é ouvida *diretamente* somente *após* as ações; *antes*, no máximo apenas *indiretamente*, na medida em que mediante a reflexão e revisão de casos parecidos sobre os quais ela já se esclareceu, um evento futuro é levado em conta por deliberação (BGE, *Freiheit des Willens*, p. 136).

Deste trecho depreende-se que o conteúdo da "consciência moral" são as ações e o caráter, do qual as ações decorrem. Mais precisamente, nossa consciência moral se define como um conhecimento gradual que obtemos sobre nós mesmos, na medida em que refletimos retrospectivamente sobre a qualidade moral de ações que realizamos no passado. Em total consonância a isto, tem-se o seguinte trecho de O *mundo como vontade e representação*:

> Significação que constitui a fundação e o conteúdo de tudo aquilo que, por esse motivo, se denominou direito natural, mas que se poderia melhor denominar direito moral, pois sua validade não se estende ao sofrimento, à realidade externa, mas só *ao ato e ao autoconhecimento oriundo desse ato da vontade individual, autoconhecimento que se chama consciência moral* (MVR I, §62, p. 437/I 403, destaque nosso).

Ou ainda, de forma mais simples, mas também mais clara e categórica, em *Sobre o fundamento da moral*: "A consciência moral é apenas a familiaridade com o próprio caráter imutável, familiaridade esta que surge por meio das ações"[41] (BGE, §20, p. 299). Esta familiaridade gradual que adquirimos sobre nós mesmos corresponde a um só tempo a uma avaliação moral de nosso próprio caráter – nisso distinguindo-se do "caráter adquirido", que é um conhecimento sobre si mesmo para fins mais pragmáticos – e por isso a consciência moral "também se chama consciência *julgadora*" (SFM, §20, p. 202), daí as sensações *Gewissensangst* ou *Gewissensbiss*, respectivamente "peso de consciência" e "mordida de consciência", que nada mais são do que a reprovação ou avaliação negativa que nossa consciência moral ou *Gewissen* faz sobre nosso comportamento e, mais ao longe, sobre nosso próprio caráter (MVR I, §65, p. 465/I 431 e ss.).

Logo, a consciência moral seria preenchida por informações distintas daquilo que chamamos aqui de "conteúdo moral de consciência", na medida em que a primeira atua apenas como instância cognitiva e julgadora sobre o valor ético das ações e do

[41] No original: "das Gewissen nur die mittelst der Thaten entstehende Bekanntschaft mit dem eigenen unveränderlichen Charakter ist". Na tradução de Cacciola: "a consciência é apenas o tomar conhecimento que surge por meio das ações do próprio caráter imutável" (SFM, §20, p. 202). Embora em geral nos utilizemos da tradução de Cacciola neste trabalho, aqui optamos por fazer nossa própria tradução uma vez que, na versão apresentada por Cacciola, pode-se dar a impressão de que o "caráter imutável" assume apenas a função de adjunto adnominal restritivo da palavra "ações", quando na verdade está claro que Schopenhauer quis dizer que o "caráter imutável" é o objeto de conhecimento da consciência moral, o conteúdo com o qual a consciência moral se familiariza gradualmente, por meio das ações.

caráter; a segunda, diz respeito àquilo que qualificados aqui como intuições morais axiomáticas, normalmente chamadas por Schopenhauer de “sentimentos morais”. Consequentemente, quando anteriormente definimos a experiência moral como “um campo que, preenchendo nossa consciência, abrange tanto nossas intuições morais quanto nossos juízos de louvor e censura fundamentados a partir daquelas intuições”, isso significa que a experiência moral abrange tanto o “conteúdo moral de *Bewusstsein*” quanto os juízos de valor da *Gewissen*. E esta unificação sob a experiência moral se deve ao fato de que o juízo moral imposto pela *Gewissen* pressupõe, como critério, os sentimentos que preenchem a camada ética de *Bewusstsein*, pois avaliar moralmente a mim mesmo supõe que (1) eu me julgue responsável por meu caráter e (2) que haja um critério de julgamento moral que, segundo Schopenhauer, é-nos dado pelo sentimento de compaixão. Além disso, deve-se também frisar que a *Gewissen* e a camada ou conteúdo moral de *Bewusstsein* compartilham a qualidade de serem independentes de formas dadas *a priori*. Para esclarecer isso, examinemos o §9 de *Sobre o fundamento da moral*:

> A suposta razão prática, com seu imperativo categórico, é manifestamente parente próxima da consciência (“Gewissen”), embora, *em primeiro lugar*, seja essencialmente diferente dela, pois o imperativo categórico, ao ordenar, fala necessariamente *antes* da ação; a consciência, porém, só fala depois. Antes da ação só pode falar, no máximo, *indiretamente*, a saber, por meio da reflexão que guarda para ela a lembrança de casos anteriores sem que ações semelhantes experimentaram depois a desaprovação da consciência. Aqui parece-me repousar até mesmo a etimologia da palavra consciência (“Gewissen”), pois só a já acontecido é que é (“gewiss”). [...] Em segundo lugar, a consciência retira sempre sua matéria da experiência, o que não pode fazer o suposto imperativo categórico, já que é puro *a priori* (SFM, §9, p. 87).

A partir deste trecho podemos extrair um ponto em comum fundamental entre a “consciência moral” e os “conteúdos morais de *Bewusstsein*”: ambos são dados *a posteriori*. E, considerando nossas próprias explicações pretéritas, isso se deve ao fato de que a experiência moral é uma de tipo mais qualificado porque seu conteúdo neutraliza as formas *a priori* do princípio de razão. Porém, estas instâncias de percepção moral distinguem-se entre si na medida em que, nas palavras de Schopenhauer, a *Gewissen* “só fala depois da ação”. Ora, parece-nos que o mesmo não pode ser dito sobre um “conteúdo moral de consciência”, como o sentimento de

compaixão. Tal sentimento é “certo”, não apenas após a ação, mas geralmente antes e em concomitância à ação caritativa, ou à omissão justa. O mesmo pode ser dito do sentimento de responsabilidade. Não faz sentido supor que alguém se sinta responsável apenas *após* as ações. Afinal, este sentimento se expressa em um senso de identidade e de domínio sobre o próprio caráter que não só *pode*, como *deve* se dar antes da ação, mas sempre *na* experiência. Não nos parece correto supor que estamos conscientes *a priori* de nossa responsabilidade por aquilo que somos. Não sabemos se somos responsáveis – aliás, teoricamente, podemos até afirmar coerentemente o oposto, e isto é de fato feito através de teorias deterministas – mas *sentimo-nos* responsáveis. A proposição “não sou responsável por minhas ações” não comporta qualquer contradição, o que demonstra que ela não viola qualquer princípio *a priori*. E, no entanto, sabemos que ela não é verdadeira, pois viola totalmente nosso inabalável sentimento de responsabilidade. Na verdade, considerando o conteúdo teórico da *Bewusstsein* – isto é, as formas do princípio de razão – é correto supor *a priori* que somos determinados. Mas o conteúdo moral desta mesma *Bewusstsein* afirma através do sentimento de responsabilidade – portanto, *a posteriori* – que somos livres. E neste conflito, quando ocorrido no contexto da compreensão sobre o agir humano, o conteúdo moral sem dúvida leva a melhor. Tem-se então um resultado inusitado: uma informação dada *a posteriori* que conserva, no âmbito moral, uma força axiomática superior ao conteúdo *a priori* da lei da causalidade. Isso só pode ser explicado pelo fato de que a *Bewusstsein* é preenchida por um conhecimento intuitivo-metafísico que penetra naquele componente mais real da experiência, cuja densidade esmaga, por assim dizer, a frágil camada da estrutura transcendental do sujeito destinada à constituição de meras representações.

Assim, para nos expressarmos de acordo com as metáforas do próprio Schopenhauer, se finalmente desistirmos de assaltar o castelo pelo lado de fora, porque optamos por seguir em uma passagem subterrânea através da qual descobre-se a “verdade filosófica” que expressa a identidade entre vontade e corpo, agora devemos reconhecer que a continuidade desta exploração por caminhos clandestinos rumo ao interior do castelo só poderá se dar através da consulta ao conteúdo moral da consciência. Afinal, pela análise do conteúdo da mesma, conteúdo este que é o sentimento de responsabilidade (bem como o de compaixão), revogou-se a vigência de mais uma forma do princípio de razão suficiente sobre a vontade: a causalidade. Resta apenas a forma do tempo.

Veremos agora que mesmo o tempo deve deixar de valer quando examinamos a vontade no contexto de nossa experiência moral. Aquelas qualidades que empiricamente são apreendidas como o inatismo e a imutabilidade do caráter apontam, paradoxalmente, para a dimensão inteligível e, portanto, livre, do caráter. E isso se deve ao fato de que Schopenhauer define o tempo nos seguintes termos:

> a modificação, ou mudança, é *sucessão* de estados, e somente no *tempo* é possível *sucessão*. Por isso, pode-se também definir o tempo como a possibilidade de determinações contrárias em uma mesma coisa (G, §18, p. 44).

Pois bem. O caráter não sofre determinações contrárias em si mesmo, afinal, ele é imutável. Empiricamente, o caráter apresenta-se inalterável, uniforme: o caráter não se torna *outro*. Logo, se o tempo é a possibilidade de determinações contrárias em uma mesma coisa, e se o caráter não pode sofrer determinações contrárias em si mesmo (o que significaria que ele mudaria, precisamente o que Schopenhauer nega), disso se segue que o caráter não reside no tempo, ainda que, empiricamente, ele se manifeste *no* tempo, através de desdobramentos graduais das condutas e decisões que se seguem deste caráter sob a influência dos motivos.

É fundamental distinguir o “residir no tempo” e “manifestar-se no tempo”. “Residir no tempo” significa existir apenas como representação; “manifestar-se no tempo” significa tomar a forma de representação, sem dissolver-se inteiramente nela. Este é o caso do caráter: ao manifestar-se no tempo, ele assume sua versão empiricamente apreendida; mas pelo fato de que ele é imutável, e de que o sentimento de responsabilidade pressupõe nele liberdade moral, pode-se dizer que aquele mesmo caráter não se esgota em sua manifestação empírica. Daí podermos justificadamente pressupor a dimensão metafísica ou inteligível deste mesmo caráter. E se o caráter é vontade, a partir disso é possível deduzir que a vontade manifesta-se no mundo como representação, sem que ela mesma seja representação:

> Se um homem, sob condições iguais, pudesse agir ora de uma maneira, ora de outra, então nesse ínterim a sua vontade mesma teria mudado e, por consequência, residiria no tempo, visto que somente neste é possível a mudança: contudo, assim, ou a Vontade teria de ser um mero fenômeno, ou o tempo uma determinação da coisa-em-si. De fato, aquela disputa sobre a liberdade da ação particular, ou seja, sobre o *liberum arbitrium indifferentiae*, gira propriamente em

> torno do seguinte problema: se a Vontade reside no tempo ou não (MVR I, §55, p. 345).

Já sabemos que, segundo Schopenhauer, a vontade ou caráter não mudam. A vontade não sofre mudanças empíricas porque o conjunto de minhas manifestações volitivas, conjunto este que chamamos de caráter, é inteiramente uniforme. Logo, ela *não* reside no tempo. Portanto, ao seguirmos o fio destes argumentos, constatamos uma espantosa inversão (tal como ocorre ao final de muitos diálogos platônicos): o inatismo ou invariabilidade, que a princípio fortalecem as opiniões que compõem a tese do determinismo, passam agora a fundamentar a tese da liberdade moral. Pois, conforme Schopenhauer, aquilo que se apresenta empiricamente como inato e invariável, é metafisicamente atemporal e, portanto, *em si* livre de uma das formas que predominam sobre nossas representações: o tempo. Consequentemente, *a invariabilidade torna-se o signo empírico da atemporalidade metafísica da vontade*. Logo, a vontade manifesta-se no tempo, sem residir nele.

Com isso, podemos finalmente chegar com maior segurança ao principal resultado teórico proposto por Schopenhauer: aquele segundo o qual a vontade é a "coisa-em-si", e que só a vontade vige em uma dimensão metafísica justamente porque sobre ela não se aplicam as regras apriorísticas que constituem nossas representações. A vontade não possui contornos *espaciais*, o que é por si óbvio; a vontade não reside no *tempo*, pois o caráter, que nada mais é que um complexo determinado de manifestações volitivas, não muda; e, por fim, a vontade não se submete à causalidade, pois nosso "inabalável" sentimento de responsabilidade pressupõe a liberdade de assumirmos outro caráter.

Entretanto, é preciso apontar aqui um terrível paradoxo. Se a invariabilidade é o signo empírico da atemporalidade metafísica da vontade, então esta atemporalidade manifesta-se através de um signo muito precário. Podemos sempre opor a isso a já comentada hipótese de Nietzsche exposta no §41 de *Humano, demasiado humano*: e se a vida do homem fosse menos breve? E se vivêssemos por uns oitenta mil anos? Nosso caráter não seria aparentemente imutável apenas porque não temos tempo suficiente para mudá-lo? Enfrentar este argumento é crucial aqui. Pois se o caráter (isto é, a vontade) é imutável não porque transcende o tempo (como pretende Schopenhauer), mas justamente *por causa* do tempo ou, mais precisamente, por causa do limite imposto pelo mesmo (como alega Nietzsche), então a imutabilidade

não pode mais ser, sem mais nem menos, o signo empírico da atemporalidade metafísica da vontade, e assim a tese de Schopenhauer sofre um terrível golpe. No máximo, ele teria por ponto de partida um simples argumento de verossimilhança, um "*parece-me* que o caráter não muda, mas não posso ter certeza disso". Entretanto, havíamos proposto uma interpretação moral da tese de Schopenhauer justamente para evitar este imbróglio.

Com o fim de enfrentar esta poderosa objeção de Nietzsche, argumentamos anteriormente que a tese da imutabilidade do caráter repousa sobre uma evidência empírica mais qualificada (apesar de ainda empírica), a saber, sobre os nossos usuais juízos morais, que atravessam gerações. Mas este argumento, mesmo que sirva para fortalecer a posição de Schopenhauer diante da crítica nietzscheana, ainda não elevou-a para além dos limites da verossimilhança; no máximo, tem-se com ele uma verossimilhança mais robusta, mais provável. Foi neste contexto que apresentamos nossa tese de que a imutabilidade do caráter também possui uma base *a priori*. De acordo com esta outra classe de argumentos, é necessário pressupor um caráter imutável pois, do contrário, cairíamos no paradoxo das infinitas decisões sobre o próprio caráter, e se tais decisões são infinitas, então jamais ocorreria qualquer ação a partir do caráter escolhido (afinal, ele sempre estaria indefinido em um limbo de escolhas infinitas). A ação pressupõe um termo final, um caráter posto de uma vez por todas. Logo, a máxima *operari sequitur esse* é válida *a priori* e, conforme mostrado nas páginas anteriores, o próprio Schopenhauer qualificava-a como proposição irrefutável (logo, válida *a priori*). Nestes termos, a tese da imutabilidade do caráter pode sobreviver ao ataque nietzscheano, uma vez que a mesma não se situa mais em território empírico. Mas agora, após as considerações que compõem esta seção, é possível perceber que esta solução é insatisfatória aos nossos propósitos. Ao defender a posição de Schopenhauer diante do argumento de Nietzsche, geramos com isso um outro problema. Se a imutabilidade do caráter é valida *a priori*, isso só pode significar, nos termos do próprio Schopenhauer, que a imutabilidade vale apenas como representação. Tratar-se-ia então de um mero princípio do entendimento para que a vida moral tivesse sentido, funcionando como uma espécie de princípio transcendental da imputação e, assim, esta mesma vida moral não conteria a passagem para o além da representação, exceto, talvez, na forma do sentimento de compaixão. Porém, se a vontade está além da representação, se a vontade é coisa-em-si, possuidora de um *ontos* metafísico, então ela também precisa ser livre de

causalidade, e a tese da imutabilidade desempenha um papel fundamental neste processo de depuração da vontade. Se o caráter é mutável, então ele está no tempo, e se está no tempo, então não é livre, não é "caráter inteligível", mas apenas "empírico". Logo, a vontade, por manifestar-se no caráter inteligível, não pode ser "coisa-em-si".

Mas talvez o sentimento de responsabilidade possa vir em nosso auxílio. Talvez a imutabilidade do caráter não precise apoiar-se apenas em observação empírica externa, ou em um princípio *a priori* do entendimento. Se nossa exposição sobre a natureza dos sentimentos morais estiver correta, isto é, se tais sentimentos são a superfície de axiomas morais, e estes, por outro lado, embora desempenhem função análoga aos axiomas teóricos, com estes não se confundem, uma vez que os axiomas teóricos são dados *a priori*, e os sentimentos morais, embora sejam tão inabaláveis como se *a priori* fossem, não podem sê-lo, e justamente porque são sentimentos. Claro, em função de sua clareza e inafastabilidade, também não podem ser *apenas* sentimentos. Por isso os qualificamos como intuições, e intuições metafísicas, porque os mesmos só fazem sentido em um contexto de independência relativamente às formas do princípio de razão.

Então retomemos o fio da argumentação. Como o sentimento de responsabilidade pode nos ajudar aqui? Este sentimento supõe um "sou responsável", vale dizer, um "sou o artífice de minhas ações". E "ser artífice de minhas ações" significa que tais ações, que são desdobramentos causais-espaço-temporais, supõem um núcleo estático do qual as mesmas são desdobramentos, núcleo estático este que só pode ser aquilo que chamamos de "caráter". Dito de modo mais simples: *pelo sentimento de responsabilidade, eu intuo não somente minha liberdade, mas também meu caráter*. Por isso Schopenhauer nos remete, a partir do sentimento de responsabilidade, ao *esse*, àquilo que somos, ao nosso caráter. Na ausência de caráter, não poderia haver sentimento de responsabilidade, pois nesse caso não haveria um núcleo estático de imputação. Seríamos todos tão contingentes quanto nossas próprias ações, e ações não podem ser responsabilizadas. Aqui convém novamente citar Hume, pois se

> a ação não resultou de nada duradouro ou constante na pessoa, nem deixou atrás de si nada dessa natureza, é impossível que, por causa da ação, a pessoa possa se tornar objeto de punição ou vingança (HUME, 2009, p. 447).

Então a tese da imutabilidade do caráter pode ser defendida em três diferentes "frontes", embora nem todos eles contenham em si o mesmo nível de credibilidade. Por um lado, esta tese pode ser justificada a partir de argumentos de verossimilhança, com base na observação empírica, e a partir da constatação de juízos morais usuais. Por outro, recebe uma justificativa *a priori*. E, por último (e este é o argumento mais decisivo no contexto da filosofia de Schopenhauer), justifica-se a partir de um conteúdo de consciência moral que funciona como uma autêntica intuição metafísica, conteúdo este que supõe uma depuração do caráter relativamente ao tempo e à causalidade. A exclusão da forma espacial não necessita de justificação aqui, uma vez que é por si só bastante óbvia.

Que o atributo da imutabilidade do caráter possa ser avaliada sob dupla perspectiva, isto é, uma vez deduzida *a priori*, para depois ser reafirmada como realidade metafísica através da intuição de responsabilidade (portanto, para além do domínio das informações apriorísticas), isso não deverá causar estranheza a estudiosos mais experientes de Schopenhauer, pois ele próprio descreveu o atributo da *imutabilidade* da *matéria* (*Materie*) em termos igualmente duais.

Façamos então uma breve reconstrução dos argumentos de Schopenhauer sobre este ponto. No §20 de *Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente*, Schopenhauer explica que, se a causalidade, por definição, refere-se apenas a mudanças de estados, disso se segue a necessidade de se pressupor a condição que persiste sob todas as mudanças, condição esta que é justamente a matéria, *Materie*. Neste sentido, matéria é sinônimo de substância, *Substanz*, enquanto condição que jaz sob os acidentes, isto é, que oferece a estrutura persistente e imutável sob os estados que sofrem mudanças por meio da causalidade. Portanto, o princípio da permanência da substância, decorrente *a priori* do conceito de causalidade, refere-se à matéria (G, §20, p. 57 e ss). Logo, nos limites destas considerações, tem-se a matéria tomada em um sentido formal, matéria como elemento inerente ao intelecto, dado *a priori*, exclusivamente pertencente à parte formal do conhecimento[42]. E, neste

[42] Em *O mundo como vontade e representação*, §4, p. 50/I 10, *Materie* também é *formalmente* concebida como *atividade*, um fazer-efeito, e neste sentido, ela se identifica com a própria causalidade. Logo, a matéria formalmente considerada possui duas faces: num sentido, identifica-se ao conceito de substância que permanece imutável sob todas as mudanças; em outro sentido, ela é o próprio fazer-efeito, a própria causalidade. Este segundo sentido é de pouca relevância para nosso ponto.

sentido, enquanto substância que permanece sob todas as mudanças causais sem sofrer o influxo destas mesmas mudanças, pode-se dizer que a matéria é *imutável*.

No capítulo 24 do tomo II de *Mundo como vontade e representação*, Schopenhauer dirá que até este ponto, a matéria fora avaliada apenas pelo seu "lado subjetivo". Mas que ela tenha também um "lado objetivo" extrai-se do fato de que podemos "representar espaço e tempo sem matéria" (W II, cap. 24, p. 358), o que denunciaria a independência da mesma relativamente ao nosso intelecto; vale dizer, a matéria também precisa conter "um dado elemento *a posteriori*" (W II, cap. 24, p. 359). Em suma: por um lado, matéria é substância e, neste sentido, é totalmente dependente e inerente ao nosso intelecto; por outro lado, ela também manifesta certa independência de nosso intelecto. A partir de tudo isso, Schopenhauer concluirá que, para além de sua consideração formal, a matéria também pode ser definida como a "visibilidade da vontade", isto é, a vontade mesma, porém, não "em si", mas vontade que se manifesta sob as formas de espaço, tempo e causalidade (W II, cap. 24, p. 359 e ss.).

Ora, enquanto visibilidade da vontade metafísica, da coisa-em-si, esta *matéria*, mesmo sob esta segunda perspectiva, tem de continuar a ser persistente, *não sofrendo mudanças*, isto é, nem aumento e nem diminuição. Logo, enquanto "visibilidade da vontade", ela continua a sustentar o atributo da imutabilidade, mas desta vez este atributo lhe chega, por assim dizer, a partir de uma dimensão metafísica situada para além dos simples fenômenos sob espaço, tempo e causalidade. Para não restar dúvidas:

> Tal como a vontade é o núcleo mais íntimo de todo ente fenomênico, assim também é ela [a matéria] a substância que permanece após a suspensão de todos os acidentes. Tal como a vontade é simplesmente o indestrutível em tudo que existe, assim também é a matéria o eterno no tempo, que permanece sob todas as mudanças (W II, cap. 24, p. 361).

Em suma, a matéria é imutável, não por dedução *a priori*, mas em razão de sua intimidade com a coisa-em-si. A matéria é um misto de fenômeno e coisa-em-si. Justamente por isso, Schopenhauer qualifica-a como o "liame do mundo da vontade com o da representação" (W II, cap. 24, p. 359), logo, ela assume a condição de interface entre a vontade e a representação e, por isso mesmo, não identifica-se plenamente com nenhuma destas dimensões, mas se apresenta um pouco em cada

uma delas, sendo seu atributo de imutabilidade (isto é, sua ausência de suscetibilidade à mudanças causais) oriundo ora de uma, ora de outra dimensão.

Nos mesmos termos definimos aqui o problema da imutabilidade do caráter. Esta imutabilidade pode ser pensada *a priori*, mas também intuída *a posteriori* no sentimento de responsabilidade. E, tal como a matéria, esta atribuição a partir de dupla fonte deve-se ao fato de que também o caráter encontra-se numa zona intermediária, localizada entre aquelas duas dimensões extremas do mundo: coisa-em-si e representação. Logo, aqui já se enuncia brevemente um dos pontos fundamentais e talvez mais ousados desta nossa tese: o de que a filosofia de Schopenhauer supõe não uma bidimensionalidade, mas uma tridimensionalidade, na medida em que suas explicações articulam-se igualmente numa zona fenomênica ou representacional que, no entanto, é metafísica em igual medida. Mas deixemos por ora em suspenso a desenvolvimento total desta teoria, que será melhor exposta no contexto daquilo que chamaremos de individualidade moral como contraposta à mera individuação corpórea (terceiro capítulo).

Agora alguém também poderia apontar um outro aspecto referentemente a uma questão completamente diferente, mas que acompanha o tópico em andamento: como posso ter liberdade de ser outro (conforme pressuposto pelo meu sentimento de responsabilidade por aquilo que *sou*), se ao meu caráter não recai a possibilidade de determinações contrárias, uma vez que ele não se submete ao tempo? Não seria então o tempo a condição de liberdade, uma vez que esta é a faculdade de assumir *outro* caráter? A resposta para esta última questão teria de ser negativa, pois se o caráter estivesse no tempo, ele seria representação sob tempo, espaço e causalidade, e sob estas condições não há qualquer liberdade. Afinal, qualquer mudança (e tempo se refere a mudanças) depende da lei da causalidade: toda mudança é *causada*. Logo, se eu mudasse meu caráter no tempo, assumindo empiricamente um outro caráter, tal mudança de caráter teria ocorrido apenas e tão somente em razão de um nexo causal.

Consequentemente, a possibilidade de mudança pressuposta pelo sentimento de responsabilidade não pode ser uma mudança temporal, fenomênica. É preciso ser uma possibilidade de mudança não-fenomênica e extratemporal: “o caráter inteligível de cada homem deve ser considerado como um ato extratemporal, indivisível e imutável da Vontade” (MVR I, §55, p. 375). Aquilo que sou, é resultado de uma decisão tomada fora do tempo, portanto, livre das condições vigentes no mundo como

representação (espaço, tempo e causalidade). Então a linguagem de Schopenhauer deve ser interpretada aqui como metafórica. Ele não pode estar se referindo literalmente a uma decisão fora do tempo, o que seria uma contradição nos termos, considerando que toda decisão é um ato e, enquanto tal, só pode ocorrer no tempo. A fórmula "ato extratemporal da vontade" só pode significar que o caráter inteligível ou nossa vontade *não* se submetem às regras que constituem nossas representações e, por conseguinte, *não* podem ser explicados através destas mesmas regras. Tal fórmula tem um significado predominantemente negativo, porque descreve muito mais um "não é", do que um "é". Apesar disso, deve-se admitir que permanece a dificuldade de conciliar um "eu poderia ser outro" com a noção de uma mudança extratemporal (que já é por si só incompreensível). Este ponto ainda será melhor avaliado, quando tivermos a oportunidade de explorar o tema da asseidade. Veremos então que a teoria schopenhaueriana da liberdade moral pode ser melhor esclarecida sem que se tenha necessariamente de restringir-se a uma metáfora tão confusa, como é o caso da metáfora do "ato de vontade extratemporal".

1.5 AMBIVALÊNCIAS NA TEORIA SCHOPENHAUERIANA DA LIBERDADE?

Após expor aquilo que julgamos ser a teoria da consciência em Schopenhauer, parece ser conveniente analisar e, se possível, oferecer soluções a uma hipótese levantada por Dieter Birnbacher, em um artigo intitulado *Ambivalenzen in Schopenhauers Freiheitslehre* ("Ambivalências na teoria da liberdade de Schopenhauer"). Neste trabalho, Birnbacher apresenta a tese de que Schopenhauer permanece indeciso entre tendências teóricas distintas, que correspondem a diferentes níveis de "pretensão de conhecimento" (BIRNBACHER, 2009, p. 89). Mais precisamente, podemos extrair da interpretação de Birnbacher que, em Schopenhauer, haveria uma gradação de pretensões de veracidade. Em um primeiro nível, ter-se-ia a filosofia enquanto "descrição interpretativa-expressiva", que Birnbacher define como aquela que "dá expressão à vivência interior do sujeito e expõe uma visão de mundo altamente pessoal e que torna-a viva para outros" (BIRNBACHER, 2009, p. 98). Em um segundo nível, teríamos a filosofia enquanto "metafísica indutiva", que supõe um conhecimento "falível [...] em analogia às explicações causais hipotéticas das ciências naturais sobre o campo do mundo da experiência" (BIRNBACHER, 2009, p. 89). E, por fim, Schopenhauer também parece

eventualmente “postular para a filosofia uma pretensão de conhecimento *apodítico* que, para além das verdades das ciências naturais, deve permiti-la alcançar uma ‘verdade filosófica’ sobre fundamento intuitivo” (BIRNBACHER, 2009, p. 89). Trata-se, evidentemente, da tendência mais clássica, idealista-platônica de Schopenhauer. Como consequência mais pontual daquela indecisão fundamental que alterna entre um modelo de filosofia mais materialista ou científico-natural e o modelo metafísico-idealista, tem-se o “paradoxo do cérebro” (*Gehirnparadox*), fruto da “tensão” entre idealismo e materialismo, e pelo qual o cérebro é ao mesmo tempo condição da representação e parte da representação[43] (BIRNBACHER, 2009, p. 90).

Outra consequência pontual, e que é de interesse maior para nós, diz respeito justamente à teoria da liberdade. Em razão daquela indecisão sobre qual modelo de filosofia adotar, decorre também uma ambivalência quanto à teoria da liberdade. E onde se manifesta esta ambivalência? De acordo com Birnbacher (2009, p. 97), manifesta-se na “confiança” e na “desconfiança” que Schopenhauer sustenta ao mesmo tempo em relação à consciência, *Bewusstsein*. Por um lado, Schopenhauer não confia na consciência, mais precisamente, na *Selbsbewusstsein*, na consciência de si, como fonte de prova da liberdade. Conforme já exposto neste trabalho, em seu escrito sobre o tema da liberdade, Schopenhauer de fato diz que essa consciência de si não é capaz de nos dizer se somos ou não livres. Porém, Birnbacher nota que, mais adiante, o próprio Schopenhauer recorre à consciência de responsabilidade para utilizá-la como prova de nossa liberdade moral[44]. Até este ponto, Birnbacher concluirá

---

[43] O “paradoxo do cérebro” é também conhecido como o “círculo de Zeller”, em função de sua formulação na obra de história da filosofia de Eduard Zeller (1873, p. 885): “ele [Schopenhauer] não podia insistir o bastante para que nós víssemos nada além de nossas representações em todo o mundo objetivo e, sobretudo, na matéria. Agora ele nos admoesta, com a mesma urgência, que nós consideremos nossas representações como nada além de um produto de nosso cérebro. [...] Porém, nosso cérebro é essa determinada matéria; portanto, de acordo com Schopenhauer, esta determinada representação. Consequentemente, nos encontramos num evidente círculo, pelo qual a representação é um produto do cérebro, e o cérebro, um produto da representação”. Segundo Dirk Göhmann (2004, p. 212), este problema fora notado por outros estudiosos quando Schopenhauer ainda estava vivo. Aparentemente, Schopenhauer estava plenamente cônscio desta dificuldade, mas não viu aí um grande problema: “que o espaço infinito é independente de nós [...] este é o mais absurdo dos pensamentos, mas, em certo sentido, o mais frutífero; pois aquele que compreende claramente o seu absurdo, exatamente por isso reconhece imediatamente a mera existência fenomênica deste mundo, na medida em que ele compreende-o como um simples fenômeno do cérebro, o qual, enquanto tal, desaparece com a morte do cérebro, para permitir que reste um totalmente diferente, o mundo da coisa-em-si. Que a cabeça esteja no espaço, não o impede de perceber que o espaço só esteja na cabeça” (P II, §30, p. 54).

[44] Esta mesma incoerência é notada por Aguinaldo Pavão (2019, p. 220): “Na linha dessas reflexões, outro ponto merece atenção. Schopenhauer confia no sentimento de responsabilidade, considerando-o perfeitamente claro e seguro (E I, 105). Para ele, o sentimento de responsabilidade autentica a legitimidade da tese de que eu sou o autor de minhas ações, sendo tal sentimento o único dado que

que a desconfiança decorreria da adoção do modelo de filosofia como “metafísica indutiva”; a confiança, da filosofia como “descrição expressiva-interpretativa” (BIRNBACHER, 2009, p. 98). E este é o ponto final do artigo de Birnbacher:

> A ambivalência da teoria da liberdade metafísica de Schopenhauer é um aspecto quase inevitável que acompanha sua indecisão entre um estilo de pensamento científico-naturalista e um idealista-romântico (BIRNBACHER, 2009, p. 98-99).

Logo, a conclusão que podemos extrair do artigo de Birnbacher só pode ser a de que Schopenhauer não oferece uma teoria satisfatória da liberdade uma vez que não há uma decisão quanto ao nível de confiabilidade na fonte primária desta teoria: a consciência. Afinal, por um lado, essa consciência é concebida como enganosa; mas depois, esta mesma consciência é retomada como fonte de verdades. O Schopenhauer naturalista-científico desconfia dela; o Schopenhauer romântico-expressivo confia totalmente nela. E como não é possível saber qual dos dois “Schopenhauers” está correto, então tem-se uma teoria ambivalente, indecisa, inconclusa.

Entretanto, a partir de nossas próprias opções de interpretação, sobretudo considerando nosso resultado de que há complexidade no conceito de consciência na filosofia de Schopenhauer e, além disso, que os sentimentos morais são intuições de um tipo bastante especial, parece-nos possível oferecer uma solução a este dilema de Birnbacher. Na verdade, discordamos de Birnbacher em um ponto bastante fundamental: não nos parece inteiramente correto apontar uma indecisão em Schopenhauer relativamente às suas orientações teóricas. Em nosso modo de interpretá-lo, sua filosofia orienta-se por um caminho metodológico bastante definido: a fonte primordial do conhecimento é sempre aquilo que é dado na intuição. Entretanto, nossas intuições podem ser mais ou menos qualificadas. Há intuições *mais imediatas* e há intuições *menos imediatas*. Schopenhauer sempre prefere as primeiras. Isso significa que devemos sempre partir *do mais imediato*, do mais inequívoco e inelutável para *o menos imediato*, que é o mais equívoco e dubitável. Este é o princípio metodológico que perpassa toda a obra de Schopenhauer, e que se

---

pode garantir a liberdade moral e a consequente imputação das ações ao caráter do homem. Ora, por que confiar apenas no sentimento de responsabilidade e não confiar no sentimento de liberdade? Não seria igualmente possível considerar ilusório também o sentimento de responsabilidade?”.

expressa em inúmeros trechos nos quais o filósofo dá preferência ao mais imediato, ou conhecido mais claramente, sobre aquilo que é dado ou conhecido mais mediatamente, de modo que o mediato seja esclarecido a partir do imediato[45]. Em outras palavras, a filosofia de Schopenhauer articula-se sob o *método analítico*: "o método analítico tem por ponto de partida os fatos, o particular, para chegar às proposições, ao geral, ou parte das consequências para chegar aos fundamentos; o outro [sintético] faz o inverso" (W II, cap. 12, p. 143). Que os tais "fatos" e o "particular" aos quais se refere Schopenhauer compreendem aquilo que é dado intuitivamente e imediatamente (em lugar daquilo que é formulado a partir de abstrações já prontas), segue-se claramente de trechos como este:

> minhas proposições, ao contrário, em geral não se baseiam sobre cadeias de conclusões, mas imediatamente sobre o próprio mundo intuído, e a forte consequência que há em meu sistema (tanto quanto em qualquer outro), não é em regra adquirida pelo caminho puramente lógico; antes, é aquela concordância natural de proposições que inevitavelmente entra em cena pelo fato de que seu fundamento é o mesmo conhecimento intuitivo, a saber, a compreensão intuitiva do mesmo objeto [...], portanto, do mundo real, em todos os seus fenômenos, levando em consideração a consciência, onde o mundo expõe-se; [...] Tudo que fora dito até aqui resume-se no princípio de que minha filosofia forma-se e expõe-se pelo método analítico, e não pelo método sintético (P I, §14, 148-149).

Logo, fundamentalmente, sua filosofia mantém pretensões de conhecimento apodítico dentro do padrão clássico-platônico. Deve-se rigorosamente constituir proposições a partir daquilo que é evidente e indubitável, ou, o que é o mesmo, avançar do imediato para o mediato. Porém, é certo que Schopenhauer faz concessões àquilo que Birnbacher chama de "metafísica indutiva". O modo como

[45] "Pois deve-se explicar aquilo que é dado mediatamente, portanto, que é dado à intuição externa, a partir do que é dado imediatamente, portanto, a partir da consciência de si, e não o contrário. [...] O desconhecido deve ser explicado a partir do conhecido, e não o contrário" (W II, cap. 50, p. 753). Por isso, ele nota, por exemplo, que o ponto de vista idealista tem sobre o materialista a vantagem de que somente o idealista tem por ponto de partida a consciência, que nos é dada imediatamente (cf. W II, cap. 1, p. 22). Seu escrito *Sobre a Educação* é quase inteiramente dedicado a sublinhar a superioridade da intuição relativamente à abstração. E o seu resultado principal – o de que a vontade é a coisa em si mesma – sustenta-se no fato de que a vontade é "o mais imediato de nossos os nossos conhecimentos; sim, aquilo cuja imediatez deve, afinal, lançar luz sobre todos os conhecimentos restantes, como aqueles que são muito mediatos" (G, §43, p. 161). Por consequência disso, é correto considerar as forças naturais como manifestações da vontade, em lugar de qualificarmos nossa vontade como um tipo de força: a vontade é o mais imediato e, portanto, o mais conhecido, enquanto "o conceito de força é abstraído do domínio em que regem causa e efeito" (MVR I, §22, p. 170/I 133). Jorge Prado (2014, p. 229) é categórico ao escrever que o método de Schopenhauer consiste em "interpretar o desconhecido pelo conhecido".

Schopenhauer emprega a analogia no processo de transferência da vontade interior para a vontade de todos os outros entes externos é um exemplo de “metafísica indutiva”.

Outro exemplo é o seu modo de consideração *objetiva* do intelecto, exposto no capítulo 22 do segundo tomo de *O mundo como vontade e representação*, e que contribui em muito para expor seu pensamento a toda sorte de contradições, notadamente o já mencionado “paradoxo do cérebro”. A nosso juízo, tais fatos apenas demonstram o quanto a interpretação moral que fazemos de sua filosofia – interpretação esta que também poderia ser qualificada como *fenomenológica* ao assumir como ponto de partida os *fatos imediatos da consciência* – é apta a produzir resultados mais rigorosos, na medida em que afasta-o de sua acidental orientação natural-indutivista em favor do ponto de vista transcendental-idealista, ponto de vista este que, afinal, é a modalidade de consideração epistemológica mais característica de Schopenhauer, da qual ele se desvia apenas eventualmente em razão de um nivelamento injustificadamente assumido entre o ponto de vista transcendental e o ponto de vista objetivista-fisiológico. O “paradoxo do cérebro” (ou “círculo de Zeller”) é o resultado deste nivelamento bastante ilegítimo, e é ilegítimo porque submete a filosofia a um regresso parcial ao seu estágio de realismo mais ingênuo, por considerar o idealismo transcendental e o naturalismo como posições filosóficas que estão numa mútua relação de *coordenação*, em vez de *subordinação*. Pois se coordenamos o idealismo-transcendental e o materialismo (em lugar de subordinarmos este àquele, como fazem, por exemplo, Kant e Husserl), então é indiferente ou opcional se consideramos o intelecto, enquanto fonte de nossas representações, de um ponto de vista “subjetivo” (isto é, idealista-transcendental), ou de um ponto de vista “objetivo” (materialista-fisiológico); e do ponto de vista “objetivo”, o intelecto que condiciona nossas representações é o cérebro (W II, cap. 22, p. 318 e ss). E se o intelecto é condição de representações, então agora o cérebro também é condição de representações, de maneira que “todo o mundo objetivo, sem limites no espaço e infinito no tempo [...] é, propriamente falando, apenas um certo movimento ou afecção da massa no crânio” (W II, cap. 22, p. 319). Mas, ao mesmo tempo, sabemos que o cérebro também é representação, isto é, mais um objeto que é dado no espaço e no tempo. Portanto, ao manter esta coordenação entre idealismo-transcendental e materialismo, Schopenhauer logo dá o passo seguinte, que é o de fazer transitar a estrutura transcendental que condiciona o aspecto formal de nossas representações

(espaço, tempo e causalidade) para o âmbito orgânico-fisiológico, e o resultado é o paradoxo do cérebro, que consiste em afirmar que um objeto representado (cérebro) é ele próprio a condição de todas as representações. Afinal, em uma relação de coordenação, qualquer conteúdo pode ser considerado ora sob um ponto de vista objetivo, ora sob um ponto de vista subjetivo; o ponto de vista idealista torna-se opcional. E é por isso que Schopenhauer se sente autorizado a considerar o intelecto sob este duplo aspecto. Apenas no contexto de uma relação de subordinação entre o âmbito subjetivo e objetivo, a estrutura intelectual-transcendental torna-se proibida à orientação objetiva na medida em que agora se qualifica como componente exclusivo de uma dimensão *mais fundamental* do mundo como representação. Esta estrutura não pode ser reduzida a um objeto representado, e justamente porque ela é a condição de sua representação. Somente pelo primado do ponto de vista idealista, que estabelece a relação de *subordinação* do objeto ao sujeito, é que se evita tomar a esfera dos fenômenos como dimensão autônoma, como se os fenômenos pudessem ter em si mesmos as condições transcendentais de sua própria constituição empírica ou, mais precisamente, como se o cérebro (um objeto espaço-temporal) fosse a condição transcendental de nossas representações espaço-temporais. Logo, quando se assume a *coordenação ou paridade gnosiológica* entre esfera subjetiva e objetiva, o resultado é justamente a *unilateralidade* típica da compreensão filosófica pré-kantiana. Nivelar as perspectivas subjetivas e objetivas, idealistas e materialistas, equivale à anulação da bidimensionalidade explicativa própria ao idealismo transcendental (fenômeno/coisa em si). Retomaremos este ponto no segundo capítulo deste trabalho, com o fim de extrair consequências morais quanto à imputabilidade ou responsabilização moral.

Portanto, a única maneira de remediar aquele paradoxo é arrancando, para fora dos limites do mundo objetivo, a estrutura transcendental do intelecto, que é composta pelas formas de espaço, tempo e causalidade, e que é a condição daquele mundo objetivo, e, por isso mesmo, não pode ser posta como parte do mundo como representação na qualidade de conteúdo cerebral. No máximo, o cérebro seria condição apenas de cognições derivadas, de representações superficiais extraídas a partir de representações mais fundamentais doadas pelo intelecto transcendental, cujo conteúdo corresponderia a materiais dados no tempo e no espaço, enquanto

estas duas últimas formas conservam seu estatuto transcendental[46]. Mas com este deslocamento da estrutura puramente formal para a dimensão transcendental (e, portanto, não-representável e incognoscível) à qual pertence por direito exclusivo, já estaríamos revogando a relação de *coordenação* entre idealismo transcendental e materialismo, e assumindo a relação de *subordinação*, que em nossa interpretação é acertadamente adotada por Kant e Husserl, na medida em que estes sempre colocam a estrutura transcendental como o *pressuposto* da dimensão objetiva-fenomênica e, com isso, impedem qualquer mistura entre ambas. E esta relação de subordinação há de ser conservada não somente pela exigência de evitar o paradoxo do cérebro, mas por uma questão de evidência epistemológica: afinal, já foi explicado que a forma fundamental de todo o mundo como representação, a divisão entre sujeito e objeto, é ela própria transcendental-subjetiva. Logo, o sujeito transcendental há de manter seu primado sobre o objeto representado, ainda que Schopenhauer tenha expressamente manifestado outra opinião no §7 do primeiro tomo de *Mundo como vontade e representação*.

E, apesar disso, a intensificação do idealismo transcendental de Schopenhauer em detrimento de suas inclinações mais empíricas há de ser levada adiante. E não somente para evitar o paradoxo do cérebro, mas sobretudo para evitar a total anulação da própria filosofia de Schopenhauer, anulação esta que é necessária caso extraiamos outras implicações a partir daquela pretendida coordenação entre o ponto de vista subjetivo (idealista-transcendental) e objetivo (materialista-fisiológico). Podemos tornar esta última asserção mais clara com base no mencionado capítulo 22 do segundo tomo de *O mundo como vontade e representação*, onde Schopenhauer escreve que

> este Eu cognoscente e consciente se relaciona com a vontade, que é a base do fenômeno do mesmo, como a imagem no foco do espelho côncavo a este espelho mesmo, e tem, como aquela, apenas uma realidade condicionada, apenas aparente. Está muito longe de ser simplesmente o primeiro elemento (como, por exemplo, Fichte

[46] Tal como Husserl distingue (no §53 de *Ideias para uma fenomenologia pura*) a *consciência pura* que é o *pressuposto* do mundo circundante, da *consciência empírica* que se realiza "pelo referimento empírico ao corpo" e, portanto, está "no *interior* do mundo circundante" (HUSSERL, 2006, p. 125), Schopenhauer também deveria distinguir o intelecto puro, que é a estrutura formal-transcendental do mundo (divisão entre sujeito e objeto; espaço, tempo e causalidade), do intelecto empírico que apreende o conteúdo dado sob aquelas formas doadas pelo intelecto puro e, portanto, este intelecto empírico não contém os pressupostos formais de si mesmo. Apenas o intelecto empírico, materializado como um cérebro, pode ser apreendido como objeto dado no espaço e no tempo. Diferentemente, o intelecto puro só pode ser apreendido mediante reflexão transcendental (ou fenomenológica).

> ensina); no fundo, é algo terciário, na medida em que pressupõe o organismo, e este, a vontade (W II, cap. 22, p. 325).

Ora, se o intelecto transcendental é apenas um fenômeno "terciário", condicionado pelo aparato fisiológico do organismo (que então seria o secundário), disso se segue que o mundo material não pode ser representação, pois a representação *pressupõe* um sujeito cognoscente-transcendental. E se o mundo fisiológico e material não é representação (afinal, ele agora é *anterior* ao Eu cognoscente), então este mundo é deslocado para a coisa-em-si (pois o anterior à representação é a coisa-em-si). Schopenhauer teria então de se corrigir neste ponto: o Eu cognoscente não é terciário, mas continua a ser secundário; o que muda é que o organismo agora é o elemento primário, a nova coisa-em-si, pois não há sentido em assumir ainda uma coisa-em-si anterior à estrutura fisiológica que é anterior à estrutura transcendental cognoscente. Consequentemente, aquilo que poderia haver para além da representação não é uma dimensão metafísica, mas simplesmente o âmbito do material orgânico e fisiológico[47]. Nestes termos, a vontade perde seu estatuto metafísico, reduzindo-se a mais uma manifestação fisiológica. E se a vontade metafísica desaparece, devemos questionar: o que ainda resta da filosofia de Schopenhauer? Aparentemente, nada. O estudo de seus livros pode agora ser substituído pela leitura de trabalhos de, por exemplo, fisiologia, e seu lugar na história da filosofia, merecidamente reduzido ao de mero precursor de pensadores como Freud[48]. Mas se, desviando-nos daquela rota, simplesmente assumimos a

---

[47] A partir daquele mesmo trecho transcrito, Dirk Göhmann (2004, p. 218) chega a uma conclusão parecida com a nossa: "se Schopenhauer coloca o organismo entre a vontade e o intelecto e aponta-o como o pressuposto do intelecto, então ele abandona claramente o território do dualismo metafísico do fenômeno e coisa-em-si, e se volta para o pensamento materialista". A diferença principal entre a nossa posição e a de Göhmann sobre este ponto é a de que Göhmann conclui que, a partir desta eliminação da coisa-em-si metafísica, com isso a teoria schopenhaueriana do primado da vontade sobre o intelecto receberia uma "acentuação" (GÖHMANN, 2004, p. 218). A nosso ver, o que ocorre é justamente o oposto: o que se tem é a substituição da teoria do primado da vontade por uma teoria do primado do organismo material, da fisiologia. Pois se o organismo é novo "além da representação", ou o novo "aquilo que está por detrás da representação", então a vontade tem de deixar de ser algo de metafísico para se tornar mais uma espécie de manifestação fisiológica. Agora a fisiologia não é mais objetivação da vontade; é a vontade que se converte em objetivação fisiológica.

[48] "Sob a influência do mundo externo que nos cerca, uma porção do id sofreu um desenvolvimento especial. Do que era originalmente uma camada cortical, equipada com órgãos para receber estímulos e com disposição para agir como um escudo protetor contra estímulos, surgiu uma organização especial que, desde então, atua como intermediária entre o id e o mundo externo. A esta região de nossa mente demos o nome de *ego*" (FREUD, 2005, p. 162). Portanto, Freud considera o Eu consciente apenas como o resultado do desenvolvimento fisiológico de uma "camada cortical". Consequentemente, aquele ponto de vista "objetivo" do intelecto eventualmente assumido por Schopenhauer está em total consonância a esta compreensão freudiana. E se esta fosse mesmo a última palavra sobre o assunto, então seria justo considerar a filosofia de Schopenhauer como simples

subordinação do naturalismo ingênuo ao idealismo transcendental, então a filosofia de Schopenhauer retorna a seus trilhos, e suas teses podem ser reconsideradas. Provavelmente o próprio Schopenhauer estava ciente da fragilidade daquelas considerações "objetivas". Afinal, na sequência do trecho acima transcrito, ele admite que "tudo que fora aqui dito é apenas metáfora e figura de linguagem; em parte, também hipotético" (W II, cap. 22, p. 235). Este tipo de hesitação geralmente não se manifesta quando Schopenhauer se expressa a partir do "ponto de vista fundamental idealista".

Por outro lado, se há algum romantismo em Schopenhauer, este só poderia ser, quando muito, no sentido de reconhecer os limites do conhecimento e da linguagem relativamente àquilo que escapa inteiramente ao mundo como representação. Exemplo disso seria o "Nada" – a última palavra que resta para descrever, negativamente, o que restaria após a supressão da vontade (W I, §71, p. 519/I 489), bem como a inadequação da lógica formal no processo de compreensão de fatos puramente metafísicos, sendo a liberdade da vontade precisamente um destes fatos, como ainda será melhor exposto. Mas não conseguimos vislumbrar um Schopenhauer romântico que considerasse indistintamente quaisquer "vivências emocionais" como "critérios de verdade e falsidade", tal como parece sugerir Birnbacher. Talvez possamos atribuir algo de emocional ao sentimento de responsabilidade, e certamente há algo de muito emocional no sentimento de compaixão; mas o que qualifica-os como critério de verdade é a imediatez com a qual ambos preenchem a consciência, isto é, sua potência intuitiva e, ao mesmo tempo, o fato de que tais sentimentos subvertem os axiomas que constituem nossas representações (espaço, tempo e causalidade). Para citar um exemplo: o sentimento de ódio também é uma "vivência emocional", mas que nem por isso conduz-nos, por si só, a qualquer passagem para além de nossas representações, a qualquer verdade filosófica ou metafísica dotada de atemporalidade e apoditicidade. Em contraste, o

---

portadora de um relativo valor histórico, na medida em que, apesar de ser mais uma dessas extravagâncias filosóficas ainda contaminadas pelos resquícios metafísicos de seu tempo, no entanto ofereceu ideias promissoras que, felizmente, teriam sido aperfeiçoadas no contexto da linguagem materialista de Freud e outros que compartilham de orientações similares. Mas se atribuirmos novamente a merecida ênfase ao ponto de vista idealista transcendental em sua filosofia, a partir do qual a vontade recupera seu status metafísico, e o organismo reassume-se como um objeto *representado* pelo sujeito cognoscente, então a relação entre Freud e Schopenhauer inverte-se: o modo como aquele descreve a interação orgânica do *id* e *ego* pode agora ser requalificado como uma espécie de *schopenhauerianismo exotérico*, porque ainda preso à ingenuidade naturalista (isto é, àquilo que Husserl chamava de "orientação natural") e, por isso mesmo, incapaz de ao menos vislumbrar o abismo profundo e metafísico dentro do qual a existência humana se articula.

sentimento de responsabilidade é uma intuição que rivaliza com a intuição de causalidade. E, para acomodarmos em nossa consciência estas duas intuições rivais – afinal, não temos escolha, uma vez que ambas as intuições são igualmente aderentes à nossa consciência, de forma que permanecer insensível a qualquer uma delas é impossível – temos de supor que ambas se referem a pelo menos duas dimensões diferentes de um mesmo mundo: nossa intuição de responsabilidade refere-se ao mundo como vontade; a de causalidade, ao mundo como representação.

Tendo isso em conta, devemos dizer que a hipótese de alternância da posição de Schopenhauer em relação à veracidade dos dados da consciência baseia-se em dois equívocos: primeiro, esquece-se por que Schopenhauer desqualificou a "consciência de si" (quando restrita ao "eu posso agir de acordo com minha vontade") como fonte de prova da liberdade; segundo, esquece-se que, em Schopenhauer, a consciência (*Bewusstsein*) não é simples, mas complexa, sendo preenchida por diferentes conteúdos separados por camadas.

A consciência de si, ao nos dizer que agimos de acordo com nossa vontade, não pode receber total confiança, mas não porque ela "mente" ou "engana", mas porque ela é incompleta, unilateral. A questão sobre a liberdade nunca foi, para Schopenhauer, sobre se podemos agir de acordo com nossa vontade. A consciência de si atesta que sempre agimos de acordo com nossa vontade, e, no juízo de Schopenhauer, ela está plenamente correta. Porém, questionar sobre se somos livres equivale a questionar sobre se podemos escolher nosso querer, e quanto a isso a consciência de si "silencia". Se continuarmos nossa consulta à nossa *Bewusstsein*, agora deslocando nossa atenção da *Selbstbewusstsein* ("consciência de si") para a *Bewusstsein anderer Dinge* ("consciência sobre outras coisas"), então encontraremos a raiz do determinismo filosófico, uma vez que este setor de nossa consciência, de nossa *Bewusstsein*, apenas nos diz que agimos sob o império do princípio de razão suficiente. Mais uma vez, não há motivo para desconfiança, como sugere Birnbacher. Dentro de seus limites, a "consciência sobre outras coisas" nos diz a verdade, pois a evidência que comporta o princípio de razão suficiente torna-o inegável.

Entretanto, é preciso frisar este ponto: a "consciência de si" e a "consciência sobre outras coisas" nos dizem a verdade *dentro dos seus limites*. Unilateralidade não significa necessariamente falsidade[49]. Isto significa que estas camadas de

[49] A este respeito, vide por exemplo o conteúdo do §13, do segundo tomo de *Parerga e Paralipomena*: "Nenhuma visão sobre o mundo nascida a partir de uma compreensão objetiva, intuitiva [...] pode ser

consciência não explicam aquela outra certeza interior que grita tão alto quanto a voz da causalidade e que, portanto, não pode deixar de ser ouvida. Obviamente, referimo-nos ao sentimento de responsabilidade. E, *estritamente* falando, este sentimento não pode articular-se sob aquelas duas camadas mencionadas, considerando que uma delas é incompleta, e a outra porta consigo a certeza *a priori* da causalidade, a qual aniquilaria, como infundado, qualquer sentimento de responsabilidade. Logo, este sentimento precisa ocupar um outro setor da interioridade, setor este que compreende aquilo que aqui chamamos de "conteúdo moral da consciência", ou, se alguém preferir, aquilo que simplesmente poderíamos chamar de "consciência moral" em sentido lato.

Logo, não há motivos para se julgar aqui uma atitude de "confiança" e de "desconfiança" em relação à consciência, e justamente porque (1) há pelo menos três camadas distintas dentro da "consciência" (*Bewusstsein*), e (2) todas elas dizem a verdade. A "consciência sobre outras coisas" é plenamente veraz, e é por isso que, através dela, refuta-se o "livre-arbítrio de indiferença", isto é, a ideia de que somos *fenomenicamente* dotados do poder de escolher indiferentemente nossas ações a todo instante. A doutrina do livre-arbítrio restrita a estes termos é uma construção abstrata, *mediada* por conceitos, contra os quais insurge-se com maior força a *imediatez* do nosso senso de causalidade. E a mesma consciência, através de uma outra camada sua, nos diz igualmente a verdade, uma vez que o sentimento de responsabilidade que ela enuncia é também dotado de total *imediatez*, e por isso ela traz consigo uma fonte de real conhecimento a partir do qual podemos deduzir todos os outros, conforme o método analítico. Esta é a conclusão de Schopenhauer sobre o

---

inteiramente falsa; mas, no pior caso, ela é apenas unilateral: assim, por exemplo, o completo materialismo, o idealismo absoluto, etc., são todos verdadeiros, mas eles o são ao mesmo tempo. Consequentemente, sua verdade é apenas relativa [...]. Se uma compreensão objetiva é imperfeita e unilateral, então convém a ela uma complementação, não uma refutação" (P II, §13, p. 19-20). Mas o que Schopenhauer não discute neste parágrafo é a hipótese de que, em pelo menos uma circunstância, a unilateralidade pode comportar falsidade, mesmo quando tenha por fonte algum dado intuído ou "objetivo". Referimo-nos ao fato de que à unilateralidade corresponderá uma falsidade sempre que se pretender fazer a mesma passar por uma *totalidade*. É neste sentido que Hegel pode condenar como uma "falsidade" [*Unwahrheit*] – no §1 de *Princípios de filosofia do direito* – o conceito abstrato e unilateral que, antes de ser superado dialeticamente, pretende-se como se concreto fosse ("concreto" no sentido de mais completo ou abrangente) (cf. HEGEL, 1989, p. 29). E é neste mesmo sentido que podemos considerar falsa, por exemplo, uma doutrina como o *materialismo histórico* de Marx e Engels, uma vez que estes tomam um mero aspecto parcial da realidade (a saber, o aspecto material da mesma que, de um ponto de vista antropológico, reduz o homem à sua constituição fisiológica e à sua capacidade de produzir seus próprios meios de subsistência; do ponto de vista sociológico, reduz a vida social ao substrato material da mesma, isto é, às "forças" e "relações de produção"), pela realidade mesma em sua integralidade. Os conteúdos do prefácio de *Contribuição à crítica de economia política* (cf. MARX, 2008, p. 47 e ss.) e da seção A de *Ideologia alemã* (cf. MARX; ENGELS, 2001, p. 10 e ss.) são a perfeita expressão desta unilateralidade que se pretende totalidade.

embate entre liberdade transcendental (a “verdadeira liberdade moral”) e o livre-arbítrio de indiferença: se tomarmos o conjunto de informações que nossa consciência nos oferece, e avaliarmos o nível de imediatez das mesmas, veremos que, em verdade, nunca consideramos nossas *ações* como livres. A compreensão de que nossas ações são livres demandaria uma construção teórico-abstrata desvinculada de nossas intuições mais imediatas. Pois tais intuições, por um lado, nos dizem que a lei da causalidade é inafastável em nossos juízos sobre nossas ações e, por outro lado, intuímos a responsabilidade por aquilo que *somos*, pelo nosso *caráter* (e não tanto por nossas ações), o que é confirmado pelos nossos juízos morais de louvor e censura, que recaem sobre a pessoa do agente, e não exclusivamente sobre suas ações.

Portanto, não há ambivalência, porque não há contradição: a “consciência sobre outras coisas”, enquanto instância constituinte de fenômenos, refere-se a nossas *ações*, e está plenamente correta ao nos indicar a causalidade incidente sobre as mesmas; a camada moral de nossa consciência nos diz algo sobre nosso *caráter*, e o faz com tamanha intensidade e convicção, que nos é impossível abafar sua voz. E em tudo isto está presente a veia platônica de Schopenhauer, com sua pretensão de busca por verdades imutáveis “que, para além das verdades das ciências naturais”, deve “alcançar uma ‘verdade filosófica’ a partir de fundamento intuitivo”, conforme definição do próprio Dieter Birnbacher (2009, p. 89).

1.6 REABILITAÇÃO DA TESE DA CONTINGÊNCIA DA VONTADE

Em seção anterior, confrontamos o determinismo de Schopenhauer à tese scotista da contingência da vontade, obtendo como resultado a conclusão de que a vontade não poderia ser contingente, uma vez que semelhante consideração se sustenta sobre a ingênua consulta à “consciência de si” – ao enunciar o “posso agir de acordo com minha vontade” – como meio de se comprovar se a vontade é ou não livre, e, em seguida, sobre aquilo que sucedeu a partir disso, a saber, a possibilidade de efetivamente agir diferente ou de simplesmente pensar diferentes ações porque tal exercício de imaginação não violaria o princípio de não-contradição. Logo, ao que tudo

indica, a tese da contingência da vontade seria apenas a consequência de um arbitrário ato de concluir da simples possibilidade lógica para a possibilidade real[50].

Apesar disso, é possível perceber que, levando em conta as últimas seções, surpreendentemente retorna-se à contingência da vontade. Em outras palavras: a filosofia de Schopenhauer não nega a contingência da vontade *per se*, mas nega tão somente o processo tradicional de argumentação em favor da mesma, método este baseado exclusivamente na ausência de violação do princípio da não-contradição. Mas ao se notar que o sentimento de responsabilidade é uma experiência de tipo moral e inteiramente elementar, isto é, uma experiência tão fundamental que não pode ser negada, porque tão aderente à consciência que com ela se confunde, disso se segue que agora a liberdade da vontade, que há de ser pressuposta na forma de um "caráter inteligível", não se fundamenta mais em uma simples operação mental articulada através do princípio lógico de não-contradição, mas retira seu fundamento de uma experiência *real*, ainda que interna à consciência. Não se trata de uma operação mental-abstrata, mas de um autêntico *sentir*, dotado da mesma densidade que as percepções empíricas, ainda que não explicável pelos mesmos pressupostos transcendentais que tornam aquelas percepções compreensíveis.

Na verdade, a completa explicação deste autêntico sentir inerente à consciência moral requer um ultrapassamento das regras transcendentais (causalidade e motivação) que constituem a experiência empírica. Em outras palavras, não há como conciliar meu sentimento de responsabilidade com o necessitarismo vigente no mundo dos fenômenos, no qual se inclui eu mesmo, enquanto agente empírico e motivado em minhas ações de acordo com o "princípio de razão suficiente de agir", ou enquanto corpo físico sobmetido ao "princípio de razão suficiente de devir" (causalidade). E se tais regras transcendentais impõem a necessidade às relações entre fenômenos (conforme a razão suficiente), então o ultrapassamento destas regras, exigido pelo meu sentimento de responsabilidade, implica em um rompimento com toda forma de necessidade. Logo, a vontade livre, pressuposto do sentimento de responsabilidade, é a ausência de necessidade; logo, se resgatarmos aqui a definição de Scotus já mencionada, de acordo com a qual é contingente todo algo "cujo oposto poderia ocorrer no momento em que aquilo ocorre", então a vontade é contingente. Afinal, se, conforme Schopenhauer, em última

[50] No entanto, vale lembrar que, posteriormente, concluímos que se o caráter é imutável, a contingência das ações não valeria sequer como possibilidade lógica.

instância me sinto responsável por aquilo que sou, isso só pode significar que aquilo que sou *poderia ter sido outro no momento em que sou este e não outro*; só pode significar que o meu caráter poderia "ocorrer" como outro, ainda que esta ocorrência não possa ser intuída no espaço e no tempo. Logo, o meu sentimento de responsabilidade aponta para a contingência do meu caráter, pois este é o significado contido na frase "eu *poderia* ser outro". E se recordarmos que o caráter é apenas uma "qualidade especialmente e individualmente determinada da vontade" (BGE, *Über die Freiheit des Willens*, III, p. 87), definição esta que levou-nos a concluir que o caráter é apenas uma expressão volitiva individual, uma unidade volitiva (seção 1.2.3), então dizer que o caráter é contingente equivale a dizer que a vontade individual é contingente.

Este ponto pode sofrer justificada resistência por parte de qualquer estudioso de Schopenhauer. Diante da asserção de uma "vontade individual contingente" (e, portanto, livre), pode-se facilmente objetar que a contingência só se encontra no âmbito metafísico, e não no âmbito empírico-fenomênico, no qual a vontade ou caráter individuais se encontram. Afinal, conforme esclarecido neste mesmo capítulo quando abordamos o sentimento de compaixão, a individualidade decorre do princípio de individuação que, por sua vez, resulta da reunião de duas formas *a priori* dos fenômenos, espaço e tempo. Logo, tal objeção funda-se na suposição de que a individualidade é um simples fenômeno. Mas ao reconstruirmos os argumentos de Schopenhauer que objetivam provar a liberdade moral através do método analítico – método empregado em *Sobre a liberdade da vontade* e *Sobre o fundamento da moral* – tendo por ponto de partida o sentimento imediato de responsabilidade, já nos damos conta de que a redução da individualidade à condição de simples fenômenos só faz sentido se seguíssemos inteiramente o método sintético, utilizado no *Mundo como vontade e representação*. Portanto, seguindo agora o método analítico, nota-se que não há contradição, mesmo no contexto da filosofia schopenhaueriana, em reconhecer uma dimensão metafísica da individualidade, uma vez que aqui esta dimensão metafísica fora acessada precisamente através de um sentimento imediato de responsabilidade, afinal, sinto-me responsável pelo *meu* caráter, mas não pelo caráter *alheio*. Logo, se o sentimento de responsabilidade, que é imediato e individual, prenuncia a liberdade da vontade (pois "onde há responsabilidade, deve haver culpa e liberdade"), então esta liberdade deduzida pela via analítica tem de ser igualmente individual.

Por outro lado, aquele sentimento empático, descrito por Schopenhauer como uma *Durchschauung*, um “ver através de”, cuja amplificação pode até mesmo gerar a compaixão, parece consistir precisamente na dissolução da individualidade, o que equivale a reduzi-la a um simples fenômeno. Disso já se vê o quão complexa pode ser a discussão sobre o status ontológico da individualidade (se assim podemos nos expressar) no contexto da filosofia de Schopenhauer, e por que semelhante discussão há de ser desenvolvida e enfrentada em capítulo próprio. Até lá, sugere-se aqui que deixemos este problema em suspenso, e nos resignemos diante do fato de que o mesmo ainda não está inteiramente resolvido. Portanto, a acusação de contrassenso na asserção “vontade individual contingente” não pode ser descartada, tanto quanto já não pode mais ser tomada como a palavra final sobre o tema.

Mas retornemos ao assunto principal desta seção. A partir de uma análise sobre as manifestações inteiramente fenomênicas da vontade, só se extrai uma contingência aparente. Não basta simplesmente supor, como dado evidente, que a vontade é o princípio de operação contingente, como parece fazer Duns Scotus[51]. É preciso ainda provar que a vontade realmente se comporta como um princípio deste tipo. Ora, no já mencionado §80 da primeira parte de *Ordinatio I*, Scotus compreende apenas duas categorias: de um lado, tem-se a vontade enquanto princípio de operação contingente; do outro, “tudo o mais” que não é volição, e que por isso “age por necessidade de natureza e, portanto, não contingentemente” (SCOTUS, 1989, p. 54). Pois bem: se Schopenhauer estiver correto ao afirmar categoricamente que a vontade só atua *se* motivada, de modo que o motivo aparece agora como um *condicionante necessário*; que um determinado motivo é acolhido por um determinado caráter com exclusão de todos os outros em razão da *imutabilidade* do caráter, imutabilidade esta que é empiricamente verossímil, mas também *necessária* se julgarmos que uma suposta possibilidade de escolha empírica do próprio caráter comportaria um impossível regresso de escolhas ao infinito, conforme já explicado em nossa seção dedicada ao tema da imutabilidade do caráter; então, longe de ser um princípio de operação contingente, a vontade agora transita desta última qualidade para a categoria do “tudo o mais” não volitivo, e que “age por necessidade de natureza e, portanto, não contingentemente”.

[51] Para Scotus, a contingência “existe, é um fato a ser constatado, não uma consequência a ser deduzida a partir de algum princípio” (GILSON, 2007, p. 313), e julga que “vontade e liberdade se confundem: ou a vontade é livre ou não é vontade” (GILSON, 2007, p. 573).

Entretanto, se agora apenas deslocamos o princípio de explicação, isto é, se abandonamos a esfera puramente lógico-conceitual em benefício de um dado de consciência imediatamente vivenciado (o sentimento de responsabilidade), então, espantosamente, a vontade pode ser novamente qualificada como "princípio de operação contingente", apenas com o acréscimo de que a expressão "princípio", por ora, há de ser entendida num sentido metafórico, uma vez que só há princípio no interior da razão suficiente. Logo, se a vontade é aquilo que não está sob a razão suficiente, então ela não pode mais ser considerada um termo na cadeia dos condicionantes-condicionados. Logo, ela não é princípio de nada, na medida em que não pode condicionar coisa alguma tanto quanto não pode ser condicionada por coisa alguma.

1.7 ASSEIDADE: IDENTIDADE ENTRE *SER* E *QUERER*. ASSEIDADE E ORGULHO.

Estas últimas considerações podem nos levar a uma situação profundamente paradoxal. Para que a vontade seja livre, ela não pode estar condicionada; mas agora, enquanto argumentávamos que a vontade é livre, concluímos que ela tão pouco condiciona. Ora, a noção de liberdade não seria justamente o poder de condicionar, ou, conforme Kant, o de iniciar um efeito a partir de uma vontade, que por isso é um tipo de causalidade não causada[52]?

Ao identificarmos a vontade livre com o "caráter inteligível", libertando a vontade da cadeia de sucessões entre condicionantes-condicionados formada pela razão suficiente, disso se segue que, em Schopenhauer, a vontade livre não se refere mais ao atuar, ao efetivar-se, ao ato de provocar efeitos a partir de si mesma. Pois todo atuar, todo efetivar-se, está por definição sob o domínio da causalidade e, conforme Schopenhauer, a cadeia causal é infinita. Logo, toda ação tem sua causa, e esta, sua causa, e assim ao infinito, de modo que apenas por erro poderíamos julgar encontrar uma causa primeira. Se o caráter fosse uma causa cujo efeito são as ações, ele estaria então sob o domínio da causalidade, e assim seria uma contradição nos termos

[52] Escreve Kant na *Fundamentação da metafísica dos costumes*: "A vontade é uma espécie de causalidade de seres vivos na medida em que são racionais, e a liberdade seria aquela propriedade dessa causalidade na medida em que esta pode ser eficiente independentemente da determinação por causas alheias" (KANT, 2009, P. 347/Ak 446).

colocá-lo na condição de causa primeira, uma vez que o entendimento só pode conceber uma cadeia infinita de causas e efeitos:

> Pois *causa prima* [...], bem como *causa sui*, é uma *contradictio in adjecto*, ainda que a primeira expressão seja usada com mais freqüência que a última, e também totalmente cultivada para ser pronunciada com um aspecto mais sério e solene – sim, alguns, em especial *reverends* ingleses, de uma forma bastante edificante, reviram os olhos quando pronunciam, com ênfase e comoção, *the first cause* – esta *contradictio in adjecto*. Eles sabem: uma primeira causa é exata e precisamente tão impensável, como o lugar, onde o espaço tem um fim, ou o momento, onde o tempo tomou seu início. Pois cada causa é uma *mudança*, junto a qual se deve necessariamente interrogar sobre sua mudança anterior através da qual *ela* foi produzida, e assim *in infinitum*, *in infinitum*! (G, §20, p. 52-53).

Então retornemos algumas linhas. Dissemos que, no contexto da teoria de Schopenhauer, a vontade livre não se refere ao *atuar*. Em Schopenhauer, vontade livre refere-se ao *ser*. Sou livre não porque gero efeitos a partir de decisões minhas (o que me empurraria novamente para o âmbito dos fenômenos sob razão suficiente), mas sou livre porque eu já *sou* aquilo que *quero*: "seu caráter é originário, pois querer é a base de seu ser" (MVR I, §55, p. 379/I 345). Pois se, conforme aquilo que é pressuposto em meu sentimento de responsabilidade por aquilo que sou, isto é, que meu caráter é livre, então isso só pode significar que eu *quero* meu caráter do modo como ele *é*, e, portanto, eu já *sou* aquilo que *quero*. Logo, *querer* e *ser* identificam-se. Podemos encontrar uma indicação sobre a liberdade enquanto identidade entre Ser e Querer na seguinte passagem:

> Como é fácil perceber, este caminho conduz para o fato de que nós temos de procurar a obra de nossa liberdade não mais, como se faz comumente, em nossas ações particulares, mas na totalidade da existência [Seyn] e essência [Wesen] (*existentia et essentia*) do homem mesmo, que deve ser pensada [gedacht werden muss] como um ato livre, que somente à faculdade de conhecimento presa ao tempo, espaço e causalidade, expõe-se em uma pluralidade e diversidade de ações, as quais, porém, exatamente em função da unidade originária daquilo que se expõe nelas, devem conter o mesmo caráter [...]. [...] A *liberdade*, que não pode ser referida ao *Operari*, tem de estar no *Esse*. [...] Em uma palavra: o homem sempre faz apenas aquilo que ele quer, e o faz necessariamente. Porém, isto se deve ao fato de que ele já *é* o que quer: pois a partir daquilo que ele *é*, segue-se necessariamente tudo aquilo que ele faz a todo momento. [...] cada um sente que sempre faz o que *quer*. Isso significa apenas que seu atuar é a pura exteriorização de seu próprio ser. (BGE, *Freiheit des Willens*, V, p. 137-139).

Mais uma vez, Schopenhauer retoma aqui a metáfora que descreve a totalidade do meu Ser (minha "existência e essência") como o produto de um "ato livre" (em *O mundo como vontade e representação*, §55, a expressão é "ato extratemporal de vontade"). Afinal, se meu caráter, meu *esse*, é livre, isso só pode significar que este *esse* já é um *velle*, um *querer*, e que portanto pode ser descrito *metaforicamente* como – "deve ser pensado como" – o produto de um ato. Se *literalmente* fosse um ato, então o princípio de razão suficiente estenderia sua validade para além dos fenômenos e transitaria para a coisa-em-si, o que é impossível, visto que o princípio de razão suficiente constrói relações, e a coisa-em-si, por definição, tem de ser aquilo que está para além de qualquer relação. Em todo caso, se o meu *esse* é um *velle*, disso se segue que aquela proposição explicativa acima transcrita poderia ser complementada: "ele já É aquilo que ele QUER, *e ele já QUER aquilo que ele É*; pois a partir daquilo que ele é, segue-se necessariamente tudo aquilo que ele faz a todo momento, *enquanto que aquilo que ele É, por corresponder ao seu próprio QUERER, não se segue necessariamente de nada*".

No último capítulo de *Vontade na natureza* (intitulado de "indicação à ética"), Schopenhauer expõe novamente a tese da identidade entre Querer e Ser, mas agora de maneira totalmente clara:

> Há de se levar ainda em consideração que liberdade e responsabilidade, estes pilares-mestres de toda ética, sem a pressuposição de asseidade [Aseität] da vontade, podem ser afirmadas com palavras, mas são simplesmente impensáveis. Quem quiser negar isso, antes terá de refutar o axioma *operari sequitur esse* (i.e., a partir da qualidade do ente se segue a sua atuação), já apresentado pelos escolásticos, ou provar ser falsa a consequência do mesmo, *unde esse inde operari* [tal como o ser, assim será o atuar]. Responsabilidade tem por condição a liberdade, e esta, a originalidade [Ursprünglichkeit]. Pois eu *quero* de acordo com aquilo que *sou*: por isso devo *ser* de acordo com aquilo que *quero*. Portanto, a asseidade da vontade é a primeira condição de uma ética pensada com seriedade (N, *Hinweisung auf die Ethik*, p. 338).

Consideramos que Schopenhauer torna ainda mais clara a tese da identidade entre Ser e Querer e sua relação com a liberdade neste trecho, e por duas razões.

Primeiro, a fórmula escolhida é totalmente inequívoca: “eu quero de acordo com aquilo que sou: por isso devo ser de acordo com aquilo que quero”[53]. É importante notar, com o fim de evitar incompreensões, que o verbo “dever” utilizado por Schopenhauer é o *müssen*, e não o *sollen*. Portanto, a última oração (“devo ser de acordo com aquilo que quero”) não se refere a algum tipo de atribuição advinda de uma obrigação moral, como se a adequação do meu *ser* ao *querer* decorresse de uma imposição moral do tipo “devo ser tratado *como se* meu *ser* fosse idêntico ao meu *querer*”. Na verdade, como o verbo utilizado é o *müssen*, então trata-se de uma dedução lógica, uma decorrência ôntica e não deôntica, a partir do fato de que (1) eu quero de acordo com aquilo que sou, e (2) eu me sinto responsável por aquilo que sou. Portanto, julgamos que o argumento de Schopenhauer está incompleto aqui, ao não destacar um elemento mediador que permanece implícito, e este elemento é justamente o sentimento de responsabilidade. Pois o “eu quero de acordo com aquilo que sou” segue-se do *operari sequitur esse*; entretanto, o que justifica o salto daquela primeira proposição para esta segunda: “eu devo ser de acordo com aquilo que quero”? Schopenhauer não esclarece. O argumento completo teria de ser o seguinte: eu quero de acordo com aquilo que sou, e eu me sinto responsável por aquilo que sou; logo, eu devo ser de acordo com aquilo que quero. O meu *esse* tem de ser também uma espécie de *velle*, do contrário não faria sentido eu me sentir responsável pelo meu caráter.

Em segundo lugar, Schopenhauer extrai da mencionada identidade entre *querer* e *ser* o atributo da asseidade. A nosso ver, esta extração é analítica, pois se o meu *ser* já é o meu *querer*, disso se segue que o meu próprio *ser* é voluntário, como um *ser* que se faz a si mesmo, e se pensarmos que um fazer é um ato volitivo, então isso nos conduz à ideia de um *ser* que *quer* a si mesmo. Neste sentido, o *esse* é *a se*, vale dizer, um ente que se faz *a partir de si mesmo*, e portanto seu ato é não-

[53] Esta fórmula fora apresentada também em outras partes da obra de Schopenhauer, como, por exemplo, no segundo tomo de *Parerga e Paralipomena*: “o caráter individual de cada um tem de ser visto como um ato livre. Cada um é de uma tal maneira porque quer ser de uma tal maneira, de uma vez por todas” (P II, §116, p. 247). Também no primeiro tomo de *Mundo com vontade e representação:* “o que cada um QUER em seu íntimo, isto ele deve SER; e o que cada um É, precisamente isto ele QUER” (MVR I, §65, p. 467/I 433). No entanto, o contexto de sua aplicação neste último trecho citado é um pouco distinto. Não se trata de argumentar em favor da liberdade moral, mas de demonstrar o quão supérfluo é o suicídio e quão ilusórias são as coisas temporais: enquanto houver afirmação de vontade, haverá o Ser. Em um manuscrito de 1822, ele escreve: “pois seu *querer* é o seu *ser*: ambos são noções intercambiáveis, diferentes pontos de vista de uma mesma coisa: por isso resulta necessariamente aquilo que o homem *quer* daquilo que ele *é*, e daquilo que ele *é* resulta necessariamente o que ele *quer*” (HN 3, *Foliant I*, §113, p. 133).

fundamentado. Por isso, em um manuscrito de 1832 postumamente publicado, Schopenhauer define asseidade nos seguintes termos: “o que os escolásticos chamavam de asseidade de Deus, é, em essência, aquilo que atribuo à vontade, e que chamei de sua ausência de fundamento [Grundlosigkeit]” (HN 4, I, *Cholerabuch*, §48, p. 102). É verdade, porém, que em *Sobre a vontade na natureza* ele vincula asseidade mais à noção de *originalidade*. A distinção é apenas aparente. “Originalidade” significa “ausência de fundamento”. Um “original” é, por definição, o primeiro de uma sequência. Logo, é aquilo antes do qual não há um anterior para qualificá-lo como seu fundamento.

A identificação entre Ser e Querer pode ser encarada como o argumento definitivo de Schopenhauer em favor da liberdade e responsabilização por nossas ações. Diante dela, não há espaço para desculpas por ações intencionais; não há espaço para o “desculpe-me, eu sou assim”. Diante destas palavras, pode-se então responder com justiça: “mas sua maneira de ser é idêntica ao seu modo de querer”. Se esta conclusão parece extravagante, lembremo-nos de que ela decorre, como um pressuposto necessário, do “inabalável” sentimento de responsabilidade por aquilo que somos, bem como do fato de que nossas ações são igualmente acompanhadas da “consciência de poder próprio e originalidade” (*Bewusstsein der Eigenmächtigkeit und Ursprünglichkeit*), e que tal consciência “não engana”, na medida em que se refere, tal como o senso de responsabilidade, ao nosso “Seyn und Wesen”, Existir e Ser (BGE, *Freiheit des Willens*, V, p. 137-138). Assim, Schopenhauer poderia responder ao cético: “se duvida que seu Ser é seu Querer, então desafio-o a tomar consciência de si como de um autômato; desafio-o a sentir-se irresponsável”.

Aliás, para que não fiquemos apenas nos dados imediatos de consciência (“sinto-me responsável por aquilo que sou”), e, a partir destes, nas puras metáforas filosóficas (“então meu caráter *deve ser pensado* como um ato extratemporal”), pode-se mencionar como uma possível prova empírica da tese de que nosso Ser e Querer são uma coisa só, o fato de que raramente nos *arrependemos* de verdade, enquanto com muito mais frequência cedemos ao *orgulho*. Pois tão logo alguém se comporte de modo reprovável (inclusive recebendo a reprovação da própria consciência moral), em geral aquele que errou prefere recorrer imediatamente a justificativas para seu comportamento, com o fim de inocentar o próprio caráter enquanto atribui a culpa às circunstâncias. Este estratagema tão comum significa nada mais que preferimos exigir desculpas gratuitas por nossas falhas a realmente querermos ser diferentes daquilo

que já somos. E não podemos querer ser diferentes porque, a rigor, já somos aquilo que queremos. Nisso consiste o pecado do orgulho, e tanto quanto este é comum à humanidade, também é comum aquele tipo de escusa. Portanto, *o orgulho é o atestado de nossa secreta e voluntária cumplicidade para com nossa própria essência*, para com o fato de que raramente queremos ser outra coisa além daquilo que já somos, como se nosso Ser fosse mesmo o nosso mais decidido Querer. Daí nos esforçarmos tão pouco quando se trata de querer ser qualquer outra coisa além daquilo que nós mesmos já somos[54].

Com base nisso, poderíamos definir o orgulho como *o obstinado querer ser aquilo que já se é*, justamente porque se *é* aquilo que *quer ser*. E se o orgulho é um incontestável fato humano, então a tese da identidade entre Ser e Querer também há de sê-lo[55]. Talvez alguém pudesse nos objetar dizendo que esta definição de orgulho, bem como a definição positiva de liberdade, que se sustenta sobre a circularidade

---

[54] Claro, o orgulho pode comportar um sentido mais lato. Como bem nota C.S. Lewis (2002, p. 125 e ss.), devemos evitar confundir pelo menos dois sentidos que a palavra "orgulho" traz consigo. Por um lado, Lewis vê no orgulho o mais universal e capital dos pecados. Trata-se do "orgulho de si mesmo". Por outro lado, é possível dizer que "um homem está 'orgulhoso' de seu filho, ou de seu pai, ou de sua escola, ou de seu regimento", e que, portanto, "em tais sentenças a frase 'está orgulhoso de' significa 'tem uma admiração afetuosa por'" (LEWIS, 2002, p. 127). Não é a este tipo lato de orgulho que nos referimos, e sim ao orgulho de si mesmo, que consideramos ser o orgulho em sentido estrito. Aliás, arriscamos dizer que o sentido lato é meramente derivado, e por isso é um acessório que acompanha o sentido principal e que só tem significado nesta relação de dependência. Dizer "tenho orgulho de meu filho" significa confessar a máxima admiração pelo filho, porque o orgulho é a máxima admiração, uma vez que não há admiração maior do que a admiração de si mesmo, e orgulho significa admiração de si mesmo. Então dizer "tenho orgulho de meu filho" equivale a dizer "admiro meu filho tanto quanto me admiro". Dizer "sinto orgulho de você" significa "a admiração que sinto por você só encontra equivalente na admiração que sinto por mim mesmo... alegre-se, pois não há admiração maior". Consequentemente, o orgulho de algo alheio não é a dissolução do Eu no Outro, mas a dissolução do Outro no Eu, pois julga-se a admiração pelo Outro a partir da admiração fundamental que se tem pelo Eu. Logo, o orgulho em sentido lato seria uma ampliação, por analogia, do orgulho em sentido estrito, o único a conservar um núcleo semântico verdadeiramente definido. Nestes termos, confessar sentir orgulho de outra pessoa é uma forma de mensurar o afeto por alguém *a partir do afeto que se tem por si mesmo*.

[55] A universalidade, bem como a profundidade das raízes do orgulho na alma humana, adquirem expressão poética na *Divina Comédia*, através do temor manifestado por Dante Alighieri em relação ao primeiro recinto do purgatório onde padeciam os orgulhosos que, com o fim de pagarem por aquele pecado, eram condenados a carregar rochas gigantescas sobre suas costas, para que assim andassem curvados em vez de caminharem altivos. A confissão de Dante quanto à inevitabilidade da intensidade de seu próprio orgulho é feita quando o poeta chega ao segundo recinto, onde eram colocados os invejosos cujo castigo consistia em permanecerem com os olhos costurados: "'meus olhos', disse, 'aqui serão reféns/ mas pouco tempo, por ser pouca a ofensa/ de terem invejado alheios bens./ Bem maior é o temor que traz suspensa/ minha alma que o tormento em baixo viu,/ que já a carga de lá mais se me adensa'" (ALIGHIERI, 2005, p. 417). A universalidade do orgulho e o estrato fundamental que o mesmo ocupa nas camadas dos pecados também foram reconhecidos por C.S. Lewis (2002, p. 121-122): "há um vício do qual homem nenhum neste mundo está livre [...]. O vício do qual estou falando é o Orgulho [...]. O vício essencial, o mal definitivo, é Orgulho. Impureza, ódio, ganância, embriaguez, e tudo o mais, não são nada em comparação: foi através do Orgulho que o diabo tornou-se o diabo: o Orgulho conduz a todo outro vício: é o estado de mente completamente contrário a Deus".

entre Ser e Querer, apresenta uma autocontradição. No *Banquete*, Platão afirma que "quem deseja, deseja aquilo que lhe falta, mas, se nada lhe falta, não deseja nada" (PLATÃO, 2011, p. 85/200a). Então como ainda pode existir algo como uma circularidade entre Ser e Querer, uma completa compatibilidade entre aquilo que Sou e aquilo que Quero ser? Afinal, nos termos colocados por Platão, talvez alguém se sentisse encorajado a dizer que, justamente porque *quero* ser isso ou aquilo, então ainda não *sou* isso ou aquilo, pois só posso querer o que me falta, e não o que já possuo.

Entretanto, este conflito entre aquilo que aqui propomos a partir de Schopenhauer e aquela constatação de Platão é apenas aparente. Primeiro, vamos deixar de lado a distinção schopenhaueriana entre desejo e vontade na presente discussão, por ser irrelevante aqui. Quando Platão fala de um desejo/querer que é sempre desejo/querer de algo ainda não possuído, ele se refere a um objeto específico do querer. Mas aqui se deve colocar a seguinte questão: por que se deseja (ou se quer) este objeto específico e não qualquer outro? A resposta só pode ser que este objeto encontra acolhimento no caráter do querente, que o objeto é compatível com seu caráter (por exemplo, o avarento que sempre quer aumentar seu já rico patrimônio). Então o desejo de algo que falta pressupõe um caráter compatível com esse desejo. O caráter, por outro lado, é a totalidade das nuances volitivas de um indivíduo. Logo, para ele querer algo em particular que lhe falta, ele já tem de querer em geral, isto é, possuir um caráter. Portanto, pode-se dizer que a vontade humana transita entre, pelo menos, duas camadas, por assim dizer: o *querer isto ou aquilo em particular*, e o *querer em geral*, também chamado de *caráter*. Aquela circularidade entre Ser e Querer opera-se apenas nesta camada mais fundamental, a do caráter, e não naquela superficial, a que se refere Platão no *Banquete*, e que é um simples desdobramento fenomênico do caráter. Portanto, para eu querer algo em particular, é necessário que (1) este algo me falte e (2) que este algo faltante seja compatível com meu querer em geral, com minha constituição volitiva, em uma palavra, com meu caráter. Mas para que eu seja este caráter, eu já tenho de querê-lo, do contrário eu não poderia ser moralmente responsável por ele; e, indubitavelmente, eu sou responsável por ele, conforme atesta minha consciência de responsabilidade por aquilo que sou. Portanto, embora a conclusão de Platão, de que o querer ou desejar é sempre o querer ou desejar algo que falta, possa ser plenamente necessária – de modo que contrariá-la equivaleria a incorrer em uma contradição – entretanto, no que

diz respeito ao caráter ou camada mais profunda de volição, esta conclusão já não pode manter-se, sob pena de contradizer uma informação ainda mais evidente, que é o sentimento de responsabilidade. Consequentemente, somos forçados a restringir aquela conclusão platônica ao âmbito do *querer isto ou aquilo em particular*, e afastá-la do âmbito do *querer em geral*. Esta seria também a resposta àquela crítica de Nietzsche exposta em *Assim falava Zaratustra*: “pois o que não existe, não pode querer existir; e como o que existe poderia ainda querer existir?” (NIETZSCHE, 2016, p. 150).

Resolvida esta possível objeção, retomemos de onde paramos. Pelo exemplo do orgulho, podemos agora complementar as fórmulas de Schopenhauer. Não precisamos mais “*dever* pensar” a totalidade da essência pessoal de cada um “como um ato livre extratemporal”. Na medida em que nosso orgulho confirma que, no fundo, nossa essência é bastante querida por nós, disso se segue que a todo momento queremos não somente a realização de nossos atos singulares adequados ao nosso caráter, mas, principalmente, queremos precisamente o nosso caráter tal como ele é. Não queremos apenas de acordo com o que somos, mas também somos de acordo com aquilo que queremos. Se esta interpretação estiver correta, então a metáfora segundo a qual o caráter “deve ser pensado como” expressão de uma decisão extratemporal agora pode ser acompanhada (talvez, até mesmo substituída) pela descrição literal do fato de que nosso caráter realmente corresponde àquilo que queremos que ele seja, uma vez que a cumplicidade de si mesmo (e cada um de nós é o seu próprio e mais fiel cúmplice), também conhecida pelo nome de “orgulho”, significa afirmação de si mesmo, vale dizer: cada um *quer* a si mesmo e, portanto, cada um é para si mesmo o seu ente mais *querido*.

Mas e quanto ao suicídio? Não é ele a negação do amor próprio, o repúdio a si mesmo que se expressa na vontade de autodestruir-se? De nossa parte, assumimos aqui a hipótese de Chesterton:

> O suicídio é [...] recusa em se interessar pela existência, a recusa em fazer o pacto de lealdade à vida. O homem que mata um homem mata um homem. O homem que se mata, mata todos os homens; no que lhe diz respeito, ele apaga o mundo. [...] O ladrão está satisfeito com diamantes, mas o suicida não está: esse é o seu crime. Ele não pode ser subornado, mesmo pelas pedras fulgurosas da Cidade Celestial. O ladrão elogia as coisas que rouba, se não o dono delas. Mas o suicida insulta tudo na terra por não roubá-la. [...] Um mártir é um homem que se importa tanto com algo fora dele que se esquece da

> própria vida. Um suicida é um homem que se preocupa tão pouco com qualquer coisa fora dele que quer ver o fim de tudo (CHESTERTON, 2019, p. 89-90).

Isso guarda alguma semelhança com aquilo que é dito por Schopenhauer: “o suicida quer a vida [o que equivale a dizer: ele quer a si mesmo]; porém está insatisfeito com as condições sob as quais vive” (MVR, §69, p. 504/I 471). O descontentamento do suicida não é com ele próprio, mas com as circunstâncias reais sob as quais vive. O suicida, com seu ato, não humilha a si mesmo, mas humilha o mundo. Em seu juízo, o mundo não é digno dele. Ele simplesmente não consegue encontrar fascínio ou satisfação nas coisas que o mundo oferece. Seu padrão de gosto mostrou-se elevado demais, e por isso suas exigências não puderam ser satisfeitas. O ladrão, por esforçar-se em roubar as coisas do mundo, confessa com isso alguma humildade, pois querer tomar o objeto pressupõe a atribuição de valor ao mesmo. Já o suicida expressa a mais extrema altivez ao não se interessar pelo mundo real, pois confessa com sua atitude que este mundo vale nada para ele. A frustração e o desespero seriam então sintomas de um ego insatisfeito, e que ao mesmo tempo julga-se digno de satisfação. Neste contexto, parece-nos correto deduzir que o suicida egoísta mata a si mesmo não porque ele mesmo quer ser outro, mas porque quer que o mundo seja outro.

A partir das últimas considerações, segue-se que o modo de *ser*, que *fenomenicamente* é *estático* (pois trata-se de um “caráter imutável”), pressupõe-se *transcendentalmente dinâmico*, e que por isso só pode ser definido metaforicamente como um ato de vontade extratemporal. Entretanto, justamente pelo seu caráter extratemporal, tal dinamismo do ato de vontade transcendental não pode ser encarado sob as categorias pertencentes ao mundo fenomênico. Em outras palavras, não é um dinamismo do tipo que implica mudança, pois esta pressupõe tempo, e tempo é uma forma da intuir representações. Neste ponto, a filosofia de Schopenhauer desafia radicalmente a linguagem, não restando outra alternativa senão a utilização de metáforas que auxiliam apenas muito parcialmente em nossa compreensão, motivo pelo qual a sentença de Malebranche, citada pelo próprio Schopenhauer na conclusão de *Sobre a liberdade da vontade*, reencontra aqui seu lugar: “a liberdade é um mistério”.

Por outro lado, não se deve ignorar que Schopenhauer alcança um significativo avanço em sua teoria da liberdade, ao transitar de uma definição meramente negativa

– “ausência de causalidade”[56] – para um atributo positivo (asseidade) e até mesmo para uma definição positiva, ao sustentar a liberdade sobre a identificação entre Ser e Querer, embora ele nunca tenha explicitamente se posicionado no sentido de que esta é uma definição de liberdade, o que não seria preciso, considerando que no trecho transcrito de *Vontade na natureza* fica claro que Schopenhauer apresenta a identidade entre Querer e Ser como o atributo da liberdade. Portanto, pode-se dizer que, em Schopenhauer, a liberdade não é apenas ausência de causalidade, embora a definição negativa constitua-se na premissa a partir da qual a enumeração posterior de atributos positivos seja possível.

Talvez alguém pudesse sentir-se inclinado a dizer que o atributo da asseidade não é positivo, com o *a se* significando apenas ausência de fundamento. Aliás, o próprio Schopenhauer o entendia desta forma, como podemos depreender a partir da citação do *Cholerabuch*, já transcrita acima. Embora ser *a se* implique ausência de fundamento, no entanto apenas isso não explica a asseidade. Pois esta, à parte de estar livre de fundamentos impostos pela razão suficiente, significa também uma correspondência entre aquilo que se *é* e aquilo que se *quer*. Certamente isso conduz a uma *ampliação* de nossa compreensão da liberdade, antes restrita à simples *ausência* de causalidade.

Esta nossa análise talvez possa lançar nova luz sobre toda a extensão do significado de liberdade moral em Schopenhauer e nossa maneira de encará-lo. Pois, afinal, o que significa dizer que a minha liberdade está no caráter? Para esclarecer isso, Schopenhauer lançou mão de uma fórmula inteiramente metafórica: a de que o caráter é inaugurado por um “ato extratemporal de vontade”. Mas se não compreendermos tal fórmula por aquilo que ela é – vale dizer, como uma metáfora, e talvez uma metáfora um tanto desajeitada – somos facilmente conduzidos a questionarmos sobre o momento exato em que escolhemos realizar semelhante escolha. Quando escolhi ser eu mesmo? Quando elegi meu caráter? Ora, é impossível apontar este momento no tempo. E nenhuma resposta é cabível porque a própria questão já está errada. Pois se o caráter fora inaugurado a partir de uma atuação fora do tempo, então não há um “quando” sobre o qual questionarmos. Por outro lado, deve-se admitir que a palavra “ato” encoraja-nos a fazer aquela mesma pergunta, pois

[56] “O conceito de liberdade é, propriamente dizendo, negativo, pois seu conteúdo é tão-somente a negação da necessidade” (MVR I, §55, p. 372/I 338).

um ato é sempre temporal. Se eu atuei, atuei em algum momento. E, no entanto, é precisamente isso que a metáfora elaborada por Schopenhauer nega.

Mas talvez possamos nos expressar de outra maneira. Talvez não precisemos recorrer sempre àquela fórmula metafórica do ato extratemporal. Talvez esta fórmula só seja cabível como explicação no contexto de um conceito puramente negativo de liberdade, isto é, liberdade como ausência de causalidade. Se liberdade é atuar fora da causalidade, então minha liberdade só pode ser concebida como uma paradoxal atuação fora da causalidade e, portanto, também fora do tempo (afinal, tempo e causalidade são intimamente ligados, uma vez que entre causa e efeito tem de haver uma sucessão temporal). Ora, se for lícito extrair um conceito positivo de liberdade, o que acreditamos poder fazer a partir de sua definição enquanto Querer o próprio Ser, então disso se segue a possibilidade de reformular aquele questionamento outrora feito. A pergunta a ser feita não seria mais sobre o momento em que decidimos nosso caráter, ou por um ato inaugural do mesmo. Pois se a liberdade consiste na identidade entre Ser e Querer, àqueles que se contraporem à teoria de Schopenhauer alegando que não se lembram de ter decidido tornar-se aquilo que eles *são*, pode-se responder: "*e quando foi que você realmente quis ser outra coisa*?". Uma vez que Querer e Ser identificam-se, a resposta terá de ser "nunca quis realmente ser outra coisa", do que se seguiria a conclusão: "precisamente; e é por isso que seu caráter é sua obra". Nestes novos termos, somente sob a suposição de uma cisão entre Querer e Ser é que a liberdade é revogada, isto é, quando o *querer* do agente não corresponde mais ao seu modo *ser*. Somente sob esta cisão interior, pela qual Querer e Ser perdem sua identidade, é que podemos nos conceber como "escravos" de nós mesmos, como mandatários de um caráter que nos é imposto por forças estranhas, e assim, descrever nossa vida interior nos termos de uma intensa luta entre aquilo que quereríamos ser, e aquilo que de fato somos.

Porém, arriscamos dizer que semelhante luta interior nunca é de todo sincera[57]. Já argumentamos no sentido de que o orgulho, enquanto testemunho de nossa secreta cumplicidade para com aquilo que somos (fornecendo-nos assim uma indicação empírica da identidade entre Ser e Querer), demonstra que jamais somos realmente diferentes daquilo que queremos ser. Agora, apenas gostaríamos de complementar este argumento com as seguintes observações. Quando situamos um

[57] A exceção seriam os ascetas. Este assunto será abordado posteriormente.

dos pontos nevrálgicos da liberdade na questão sobre “quando foi que alguém *realmente* quis ser outra coisa”, fizemos questão de acrescentar o advérbio “realmente”. Nossa intenção com isso foi a de evitar a confusão entre *realmente querer ser outra coisa* e *frustrações episódicas consigo mesmo*. É verdade que de vez em quando nos sentimos frustrados com aquilo que somos. Mas entre frustrar-se momentaneamente e de fato querer tornar-se outra coisa, há um abismo gigantesco. Tais frustrações episódicas geralmente se expressam através de dois sentimentos bastante comuns: o peso de consciência e o arrependimento. Nossa tese é a de que tais sentimentos, longe de denunciarem uma cisão entre Querer e Ser, na verdade constituem-se em sintomas daquela afirmação de si mesmo. Poderíamos ir ainda mais longe e dizer: somente porque nosso Querer e Ser identificam-se, sentimos peso de consciência e eventualmente nos arrependemos de nossos atos.

Passemos a agora para a parte das justificativas filosóficas destas asserções. Como Schopenhauer define o peso de consciência? Em poucas palavras, é a “dor sobre o conhecimento de nosso si mesmo” (MVR I, §55, p. 384/I 350). Este conhecimento, embora possa nos horrorizar, não implica em qualquer mudança em nosso comportamento ou em nosso modo de querer. Ao contrário, resulta justamente do fato de que, apesar de nossa constituição moral-volitiva ser tão reprovável, no entanto não queremos ser outra coisa, pois no peso de consciência conhece-se a “veemência da própria vontade, da violência com a qual se entregou e apegou à vida” (MVR I, §65, p. 466/I 432). Portanto, pelo peso de consciência, o homem mau reprova a si mesmo, sem que isso implique em um autêntico querer ser outra coisa. Antes, o peso de consciência não passa de uma temporária e circunstancial contemplação da imagem da própria vontade. E tal como aquele que contempla uma imagem não precisa estar necessariamente engajado na reforma da imagem contemplada, o mesmo pode ser dito sobre aquele que contempla momentaneamente seu próprio caráter ou (o que é o mesmo) particular constituição volitiva. Aliás, se ele não estivesse cônscio de que o seu caráter é a expressão de seu querer, não faria sentido sentir-se horrorizado: ele poderia muito bem despachar este sentimento ao querer ser outra coisa a partir de agora, revogando para sempre seu antigo caráter. Logo, é justamente por não querer ser outra coisa que o peso de consciência tem seu lugar. Além disso, o peso de consciência é episódico porque o homem mau, cedendo ao orgulho (vale dizer, reassumindo sua condição de cúmplice de si mesmo), neutralizará aquele sentimento como ilusório, e recuperará seu conforto interior atribuindo a culpa

às circunstâncias externas, ou até mesmo à própria vítima de seus atos. Na condição de orgulhosos e, portanto, de cúmplices de nós mesmos, sempre recorreremos à autoindulgência, pois nosso *ser* corresponde ao nosso mais íntimo *querer* e, por isso, mais vale silenciar a consciência moral ou até mesmo submeter-se ao autoengano do que desviar nossa vontade. É por isso que, no embate entre peso de consciência e orgulho, este último geralmente levará a melhor, sendo o primeiro bastante episódico, e o segundo, muito mais permanente. E tudo isso simplesmente significa: “eu não quero ser outra pessoa, quero continuar a ser o que sou”.

Diferentemente do peso de consciência, o arrependimento pode nos conduzir a uma reforma de nossas ações. Graças ao sincero arrependimento, a ação que alguém executou no passado não será novamente executada no futuro. Porém, isso não se deve a uma reforma no caráter, a um querer ser outro, mas a uma mudança no conhecimento: “arrependimento nunca se origina de a Vontade ter mudado (algo impossível), mas de o conhecimento ter mudado” (MVR I, §55, p. 383/I 349). Portanto, enquanto modalidade daquilo que aqui chamamos de “frustração episódica” consigo mesmo, o arrependimento resulta do fato de que o agente nota, posteriormente, que seus atos não se seguiram dos motivos mais adequados à sua constituição volitiva. O indivíduo se arrepende porque foi enganado pelo seu próprio intelecto ou pelas circunstâncias (cf. MVR I, §55, p. 383/I 349). Pensemos, por exemplo, no caso de uma pessoa que manipula nosso comportamento através de mentiras. Após finalmente recuperar a completa noção da realidade e abolir as falsas representações, ou reconhecer os motivos mais adequados à sua constituição volitiva, o indivíduo então percebe que sua ação teria de ter sido outra; percebe que o motivo que o conduziu não era o mais coerente com sua vontade e, portanto, sua atuação não expressou aquilo que ele realmente quereria fazer caso tivesse verdadeiro conhecimento sobre as circunstâncias então presentes ou sobre os motivos mais adequados à sua vontade. Se seu conhecimento fosse outro, ele teria agido diferente – ainda que sua vontade permaneça sempre a mesma. Por tudo isso se depreende que o arrependimento não decorre de uma inadequação entre aquilo que alguém *é* e aquilo que *quer ser*, mas da inadequação entre aquilo que alguém *quer* e aquilo que *julgou conhecer*. Logo, o arrependimento, longe de indicar uma cisão entre Querer e Ser, apenas expressa a frustração pessoal daquele que dolorosamente concluiu mais tarde não ter sido *suficientemente fiel a si mesmo*.

Mas agora retomemos nossa linha de raciocínio para abordarmos um novo problema que pode surgir a partir daí. Quando Schopenhauer questiona se “podemos querer aquilo que queremos”, a resposta foi negativa, pois constatou-se a imutabilidade do caráter, e a partir disso deduziu-se que eu ajo de acordo com aquilo que sou (conforme o princípio *operari sequitur esse*), e como esse ser é imutável, então não sou livre. Porém, depois, depreendendo-se que me sinto responsável por aquilo que sou, conclui-se que sou livre não em meus atos, mas naquilo que sou. E para eu ser livre naquilo que sou, eu tenho que querer aquilo que sou, isto é, tenho de *ser* de acordo com meu *querer*, e não apenas querer de acordo com aquilo que sou, do contrário meu Ser me seria imposto e, assim, eu não seria livre. Mas o meu Ser não me é imposto, porque *eu de fato quero-me como sou*, conforme foi mostrado em nossas divagações sobre o orgulho. Portanto, o universal sentimento de orgulho é o testemunho empírico daquilo que está implicado em meu sentimento de responsabilidade, de que eu *sou* aquilo que *quero ser.* Mas agora coloca-se a questão: e este querer, é ele também querido? Eu quero aquilo que sou, mas posso querer este querer aquilo que sou?

Aqui a resposta tem de ser novamente negativa. Porém, neste atual contexto, esta resposta negativa não significa que não sou livre. De um ponto de vista fenomênico (sob princípio de razão), o caráter não é decidido, pois aparece como um pressuposto para o princípio de razão suficiente, como uma qualidade oculta que fornece causalidade às causas – neste caso, ele seria uma qualidade oculta que fornece causalidade aos motivos. De um ponto de vista metafísico (fora do princípio de razão), o caráter é decidido. Mas este poder de decidi-lo não pode ser traduzido em atos singulares, pois a pluralidade de impulsos volitivos supõe uma sucessão de escolhas, o que não tem lugar senão sob o princípio de razão suficiente. Logo, fora da razão suficiente não há como se falar de um *querer* antes de um *querer o ser*. O ponto terminal de nossa compreensão fenomênica é o caráter, e quanto a ele só nos resta questionar se ele é querido. Se a resposta for positiva, então sou livre. Concluímos acima que a resposta é positiva. Logo, sou livre.

Portanto, quando Albert Einstein extrai um consolador determinismo a partir de Schopenhauer, por atribuir ao último a frase “der Mensch kann zwar tun was er will, aber kann nicht wollen was er will”, “o homem pode fazer o que quer, mas não pode

querer aquilo que quer”[58], ele revela com isso sua incompreensão do assunto, e em pelo menos dois níveis. Primeiro, o homem seria determinado justamente se ele pudesse querer o seu querer, pois nesse caso, haveria um ato de vontade *anterior* à sua vontade *atual*, logo, ele estaria se determinando através de um ato de vontade no tempo e, consequentemente, continuaria submetido à razão suficiente. Logo, a questão não pode girar em torno da possibilidade de querer *anteriormente* ao querer *atual*. O verdadeiro problema é sobre se aquilo que se é identifica-se com aquilo se quer, vale dizer, sobre se se tem ou não o atributo da asseidade.

Segundo, ao extrair um determinismo total de Schopenhauer ao atribuir esta frase a ele (que me parece ser apenas uma paráfrase elaborada pelo próprio cientista), Einstein ainda comete o erro de reduzir a totalidade da teoria schopenhaueriana sobre a liberdade a uma simples parte sua. O fato de eu não poder alterar minha atual constituição volitiva através de um outro querer só nos induz ao determinismo aparente, fenomênico, pois aquilo que se enuncia fenomenicamente como imutável revela-se metafisicamente como atemporal. Ao ampliarmos nosso horizonte de compreensão, percebemos que a imutabilidade do caráter, longe de ser prova de nossa escravidão, na verdade comprova nossa transcendência em relação ao modo de explicação que constitui toda relação de servidão a uma causa anterior: o princípio de razão suficiente. Pois, conforme conclusão nossa já exposta, em Schopenhauer, a imutabilidade deve ser interpretada como o signo empírico da atemporalidade. Portanto, a imutabilidade não é prova de nossa impotência, mas marca empírica de nossa transcendência em relação àquele modo de pensar (o princípio de razão suficiente) unicamente sob o qual podemos conceber o conceito de impotência, isto é, a nossa submissão a causas. E que o princípio de razão suficiente não constitui uma explicação total do mundo, mas apenas um modo particular de entendê-lo, confirma-se pela experiência moral e as intuições que informam esta mesma experiência. Tal experiência moral é tão real quanto a experiência empírica sob causalidade e, no entanto, é informada por outras categorias de intuição, sendo

[58] “Recuso-me a crer na liberdade e neste conceito filosófico. Eu não sou livre, e sim às vezes constrangido por pressões estranhas a mim, outras vezes por convicções íntimas. Ainda jovem, fiquei impressionado pela máxima de Schopenhauer: ‘O homem pode, é certo, fazer o que quer, mas não pode querer o que quer’; e hoje, diante do espetáculo aterrador das injustiças humanas, esta moral me tranquiliza e me educa. Aprendo a tolerar aquilo que me faz sofrer” (EINSTEIN, 1981, p. 8). Em um debate com Max Planck e Murphy, Einstein reafirma suas convicções deterministas, baseando-as na mesma frase que ele atribui a Schopenhauer (cf. PLANCK, 1953, p. 201).

uma delas precisamente o sentimento de responsabilidade por aquilo que somos, sentimento este que não teria sentido se não fôssemos moralmente livres.

1.8 O PROBLEMA DA ASCESE

Até o momento, chegamos aos seguintes resultados. Certamente queremos de acordo com aquilo que somos, e, como aquilo que somos é imutável, então nossos atos são necessários. Mas também somos de acordo com aquilo que queremos e, por isso, nosso Ser é livre. E livre não apenas em um sentido metafórico, mas também literal, uma vez que a todo momento estamos confirmando, por meio de nossa contínua afirmação de nós mesmos, que só queremos ser aquilo que somos, e não outra coisa. Logo, não há em nós uma cisão entre aquilo que somos e aquilo que queremos ser, e somente sob a vigência de semelhante cisão é que poderíamos assumir que não somos livres, isto é, que nosso caráter é-nos imposto e, consequentemente, que nossas ações resultam necessariamente e à revelia daquilo que realmente quereríamos, mas que não podemos efetivamente querer (isto é, converter em ações) porque quem quer é o nosso caráter não querido por nós. Na seção anterior, rechaçamos esta hipótese como contrafactual, e afirmamos que eventuais alegações que testemunhem aquela cisão são o resultado de uma incompreensão, uma incompreensão baseada na confusão entre *realmente querer ser outra pessoa* e *frustrações episódicas consigo mesmo*.

Mas então o que dizer destas famosas palavras do apóstolo Paulo de Tarso: “eu sou carnal, vendido como escravo ao pecado. Não consigo entender o que faço, pois não faço aquilo que eu quero mas aquilo que detesto” (Romanos, 7, 14-15)? Esta passagem claramente expressa uma cisão entre aquilo que alguém realmente *quer* e aquilo que alguém de fato *é*. Paulo descreve seu caráter como pecador (“eu sou carnal, vendido como escravo ao pecado”), e ele rejeita seu próprio caráter. Por isso, o modo como o apóstolo age é detestado por ele próprio, pois o que ele faz decorre de seu caráter pecador, e não daquilo que ele realmente quer. Disso se seguem dois resultados.

O primeiro corroboraria nossa tese de que é apenas sob a cisão entre Querer e Ser que se revoga a liberdade, de modo que, sob esta condição de cisão interior, a pessoa se vê forçada a simplesmente “assistir” a seus próprios atos enquanto estes decorrem necessariamente de seu caráter que não é mais querido. Nestes termos,

tornamo-nos escravos de nós mesmos, e parece ser precisamente este o sentido das palavras de Paulo, ao afirmar ter sido “vendido como escravo ao pecado”. Isso significa: o apóstolo julga-se escravo de seu próprio caráter.

O segundo viola nossa tese, na medida em que apresenta como fato interior realmente vivenciado pelo apóstolo aquilo que há pouco havíamos rejeitado como irreal, como um engano, isto é, a cisão entre Querer e Ser. Mas para que seja um engano de Paulo, então ele teria de estar expressando mero peso de consciência ou arrependimento, categorias daquilo que qualificamos como “frustrações episódicas consigo mesmo”.

Reavaliemos então as palavras de Paulo. Estaria ele expressando arrependimento? A resposta tem de ser negativa, pois Paulo não afirma estar descontente apenas com suas ações. É evidente que sua frustração recai sobre o seu próprio caráter, o qual ele rejeita, mas do qual não consegue livrar-se, pois ele se descreve como um “escravo vendido ao pecado”.

Estaria ele manifestando peso de consciência? Certamente não poderia ser apenas isso, pois Paulo não se limita a descrever seu horror consigo mesmo a partir da constatação de que sua constituição volitiva é pecadora, e, como vimos, semelhante posição contemplativa é o limite a que chega o malvado que sucumbe temporariamente ao angustioso peso de consciência (razão pela qual sua vontade não é reformada). Mas este não é o limite de Paulo. Longe de apenas expressar mero descontentamento consigo mesmo, Paulo assume que possui *uma outra vontade* que não é atendida pelo seu caráter dominante (“não faço aquilo que quero”). Isso significa que sua frustração não é episódica. Significa que seu interior é marcado por uma luta entre aquilo que *ele* quer e aquilo que seu *caráter* pecador quer.

Talvez pudéssemos afirmar que, onde Paulo se refere a uma vontade dele contrária às inclinações de sua constituição pecadora, caberia usar a palavra “desejo”. Já foi explicado que vontade não se confunde com desejo. De acordo com o ensinamento de Schopenhauer, podemos desejar muitas coisas, mas querer apenas uma. E qual seria nossa vontade, confessa-nos nossas ações concretas. Portanto, só fazemos aquilo que queremos, embora possamos desejar ter querido algo diferente. Entretanto, este desejo não expressa nossa autêntica vontade; desejos não passam de veleidades, enquanto que a autêntica vontade corresponde a ações reais. Lembremo-nos de que, a princípio, a vontade já é nosso corpo, só que vivenciado pelo sentido interno; portanto, é nosso corpo destituído de contornos espaciais. Nestes

termos, evidencia-se que nossa autêntica vontade interiormente manifestada haverá sempre de corresponder a um movimento do corpo externamente manifestado. O corpo é, portanto, vontade objetivada, vontade manifestada no espaço. A única exceção a esta regra segundo a qual à vontade sempre corresponderá ações corpóreas concretas encontra-se justamente no fenômeno do arrependimento. Conforme mostrado, este último resulta ou do fato de que nosso intelecto enganou nossa vontade, ou de que nosso intelecto simplesmente ainda não está maduro o bastante para mostrar à vontade os motivos mais adequados a ela. Consequentemente, aquele que ainda não se conhece totalmente está mais propenso a arrepender-se de suas ações, e arrepende-se porque suas ações não corresponderam à sua real vontade. Disso se segue que o corpo, para corresponder total e perfeitamente à vontade, supõe uma certa eficiência do intelecto em sua função mediadora entre vontade e corpo.

Agora retornemos ao questionamento inicial: estaria Paulo esboçando um simples descompasso entre seus desejos e sua autêntica vontade? Inclinamo-nos a responder negativamente. Pois um mero descompasso entre desejo e vontade não poderia resultar na angústia sentida por Paulo. Eu posso desejar muitas coisas, mas se aquilo que fiz corresponde à minha vontade, então não há porque angustiar-me; afinal de contas, eu fiz aquilo que quis fazer. Paulo, porém, expressa-se no sentido de que ele faz aquilo que ele *não quer* fazer. Logo, a princípio, o que tortura Paulo é o descompasso entre suas ações e sua vontade e, no entanto, ele teria de admitir que faz somente aquilo que sua constituição pecadora quer. Consequentemente, o que realmente caracteriza a angústia confessada pelo apóstolo não é a incompatibilidade entre suas ações e vontade, e muito menos entre desejos e vontade: a incompatibilidade se dá entre *vontade* e *vontade*. Dentro de Paulo haveria *duas vontades*: a vontade de Paulo enquanto pecador e a vontade de Paulo renascido em Cristo.

Como explicar isso em termos schopenhaerianos? A filosofia de Schopenhauer comporta uma dualidade volitiva dentro de um único ente? Como seria possível acomodar, no mesmo ente, um *Ser de acordo com o próprio Querer* (pois se o caráter pecador de Paulo existe, ele precisa ser querido) *e em desacordo com o próprio Querer* (uma vez que Paulo assume ter ainda outra vontade além daquela manifestada em seu caráter)?

A angústia vivenciada por Paulo parece constituir precisamente a vida ascética, definida por Schopenhauer como a

> quebra PROPOSITAL da Vontade pela recusa do agradável e a procura do desagradável, mediante o modo de vida penitente voluntariamente escolhido e a autocastidade, tendo em vista a mortificação contínua da Vontade (MVR I, §68, p. 496/I 463).

Em poucas palavras, a ascese é “negação da vontade de vida” (MVR I, §68, p. 486/I 453). O asceta é aquele que diz “não” aos seus próprios ímpetos, e nisto consiste a mortificação da própria vontade e, consequentemente, de seu “objeto imediato”, que é o corpo. Esta quebra proposital ou mortificação da vontade autoinfligida, por seu turno, não ocorre sem oscilação, pois enquanto o corpo vive, então há fenômeno da vontade de vida; e se há fenômeno da vontade, então a vontade ainda se afirma, ainda que apenas “no fraco resto que aparece na vitalidade do corpo” (MVR I, §68, p. 585/I 452). Por consequência desta permanência de autoafirmação volitiva, ainda que em um estado deveras elementar, todo asceta enfrentará “oscilações”, e por isso a “vida interior dos santos” é cheia de “conflitos espirituais, tentações e abandono da graça” (MVR I, §68, p. 496/I 463). Portanto, o asceta acomoda dois impulsos completamente contraditórios em seu interior: por um lado, o de autoafirmação de si mesmo, de seu caráter, de sua vontade, onde seu Querer e seu Ser coincidem; por outro, o negação de si mesmo, vale dizer, o de aniquilação de seu próprio caráter ou vontade, e por isso aqui se verifica uma surpreendente contradição da vontade consigo mesma, pois o asceta ainda quer-se em certa medida (afinal, ele está vivo, é fenômeno da vontade de vida), ao mesmo tempo em que não se quer mais. É somente neste contexto de conflito ascético que podemos pensar a atualização daquela cisão entre Querer e Ser, pois o asceta rejeita seu próprio caráter ao lutar contra si mesmo. Ele *não* quer mais aquilo que ele *é*; ao contrário, ele *quer negar* aquilo que ele é.

Mas como é possível esta contradição da vontade consigo mesma? Segundo Schopenhauer, esta autonegação decorre daquele conhecimento consistente em atravessar (*durschschauen*) o princípio de individuação, e que é precisamente a base do sentimento de compaixão, conforme já explicado. Mais precisamente, a ascese entra em cena a partir da intensificação daquele conhecimento. Aquele cujo intelecto libertou-se totalmente da ilusão da individuação e que, portanto, concebe todo o sofrimento alheio como se fosse próprio, não poderá mais ele mesmo cessar de sofrer,

pois o mundo não pode cessar de apresentar-lhe exemplos de sofrimento, diante dos quais ele agora é incapaz de manter-se indiferente. Ao lado da compreensão meramente "conhecida" deste sofrimento universal, há ainda o sofrimento "sentido". Isto é, aquele cujo intelecto não alcançou espontaneamente a *Durchschauung* em seu grau máximo pode subitamente alcançá-la a partir de um evento traumático em sua vida (cf. MVR I, §68, p. 497/I 464). De qualquer forma, o desfecho é o mesmo: com a intensificação da *Durchschauung* (seja pela via espontânea ou pelo trauma pessoal), finalmente compreende-se que a vida é sofrimento, e que somente o casulo formado pelo seu antigo egoísmo o protegia desta horrível verdade. O egoísta pode sempre se refugiar em sua própria idiotia, e assim restringir seu sofrimento à sua dor própria. O asceta abandonou este refúgio, esta caverna platônica a que chamamos de egoísmo, e por isso, ao finalmente contemplar a real unidade metafísica de todos os fenômenos da mesma vontade de vida, revogou de seu sofrimento toda e qualquer restrição:

> Não é mais a alternância entre o bem e o mal-estar de sua pessoa o que tem diante dos olhos, como no caso do homem ainda envolvido pelo egoísmo, mas, ao ver através do *principium individuationis*, tudo lhe é igualmente próximo. Conhece o todo, apreende o seu ser e encontra o mundo entregue a um perecer constante, um esforço vão, em conflito íntimo e sofrimento contínuo. Vê, para onde olha, a humanidade e os animais sofredores [...]. Como poderia, mediante um tal conhecimento do mundo, afirmar precisamente esta vida por constantes atos da Vontade, e exatamente dessa forma atar-se cada vez mais fixamente a ela e abraçá-la cada vez mais vigorosamente? (MVR I, §68, p. 481/I 447 e ss.).

Com isso se vê como, pela intensificação da *Durschschauung*, combina-se gradualmente a compaixão com a aversão ao mundo e, consequentemente, com a aversão a si mesmo, na medida em que nossa vontade, nosso ímpeto de autoafirmação, constitui a raiz do mundo. Enquanto *queremos*, somos partícipes do mundo que agora rejeitamos. Por isso é preciso rejeitar o próprio querer.

Poderíamos então qualificar o asceta como aquele que se aliena de si mesmo, na medida em que assume, por assim dizer, uma dupla personalidade: nele divergem entre si o seu caráter inato afirmador de si mesmo (pois, enquanto estiver vivo, ainda faz parte do mundo, ainda é vontade de vida) e o seu ímpeto de negar a si mesmo (que é também um ímpeto de superação do mundo ou, o que é o mesmo, da vontade de vida). Esta descrição parece coincidir com as palavras de Paulo: "se faço o que não quero, já não sou eu que faço, e sim o pecado que mora em mim" (Romanos, 7,

20). Ao asceta, isto é, àquele que aliena-se de si mesmo, as ações provenientes de seu próprio caráter se assemelharão a decisões tomadas não por ele mesmo, mas por um ente alheio. E enquanto seu caráter afirmar-se mesmo diante de todos os seus esforços em contrário, o asceta conceberá a si mesmo como um cativo de sua própria constituição volitiva e pecadora. Portanto, a cisão entre aquilo que ele agora quer – que é um paradoxal querer não-querer, um querer negar-se – e aquilo que ele de fato é, corresponderá, ao menos em um primeiro momento, a uma perda de sua antiga liberdade metafísica, antes confortavelmente assentada sobre a identidade entre seu Querer e seu modo de Ser, a partir da qual era plenamente justificável o seu sentimento de responsabilidade por aquilo que ele é.

Mas a perda de sua liberdade metafísica equivalerá a um ganho de liberdade fenomênica, pois a ascese "surge da intervenção imediata da liberdade da Vontade-em-si, e que não conhece necessidade alguma, na necessidade de seu fenômeno" (MVR I, §70, p. 509/I 477). As palavras de Paulo já transcritas expressariam um momento de escravidão do asceta, quando sua vontade de vida (seu "pecado") leva a melhor sobre seu ímpeto de abnegação. No entanto, esta luta interior comporta diferentes fases. Gradualmente, o asceta há de superar totalmente a si mesmo, e por isso sua atitude de autonegação se tornará, aos poucos, predominante em relação à sua autoafirmação. Portanto, a ascese é um processo gradual de aquisição de liberdade sobre si mesmo, vale dizer, sobre a própria vontade de vida. Assim, em Schopenhauer, a liberdade humana é justificada em duas instâncias: enquanto identidade metafísica entre Querer e Ser – cujo reflexo fenomênico-temporal é a necessidade das ações a partir dos motivos adequados ao caráter –, e enquanto aniquilação fenomênica desta identidade através do Não-querer – por onde então neutraliza-se a necessidade fenomênica sob o princípio de razão. *A ascese seria então a prova de que somos o que somos apenas enquanto queremos ser aquilo que somos*. A partir do momento em que sentimos verdadeira aversão por aquilo que somos atemporalmente, entra em cena, no tempo, o Não-querer a si mesmo, ou, o que é o mesmo, o Querer negar a si mesmo. Aquilo que é atemporalmente assumido, pode ser temporalmente revogado.

Entretanto, descrever a ascese não é o mesmo que explicá-la. Fornecer uma explicação sobre a mesma exige que Schopenhauer nos forneça noções que justificam-na no contexto de seu sistema filosófico, portanto, a partir dos conceitos que ele próprio elaborou em sua interpretação do mundo. Schopenhauer diz que a ascese

corresponde a uma gradual supressão do caráter do próprio asceta, até que esta supressão complete-se na morte. É por isso que "por mais diferentes que tenham sido os caracteres antes de chegarem a essa supressão, eles mostram, no entanto, após ela, uma grande semelhança na maneira de agir" (MVR I, §70, p. 510/I 477). Mas se o caráter é suprimido, então teríamos um *operari* sem um *esse*. E, no entanto, Schopenhauer considera esta regra como axioma, válida "sem exceção" (BGE, *Freiheit des Willens*, V, p. 138). Estas são apenas outras palavras para "válida *a priori*". Ora, se o *operari sequitur esse* é válido *a priori*, então ele precisa restringir-se ao mundo como representação, ao mundo dos fenômenos. Consequentemente, a ascese, que rompe com o *operari sequitur esse* na medida em que suprime o *esse*, admitindo assim um *operari* totalmente livre, não pode ser um evento fenomênico. E, no entanto, é precisamente isso que Schopenhauer nega: para ele, a ascese é a liberdade alcançada *no* fenômeno. Afirmar com meras palavras que isso é possível porque a vontade livre intervém imediatamente nos fenômenos (cf. MVR I, §70, p. 509/I 477) parece-nos servir como um *deus ex machina* filosófico. Arriscamos dizer que há aqui uma restauração do problema da interação, acusada na filosofia de Descartes. Tal como é incompreensível de que maneira a *res cogitans* poderia interferir na *res extensa* (uma vez que são totalmente heterogêneas entre si), também soa-nos incompreensível como a coisa-em-si pode interferir no fenômeno sem ao mesmo tempo sujeitar-se às leis deste. A própria noção de "interferência" é totalmente fenomênica, porque implica um agir, um atuar. Logo, estritamente falando, a vontade não pode interferir nos fenômenos (no sentido de subverter as leis destes) mas apenas manifestar-se fenomenicamente. Mas ao fazê-lo, tem-se então sua atuação sob espaço, tempo, causalidade, e sob a regra *operari sequitur esse*.

Tais considerações encontram algum paralelo no ceticismo apresentado por Johann August Becker sobre este assunto, em sua correspondência mantida com Schopenhauer durante a década de 40 do século XIX. Em carta datada de 10 de setembro de 1844, Becker, questionando sobre a possibilidade de haver ascese nos termos estabelecidos pelo próprio Schopenhauer (isto é, ascese mediante supressão do *esse*, do caráter e, consequentemente, da afirmação da vontade), e supondo a tese schopenhaueriana de que o mundo como representação é um fenômeno da vontade de vida em seu estado de afirmação, conclui que

> Nosso entendimento também deve pressupor que, em toda mudança que ele percebe, a vontade aparece em processo de sua afirmação. Consequentemente, tudo que aparece aí (que é fenômeno) seria fenômeno da vontade que afirma a vida; nós não estaríamos autorizados a indicar uma posição ao Nolle metafísico na fileira dos fenômenos, a dizer algo sobre alguma mudança enquanto fenômeno deste Nolle [...]; o Nolle jamais poderia ser objeto [Gegenstand] de uma experiência (BECKER, 1883, p. 19).

Para associá-lo ao nosso ponto: sem *esse*, sem afirmação da vontade, não há representação; sem representação, não há possibilidade de concepção intelectual ou mesmo percepção empírica. Logo, Schopenhauer teria que silenciar *totalmente* sobre a ascese, pois, estritamente falando, ele sequer poderia perceber a ocorrência deste fato. Expressões como "negação da vontade de vida" e "fato empírico"[59] seriam contradições nos termos quando unidas na mesma sentença (ao menos no contexto do sistema filosófico de Schopenhauer). Consequentemente, a ascese não poderia ser qualificada como uma liberdade manifestada *no* fenômeno. Aliás, este nome, "ascese", não poderia sequer existir, pois não haveria para ele qualquer correspondência intuitiva. A ascese não seria apenas um fenômeno enigmático; ela não seria fenômeno algum, e nem poderia apresentar qualquer rastro fenomênico.

Julgamos insatisfatória a resposta de Schopenhauer dedicada ao enfrentamento desta objeção. Ele admite que Becker está certo, mas completa: "eu digo, porém, que há um ponto onde o conhecimento da totalidade da vida suprime o efeito do conhecimento das coisas individuais, que outrora fornecia motivos. A vontade cessa de querer a totalidade da vida" (BECKER, 1883, p. 21-22), e conclui afirmando que esta liberdade é um "mistério" (BECKER, 1883, p. 22). Parece-nos que Schopenhauer não compreendeu inteiramente a extensão da objeção de Becker. Não se trata apenas da supressão do efeito do conhecimento sob afirmação da vontade, e sim do fato de que, se o mundo como representação é um fenômeno da vontade autoafirmadora, então não poderia haver fenômenos da negação da vontade. Como dissemos acima, a palavra "ascese" seria impensável, pois à mesma não poderia corresponder nenhum objeto dado em intuição pura ou empírica. Pode-se concordar que a liberdade é um mistério, mas a liberdade localizada no *esse*, no caráter, ao menos ainda é pensável até certo ponto na medida em que se constitui em uma

[59] Só para citar um exemplo do emprego desta expressão no presente contexto: em sua resposta a Becker de 21 de setembro de 1844, Schopenhauer se refere à negação da vontade de vida como um "fato empírico" (empirische Thatsache) (cf. BECKER, 1883, p. 23).

propriedade da vontade afirmadora. Logo, esta liberdade, apesar de misteriosa, ao menos pode oferecer rastros fenomênicos a partir dos quais há de ser conceitualizada até certa medida, e é isso que Schopenhauer faz, por exemplo, em *Sobre a liberdade da vontade* e no §55 de *Mundo como vontade e representação*, e é isso que fizemos em todo este capítulo deste trabalho. Trata-se de uma liberdade existente porque assentada sobre o princípio da existência: a vontade afirmadora de si. Se este princípio é revogado, revoga-se a existência, revoga-se o mundo. Logo, nenhum mundo, nenhuma representação; logo, nenhuma experiência, nenhuma intuição, nenhum discurso; logo, nenhuma liberdade através da ascese sobre a qual pudéssemos obter experiência, e muito menos dizer algo filosófico a respeito. Se o mundo como representação é a manifestação fenomênica da vontade afirmadora, então a ascese, que é a ausência de vontade, não pode manifestar-se em nossas representações, não pode representar-se; consequentemente, a ascese não existe para nós. Aparentemente, Schopenhauer havia reconhecido este fato: “para todos aqueles que ainda estão cheios de Vontade, o que resta após a completa supressão da Vontade é, de fato, o nada” (MVR I, §71, p. 519/I 487). Esta frase pode ser verdadeira. Mas a ascese não é ainda a completa supressão. Antes, ela se manifesta naquela contradição da vontade consigo mesma, naquela luta interior que caracteriza a vida dos santos. Então ela não é este nada. E mesmo que fosse um “nada” parcial, restaria ainda a questão: como o nada pode opor-se ao ser? Como a total ausência de ímpeto poderia lutar contra o ímpeto? Suprimir o ímpeto de nossa vontade de vida através da mera ausência de ímpeto seria tão possível quanto esperar que a simples ausência de resistência em um corpo possa ser suficiente para paralisá-lo após ser posto em movimento. Simplesmente fugir destes questionamentos e assumir aí um “mistério” parece-nos inapropriado. Não somos contrários ao reconhecimento de mistérios, pois isso equivale a reconhecer limites em nossa capacidade de compreensão, e não há nada mais racional que isso. Porém, opomo-nos inteiramente a recorrer aos “mistérios” quando ainda há o que ser coerentemente explicado. A resignação filosófica diante de um mistério tem de ser admitida apenas como *ultima ratio*, isto é, quando todas as tentativas de explicação de um fenômeno tornaram-se impossíveis.

Para adiantar um ponto nosso que só será totalmente esclarecido no terceiro capítulo deste trabalho: julgamos que há mais a ser explicado no fenômeno da ascese. Retomando o exemplo acima, diríamos que o asceta não se assemelha a um corpo

destituído de resistência, mas a um corpo que esforça-se por mover-se na direção oposta para a qual ele é empurrado por uma força externa. O asceta não é destituído de vontade; ele simplesmente quer o oposto daquilo que quer a vontade de vida. Afinal, para negar a própria vontade, é preciso *querer* negar-se. Aquilo que Schopenhauer chama de "negação da vontade" só pode significar um querer negar-se; logo, a negação é também um ato de volição, ainda que um ato de volição contrário à direção imposta pela vontade de vida. A partir desta simples constatação, veremos que será possível dar continuidade ao esclarecimento do fenômeno da ascese, sem ter de nos resignarmos precocemente diante de um suposto "mistério". Entretanto, como já dito, isso é assunto para o terceiro capítulo.

Outro ponto que resta incoerente nos termos definidos pelo próprio Schopenhauer é a influência da *Durchschauung*, isto é, o conhecimento que permite-nos perceber a onipresença do sofrimento neste mundo, ou do sofrimento pessoalmente sentido que conduz-nos àquela mesma revelação. Schopenhauer afirma que a "auto-supressão da vontade *procede* do conhecimento" (MVR I, §70, p. 510, destaque nosso), que a ascese não procede "imediatamente da Vontade mas de uma forma modificada de conhecimento" (MVR I, §70, p. 509). Ora, isso não significa que a conduta ascética é motivada? Afinal, se considerarmos que o motivo é a causalidade que passa pelo conhecimento, então a *Durchschauung* não seria outra coisa além de uma causa sob o princípio de razão de agir, ou lei da motivação. Claro, Schopenhauer nega isso:

> Em geral, a negação da Vontade de vida de modo algum procede do sofrimento, nos moldes como procede a necessidade do efeito a partir da causa, mas a Vontade permanece livre. Pois aqui é precisamente o único ponto no qual sua liberdade entra em cena e imediatamente no fenômeno (MVR I,§68, p. 500/I 467).

Há dois problemas aí. Do fato de que Schopenhauer diga que a negação da vontade não procede do sofrimento como "o efeito a partir da causa", não significa que seus conceitos apontam para isso. Antes, é facilmente perceptível que toda sua explicação segue o fio condutor da razão suficiente, apontando no sofrimento sentido ou no sofrimento conhecido a razão da negação da vontade. Afinal, ele diz que a "auto-supressão da vontade *procede*[60] do conhecimento" (MVR I, §70, p. 510/I 478,

[60] No original, o verbo é "ausgeht" (W I, §70, p. 499).

destaque nosso). Isso não significa dizer que a auto-supressão é, em algum sentido, causada pelo conhecimento? Mais uma vez, relembremos aqui aquela sapientíssima advertência feita pelo próprio Schopenhauer: não tomemos palavras por conceitos (cf. G, §20, p. 54). O simples fato de que as palavras “motivo” ou “causa” não sejam pronunciadas, não significa que o conceito ao qual aquelas palavras se referem não esteja presente. Dizer que aquele novo estado de vontade *procede* de um conhecimento (em vez de dizer “é causada” ou “motivada” pelo conhecimento) não diminui em nada o vínculo causal entre aquele novo estado de vontade e o conhecimento a partir do qual aquele novo estado ingressa. E se assim é, então a conduta do asceta é motivada, logo, causada, e por isso, não pode ser ainda fenomenicamente livre.

Isto também já fora notado por Johann August Becker. Em uma de suas cartas, datada de 12 de agosto de 1844, Becker questiona Schopenhauer: “não seria o modo alterado de conhecimento, que o modo alterado de agir segue, a) efeito de uma causa, e b) mesmo a causa desse novo fenômeno com toda a necessidade do nexo causal?” (BECKER, 1883, p. 11)[61]. Eis a resposta de Schopenhauer, escrita em 23 de agosto de 1844:

> A lei da causalidade, onde ela se manifesta na natureza, não possui uma validade destituída de pressupostos, mas seus pressupostos são as forças naturais, que conferem a causalidade às causas, e que se expõem, em níveis superiores, como força vital, e finalmente como vontade consciente; de modo que a causalidade é apenas o fio condutor no qual os fenômenos daquelas forças assumem suas posições no tempo. Porém, reconhecemos todas estas forças em si mesmas como idênticas à vontade em nossa consciência de si: por isso, o conjunto de efeitos na natureza são, propriamente, exteriorizações da vontade, nos diferentes graus de sua objetivação. Consequentemente, a vontade, no processo de sua afirmação, em todos os graus, é o pressuposto da validade da lei da causalidade. Por outro lado, onde ingressa a supressão, a negação desta vontade, cessa também a validade; por isso a mesma não encontra mais aplicação aqui (BECKER, 1883, p. 15-16).

Agora, vamos analisar esta resposta. Parece-nos que Schopenhauer comete uma petição de princípio. De fato, para que haja lei da motivação, é preciso existir um caráter (tal como para existir causalidade é preciso existir forças naturais). Não há

[61] Sobre o diálogo entre Schopenhauer e Becker acerca da questão da ascese, sugerimos a leitura do artigo “Um epistolário filosófico: a correspondência entre Schopenhauer e Johann August Becker”, de Domenico Fazio, que nos serviu de guia sobre o assunto.

operari sem *esse*. Na ascese, o caráter é negado; logo, a lei da motivação perde seu pressuposto; logo, ela deixa de atuar. Mas o que podemos questionar aqui é justamente o seguinte: será mesmo que a ascese consiste em suprimir o caráter? A suposição de continuidade do caráter mesmo na negação de si é o pressuposto oculto no questionamento de Becker, uma vez que só há motivos se houver caráter. Mas se o caráter é suprimido (como supõe Schopenhauer), por que então a *Durchschauung* só conduz (e "conduzir" não passa de outra palavra para "motivar") alguns indivíduos à ascese, e outros não? Afinal, se o caráter (o *esse*) é suprimido, como poderia haver um *operari*? E, sem dúvida, a ascese é uma forma de operação, tal como a omissão é uma espécie de comportamento. Retornaremos a este ponto mais adiante, pois o mesmo parece-nos ser o mais crucial.

Outro problema é a frase final: "Pois aqui é precisamente o único ponto no qual sua liberdade entra em cena e imediatamente no fenômeno". Se a liberdade da vontade entrou em cena no fenômeno, isto é, se por causa do sofrimento conhecido ou sentido a vontade *mudou* seu próprio curso, de afirmadora de si para negadora de si, isso significa que a vontade colocou-se no tempo. Ora, o tempo é forma dos fenômenos; logo, a vontade sob o tempo (pois entrar no tempo é o mesmo que estar sob o tempo) tem de ser ela própria um simples fenômeno, e nada mais. Consequentemente, a auto-negação da vontade não pode ser livre, e justamente porque trata-se de um ato – literalmente – temporal. Neste sentido, a ascese não seria expressão da liberdade, mas até comportaria um retrocesso em relação à teoria da liberdade enquanto querer extratemporal cujo lócus é o caráter imutável. Pois neste último caso, ainda poderíamos apontar a liberdade no caráter imutável e não-causado; neste último caso, a liberdade (ainda que metafísica) está presente na gênese da ação, enquanto que, no caso da ascese, não restaria sequer um caráter não-causado, mas apenas um *operari* inteiramente determinado no tempo porque procedente de um ato de vontade temporal. Mais uma vez podemos citar Becker em carta dirigida a Schopenhauer e datada de 10 de setembro de 1844:

> Eu posso pensar (pouco claramente) um ato de vontade extratemporal, embora não possa intuí-lo. Mas um "novo, renovado" ato de vontade, um *Nolle*, que "destrói aquilo que fora fiado" pelo *Velle*, e cujo lugar passasse a ocupar? Parece-me que isso não pode ser pensado, pois contém uma *contradictio in adjecto*.
> "Novo"; "mais uma vez"; "primeiro, segundo"; "até aí"; "início"; "fim" – claramente, estes são conceitos temporais. Portanto, teríamos um

> segundo ato e, por isso, um ato temporal, que ao mesmo tempo tem de ser atemporal: a – a = o (BECKER, 1883, p. 20).

A isso seguiu-se a resposta de Schopenhauer (carta de 21 de setembro de 1844):

> Eu nunca expus como verdade objetiva que o caráter inteligível de um homem é um ato de vontade extratemporal, ou como conceito adequado da relação entre coisa-em-si e fenômeno, mas meramente como imagem e metáfora, enquanto expressão figurativa para a questão, na medida em que eu disse que alguém poderia assim pensá-la para tornar a questão mais compreensível. Pois nós precisamos do alicerce de um esquema intuitivo para todos os nossos conhecimentos, não importa o quão abstratos eles podem sê-lo: porém, um esquema intuitivo sempre tem por forma espaço e tempo. Em contraste, descrever fatos reais na coisa-em-si seria transcendente: no entanto, eu permaneço totalmente imanente (BECKER, 1883, p. 22).

Que o caráter inteligível tenha de ser pensado apenas metaforicamente como um ato de vontade, sobre isso já havíamos nos pronunciado neste trabalho. Além disso, também mostramos que esta metáfora pode atrapalhar em vez de ajudar, considerando que a mesma sempre nos encoraja a questionar: mas quando deu-se este ato? No entanto, que o caráter inteligível seja extratemporal, isso não pode ser visto como metáfora, mas como resultado de uma inferência lógica: pois se ele não é intratemporal, então ele é extratemporal. *Tertio non datur*. Não fosse assim, e, portanto, sendo intratemporal, então ele seria simples fenômeno sob o tempo. Ele não apenas se manifestaria no tempo (como caráter empírico), mas seria ele próprio um fenômeno temporal. Logo, não haveria caráter inteligível, apenas empírico. E é exatamente sobre este aspecto que incide fundamentalmente a dúvida de Becker: se o caráter inteligível mudou, então ele só pode ser temporal, porque mudanças são temporais. Em resumo: o questionamento de Becker não se refere à parte metafórica da fórmula de definição “ato de vontade extratemporal”, e que se limita à expressão “ato de vontade”, mas refere-se à parte literal da mesma, isto é, sobre a qualidade de extratemporalidade do caráter inteligível.

Além disso, um outro grave problema que se enuncia é o seguinte. O conhecimento que conduz a vontade à sua própria autonegação, isto é, a *Durschschauung* elevada ao seu grau máximo, é comparada por Schopenhauer ao “efeito da graça”, pois surge “como de fora voando” (MVR I, §70, p. 511/I 479). Então tem-se a seguinte situação: o asceta alcança sua liberdade a partir de um

conhecimento por cuja aquisição ele próprio não é o responsável. Logo, ele é livre, mas não responsável. Que tipo de liberdade seria essa? A relação entre liberdade moral e responsabilidade não é analítica? E não é justamente esta relação analítica entre liberdade e responsabilidade (que parece-nos incontestável) que serviu de base para os argumentos de Schopenhauer favoráveis à liberdade moral? Nos termos em que Schopenhauer define a liberdade do asceta, mais correto seria dizer que o asceta fora alforriado por forças ou circunstâncias externas, e assim sua liberdade se restringiria a uma espécie de liberdade física adquirida por privilégio, embora o obstáculo superado não seja externo, mas interno (seu próprio caráter). No entanto, isto em nada se assemelha a uma liberdade moral[62]. Em uma de suas cartas endereçadas a Becker, ele diz:

> Porém, eu, que não conheço nenhum Senhor que concede graças, reconheci no último [no reino da graça dos cristãos] a única evidência fática da liberdade da vontade, que compete a ela enquanto coisa-em-si, e [sobre a qual] disse Malebranche: *la liberté est un mystère*. Neste mistério da graça teológica ou liberdade filosófica está a solução do nó do mundo (BECKER, 1883, p. 22).

O que mais nos interessa é aquilo que está implicado naquela última proposição disjuntiva: “graça teológica ou liberdade filosófica”. Isso significa que, para Schopenhauer, aquilo que os cristãos consideram como um efeito da graça, tem de ser agora encarado como manifestação da liberdade da vontade. Mas se a *Durchschauung* não é literalmente efeito de uma graça, então tem de proceder da vontade. Não poderia mais ser simplesmente considerada como “vindo de fora voando”, pois isso equivaleria a uma concessão literal ao dogma da graça. Afinal, se há um “fora”, um “além” da vontade, e que é responsável por aquele conhecimento a partir do qual a vontade volta-se contra si mesma, então tem-se aqui um argumento analítico em favor da existência de Deus, constituído a partir da constatação de um fato particular (o conhecimento que aparentemente vem do nada e que por isso repercute sobre a vontade) equacionada ao princípio da homogeneidade entre causa

[62] “A aceitação desta hipótese expõe a nosso ver algumas incongruências em relação a pontos importantes dentro da ética schopenhaueriana. Primeiramente o que se nota é uma estranha e inconcebível inversão hierárquica, onde a decisão de negar a vontade partiria do intelecto, ou do sujeito do conhecer, e à vontade, ao sujeito do querer, diante do puro conhecimento através daquele obtido, restaria somente uma obediência irrestrita que se expressaria na supressão de si mesma. Sendo assim, como sustentar a onipotência da vontade?” (ANTONIASSI, 2019, p. 97).

e efeito[63]: este conhecimento tem de vir de algum lugar, e só pode vir de um princípio diferente da vontade de vida, e ao mesmo tempo mais poderoso do que ela (uma vez que suprime-a). E então chamar este "mistério" de "graça de Deus", ainda que na modesta condição de hipótese verossímil, não seria mais uma questão de abertura religiosa, mas de honestidade filosófica.

Este problema pode ser parcialmente resolvido a partir de alguns trechos da obra de Schopenhauer:

> A Vontade afirma a si mesma, significa: quando em sua objetidade, ou seja, no mundo e na vida, a própria essência lhe é dada plena e distintamente como representação, semelhante conhecimento não obsta de modo algum seu querer, mas exatamente esta vida assim conhecida é também enquanto tal desejada; se até então sem conhecimento, como ímpeto cego, doravante com conhecimento, consciente e deliberadamente. – O oposto disso, a negação da vontade de vida, mostra-se quando aquele conhecimento leva o querer a findar (MVR I, §54, p. 369/I 336).

Este trecho é bastante significativo, e por duas razões. (1) Nele fica claro que Schopenhauer estava cônscio de que a *Durchschauung* não produz seu efeito quietivo de modo necessário sobre a vontade, de maneira que, em última instância, é a vontade que há de decidir se acolhe ou não a informação intelectual fornecida pela *Durchschauung*[64]. Consequentemente, é perfeitamente possível pensar que afirmadores da vontade de vida guardem em suas consciências o mesmo conhecimento que gerou, nos ascetas, sua resignação. (2) A partir disso é possível supor que a *Durchschauung* é muito mais ordinária do que Schopenhauer faz parecer em muitos trechos de sua obra, afinal, ela não é monopólio apenas dos homens santos e iluminados. O mesmo sentido é reapresentado em sua correspondência com Becker (carta de 23 de agosto de 1844):

> Esta transformação não é possível em nenhum ser, somente no homem; pois somente nele a vontade adquire total consciência e aqui decide-se novamente, *por força de sua liberdade originária*, ou pela

[63] Que o princípio da homogeneidade entre causa e efeito seja um de tipo transcendental, no sentido atribuído à expressão por Kant e Schopenhauer, pode-se depreender do uso que se faz do mesmo, por exemplo, em Descartes – vide a quarta parte de *Discurso do Método*, onde o filósofo francês apresenta sua prova da existência de Deus a partir da constatação de que é "repugnante admitir que o mais perfeito seja uma consequência [...] do menos perfeito" (DESCARTES, 2019, p. 72) – e até em Émile Durkheim, que parece ter tomado o citado princípio como o pressuposto de toda sua teorização sociológica (cf. ARON, 2008, p. 471).

[64] No mesmo sentido, vide ANTONIASSI, 2019, p. 98 e ss.; ATWELL , 1995, p. 164.

> continuidade do querer agora consciente daquilo que era querido inconscientemente até então, ou pelo oposto (BECKER, 1883, p. 15).

Talvez tudo isso possa ser resumido na seguinte constatação: “a afirmação e a negação são atos opostos da mesma vontade, cuja faculdade para ambos é a única e verdadeira liberdade” (WWV II, cap. 48, p. 738). O próprio Schopenhauer lembra-nos de que a Graça é representada “como dependente da aceitação” e, consequentemente, “também o efeito do quietivo é em última instância o ato de liberdade da vontade” (MVR I §70, p. 511/I 479). Schopenhauer reconhece então que a *Durchschauung* não provoca *necessariamente* o efeito quietivo sobre sua vontade, mas esta é quem decide, afinal, se acolhe ou não o conteúdo fornecido por aquele conhecimento. Sob esta perspectiva, ao menos restaura-se a liberdade da vontade e evita-se o absurdo resultado de conceder um poder de decisão a um conteúdo intelectual, cuja essência consiste apenas em representar, jamais em decidir. Afinal, como dizia Aristóteles no livro VI de *Ética a Nicômac*o: “o conhecimento [dianoia][65] só por si não põe nada em movimento” (2009, p. 130). Claro, ao menos um contrassenso mantém-se: de onde vem este conhecimento? Nestes novos termos – e que julgamos muito mais corretos – é a vontade que decide, mas a origem desconhecida de conhecimento tão sublime põe em risco o monismo schopenhauriano que reduz toda a pluralidade à simples imagem fenomênica de uma única vontade de vida.

Além disso, ainda resta aquela que parece-nos ser a questão mais crucial: por que aquele conhecimento que revela a onipresença do sofrimento no mundo motiva somente alguns indivíduos ao ascetismo? O próprio Schopenhauer reconhece este fato:

> Entretanto, a espécie de conhecimento acima mencionada sobre a índole da existência pode também de novo desaparecer simultaneamente com o desaparecimento de sua ocasião, de modo que a Vontade de vida, com o caráter anterior, pode mais uma vez entrar em cena. [...] Em realidade, para cada sofrimento é possível pensar em uma vontade que o supera em veemência, sendo esta então inconquistável por aquele (MVR I, §68, p. 500/I 467).

Infelizmente, ele não parece reconhecer a enorme dificuldade que isso comporta para o modo como ele busca descrever este fenômeno, isto é, como uma supressão total do caráter. Pois se não há caráter ascético, então por que a

[65] António de Castro Caeiro traduz *dianoia* por “pensamento”. Preferimos traduzi-la por “conhecimento”.

Durchschauung é acolhida apenas por alguns indivíduos, e por outros não? Mais uma vez, convém citar as dúvidas manifestadas por Johann August Becker em sua correspondência com Schopenhauer (carta de 12 de agosto de 1844):

> "sempre se pode pensar uma vontade que supera em veemência" [este trecho, parafraseado por Becker, está em MVR I, §68, p. 500/I 467]. Isso não diz outra coisa, senão que o mesmo sofrer não determina [bezwinge] toda e qualquer vontade; porém, disso não parece resultar que a vontade concreta, que de fato foi determinada, não foi determinada com necessidade, tal como não poderíamos concluir que os motivos não atuam com necessidade porque o mesmo motivo não determina todo e qualquer caráter (BECKER, 1883, p. 11).

A nosso ver, esta é a grande questão sobre a ascese, e da sua resolução dependerá a resolução de todas as outras aqui mencionadas. O mesmo problema também é notado por Ednilson Antoniassi (2019, p. 101) em sua excelente dissertação sobre o assunto:

> aqui também resta um elemento carente de explicação e que pode ser expresso na questão: o que faz com que a vontade, à luz do autoconhecimento, decida seguir em afirmação ou então negar a si mesma? Novamente a questão parece irrespondível, pois extrapola os limites de nosso entendimento que tem como fio condutor o princípio da causalidade que aqui não se aplica. É o mistério da liberdade.

Ainda neste trabalho, pretendemos explorar esta questão, e arriscar um novo esclarecimento sobre a mesma. Por ora, nossa hipótese é de que esta enorme dificuldade desaparece se assumirmos que o caráter inteligível comporta em si mesmo elementos de autoafirmação e de autonegação. Consequentemente, a ascese não seria tanto um processo de supressão do caráter, mas sim um processo de afirmação de elementos negativos do caráter em detrimento de elementos positivos. Porém, no presente momento isso só pode ser assumido como hipótese. Os argumentos favoráveis a esta hipótese serão mostrados no terceiro capítulo deste trabalho, onde teremos a oportunidade de apresentar nossa tese que afirma a individualidade em sentido metafísico ou moral, bem como aprofundar nossa compreensão sobre o caráter inteligível, elementos dos quais depende inteiramente a resposta àquela pergunta. Veremos ainda que todas aquelas dificuldades anteriormente apresentadas relativamente à teoria da negação da vontade – *operari* destituído de *esse*; impossibilidade fática e conceitual da ascese; transformação da

vontade no tempo; a *Durchschauung* como mais uma forma de motivo – serão igualmente solucionadas através da resposta desta última dificuldade, razão pela qual a qualificamos como “a grande questão”.

Mas para os fins que desejamos alcançar neste capítulo, julgamos suficiente assumir que a ascese presta apoio à nossa interpretação, segundo a qual só *somos* apenas enquanto *queremos ser aquilo que somos*. A partir do momento em que realmente não queremos mais ser o que somos, entra em cena a ascese, que é a supressão voluntária daquilo que somos. Aliás, no terceiro capítulo, veremos que é apenas aparente a contradição entre a hipótese assumida há pouco (segundo a qual a ascese é, em verdade, uma afirmação de elementos negativos do caráter inteligível) e esta última conclusão, segundo a qual o asceta cessa de ser ao deixar de querer aquilo que ele é.

1.9 PARALELOS ENTRE KANT E SCHOPENHAUER. AUTONOMIA E AUTOONIA

Com o fim de dar continuidade ao nosso empreendimento de extração de um conceito positivo de liberdade em Schopenhauer, façamos agora algumas comparações entre seu pensamento e aquele de Kant.

Tal como Schopenhauer, Kant inicia usualmente sua exposição do conceito de liberdade pela via negativa, e depois avança à compreensão positiva do mesmo (é claro que, no caso de Kant, esta transição ocorre de forma explícita e consciente, enquanto que em Schopenhauer apenas de forma implícita). Ao menos esta é a via trilhada tanto na *Fundamentação da metafísica dos costumes* (cf. KANT, 2009, p. 347/Ak 446 e ss.) quanto na *Crítica razão prática* (cf. KANT, 2011, p. 55/B 58). É possível notar algumas semelhanças. Também o conceito kantiano negativo de liberdade é independência de causalidade. Porém, Schopenhauer afasta-se de Kant na medida em que concebe esta independência em absoluto, pois a vontade livre não só não está sob causalidade, mas ela própria não é causal. Diferentemente, em Kant a vontade é um tipo específico de causalidade, e que é livre na medida em que independe de causas alheias a ela (KANT, 2009, p. 347/Ak 446). Também a conceituação positiva (explícita em Kant e implícita em Schopenhauer) possui pontos de proximidade e de afastamento. O conceito formulado na *Fundamentação* é, talvez, o mais próximo de Schopenhauer: “o que pode ser então a liberdade da vontade senão autonomia, isto é, propriedade da vontade de ser para si mesma uma lei?” (KANT,

2009, p. 349/Ak 447). A partir de Schopenhauer destacamos o conceito positivo precisamente enquanto a propriedade da vontade de decidir o que ela quer ser. Mas o contraste entre ambos é evidente. Em Kant, ao menos até este ponto de sua obra, a vontade é uma faculdade legisladora. Ela não decide o que quer ser, ou qual será o caráter. Ela simplesmente define o que se *deve* fazer, de um ponto de vista moral. Afinal, como já mencionado, na *Fundamentação da metafísica dos costumes* Kant define a liberdade como "autonomia, isto é, a propriedade da vontade de ser para si mesma uma lei". Esta capacidade de ser para si mesma uma lei, isto é, a autonomia, encontra correspondência no fato de que os seres racionais são, a um só tempo, viventes de duas dimensões: o mundo fenomênico, sujeito a leis naturais, e o mundo inteligível, no qual se constituem as leis da própria razão pura. E justamente por viver na fronteira entre estes dois mundos, a parte fenomênica do ser racional deve tomar o resultado de sua própria atividade legiferante (atividade que ocorre em sua dimensão inteligível) como uma imposição, como um dever, pois sua constituição fenomênica, em razão de suas inclinações sensíveis, torna-o recalcitrante em relação ao seu próprio querer inteligível. Logo, aquilo que Kant denominou na *Crítica da razão pura* de "caráter inteligível" é esclarecido na *Fundamentação da metafísica dos costumes* como esta dimensão tão livre quanto moralizante, porque quer livremente aquilo que o *homem concreto* (que é um misto de dimensão fenomênica e inteligível) só pode conceber como uma rígida imposição moral. O caráter inteligível kantiano não é, como aquele adotado por Schopenhauer, a determinação *concreta* e livre de si mesmo, o "ato extratemporal de vontade" liberto até mesmo de amarras morais, a identidade entre Ser e Querer; em suma, *não é aquilo que concretamente somos*, mas aquilo que *idealmente deveríamos ser*:

> Não há ninguém – nem mesmo o pior vilão, desde que, de resto, esteja habituado a usar a razão – que não deseje, se lhe deparamos exemplos de honestidade nas intenções [...] estar animado da mesma atitude. Mas isso, certamente, é só por causa de suas inclinações e impulsos que não consegue levá-lo a cabo dentro de si, muito embora deseje ao mesmo tempo ficar livre de tais inclinações incômodas para ele próprio. Ele prova, pois, que se transfere em pensamentos com uma vontade que é livre dos estímulos da sensibilidade para uma ordem inteiramente diversa da de seus apetites [...]. Essa pessoa melhor, porém, ele acredita ser quando se coloca no ponto de vista de um membro do mundo inteligível [...] no qual está consciente de uma boa vontade que constitui [...] a lei para sua má vontade, enquanto membro do mundo sensível [...]. O "eu devo" é, portanto, o necessário "eu quero" dele mesmo enquanto membro do mundo inteligível e só

> pensado por ele como um “eu devo” na medida em que ele se considera ao mesmo tempo como um membro do mundo sensível. (KANT, 2009, p. 279-278/Ak 454-455).

Daí se deduz que o caráter inteligível kantiano não é somente a dimensão livre do homem concreto. É também a melhor face do mesmo. Não diz respeito às suas idiossincrasias atemporais, às características de sua constituição volitiva denominada por Schopenhauer simplesmente de “caráter”, mas às puras leis morais que o ser racional dita a si mesmo. Logo, na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, liberdade e lei moral são “conceitos recíprocos” (KANT, 2009, p. 363/Ak 450). A liberdade é restrita à autonomia.

Ao conceito kantiano positivo de liberdade enquanto autonomia, opõe-se aquele de Schopenhauer que define a liberdade como o poder da vontade de definir, extratemporalmente, o próprio caráter. Logo, a vontade não é aqui *auto nomos*, *autonomia*, mas *auto on*, *autoonia*. Portanto, esta *autoonia* – se é que nos é lícito compor este neologismo – significa *ser* o próprio *querer*, e *querer* o próprio *ser*; *ser* exatamente aquilo que *quer* ser, independente de qualquer determinação alheia[66]. Em poucas palavras: possuir asseidade.

E, em nossa perspectiva, o que parece essencial numa teoria da liberdade não é a autonomia, e sim a autoonia, pois o elemento decisivo não é a definição de leis, *mas o modo como se reage diante das leis de que se está consciente*, e este modo de reação depende não daquilo que se impõe como norma ideal de conduta, mas daquilo que se *é*. Em outras palavras, a liberdade não consiste na mera consciência do dever imposto pela razão, na mera consciência sobre a lei moral, mas na faculdade de acolher ou não, em nossa “máxima”, o conteúdo da lei moral. Mas este acolhimento, por sua vez, depende daquilo que somos. O homem que concebe-se extratemporalmente como predominantemente mau, dificilmente acolherá em sua máxima qualquer lei moral. Já o homem que escolhe-se extratemporalmente como sendo bom, procederá àquele acolhimento em sua máxima com maior naturalidade. Logo, a liberdade não poderia consistir nuclearmente em uma atividade autônoma da

---

[66] Na *Metafísica* (1001a25-30), Aristóteles emprega a expressão αυτο ον, *auto on* (“ser em si”, “being itself”), para se referir à doutrina platônica que considera o Ser e o Um como substâncias de si mesmos, tese esta que gera, segundo Aristóteles, uma enorme dificuldade no que diz respeito à explicação da geração do múltiplo (se o Ser universal é si mesmo, então nada há que não seja ele mesmo; logo, os seres particulares seriam nada). Como se percebe, o uso que fazemos da mesma expressão se dá em outro contexto: não estamos referindo o αυτο ον ao Ser enquanto forma platônica mais universal, mas aos seres particulares (caracteres inteligíveis) e sua independência moral de outros seres.

razão, mas numa atividade essencial da vontade (ou do arbítrio, se formos nos ater à terminologia kantiana[67]).

O próprio Kant parece ter percebido isso, pois é possível notar em sua Ética um deslocamento na compreensão sobre qual seria o ponto nuclear da liberdade, que antes julgava encontrá-lo na atividade legisladora da razão prática pura, para depois encontrá-lo na escolha inteligível sobre a constituição moral do caráter. É verdade que já na *Crítica da razão pura* Kant se questiona, tendo em mente o exemplo de um homem que escolhe mentir, "por que [a razão] não determinou de outro modo os fenômenos pela sua causalidade? [...] Por que é que o caráter inteligível dá precisamente estes fenômenos e este caráter empírico nas circunstâncias presentes?" (KANT, 1997, p. 477/B 584-585). Vale dizer: por que alguém simplesmente escolheria desobedecer às leis de sua razão? Isto, por sua vez, pode ser assim reformulado: por que alguém *é* tal como *é*? Como explicar nossa constituição moral? Àqueles questionamentos, Kant responde que "não há resposta possível", pois "responder a esta pergunta ultrapassa a faculdade da nossa razão e mesmo todo o direito que ela possui de formular perguntas" (KANT, 1997, p. 477/B 585), com o que Schopenhauer haveria de concordar, uma vez que o caráter inteligível não é causado, não está sob a razão suficiente, logo, não há como explicá-lo. Uma explicação é o mesmo que apresentar um dado fenômeno sob o princípio de razão suficiente, e como em tese o caráter inteligível não se coloca sob o citado princípio, então ele não pode ser explicado. Mas isso não nos impede de relacionar a liberdade do agente ao *on* do mesmo, sem que a restrinjamos ao *nomos* da razão.

Esta relação, que Kant havia esboçado de forma apenas elementar mediante os citados questionamentos (deixados sem resposta) na *Crítica da razão pura*, é retomada de maneira mais pormenorizada na primeira parte de *Religião nos limites da simples razão*. De acordo com nossa interpretação, é neste trabalho onde Kant desloca decididamente o problema da liberdade[68], da autonomia para aquilo que

[67] Na introdução à *Metafísica dos Costumes*, Kant distingue vontade (Wille) de arbítrio (Willkür). A vontade seria a faculdade legisladora, a própria razão prática, enquanto que o arbítrio seria a faculdade de escolher se se acolhe ou não a lei moral em nossa máxima. Por isso, apenas o arbítrio seria livre (cf. KANT, 1956, p. 317/B 5; p. 332/B 26, 27). Ou seja, aquilo que Schopenhauer chama de "vontade" corresponde muito mais àquilo que Kant chama de "arbítrio" na referida obra.

[68] Portanto, filiamo-nos à interpretação proposta por Aguinaldo Pavão, no sentido de que a obra *Religião nos limites da simples razão* não se restringe a considerações antropológicas. Com o acréscimo do problema do mal radical e sua relação com a liberdade, ter-se-ia na primeira parte daquela obra uma continuidade da filosofia moral kantiana e, consequentemente, de seu projeto crítico (cf. PAVÃO, 2011, p. 105 e ss.).

chamamos aqui de *autoonia*. É precisamente neste contexto que surge sua teoria do mal radical, como decorrente não de escolhas de máximas particulares contrárias à lei moral, mas como decorrente de uma escolha – igualmente inteligível e, portanto, inexplicável – sobre as próprias *propensões* ao mal, sem as quais não poderíamos pensar como teria sido possível acolher, nas máximas particulares, aqueles móbiles contrários à lei moral. Se alguém acolhe um móbil imoral em sua máxima, isso só pode significar que há aí uma propensão a este tipo de escolha. A tese de Kant é no sentido de que mesmo esta propensão tem de ter sido escolhida. Em outras palavras, a constituição moral do agente é um pressuposto de suas máximas corruptas, e esta constituição moral tem de ser igualmente livre, isto é, tem de ter sido um ato de escolha, do contrário o mal não poderia ter sido imputado a ele[69].

É neste sentido que podemos falar de um *mal radical*: trata-se do mal que se encontra na *raiz* mais fundamental de todas máximas particulares moralmente más – das quais se originam ações singulares –, isto é, na *constituição moral* a partir da qual o agente será propenso a este ou àquele tipo de máxima. Por isso o uso que Kant faz de termos como “inato” e “natureza” pode provocar dificuldades. Por um lado, o objeto de imputação moral é a natureza do homem, e por isso sua propensão ao mal parece-nos ser inata. Mas como a imputação moral não pode ter por objeto a natureza e aquilo que é inato em um sentido mais comum do termo, uma vez que a imputação moral pressupõe liberdade por parte do objeto imputado, então esta natureza tem de ser ela mesma escolhida. Nossa constituição moral, que empiricamente parece ter nos sido legada por natureza e, por isso, parece ser inata, na verdade não pode sê-lo, do contrário não seria objeto de imputação moral. Consequentemente, por “inato”, neste contexto, entende-se “apenas no sentido que o põe como fundamento antes de todo uso da liberdade dado na experiência” (KANT, 1980, p. 275/B 8), ou, mais precisamente, que nossa constituição moral não é “adquirida no tempo” (KANT, 1980, p. 277/B 14). Nossa constituição moral não é adquirida no tempo, logo, não tem “origem temporal”, não é um “acontecimento relacionado à sua causa no tempo” (KANT, 1980, p. 287/B 40, 41) e, por isso, sua origem não é perceptível na

[69] Entendo que *Gesinnung*, *moralische Beschaffenheit*, *Hang*, são todas elas expressões intercambiáveis na *Religião*, e se referem àquilo que Kant chama de *fundamento subjetivo das máximas*, que por sua vez é uma máxima suprema da qual derivam todas as máximas mais particulares, máxima suprema esta que, justamente por ser uma máxima, é ela própria um objeto de escolha, pois do contrário, não poderia ser imputada ao homem, como Kant nos lembra em diversos momentos.

experiência. Ao lado da “origem temporal”, Kant concebe uma “origem racional”, no sentido de “levar em consideração senão a existência do efeito” (KANT, 1980, p. 287/B 40), sem poder experimentar no tempo sua causa. E isso também não significa que a razão é a origem – pois, segundo Kant, seria absurdo pensar que a razão pudesse ser a origem da propensão ao mal (cf. KANT, 1980, p. 284/B 32) – mas apenas que somente pela pura razão (vale dizer, sem qualquer recurso à experiência espaço-temporal) pode-se ao menos conceber semelhante causalidade. Por isso nossa constituição moral pode ser qualificada como “um ato inteligível conhecível apenas pela razão sem qualquer condição de tempo” (KANT, 1980, p. 281/B 26). Isso significa: a constituição moral tem de ser pensada como um ato extratemporal. Ora, é precisamente esta a fórmula utilizada por Schopenhauer relativamente ao caráter inteligível. Deve-se igualmente frisar que, tal como em Schopenhauer, também Kant *parece* conceber este “ato” apenas em um sentido metafórico[70].

Diante destas explicações, nossa interpretação é a de que termos como “natureza” e “inato”, quando aplicados em um contexto moral, funcionam como metáforas. Parece-nos que Kant quer nos mostrar que certos termos naturalistas (“natureza”, “propensão”, “inato”), quando aplicados às nossas qualidades morais, são todos eles metáforas. O problema do naturalista é tomar estas metáforas como se literais fossem. Literalmente, não faz sentido afirmar que minha qualidade moral seja inata. Literalmente, não faz sentido dizer que o mal em mim é causado por uma propensão natural. “Bem” e “mal” pressupõem liberdade, uma vez que são disposições morais. Entretanto, também reconhece-se que nossa constituição moral não é explicada pelo apontamento de uma origem temporal para a mesma, daí ela se apresentar metaforicamente como “inata”, isto é, como uma qualidade que nos

[70] “Entende-se pelo conceito de uma propensão um fundamento subjetivo de determinação do arbítrio, anterior a qualquer ato, por conseguinte, não é ainda um ato; [...] a expressão de um ato em geral pode aplicar-se muito bem àquele uso da liberdade pelo qual a máxima suprema (conforme ou contrária à lei) é acolhida no arbítrio, como também àquele de executar conformemente a esta máxima as próprias ações [...]. A propensão para o mal é, pois, ato na primeira significação (*peccatum originarium*) e ao mesmo tempo o fundamento formal de todo ato contrário à lei no segundo sentido, o qual relativamente à matéria se opõe à lei, e é chamado de vício (*peccatum derivadum*) [...]. A primeira é um ato inteligível conhecível apenas pela razão sem qualquer condição de tempo; a outra é sensível, empírica, dada no tempo” (KANT, 1980, p. 281/B 26). Entendo que nas primeiras linhas deste trecho transcrito Kant reconhece que este primeiro ato, pelo qual se define nossa constituição moral (moralische Beschaffenheit), ou propensão (Hang), ou intenção ou disposição de ânimo (Gesinnung), em suma, o fundamento subjetivo de todas as máximas, “não é ainda um ato” *em sentido estrito*. Após isso, ele define dois sentidos de “ato”. Um sentido que podemos considerar mais fraco, “conhecível apenas pela razão”, e um sentido mais estrito e forte, que é o ato enquanto movimento empírico sensivelmente apreendido no tempo.

acompanha desde sempre e por isso “o homem é um ou outro desde sua juventude e sempre” (KANT, 1980, p. 277/B 14). Do ponto de vista naturalista, “inatismo” significa ausência de liberdade. Mas do ponto de vista transcendental, nossa constituição moral acompanhada de sua propensão ao mal nos conduz a um inatismo metafórico, não literal, que significa a possibilidade de aquisição desta mesma constituição pelo uso da liberdade, embora esta aquisição não se dê no tempo e por isso seja inconcebível pela via da experiência.

Assim, para se justificar inteiramente um juízo moral de censura, o agente não pode ser julgado responsável apenas pelo mal moral contido em suas máximas corruptas; ele tem de ser responsável também pelo mal radical que se encontra em sua constituição moral *aparentemente* inata, pois é a partir deste mal radical que todas as máximas particulares são corrompidas. Não fosse assim, correríamos o risco de conceber um “agente moral fragmentado”, conforme expressão de Aguinaldo Pavão (2011, p. 78), e o resultado seria a impossibilidade de imputação de agentes; o juízo de imputação recairia então sobre ações, o que não faz sentido, uma vez que ações são “temporais e perecíveis” e, portanto, não podem ser objeto de responsabilização, como já havia notado David Hume (2004, p. 102). Kant percebeu então que, para haver imputação, tem de haver também liberdade na escolha até mesmo daquilo que, metaforicamente, costuma-se chamar de *qualidade inata* de uma pessoa, pois a corrupção de suas máximas particulares depende da corrupção da própria constituição moral a partir da qual sentimo-nos propensos a assumir como móbil em nossas máximas particulares algo que não seja a lei moral. Logo, sem mal radical, não há mal moral particular algum. *Mutatis mutandis*, sem aquilo que aqui chamamos de *autoonia*, não há liberdade alguma na autonomia.

Mas esta autoonia que já aparece (obviamente não em nome, mas em conceito) no primeiro capítulo da *Religião* é levada às últimas consequências por Schopenhauer. Se, em Kant, não há escolha sobre as disposições para o bem e nem sobre as inclinações naturais[71], que são consideradas por Kant como parte da constituição sensível do homem, em Schopenhauer, por outro lado, a totalidade da *essentia et existentia* é de responsabilidade do homem, e isso inclui tanto sua disposição para o bem quanto a sua constituição natural (estamos pensando aqui em

[71] “É preciso ter claro que, enquanto a disposição originária ao bem pertence necessariamente à possibilidade da natureza humana, a propensão ao mal é contingente, pois depende de um ato da liberdade (do contrário, o mal moral não seria imputável ao homem)” (PAVÃO, 2011, p. 63).

coisas como temperamento, ou preferências e inclinações como o apego à vida). O sentido que Schopenhauer atribui a “caráter” é muito mais amplo (porque sua definição de vontade é mais ampla) do que aquele que Kant atribui à palavra. Ao menos na obra *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, o “caráter” é definido por Kant como “não aquilo que a natureza faz do homem, mas aquilo que o homem *faz de si mesmo*”; “aquilo que a natureza faz do homem” significaria “temperamento” (KANT, 1964, p. 634/B 265). Diversamente, em Schopenhauer, ao que tudo indica até mesmo o ímpeto para a vida (que a princípio poderia ser considerado como imposto pela natureza) já teria de constituir uma disposição de caráter, pois caráter é vontade, e a vontade quer a vida; e se a vontade é livre, então ela quer livremente a vida. Logo, somos moralmente responsáveis por querermos a vida.

Outro ponto contrastante é o de que não podemos falar, a partir de Kant, de uma “decisão válida de uma vez por todas”, como repete várias vezes Schopenhauer sobre o caráter. Para Schopenhauer, o caráter é imutável; mas Kant nem sempre parece supor a mesma coisa sobre nossa constituição moral, pois pelo menos em uma passagem ele considera-a “contingente” (KANT, 1980, p. 287/B 42). Entretanto, do fato de que um filósofo afirma algo em palavras, não se segue que ele afirma a mesma coisa em conceito. Como é possível haver liberdade “em cada ação” – como supõe Kant (1980, p. 287/B 43) – se uma ação se dá no tempo e, por isso, há de subordinar-se a origens temporais?

Além disso, vimos que a qualidade de “inata” atribuída à nossa constituição moral é uma metáfora. Mas como toda metáfora, embora não possa ser considerada literal, ela só se aplica na presença de alguma semelhança. E nossa constituição moral assemelha-se a algo de inato no sentido de que tal constituição *não muda* – como, aliás, reconhece o próprio Kant ao dizer que por “inato” entende-se “que o homem é um ou outro desde sua juventude e sempre” (KANT, 1980, p. 277/B 14). Portanto, assumir que a constituição moral pode sofrer mudanças – e é preciso fazê-lo, caso assumamos haver liberdade “em cada ação” – significaria colocá-la no tempo, e se ela está no tempo, então também não pode ser livre. Logo, para ser livre, precisa ser imutável (e isto passaria por um paradoxo se não estivéssemos cônscios de que a imutabilidade é o signo empírico da atemporalidade). E se ela é imutável, como ainda haveria liberdade em “cada ação”, como supõe Kant? É como se Kant estivesse supondo que haveria a possibilidade de assumir um novo caráter correspondente a cada ação. Esta possibilidade é extremamente contraditória, em razão dos

argumentos que apresentamos ao longo deste trabalho que favorecem a tese da imutabilidade do caráter, pois: (1) a suposição da mutabilidade contraria nossos juízos morais; (2) é *a priori* impossível, uma vez que a mudança do meu caráter supõe uma decisão pretérita sobre meu caráter e uma decisão sobre essa decisão, o que levaria a uma cadeia infinita de decisões anteriores à ação e, assim, se é infinita, sempre faltaria uma decisão que definisse minha constituição moral, o que tornaria qualquer ação *a priori* impossível, o que é absurdo; (3) e, além disso, o sentimento de responsabilidade supõe um núcleo estático enquanto ponto terminal de imputação: eu me sinto responsável porque há uma identidade moral em mim. Se nosso caráter fosse inconstante, então não haveria um ponto terminal de imputação, não haveria uma identidade definida sobre a qual pudesse recair juízos de louvor e censura, e algo trivial como o sentimento de culpa seria impossível (quem se sentiria culpado por ser uma coisa que no instante seguinte já não seria mais?). E tal possibilidade – da mudança de caráter em cada ação – é contraditória em função dos termos definidos pelo próprio Kant, já que ele afirma que nossa constituição moral é definida em um único ato extratemporal (KANT, 1980, p. 277/B 14)[72].

Por outro lado, para que o caráter seja mesmo um ponto terminal de juízos de imputação, ele precisa ser livre, e isso significa que ao Ser há de corresponder o Querer. E o Querer, enquanto dimensão *dinâmica*, não pode ser inteiramente *estático*. E assim somos empurrados novamente para a tese kantiana segundo a qual nossa constituição moral tem de ser, por assim dizer, maleável, ainda que esta maleabilidade não se dê no tempo sob causas temporais.

No fundo, talvez o raciocínio de Kant seja esse: a aceitação de móbiles antimorais nas máximas supõe uma propensão para tal, e esta propensão está na própria constituição moral do agente. Mas o agente é livre (do contrário o mal não poderia ser imputado a ele). Logo, esta constituição moral também é ela própria escolhida, e para ser livremente escolhida, tem de ser atemporal. Até esse ponto a linguagem de Kant é meramente *negativa*. Se é atemporal, então não tem origem no tempo; logo não é fenomênica; logo, *é indiferente se se diz que é uma única escolha livre ou que se é livre em cada ação*, e por isso as duas fórmulas podem ser igualmente

[72] Esta dificuldade em conciliar uma constituição moral rígida e a noção kantiana da liberdade como uma propriedade que está em cada ação, também é apontada por Aguinaldo Pavão (2011, p. 72): “Mas a noção de *Gesinnung* tem de ser melhor entendida. Pois, se as coisas fossem tão simples assim, dificilmente se poderia ver coerência no pensamento de Kant a esse respeito, uma vez que ele afirma também que nossa liberdade está em cada ação”.

acolhidas textualmente, como de fato Kant o faz[73]. É por isso que a teoria do mal radical pode acomodar pretensões aparentemente inconciliáveis entre si: por um lado, deduzir um ponto terminal, definitivo e "inato" de imputação; por outro, alegar que a liberdade está "em cada ação", e não apenas na definição atemporal da constituição moral do agente.

O conflito entre Kant e Schopenhauer neste ponto surgiria pelo fato de que Schopenhauer, talvez inadvertidamente, extrai proposições *positivas* a partir do "atemporal". Se o ato inteligível de escolha do meu caráter é atemporal, então este ato não se dá gradualmente (isto é, eu não posso escolher isso, *depois* aquilo, e *depois* aquele outro, pois então teríamos um conjunto de escolhas *sucessivas*, vale dizer, temporais). Logo, *tem de ser uma escolha única e total*, do contrário ter-se-ia escolhas graduais, e gradação depende do tempo. Eis aí, sem dúvida, o elemento *positivo* em sua definição daquele ato originário: o dizer que o caráter inteligível é escolhido "de uma vez por todas" (fórmula recorrente em Schopenhauer). Portanto, através de Schopenhauer, temos de concluir que há contradição em assumir, na mesma teoria, que o caráter é escolhido atemporalmente e que as ações singulares são livremente escolhidas a todo momento, pois isso equivaleria a deslocar novamente a liberdade para a pluralidade, e esta pressupõe *tempo*. Logo, ações singulares nunca são livres.

Aqui restaria a dúvida: até que ponto este elemento de definição, "de uma vez por todas", não é ele próprio temporal? Esta expressão não nos leva a intuir algo como um único ato total *pretérito* que, *depois* de manifestado nesse tempo passado, *posteriormente* repete-se gradativamente no tempo através de atos residuais e singulares que expressam aspectos parciais de si mesmo? E esta maneira de intui-lo não é ela própria temporal? Além disso, da mera ausência de tempo (uma constatação puramente *negativa*) pode-se mesmo extrair um ato "uno" (uma constatação *positiva*)? Schopenhauer parece ter percebido esta última dificuldade, ao admitir que a vontade é "una" não no sentido de "oposição à pluralidade possível", mas "como aquilo que se encontra fora do tempo e do espaço" (MVR I, §23, p. 172/I 134). Trata-se, portanto, de uma unidade meramente *negativa*. O mesmo valeria para a unidade do ato

[73] "O homem é um ou outro desde sua juventude e sempre. A intenção [Gesinnung], isto é, o primeiro fundamento subjetivo da aceitação das máximas, só pode ser uma única e se refere universalmente a todo o uso da liberdade" (KANT, 1980, p. 277/B 14). "Cada ação má, quando se procura a origem da mesma na razão, deve ser considerada como se o homem tivesse chegado imediatamente a ela, saído do estado de inocência" (KANT, 1980, p. 287/B 43).

inteligível livre. Então em que sentido devemos entender esta unidade do ato inteligível que redunda na imutabilidade do nosso caráter? Talvez, do fato de ser atemporal não se siga uma unidade em sentido algum; afinal, se a unidade é *negativa*, tudo que sabemos é aquilo que ela *não é* – ela *não é* pluralidade e nem unidade espaço-temporal – mas não aquilo que ela *é*. Então, aquela constatação positiva ("escolha única e total de uma vez por todas") seria uma extravagância de Schopenhauer, sendo o mais correto resignarmo-nos diante do fato de que nosso ato livre é simplesmente atemporal (sem que possamos acrescentar absolutamente nada além disso).

Se assim for, então Kant está com a razão: é indiferente se se afirmamos que nossa liberdade está em uma decisão una (que resulta em nossa constituição moral originária) ou que a mesma se manifesta "em cada ação". A única coisa que saberíamos ao certo é que se trata de um fato atemporal, inexplicável (embora necessariamente pressuposto como condição de sentido de nossos juízos de imputação), sendo qualquer coisa além disso simples metáfora para tornar mais intuitiva uma noção que escapa a toda intuição sensível-temporal.

Por outro lado, pesa contra Kant o simples dado de que nossa constituição moral não é aleatória. No conjunto de nossos atos empíricos, pode-se inferir um padrão moral, e exatamente por isso podemos dizer que temos um caráter. É para o caráter que nossos juízos morais de louvor e censura apontam, e nosso sentimento de responsabilidade supõe igualmente um núcleo estático para o qual convergem aqueles juízos de imputação. Então o caráter tem de ser imutável e, assim, a fórmula positiva "ato de vontade inteligível definido de uma vez por todas" recupera sua coerência e dignidade filosófica. Entretanto, para que nos sintamos responsáveis por aquilo que somos, tem-se de admitir algum dinamismo, ainda que metafísico e atemporal, no caráter. Tem de estar em nosso poder mudar nosso caráter. Então poderíamos novamente repetir com Kant: tem de haver liberdade em cada ação – ainda que "cada ação" não seja entendida aqui no seu aspecto temporal e fenomênico.

Com o fim de romper este círculo – onde inicialmente se assume com Kant que a atemporalidade do ato inteligível admite liberdade tanto na fixidez do caráter quanto "em cada ação", e então logo somos forçados a afastar esta possibilidade em função dos argumentos schopenhaeurianos que atestam a imutabilidade do caráter, para em seguida notar que o nosso sentimento de responsabilidade (que, em nossa interpretação, constitui um dos pilares implícitos da tese da imutabilidade do caráter)

reclama novamente o dinamismo (ainda que atemporal) ao nosso querer – temos de trazer em nosso auxílio o idealismo transcendental, ou, mais precisamente, a distinção entre fenômeno submetido ao espaço-tempo e aquilo que não se submete àqueles mesmos limites. Do ponto de vista fenomênico, tem-se o elemento estático, o caráter imutável (Schopenhauer) ou a qualidade moral inata (Kant). Esta imutabilidade/inatismo, somada ao fato de que à mesma é atribuída uma qualidade moral, leva-nos a concluir que se refere a algo de atemporal e livre (pois do contrário não seria ponto terminal de imputação moral). Logo, ao fenomenicamente estático corresponde o metafisicamente dinâmico, o que já havíamos concluído em seção anterior. Mas este dinamismo não pode ser de tipo temporal, do contrário seria fenomênico e, portanto, não-livre. E assim retornamos à afirmação de uma *contingência transcendental*, ou, o que é o mesmo, de uma mutabilidade atemporal (o que não faz sentido e, portanto, só pode valer como expressão metafórica). Assim, poderíamos conciliar as fórmulas kantianas, quando se diz, por um lado, que a constituição moral tem de ser inata e referente a um "único ato", e, por outro, que a liberdade tem de estar em "cada ação". Fenomenicamente, o caráter é inato na medida em que é expressão direta de um ato atemporal. E justamente por isso, pode-se dizer que a liberdade está em cada ação, não no sentido de que cada ação que se desdobra no tempo é literalmente livre, mas no sentido de que cada ação é expressão temporal de uma contingência transcendental. E, pela noção de contingência transcendental, não conciliamos apenas Kant consigo mesmo, mas também Kant e Schopenhauer, pois também em Schopenhauer é possível dizer que, na ordem dos fenômenos, meu caráter é imutável (ou inato) e, ao mesmo tempo, sustentar uma liberdade metafísica em cada momento de minha vida, uma vez que aquilo que se expõe como fenomenicamente necessário é, em igual medida, transcendentalmente contingente.

Esta contingência transcendental, por sua vez, pode soar incompreensível, afinal, trata-se da possibilidade de assumir um outro, de transformar-se em outro, mas não no tempo (que é condição de toda transformação). Passemos agora a explorar novas implicações deste conceito, mas, desta vez, mediante um exame dos possíveis paralelos entre Schopenhauer e o existencialismo.

1.10 SCHOPENHAUER E EXISTENCIALISMO. A CONDIÇÃO APORÉTICA DA CONTINGÊNCIA TRANSCENDENTAL

Após reabilitarmos a tese da contingência transcendental da vontade a partir da dimensão metafísica da mesma, agora é de se questionar se também não poderíamos reabilitar a tese de acordo com a qual “a existência precede a essência”. Expliquemos isso melhor.

Na seção em que expomos a teoria da imutabilidade do caráter, concluímos que, a partir de Schopenhauer, é possível ensaiar uma refutação *a priori* da famosa tese existencialista defendida por Jean-Paul Sartre (“a existência precede a essência”). Naquela oportunidade, abordou-se o argumento de Schopenhauer de acordo com o qual nenhuma existência pode ser pensada desacompanhada de uma essência. “Tudo que existe”, escreve Schopenhauer, “também é algo, tem uma essência, um caráter”. Logo, pensar uma existência sem essência é o “cúmulo do absurdo” (P I, *Fragmentos sobre a história da filosofia*, §13, p. 140). Levando em conta que é justamente isso que pensa Sartre sobre a condição do ser humano[74], então poderíamos facilmente adivinhar qual seria a opinião de Schopenhauer sobre o existencialismo sartreano, se tivesse tido a oportunidade de conhecê-lo[75]. Acreditamos ter contribuído para a posição de Schopenhauer ao expormos a impossibilidade de se poder escolher indefinidamente o próprio caráter, ao submetermos a tese da escolha infinita a uma *reductio ad absurdum*: se escolhêssemos indefinidamente nosso próprio caráter, então seria impossível agir. Estaríamos sempre escolhendo o caráter, escolhendo nossa própria identidade volitiva, e, como o *esse* estaria sempre sendo escolhido (afinal, seriam escolhas *infinitas*), então não poderia resultar nenhum *operari*. Além disso, também argumentamos que o sentimento de responsabilidade supõe uma identidade definida, e que portanto não pode ser escolhida ao infinito.

---

[74] Vale lembrar que, para não se contradizer, Sartre distingue “condição humana” e “essência universal humana”: “por condição, eles entendem, mais ou menos claramente, o conjunto dos limites *a priori* que esboçam a sua situação fundamental no universo. As situações históricas variam: o homem pode nascer escravo numa sociedade pagã ou senhor feudal ou proletário. O que não muda é o fato de que, para ele, é sempre necessário estar no mundo, trabalhar, conviver com os outros e ser mortal. Tais limites [...] são objetivos na medida em que podem ser encontrados em qualquer lugar e são sempre reconhecíveis; são subjetivos porque são vividos e nada são se o homem não os viver, ou seja, se o homem não se determinar livremente na sua existência em relação a eles. [...] Neste sentido, podemos dizer que há uma universalidade do homem; porém, ela não é dada, ela é permanentemente construída” (SARTRE, 1984, p. 16).

[75] Provavelmente, se contemporâneos fossem, Schopenhauer consideraria Sartre mais um “filosofastro” (adjetivo que ele insistentemente atribuía a Hegel, Fichte e Schelling), se levarmos em conta o quão caro era para ele o axioma escolástico *operari sequitur esse*.

Mas agora, após a apresentação do atributo da asseidade, que nada mais é do que o resumo, em uma única palavra, da tese schopenhaueriana da identidade entre Ser e Querer, não estaríamos assumindo uma espécie de existencialismo transcendental (por mais anômala que possa parecer esta expressão)? No âmbito do mundo como representação, é necessário – ou, se alguém ainda não se convenceu pelos argumentos expostos, que assuma ao menos ser razoável – assumir um Quê, uma qualidade, uma natureza, um caráter, um *esse*, a partir do qual tem-se o *operari*, isto é, as ações materializadas nos espaço e no tempo. Mas no mundo da *coisa em si* – para a qual nossas representações precisam ser remetidas para que, em última instância, façam sentido, pois do contrário não se justificariam nossas intuições ou sentimentos morais de compaixão e responsabilidade – supõe-se agora que o Ser é um Querer. É verdade que o *esse* aponta para um núcleo estático; mas o *velle*, que com ele agora se identifica, é essencialmente dinâmico. Logo, a asseidade schopenhaueriana, a combinação *esse-velle*, é a conjuminação de um estático-dinâmico, o que parece fazer pouco sentido. Na verdade, aquilo que empiricamente aparece como essência imutável, é, transcendentalmente, *decisão contingente*, embora não seja uma contingência espaço-temporal (o que parece tornar tudo isso ainda mais incompreensível), mas sim uma contingência transcendental (assim podemos chamá-la na falta de uma expressão melhor). Esta contingência do ato de vontade transcendental, esta asseidade, não pode ser um ato contingente no sentido de acidentalmente desdobrar-se no tempo – e o tempo é fundamental numa concepção existencialista que coloca a *existentia* como instância autônoma, destituída de *essentia*. Para Sartre, a liberdade se realiza precisamente na dimensão temporal: “escolher-nos é nadificar-nos, ou seja, fazer com que um futuro venha a nos anunciar o que somos, conferindo um sentido ao nosso passado. [...] Assim, liberdade, escolha, nadificação e temporalização constituem uma única e mesma coisa” (SARTRE, 2015, p. 574)[76].

[76] Sartre é bastante enigmático em certos momentos: “Esse projeto [aqui, ele se refere ao projeto que é a escolha que fazemos de nosso próprio ser] não é instantâneo, pois não pode estar ‘no’ tempo. Tampouco é intemporal, a fim de, posteriormente, ‘dar o tempo a si mesmo’. É por isso que rejeitamos a ‘escolha do caráter inteligível’ de Kant. A estrutura da escolha subentende necessariamente que seja escolha no mundo. [...] Só há escolha fenomenal [...] em seu próprio surgimento, a escolha se temporaliza, posto que faz com que um futuro venha iluminar o presente” (SARTRE, 2015, p. 591). Ou seja, ele começa afirmando que a escolha sobre aquilo que somos não está no tempo, só para em seguida afirmar que está. Talvez, quando ele diga que esta escolha “não está no tempo”, seja apenas no sentido de negar que a mesma seja “instantânea”, isto é, definida de imediato, “de uma vez por todas”, como diria Schopenhauer. Pois em seguida ele afirma: “não se deve entender com isso que o projeto fundamental seja coextensivo à vida inteira do Para-si. [...] o projeto deve ser constantemente

Esta relação entre nadificação, liberdade e temporalização se dá justamente porque, segundo o pensador francês, sou livre na medida em que *projeto-me para o futuro* e, ao fazê-lo, anulo minha situação presente, isto é, "nadifico" minha "facticidade", em benefício de algo ainda não realizado, mas que está por realizar-se. Para nos expressarmos de acordo com o vocabulário sartreano, deve-se dizer que eu anulo o "ser" (a situação na qual me encontro) em benefício de um "não ser" ou "nada ideal" (pois o meu fim que persigo ainda não existe). E este "nada ideal" eu mesmo escolho. Por isso, Sartre irá definir a liberdade como "potência de nadificação" (SARTRE, 2015, p. 547), ou "a existência de nossa vontade ou paixões, na medida em que tal existência é nadificação da facticidade" (SARTRE, 2015, p. 549). Sou livre porque não estou preso à minha facticidade, mas projeto-me para além dela ao escolher uma expectativa futura *ainda* não realizada, e por meio da qual meu passado e meu presente adquirem um sentido: aquilo que é "dado" ilumina-se pela "luz do ainda-não-existente" (SARTRE, 2015, p. 589). Nossas livres escolhas são realizadas em um contexto temporal, no qual há reciprocidade entre passado e futuro: "se a liberdade é escolha de um fim em função do passado, reciprocamente o passado só é aquilo que é em relação ao fim escolhido" (SARTRE, 2015, p. 612).

Por isso, Sartre irá concluir que é errado tomar meus motivos ou meus móbeis como "causa" de meus atos. Um motivo só se constitui enquanto tal para mim no contexto do meu próprio projetar-me para o "ainda-não-existente": "motivos e móbeis só têm sentido no interior de um conjunto projetado que é precisamente um conjunto de não-existentes" (SARTRE, 2015, p. 541). Logo, o "motivo" não é causa, mas "parte integrante" das minhas escolhas e atos: "é o ato que decide seus fins e móbeis, e o ato é expressão da liberdade" (SARTRE, 2015, p. 541). Só faz sentido para Clóvis sentir-se motivado a converter-se à Igreja do Ocidente no contexto de seu "projeto de instalar seu domínio em toda a Gália" (SARTRE, 2015, p. 554). Entretanto, com base em Schopenhauer, poderíamos questionar: mas *por que* elegi *este* fim, *este* "conjunto de não-existentes", e não qualquer outro? Por que Clóvis quer dominar a Gália? Se tomarmos o tempo como fio condutor de nossas explicações, ou, o que é o mesmo, situarmos o fenômeno em exame em um contexto temporal, então seremos forçados a assumir que, em *algum momento*, esta escolha foi feita; e se ela foi feita em algum

---

renovado. Eu escolho a mim mesmo perpetuamente" (SARTRE, 2015, p. 591). De qualquer forma, parece-nos inequívoca a oposição de Sartre a Kant (e, consequentemente, a Schopenhauer): o filósofo francês é categórico ao dizer que "só há escolha fenomenal".

momento, então está situada em uma cadeia causal, regida pelo princípio de razão suficiente, o que nos obrigaria a buscar a justificativa causal ou fundamentos de nossas decisões: “eu elegi este fim *porque*...”. Por isso Schopenhauer (e o Kant da *Religião*) estão corretos: este “ato” livre só pode ser atemporal. Dizer que ele é “atemporal” significa que ele não está em um contexto temporal e, portanto, transcende todo o tempo. Significa sobretudo que ele é inexplicável, ainda que tenha de ser assumido como pressuposto para que nossos juízos morais façam sentido, e para que nosso sentimento de responsabilidade se refira a alguma coisa. Mas aquele que recoloca nosso ato livre em um contexto temporal (como no caso de um ato que define um projeto futuro a partir de um passado), assume com isso o ônus de explicá-lo, pois se é fenômeno sob o tempo, então é explicável. Logo, se meu ato livre é realizado tendo em vista o tempo – estando, assim, em um contexto temporal – então Sartre teria que responder: mas *quando* eu assumi o projeto de mim mesmo? *Quando* elegi este “nada ideal” em detrimento de todos os outros possíveis? O próprio Sartre tem de admitir a influência do passado na eleição do projeto futuro: “o passado é indispensável à escolha do porvir, a título de ‘aquele que deve ser mudado’” (SARTRE, 2015, p. 611). Mas por que o passado apareceria para mim como “aquele que deve ser mudado”? Parece forçoso responder “porque sinto-me motivado a atribuir tal significado a ele, e sinto-me motivado porque meu caráter é tal”. Ou seja, situando nosso livre ato no tempo, inelutavelmente enclausuramos o mesmo dentro de um esquema causal.

Conforme já fora argumentado, Schopenhauer liberta-se dessa dificuldade ao simplesmente assumir que o caráter inteligível é atemporal. Deste modo, não devemos nos questionar *quando* escolhemos a nós mesmos, e em função de que fatores semelhante escolha fora feita, mas sim se alguma vez em nossas vidas quisemos realmente nos tornar outros. Sabemos que *somos* o que *queremos ser* não porque literalmente escolhemos, em algum momento, o que somos, mas porque já *somos* de acordo com aquilo que *queremos*, e o orgulho é a marca externa de minha anuência voluntária em relação àquilo que sou, a marca externa da identidade entre Ser e Querer. Enquanto houver orgulho, não se poderá falar de sujeição de si em relação a si mesmo, vale dizer, sujeição de meus atos ao meu próprio caráter por mim não escolhido. O orgulhoso (ou seja, todos nós) pode não se lembrar do momento exato em que escolheu ser aquilo que é. Pouco importa. Sua vaidosa cumplicidade consigo mesmo demonstra que ele se escolhe a todo momento.

Portanto, este ponto parece-nos proporcionar uma incontornável discordância entre o idealismo transcendental de Schopenhauer e o existencialismo sartreano: o último sustenta uma visão unidimensional do homem[77], e por isso reduz o mesmo àquilo que Schopenhauer consideraria ser unicamente seu aspecto aparente, fenomênico, representacional. Aliás, arriscamos aqui comentar que justamente por isso, mesmo se Schopenhauer consentisse na ideia de uma existência que precede a essência, ainda assim a concepção sartreana de liberdade soaria insatisfatória para Schopenhauer. Apenas desvincular a existência da essência seria insuficiente para se provar a liberdade. Como toda ação, todo evento, toda mudança de estado ocorridos na dimensão dos fenômenos estão sob a razão suficiente, o comportamento do homem puramente existencial destituído de essência ainda teria de ter uma razão suficiente. Ele apenas se converteria em uma espécie de entidade plástica, amorfa, suscetível de receber a influência de qualquer estímulo externo. O homem com caráter até aparentaria ser mais livre do que este homem sem caráter, pois o primeiro ainda exibiria *resistência* aos estímulos externos quando inadequados à sua constituição característica[78]. Em contraste, o homem destituído de caráter do existencialismo se

[77] Ao criticar posições que buscam conciliar determinismo e liberdade, Sartre escreve: "como conceber, com efeito, um ser que fosse *uno* e que, todavia, constituir-se-ia, por um lado, como uma série de fatos determinados uns pelos outros [...] e, por outro lado, como uma espontaneidade que se determina por si mesma a ser e dependente apenas de si? *A priori*, esta espontaneidade não seria capaz de qualquer ação sobre um determinismo já *constituído*" (SARTRE, 2015, p. 546). É fácil perceber que este questionamento poderia muito bem ser direcionado a Schopenhauer. A resposta poderia ser a seguinte: a dimensão espontânea (da vontade) não é em si mesma um processo, um conjunto de ações. Apenas na dimensão dos fenômenos ocorrem processos e ações. Logo, não há que se questionar como a "espontaneidade" *agiria* em relação a um "determinismo já constituído". Não há *interação* entre a coisa em si e o fenômeno, pois eles são uma única e mesma coisa, apenas vista sob duas perspectivas diferentes. Em Schopenhauer, não há algo como uma interação entre duas substâncias heterogêneas, portanto, o problema filosófico da interação (que pode ser apontado em Descartes ao não explicar como a *res extensa* e *a res cogitans*, sendo totalmente heterogêneas entre si, interagem) não está presente em Schopenhauer. E, no entanto, justamente o problema da interação parece estar pressuposto na crítica de Sartre.

[78] Segundo Sartre, tomamos consciência de nossa liberdade em função da *resistência* que o mundo externo apresenta a nossas pretensões: "só pode haver Para-si livre enquanto comprometido em um mundo resistente" (SARTRE, 2015, p. 595). Mas a partir de Schopenhauer podemos conjecturar que tornamo-nos conscientes de nossa liberdade justamente porque quem resiste ao mundo somos nós mesmos. Exemplo dessa "resistência" subjetiva – e não objetiva, como em Sartre – seria o próprio sentimento de responsabilidade, apesar de os fenômenos indicarem necessidade causal em tudo; ou a "consciência de nossa originalidade e eternidade" (W II, cap. 41, p. 571), apesar de os fenômenos nos fornecerem indícios, a todo momento, de que a morte é o nosso último destino. Sobre esta divergência entre nossa intuição de vida e o fato da morte, divergência esta que seria uma expressão de nossa transcendência em relação ao mundo espaço-temporal dos fenômenos, vale mencionar estas palavras de Orrutea (2010, p. 70): "ora, se há intuição de vida e mesmo assim o corpo morre, falece, fica claro que este pedido de vida não vem do corpo, mas de um outro setor também responsável pela existência humana". Nossa rebeldia em relação às imposições do mundo dos fenômenos seria um sinal de que somos irredutíveis a estes mesmos fenômenos. É como se estivéssemos no mundo fenomênico, sem pertencermos totalmente a ele. O mundo objetivo não resiste; ele está em paz. Nós é que estamos

assemelharia mais a um pequeno pedaço de rocha, sendo lançado a qualquer direção, ao sabor de *qualquer* circunstância. Ou, considerando que a rocha possui o caráter da dureza, da resistência e de certo nível de impenetrabilidade, talvez a comparação mais adequada seja entre o homem puramente existente e uma substância mais fluida e mole, muito mais suscetível às influências externas: algo análogo a uma geleia. Mas mesmo a geleia, para ser suscetível a estas influências, precisa ser simultaneamente dotada de uma qualidade que a caracterize enquanto tal. Então talvez seja realmente impossível *pensar* uma existência que não traga consigo uma essência, o que confirmaria a tese de Schopenhauer de que essência e existência são *concretamente* inseparáveis, sendo separáveis (e dizer que uma precede a outra no tempo pressupõe uma separação entre ambas) apenas em "conceito"; vale dizer, a consideração segundo a qual "existência" e "essência" são como entidades distintas é uma abstração (cf. P I, *Fragmentos sobre história da filosofia*, §13, p. 141). Entretanto, como tornar concretamente idênticas duas coisas completamente distintas? Só o idealismo transcendental dá conta disso, na medida em que prevê um setor para além do conceituável, do representável. Conhecer é representar, e representar é submeter um múltiplo incalculável a certos esquemas (espaço, tempo e causalidade). Logo, representar é também simplificar. E se representar e conhecer são a mesma coisa, então também o conhecer equivale a simplificar. Porém, se ao conhecermos filtramos da realidade toda sua multiplicidade para colher a partir disso um retrato mais simplório da mesma, então disso se segue que conhecer não é apenas um processo de descoberta, mas também de ocultação: para que possamos compreender a realidade, precisamos simplificá-la, vale dizer, devemos ocultar sua multiplicidade com o óbvio fim de acomodar a infinitude do real à finitude do nosso intelecto. A noção de que a essência precede a existência, ou vice-versa, só tem lugar neste mundo representado, isto é, reduzido a esquemas mais simplórios.

Consequentemente, apesar de Sartre utilizar-se de fórmulas que poderiam muito bem expressar a teoria schopenhaueriana da asseidade da vontade humana – exemplos: "o homem é tão-somente, não apenas como ele se concebe, mas também *como ele se quer*"; "o homem nada mais é do que aquilo que *ele faz de si mesmo*: é esse o primeiro princípio do existencialismo" (SARTRE, 1984, p. 6, grifos nossos) –

agitados, como se fôssemos residentes forçados a viver em um ambiente que não é nosso lar.

no entanto, ao articular tais frases no intuito de descrever a condição *fenomênica* do ser humano, isto é, sua condição espaço-temporal, o resultado é uma radical oposição entre o existencialismo sartreano e a metafísica de Schopenhauer. É provável que, aos olhos de Schopenhauer, Sartre fosse colocado entre os representantes da tese que defende o "livre-arbítrio de indiferença", ainda que Sartre não se refira apenas às ações particulares, mas também à definição do próprio Ser do agente (cf. SARTRE, 2015, p. 558 e ss.). Sartre seria então o representante de um livre-arbítrio capaz de escolher indiferentemente as próprias ações e a si mesmo *no tempo*. Em contraste, a tese de Schopenhauer é no sentido de que esta autoonia não pode ser fenomênica, não pode estar vinculada ao tempo (ela manifesta-se no tempo sem "residir" no tempo), e isso significa que nossa autoonia é incompreensível, ainda que concretamente intuída (Schopenhauer diria "sentida") porque vivenciada na experiência moral. A tônica deste contraste pode ser notada mesmo em um único ponto: quando Schopenhauer fala de um "ato" livre e extratemporal da vontade, ele emprega a palavra "ato" em sentido metafórico; Sartre, por outro lado, emprega a mesma palavra em sentido literal.

Mas agora retornemos a nosso ponto principal, que se articula não no território fenomênico, mas metafísico. Até o momento, chegou-se a um resultado inusitado: àquilo que se enuncia como essência imutável no fenômeno, deve corresponder uma mutabilidade no âmbito metafísico, *pois a imutabilidade fenomênica do caráter é o signo empírico da atemporalidade da vontade*. E justamente por ser atemporal e livre – do contrário não nos sentiríamos responsáveis pelo nosso caráter – a vontade há de ser considerada como uma potência contingente, mais precisamente, uma potência detentora de uma contingência atemporal. A categoria da contingência atemporal seria, então, a mediação entre a rigidez do caráter (isto é, nossa essência imutável que se desdobra em atos no tempo ao mesmo tempo que contradiz o tempo, na medida em que permanece imutável enquanto constituição moral essencial) e a plasticidade da contingência temporal. Nosso caráter inteligível não sofre mudanças no tempo, mas tão pouco permanece inteiramente rígido, do contrário não poderíamos assumir a possibilidade – ainda que transcendental – de sermos *outro*. E, no entanto, esta sua "mutabilidade" não se dá no tempo. Ora, isso não é contraditório? A própria noção de contingência atemporal, para a qual a filosofia de Schopenhauer parece apontar em seu processo de explicação da liberdade metafísica (se nossa interpretação estiver correta), não é em si absurda? Afinal, que sentido há em formular

um conceito que parece conjuminar duas noções inconciliáveis, isto é, uma espécie de movimento livre atemporal? É realmente possível conceber a ideia de um movimento fora do tempo? A resposta só pode ser negativa. Disso se segue que a categoria da contingência atemporal só pode ser qualificada como uma metáfora – tal como "ato extratemporal da vontade" – cuja função é a de tornar *mais* intuitivo um conceito para o qual não se pode encontrar nenhuma intuição empírica correspondente. E, no entanto, é para este paradoxo que somos forçosamente conduzidos a partir daquele inequívoco e inafastável conteúdo de consciência que é o sentimento de responsabilidade por aquilo que somos e, na sequência, pela constatação positiva de que este sentimento só faz sentido se estiver em nosso poder querer nosso ser e ser nosso querer. Resta então admitir aqui um elemento contraditório, incapaz de ser resolvido pelas categorias convencionais da lógica formal ou de ser superado dialeticamente por meio da assunção de um terceiro termo – uma "síntese" – que abrangeria aqueles dois componentes por meio da neutralização de sua mútua contradição. Este resultado não seria tão estranho ao próprio Schopenhauer, se considerarmos a letra daquele diálogo sobre a morte, por ele mesmo escrito:

> Thrasymachos: Em poucas palavras, o que eu sou após minha morte? Resposta clara e precisa!
> Philalethes: Tudo e nada.
> Thrasymachos: Aí está! Como solução de um problema, uma contradição. Esse ardil é velho.
> Philalethes: Responder questões transcendentes na linguagem criada para o conhecimento imanente, pode certamente levar a contradições (P II, §141, p. 302).

Eis, então, por que a noção de uma contingência transcendental/atemporal soa-nos estranha, tão logo comecemos a pensar o que poderia significar isso. Trata-se do desdobramento natural do emprego da linguagem – essencialmente destinada a descrever o imanente, que aqui significa aquilo que é dado na representação sob espaço, tempo e causalidade – no contexto de um problema transcendente.

Levando isso em conta, é realmente de se questionar se a teoria de Schopenhauer sobre a liberdade moral conduz-nos a algum esclarecimento. Explicar nossa consciência de responsabilidade através da asseidade, que é identidade entre Ser e Querer, da qual tivemos de extrair, por simples análise, o enigma de uma contingência transcendental, parece-nos levar a uma conclusão que não deixa de

causar-nos perplexidade, para não dizer insatisfação: a de que nossa liberdade moral baseia-se em uma incompreensão. E, com isso, o determinista poderia contra-argumentar: “justificar filosoficamente a liberdade moral sobre um paradoxo apenas significa que não foi encontrada justificação alguma para a liberdade moral; logo, ela não existe”. A réplica do libertarista schopenhaueriano poderia muito bem ser esta: “então eu o desafio a expurgar de sua consciência a intuição de sua própria liberdade que se expressa em seu sentimento de responsabilidade. Eu o desafio a sentir-se irresponsável”.

Certamente, a pretensão do determinista que exige esclarecimento não é leviana. Ao contrário: tal pretensão está na essência da própria de ideia de filosofia, uma vez que esta se define pela busca de conhecimento, e o conhecimento deveria esclarecer, e não obscurecer. Mas em defesa de Schopenhauer, talvez possamos qualificar suas conclusões sobre a liberdade como que dotadas de um surpreendente *misticismo esclarecedor*. Talvez não haja nada mais racional que reconhecer os limites da própria razão[79], e esta parece encontrar aqui seus limites no mero reconhecimento de que a liberdade só pode ser compreendida pela identidade entre Ser e Querer, pelo seu caráter autoônico, o qual traz consigo o absurdo de uma contingência atemporal, noção esta tão inexplicável quanto necessária caso não desejemos incidir no absurdo ainda maior que é o de negar nosso sentimento – na

[79] É por isso que, no embate entre Schopenhauer e os herdeiros de Hegel crentes nos poderes da razão, Wolfgang Schirmacher considerava o primeiro como o verdadeiro defensor de nossas faculdades racionais: “O Idealismo Alemão expressa uma admirável confiança na capacidade da razão humana – confiança esta jamais alcançada desde então [...]. Os epígonos do Idealismo Alemão, acima de tudo os autoproclamados ‘herdeiros’ marxistas, desde Lukács até Steigerwalds, levaram em conta as provocações de Schopenhauer, e o declararam desde patriarca do subjetivismo irracional até traidor da razão [...]. Tais caricaturas [...] determinaram a imagem de Schopenhauer para aqueles que jamais o leram com profundidade. Então Schopenhauer realmente repreendeu o Idealismo Alemão, por sê-lo muito racional [...]? Ou não seria exatamente o contrário: não defendeu ele a questão da razão contra a fraude intelectual, contra o palavrório e obscuridade do pensamento? Todo o arsenal da influência ideológica, que intoxicou tanto a política e propaganda no século 20, já era denunciado por Schopenhauer durante o Idealismo Alemão. Ele fez isso, como um esclarecedor na tradição de Kant para nos auxiliar, através da crítica, a um melhor uso da razão. [...] Schopenhauer pôde compreender diretamente que o intelecto é ‘secundário’ diante da vontade, e que o espírito filosófico de seu tempo partiu de um falso pressuposto. Mas essa compreensão fundamental da relação entre vontade e intelecto não conduzia a um triunfo do desespero, e Schopenhauer de maneira alguma cedeu à difícil tarefa de alcançar um ‘conhecimento livre da vontade’. Isso era mais humano em suas consequências do que um otimismo progressista sem fundamento, que simplesmente abstraía a natureza do homem, e se realizaria no arquipélago GULAG. [...] A essência da razão, suas possibilidades e limites – tudo isso permaneceu indeterminado, uma vez que a crítica purificadora de Schopenhauer foi classificada por uma outra tradição e, consequentemente, neutralizada. A destruição da própria crítica da razão e o abuso de sua autonomia foram assim possibilitados, sem que tal fato fosse reconhecido” (SCHIRMACHER, 1984, p. 197-199).

verdade, nossa inequívoca intuição – de responsabilidade. Neste contexto, parecem encaixar-se perfeitamente aquelas palavras de G. K. Chesterton, segundo as quais

> É exatamente esse equilíbrio de aparentes contradições que tem sido toda a alegria de viver do homem saudável. Todo o segredo do misticismo é este: tal homem pode entender tudo com a ajuda daquilo que ele não entende. O lógico mórbido procura tornar tudo lúcido e consegue tornar tudo misterioso. O místico permite que uma coisa seja misteriosa, e tudo o mais se torna lúcido. O determinista torna a teoria da causação bastante clara, e então descobre que não pode dizer “se você quiser” para a empregada doméstica. O cristão permite que o livre-arbítrio permaneça um mistério sagrado, mas, por causa disso, suas relações com a empregada doméstica tornam-se de uma clareza cintilante e cristalina (CHESTERTON, 2019, p. 32)

Esta inexplicabilidade da liberdade, na medida em que a mesma é descrita como identidade entre Ser e Querer e cuja continuidade descritiva (isto é, quando passamos a extrair por análise novas noções ali implicadas) parece desafiar o entendimento sadio, apenas significa o seguinte: a liberdade não é representação, ou, ao menos, não pode sê-lo no sentido de estar submetida ao princípio de razão suficiente. Pois se fosse inteiramente compreendida, então poderia ser explicada por uma das quatro formas do princípio de razão suficiente (princípio de razão de devir, conhecer, ser e agir) e, neste caso, seria mera representação. Esta afirmação soaria despropositada no contexto de um sistema filosófico que negasse algo para além do explicável mediante a razão suficiente, mas não no contexto de um sistema que afirma dever existir algo para além disso. E deve existir porque do contrário nossas intuições morais mais fundamentais e, por isso, inextirpáveis, seriam referências a um nada, o que é absurdo. Por isso, deve-se supor que se referem a algo, ainda que não suficientemente esclarecido – e justamente porque transcende as regras do total esclarecimento, isto é, o princípio de razão suficiente e suas formas.

Por outro lado, alguém poderia recorrer a uma tese psicologista aqui, ao supor que o sentimento de responsabilidade decorre da constituição cerebral/mental que nos impõe certas crenças, como esta de que somos responsáveis. Porém, a noção de uma constituição cerebral que impõe regras só pode ser pensada em um contexto causal, e o sentimento de responsabilidade só faz sentido em um contexto de percepção não-causal, ou seja, estaríamos tentando acomodar em um esquema causal um dado de intuição que pressupõe a ausência deste mesmo esquema.

Uma outra forma de insistir na tese psicologista seria a de apontar uma causa (por exemplo, os costumes, a cultura, a biografia da pessoa) para o sentimento de responsabilidade, mas isso contraria a universalidade deste sentimento. Afinal, é razoável supor que nem todos se sentem culpados por aquilo que fazem, mas não é razoável supor que alguém não se sinta responsável por aquilo que faz, pois sentir-se responsável significa simplesmente reconhecer-se como autor dos próprios atos (e, num sentido mais forte, autor de si mesmo). Portanto, a culpa não se confunde com responsabilidade, embora esta seja condição indispensável daquela. A culpa consiste em um juízo de reprovação pessoal sobre a própria conduta. A responsabilidade significa apenas julgar-se autor dos próprios atos (independentemente da apreciação que se faz sobre o valor moral do mesmo). Por isso, julgamos encontrar um erro em Nietzsche, quando este, no §39 de *Humano demasiado humano*, refuta a tese schopenhaueriana da liberdade a partir da constatação de que o sentimento de culpa não passa de um hábito contingente:

> Schopenhauer então concluiu que, porque certas ações causam mal-estar [Unmuth] ("consciência de culpa" [Schuldbewusstsein]), então deve haver responsabilidade [...]. A partir do fato deste mal-estar Schopenhauer crê poder provar a liberdade, a qual o homem de algum modo deve possuir, entretanto, não em relação às suas ações, mas em relação ao seu ser: portanto, liberdade de ser deste ou daquele modo, mas não de agir deste ou daquele modo [...]. E aqui se chega àquela falsa conclusão, de acordo com a qual a partir do fato do mal-estar conclui-se pela justificativa [...] deste mal-estar; e a partir desta falsa conclusão Schopenhauer chega à sua fantástica consequência da liberdade inteligível. Mas o mal-estar decorrente da ação não precisa ser racional: sim, certamente ele não é, pois baseia-se sobre a errônea pressuposição de que a ação não deveria poder seguir-se necessariamente [...]. – Além disso, este mal-estar é algo de que o homem pode desabituar-se; em muitos homens ele nem existe nesta relação com as ações, enquanto é sentido por muitos outros. Trata-se de algo inconstante, uma questão ligada ao desenvolvimento dos costumes e da cultura e, talvez, existente apenas durante um período relativamente curto da história do mundo (NIETZSCHE, 1900, p. 64-65).

A crítica de Nietzsche depende inteiramente da tese de que a responsabilidade é deduzida a partir do mal-estar, do sentimento de culpa. Esta é sua grande premissa. Da culpa deduz-se a responsabilidade, e desta, a liberdade. Mas se o sentimento de culpa é contingente, culturalmente condicionado, então a liberdade degrada-se em um engano, uma ilusão da psique humana. Dito de outro modo: recai-se no psicologismo.

Porém, como dissemos anteriormente, a responsabilidade independe de sentimento de culpa. Por outro lado, é certo que Schopenhauer *parece* textualmente deduzir a responsabilidade a partir da culpa: “onde está a culpa, também deve haver responsabilidade: e este é o único dado a partir do qual se justifica deduzir a liberdade moral” (BGE, *Freiheit des Willens*, V, p. 135).

Mas esta dedução da responsabilidade a partir da culpa é apenas aparente. O que Schopenhauer está dizendo é que, onde a culpa está, tem de haver responsabilidade. E isso é óbvio, pois não faria sentido sentir-se culpado se não fosse também responsável. Mas o inverso não é necessariamente correto: “onde está a responsabilidade, também deve haver culpa”. E a premissa de Nietzsche baseia-se nesta inversão. Nietzsche parece não perceber que é possível pensar a responsabilidade sem culpa, sem “mal-estar”. O mais insensível dos homens pode ser perfeitamente capaz de causar o mal sem sentir remorso. Mas disso não se segue que ele não se sente o autor de seus atos. O próprio Nietzsche, apesar de concluir no citado aforismo que “ninguém é responsável por seus atos, ninguém é responsável por seu ser”, sente-se ele próprio responsável por seus atos, pois do contrário não faria sentido assinar o seu próprio livro. Assinar um livro significa reivindicar a autoria de um trabalho, e reivindicar a autoria de um trabalho significa sentir-se responsável por ele. Voltaremos a este ponto mais adiante, na seção dedicada à discussão sobre a teoria schopenhaueriana da liberdade e neurologia. Por ora, o ponto mais relevante consiste em destacar que Schopenhauer não deduz a responsabilidade a partir da culpa, e isso fica mais evidente se levarmos em conta que o sentimento de culpa não desempenha nenhum papel relevante no processo de argumentação exposto no capítulo V de *Liberdade da vontade*. Neste trabalho, articulado pelo método analítico, o sentimento de responsabilidade não é resultado, mas o princípio de explicação. É tratado como intuição originária e inatacável. É por isso que, geralmente, Schopenhauer prefere referir-se de imediato ao sentimento de responsabilidade como um “fato da consciência” (“Thatsache des Bewusstseyns”), como uma “certeza inabalável” (“unerschütterlichen Gewissheit”) (BGE, *Freiheit des Willens*, V, p. 134), uma “inegável consciência do próprio poder e originalidade” (“unleugbar Bewusstseyn der Eigenmächtigkeit und Ursprüglichkeit”) (BGE, *Freiheit des Willens*, V, p. 138). Esta última proposição deixa particularmente claro que a responsabilidade não se reduz ao sentimento de culpa, mas se refere ao sentimento de autoria, ao sentimento de poder sobre aquilo que se faz (e, fundamentalmente, sobre aquilo que se é), sendo a culpa

e o “mal-estar” um elemento marginal. No fundo, quando se busca explicar a responsabilidade a partir da culpa, considerando esta como um construto cultural, repete-se o erro psicologista de tentar explicar a lógica como que extraída por indução a partir de condições empíricas. E, da mesma forma que, por exemplo, Husserl percebeu que o conhecimento empírico por indução já pressupõe o emprego da lógica[80] – de modo que então seria impossível deduzir a última a partir do primeiro – também o sentimento de culpa já pressupõe a consciência de responsabilidade. Portanto, também aqui é impossível deduzir a última a partir do primeiro.

É igualmente digno de nota que Nietzsche afirma que “talvez [o sentimento de culpa] exista durante um tempo relativamente curto da história”. O elemento significativo aqui é o advérbio “talvez”, *vielleicht*. O mesmo advérbio poderia se aplicar ao sentimento de responsabilidade, considerado nos termos que definimos há pouco? Como poderíamos receber a declaração de alguém que nos dissesse “*talvez* eu me sinta responsável por aquelas coisas que faço”? O cinismo em tal declaração seria manifesto. Mas então qual a vantagem de se trocar uma certeza que preenche imediatamente minha consciência (minha percepção de mim mesmo como ente responsável, autor de meus atos, autor deste texto) por uma conjectura que, muito acertadamente, inicia-se pelo advérbio “talvez”?

---

[80] “Nós somos lembrados na teoria moderna do desenvolvimento, pela qual o ser humano se desenvolveu, por exemplo, na luta pela existência e através da seleção natural, e com ele, naturalmente, também seu intelecto, e com o intelecto, também todas as formas próprias a ele, mais precisamente, as formas lógicas. Com isso, as formas lógicas [...] não expressam o caráter contingente das espécies humanas, que poderiam também ser diferentes e, ao longo do desenvolvimento futuro, também serão diferentes? [...] Mas imediatamente irrompe de novo um absurdo: os conhecimentos, com os quais uma tal perspectiva opera, e as possibilidades mesmas que ela considera, têm ainda sentido se as leis lógicas são sacrificadas em tal relativismo? A verdade de que há essa e aquela possibilidade não pressupõe implicitamente a validade absoluta da proposição da contradição, pela qual com uma verdade está excluída a contradição?” (HUSSERL, 2020, p. 77). “Extreme empiricism, therefore, since it only basically puts full trust in singular judgements of experience – a quite uncritical trust since it ignores the difficulties which so richly attend upon such singular judgements – *eo ipso* abandons all hope of rationally justifying mediate knowledge. It will not acknowledge as immediate insights, and as given truths, the ultimate principles on which the justification of mediate knowledge depends; it thinks it can do better by deriving them from experience and induction, i.e. by justifying them mediately. But if one asks what principles justify such a derivation, empiricism, forbidden to appeal to immediately evident universal principles, appeals rather to naïve, uncritical, everyday experience, which it thinks to dignify more highly by explaining it psychologically in Humean fashion. It therefore fails to see that, having no insightful justification for our mediate assumptions, no justification, therefore, for the relevant proof procedures from the immediately evident general principles that they follow, its whole psychological theory, its whole mediately known doctrine of empiricism, is without rational foundation, is, in fact, a mere assumption, no more than a common prejudice. [...] In other words: the correctness of the theory presupposes the irrationality of its premisses, the correctness of the premisses the irrationality of the theory (or thesis)” (HUSSERL, 2001, p. 60-61).

Além disso, um ponto central que extraio de Schopenhauer é o seguinte: o sentimento de responsabilidade preenche a consciência de forma tão imediata quanto a causalidade. Isso significa que nossa intuição de liberdade é tão viva quanto a intuição de causalidade. Logo, não vejo um critério pelo qual tenho de assumir uma em detrimento da outra, e a tese psicologista parece supor que a intuição de causalidade é, por assim dizer, a "verdadeira", enquanto que a de responsabilidade seria "ilusória". Se não há uma hierarquia entre estes dois tipos de intuição, então a única saída é acomodar as duas em minha consciência, aceitando o fato de que, de um ponto de vista subjetivo, elas preenchem camadas distintas em minha consciência, ou, o que é o mesmo em termos objetivos, que se referem a dimensões distintas do mundo: o sentimento de responsabilidade refere-se à vontade, enquanto que a causalidade refere-se à representação. A causalidade é o modo de intuição que possibilita explicar o mundo; a responsabilidade é o modo de intuição pela qual eu o vivencio de um ponto de vista moral, ainda que me seja impossível explicar totalmente esta vivência moral.

Com isso se vê que a assunção de algo para além da razão suficiente (isto é, algo para além de simples representações) não decorre de um capricho filosófico, mas da necessidade de se admitir o inexplicável como componente intrínseco à realidade. Tais componentes, apesar de místicos, não são menos vivenciados por nós do que aqueles plenamente esclarecidos. A sombra não é menos real que a luz, e se a filosofia pretende dizer algo sobre a realidade, então não pode dar-se ao luxo de silenciar-se totalmente sobre os aspectos obscuros da mesma. Claro, sempre podemos repetir com Wittgenstein (1968, p. 127) que sobre aquilo que não podemos falar, devemos nos calar. Mas nem todo silêncio precisa necessariamente ser inarticulado. Descrever um fenômeno apenas negativamente é uma forma de silenciar-se e, ao mesmo tempo, de dizer algo significativo sobre o mesmo.

Então estamos retrocedendo em nossas conclusões e admitindo que o conceito de liberdade é simplesmente negativo, logo após termos dito categoricamente que tal conceito comporta um elemento positivo (a identidade entre Ser e Querer)? De modo algum. Certamente estamos reconhecendo que, em seu aspecto mais profundo, a liberdade continua a ser negativa, mas apenas no sentido de que a mesma encontra um limite de explicação, no sentido de que seu elemento positivo (identidade entre Ser e Querer) conduz-nos a uma contingência transcendental ou atemporal, e que tal noção é inexplicável, senão como um tipo de contingência que *não* é a contingência

ordinária, fenomênica, e por isso mesmo tal expressão não passa de uma indicação metafórica. Portanto, não deixamos de ganhar algo aqui, na medida em que deslocamos a negatividade do conceito de liberdade, antes fixado por Schopenhauer na mera "ausência de necessidade", para a inexplicabilidade do mesmo. A liberdade é negativa não porque reduz-se a uma "mera ausência de necessidade", mas porque, no seu limite, *est un mystère* – conforme as palavras de Malebranche, subscritas por Schopenhauer (BGE, *Freiheit des Willens*, V, p. 139).

Então se, por um lado, parece-nos acertado dizer que a teoria schopenhaueriana da liberdade moral o afasta da conhecida tese existencialista segundo a qual a "existência precede a essência", sendo que este afastamento se dá em dois níveis: em um mais superficial, fenomênico, no qual é manifesta a precedência da essência sobre o aspecto ativo da existência (expressa na proposição *operari sequitur esse*), e em um mais profundo, e por isso mais obscuro, no qual não encontrou-se saída senão assumir a ideia de uma contingência metafísica, transcendental e atemporal, o que em nada corresponde à contingência temporal existencialista assumida como signo da liberdade; por outro lado, podemos aproximá-lo do existencialismo em um outro aspecto. Em trabalho exclusivamente dedicado ao tema, Søren Holm argumenta que há uma similaridade entre Schopenhauer e Kierkegaard precisamente quanto ao aspecto misterioso que a liberdade, em última instância, guarda consigo:

> É comum a ambos os pensadores o pressuposto que Schopenhauer expressa a partir de uma citação de Malebranche: *La liberté est un mystère*. Schopenhauer e Kierkegaard poderiam acrescentar: *La liberté est un fait*! Em ambos, ela está para além da possibilidade de conhecimento e do quadro da psicologia; mas ela é necessária a uma compreensão existencial da própria vida. Para Schopenhauer, a ação de liberdade inteligível era o pressuposto para que se atribuísse a responsabilidade ao homem por seu caráter, e para Kierkegaard era a liberdade de vontade a condição para que nós pudéssemos viver a vida olhando para frente [vorwärts] e pudéssemos escolher com responsabilidade, de modo que o pecado não é objeto de investigação para ciências naturais, as quais sempre pressupõem a faticidade do determinismo e da necessidade (HOLM, 1962, p. 13).

Apesar desta semelhança pontual, Holm é categórico ao afirmar que "dificilmente pode-se qualificar Schopenhauer um pensador existencialista no sentido forte e comum da palavra" (HOLM, 1962, p. 5), em razão de sua pretensão à

explicação sistemática da vida. Enquanto Schopenhauer apenas “quis substituir o sistema hegeliano por um sistema melhor e mais correto”, Kierkegaard, em contraste,

> coloca a vida acima da especulação, e toda sua filosofia pode ser resumida em duas teses principais. A primeira é o conhecido princípio do “Nachschrift”, de que embora possa haver um sistema de pensamento, não pode haver um sistema da existência; de qualquer modo, não para um espírito existente, mas somente para Deus. O segundo princípio principal é bastante simples: nós vivemos olhando para frente, mas entendemos olhando para trás. Isto é apenas outra expressão para o fato de que a existência não pode ser intelectualizada, como se pudesse encontrar sua expressão em uma forma fechada ou em um sistema de pensamentos (HOLM, 1962, p. 6).

Porém, com base em nossas últimas conclusões sobre o problema da liberdade moral em Schopenhauer, é de se questionar quão forte e característica foi mesmo sua inclinação à sistematização. Certamente ele não poderia ser considerado tão sistemático quanto Hegel. No máximo, ele é um pensador sistemático tal como Kant, que se esforça ao máximo para tornar compreensível o mundo, indo até o limite da capacidade discursiva dotada de um significado comunicável. E, justamente por isso, reconhece este limite, consentindo em resignar-se diante da impossibilidade de compreensão da totalidade da existência. Sua teoria da liberdade moral confirma isso, na medida em que a mesma se depara diante de limites de explicação. Nestes termos, a asseidade (que aqui esclarecemos como a identidade entre Ser e Querer) é tanto uma hipótese de explicação, um fundamento pressuposto sem o qual o sentimento de responsabilidade não teria sentido, quanto um limite metodológico, uma vez que trata-se de um pressuposto incompreensível à luz da lógica e da dialética. Deste modo, a diferença entre Schopenhauer e Kierkegaard já não nos parece mais qualitativa, senão apenas quantitativa: Schopenhauer se propõe a explicar *mais* que Kierkegaard, a sistematizar *mais* que Kierkegaard. Entretanto, em última instância, reconhece igualmente o mistério inerente à vida e a consequente irredutibilidade da mesma às explicações totais.

1.11 EXCURSO: LIBERDADE E NEUROCIÊNCIA – COMO A METAFÍSICA SCHOPENHAUERIANA RESPONDERIA AO DETERMINISMO NEUROLÓGICO?

No capítulo 17 do segundo tomo de *Mundo como vontade e representação* (“sobre as necessidades metafísicas do homem”), Schopenhauer alerta-nos para a necessidade de coordenar os conhecimentos das ciências empíricas e aqueles da metafísica:

> Por outro lado deve-se notar que o conhecimento da natureza mais perfeito é a *exposição* corrigida do *problema* da metafísica: por isso ninguém deveria aventurar-se nesta sem antes ter adquirido para si um conhecimento claro e coerente – ainda que geral, mas sólido – de todos os ramos das ciências naturais (W II, cap. 17, p. 109).

Esta coordenação, aliás, insere-se em um contexto argumentativo ainda mais amplo. A tese de Schopenhauer é no sentido de que a física (entendida aqui num sentido bastante lato) e a metafísica precisam trabalhar juntas, na medida em que, por um lado, o avanço das ciências empíricas coloca em risco e até invalida certas doutrinas metafísicas; por outro, justamente este avanço aprofunda nossa percepção do mistério que há na natureza e, por isso mesmo, exige-se novamente da física o retorno à metafísica, agora adaptada às novas descobertas alcançadas pelas ciências naturais. Consequentemente, as novidades proporcionadas pelas ciências naturais contribuem para a metafísica no sentido de “corrigir” os problemas que deverão ser nela tratados. Antigos problemas da metafísica podem revelar-se, após conclusões resultantes de experimentos empíricos, como falsos problemas. Porém, a outra parte do argumento de Schopenhauer é no sentido de que, longe de o avanço das ciências empíricas revogarem a metafísica, na verdade apenas desloca a investigação da mesma para novos problemas cuja solução aquelas mesmas ciências empíricas são incapazes de oferecer. As ciências empíricas não possuem a completude necessária para oferecer uma explicação total. Em última instância, elas sempre necessitarão de assumir pressupostos para os quais elas próprias não podem oferecer explicação, tais como as forças naturais fundamentais (pensemos, por exemplo, na gravidade), que simplesmente “estão aí”, e são o que são. Ao físico resta apenas supor a gravidade; e ao biólogo evolucionista, resta apenas supor o impulso de sobrevivência. E nenhum dos dois pode explicar o que é a gravidade, ou o que é o impulso de sobrevivência, e muito menos podem imaginar que estas duas forças poderiam ser teoricamente unificadas sob o conceito de “vontade de vida”, como sugere Schopenhauer.

Mas retornemos ao nosso ponto principal. As ciências naturais necessitam encontrar seu complemento na metafísica, e a metafísica precisa ser submetida ao

crivo das ciências naturais. Estas últimas jamais poderão ser simplesmente ignoradas pelo filósofo. E o que dizem as ciências naturais sobre a questão da liberdade, um problema que, a princípio, é metafísico por excelência?

Em um trabalho dedicado à relação entre Schopenhauer e neurofilosofia, Dieter Birnbacher aborda algumas conclusões sobre o tema a partir dos inovadores experimentos realizados pelo neurocientista Benjamin Libet, durante a década de 1980:

> Estes [...] experimentos sugerem que a decisão de vontade consciente para o movimento corpóreo é antecedida por um processo neural – um potencial de prontidão [Bereitschaftspotential] – cujo conhecimento permite prognosticar com grande precisão a decisão de vontade e o movimento corpóreo que se segue à mesma. Aparentemente, é como se o cérebro já "soubesse", em até meio segundo antes da consciência, quando será enviado o impulso ao músculo correspondente, ao passo que a decisão consciente de vontade simplesmente homologa um *fait accompli*. O ponto perturbador deste experimento é o fato de que o agente, apesar de tudo, tem a consciência de decidir livre e espontaneamente. [...] Em realidade, parece que a consciência sempre chega muito tarde. Ela está sempre correndo atrás do cérebro, que já tomou uma decisão (BIRNBACHER, 2005, p. 143).

De especial importância para o robustecimento deste aspecto da teoria de Libet são os experimentos realizados por Michael S. Gazzaniga. Sem negar estas conclusões obtidas por Libet, Gazzaniga ainda acrescenta que o lado direito do cérebro é encarregado de tomar decisões à revelia de nossa consciência, localizada na parte esquerda do cérebro. Esta parte esquerda do cérebro é chamada por Gazzaniga de "intérprete", pois sua função é a de justificar discursivamente as decisões já tomadas pela parte direita (GAZZANIGA, 1998, p. 15). Na verdade, a parte esquerda nos iludiria quanto ao nosso poder de decisão: ela inventaria razões para as nossas decisões tomadas de antemão pela parte direita, que chega ao seu veredito antes de qualquer motivo racionalmente ponderado pela parte esquerda. Logo, segundo Gazzaniga, nossa consciência não decide coisa alguma: antes, ela apenas inventa justificativas para decisões que não seriam, estritamente falando, "nossas"[81].

[81] Um dos experimentos realizados por Gazzaniga é assim por ele narrado: "A descoberta do intérprete no hemisfério esquerdo ocorreu durante um teste conceitual simultâneo durante o qual apresentamos duas imagens a pacientes com cérebro dividido, isto é, com seus dois hemisférios separados cirurgicamente. Mostramos uma imagem exclusivamente ao hemisfério esquerdo e outra ao direito. Logo apresentamos ao sujeito uma série de imagens e lhe pedimos que escolhesse aquelas que correspondessem às primeiras imagens. Em um exemplo, apresentamos a imagem de um pé de

É como se a parte esquerda advogasse em favor da parte direita, criando teses e argumentos que justificam a conduta de um cliente teimoso que ela própria não compreende. Sam Harris extraiu a consequência filosófica de experimentos como aquele de Libet e de outros neurocientistas (Haynes, Fried, Mukamel e Kreiman) que apontam para o mesmo fato:

> Eu, enquanto testemunha consciente de minha experiência, não inicio eventos em meu córtex pré-frontal mais do que causo os batimentos do meu coração. Sempre haverá algum atraso entre os primeiros eventos neurofisiológicos que provocam meu próximo pensamento consciente e o pensamento em si. [...] Qual será meu próximo estado mental? Eu não sei – simplesmente acontece. Onde está a liberdade nisso? (HARRIS, 2012, p. 9).

Daí o veredito de Harris, apresentado logo na introdução de seu trabalho dedicado exclusivamente ao tema aqui discutido: “Free Will *is* an illusion”.

Agora, retomemos aquela exigência do próprio Schopenhauer, e confrontemos sua metafísica da liberdade e estes resultados alcançados no campo neurocientífico. Aparentemente, tais descobertas em nada agridem a teoria schopenhaueriana da “verdadeira liberdade moral”, uma vez que as mesmas se referem ao *operari*, e não ao *esse*. Antes, apenas confirmam o resultado alcançado pelo próprio Schopenhauer: no âmbito do *operari*, isto é, de nossas ações singulares materializadas no espaço e no tempo, prevalece o mais rigoroso determinismo, conforme exige *a priori* o princípio de razão suficiente. Consequentemente, neurocientistas como Libet e Gazzaniga apenas concederam a prova empírica daquilo que Schopenhauer já havia deduzido *a priori*. Afinal, as supostas decisões do cérebro ainda são atos singulares gradualmente manifestados no tempo (e no espaço, considerando que tais decisões estão localizadas em um hemisfério cerebral), e por isso não se referem à totalidade do *esse* do agente, vale dizer, não são o seu caráter em si, mas apenas uma manifestação

---

galinha ao hemisfério esquerdo e uma paisagem com neve ao direito. A associação correta era uma galinha para o pé e uma pá para a imagem da neve. Um paciente reagiu escolhendo uma pá com sua mão esquerda, e uma galinha com a direita. Quando perguntamos por que ele havia escolhido aqueles elementos, seu hemisfério esquerdo respondeu: ‘Muito fácil. O pé de galinha corresponde à galinha, e eu necessito de uma pá para limpar o galinheiro’. Neste caso, o hemisfério esquerdo, observando a resposta da mão esquerda, elaborou a réplica mais coerente dentro de seu âmbito de conhecimento, isto é, uma que não inclui nenhuma informação sobre a cena da neve. O que assombra é o fato de que o hemisfério esquerdo é perfeitamente capaz de dizer algo como ‘na verdade, não sei por que elegi a imagem da pá; meu cérebro está dividido, lembra? É provável que tenha sido mostrado algo à outra metade, o que ocorre a todo tempo. Sabes perfeitamente por que não posso explicar o motivo de ter escolhido a pá. Pare de perguntar tolices’. Mas ele não diz isso. O hemisfério esquerdo inventa uma história para se convencer e nos convencer de que temos o controle” (GAZZANIGA, 1998, p. 48).

espaço-temporal do mesmo. E que as manifestações do caráter em si se dão no espaço e no tempo sob o princípio de razão suficiente, isso jamais fora contestado por Schopenhauer. Ao contrário: esta convicção fora afirmada e reafirmada com absoluta veemência ao longo de sua obra. Em função disso, Birnbacher (2005, p. 143) afirma que

> o debate público gerado sobre as consequências filosóficas destes experimentos parece ser um pouco antiquado, pois ele ignora a forte contribuição prestada por Schopenhauer (e também por David Hume) para o esclarecimento do assunto. Para os dois filósofos, compreende-se mais ou menos por si mesmo que a ordem causal, que nós encontramos realizada no mundo externo macroscópico, reencontra-se também no âmbito da psicologia, incluindo da vontade humana.

Porém, o que Birnbacher parece não notar, é que os mencionados experimentos teriam por consequência uma necessária retificação da teoria determinista de Schopenhauer. Se Libet e Gazzaniga estiverem corretos, e se Sam Harris realmente conseguiu extrair as conclusões mais acertadas a partir de outros experimentos do gênero, então disso se segue que a causalidade que determina predominantemente a conduta humana não pode ser a lei da motivação, ou o *princípio de razão suficiente de agir*, conforme nomenclatura Schopenhauer. Pois a lei da motivação supõe uma decisão consciente, uma avaliação racional dos motivos mais adequados ao caráter do agente. Segundo a definição de Schopenhauer, a motivação é a "causalidade que passa pelo *conhecimento*" (BGE, *Freiheit des Willens*, III, p. 70). Mas conforme Libet e Harris e, mais precisamente, Gazzaniga, o nosso conhecimento não influencia nosso comportamento. Antes, o conhecimento apenas justifica posteriormente uma decisão tomada de antemão, em cujo processo ele sequer fora consultado. Schopenhauer também define a motivação como "a causalidade vista por dentro" (G, §43, p. 162). Mas agora o que se conclui é que a verdadeira causalidade só pode ser vista a partir de fora. Consequentemente, se partirmos da hipótese de que os resultados obtidos no âmbito das neurociências são inatacáveis, teríamos de readaptar uma parte do determinismo de Schopenhauer, pois agora, considerando a tripartição schopenhaueriana da causalidade – causalidade em sentido estrito, estímulo e motivação – pareceria mais correto julgar que as ações humanas são fisiologicamente estimuladas, e não psicologicamente motivadas.

Isso afetaria a tese schopenhaueriana em favor da liberdade metafísica, isto é, da liberdade enquanto identidade transcendental entre Querer e Ser? Parece-nos que

não. Pois todas estas considerações, isto é, a discussão sobre se ações são motivadas ou estimuladas, ainda articulam-se sob o âmbito das ações, e estas não trazem consigo qualquer liberdade, o que inclusive já será evidente *a priori*. A grande contribuição de Schopenhauer para o assunto foi precisamente o deslocamento do lócus da liberdade, do *operari* para o *esse*, do *agir* para o *ser*, conforme ele próprio escreve nas últimas linhas do capítulo V de *Sobre a liberdade da vontade*. E que este deslocamento tem de ocorrer, seguiu-se de uma análise de um conteúdo moral de consciência, ou seja, do sentimento de responsabilidade por aquilo que *somos*, que por sua vez deve ser qualificado como a superfície da intuição de nossa liberdade metafísica. Também deve-se mencionar que já foi mostrado neste trabalho que, de acordo com nossa interpretação, tal intuição de liberdade corre paralelamente à intuição de causalidade, e é exclusivamente sob esta última que se articulam as citadas experiências neurocientíficas. Não fosse pela intuição de causalidade, todos os eventos relatados a partir dos experimentos de Benjamin Libet e Michael Gazzaniga seriam narrados como fatos que "se seguem uns aos outros", conforme aquela fórmula recorrentemente utilizada por David Hume em *Investigação acerca do entendimento humano*. Somente o componente subjetivo da causalidade enquanto forma *a priori* do entendimento pode nos conduzir à *interpretação causal* daquilo que, considerado independentemente de nossa contribuição subjetivo-intelectual, apresentar-se-ia aos nossos sentidos como mera sucessão de eventos. É preciso acrescentar aqui um componente intelectual e, portanto, subjetivo, para que aquela sucessão de eventos adquira um significado causal, isto é, para que a mera *sequência* converta-se em *consequência*[82]. E considerando que o saber científico se refere à compreensão de relações de consequências, isto é, relações de causa e efeito, então, sem intuição de causalidade, não há ciência.

Mas a intuição de liberdade é tão viva quanto a intuição de causalidade. Conforme expressão nossa, ela é tão "aderente" à consciência quanto a causalidade. E, ao mesmo tempo, estas duas modalidades de intuição conflitam entre si, justamente porque uma afirma a causalidade natural, e a outra, nega-a. Logo, devemos deduzir que, a partir de uma reflexão fenomenológica, tem-se de admitir que o mundo pode ser igualmente avaliado sob duas perspectivas: uma sob "orientação

[82] Os §§ 21 e 23 de *Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente* são bastante elucidativos sobre a aprioridade da causalidade relativamente à experiência, e sobre como a simples *sequência* (*Folge*) de eventos se distingue da relação de *consequência* (*Erfolg*) entre os mesmos.

natural" (conforme expressão de Husserl), e outra sob orientação moral (tem-se ainda a orientação fenomenológico-transcendental, mas esta orientação *não se refere ao mundo*, e justamente porque ela é um pressuposto do mundo). Os experimentos e conclusões neurocientíficos articulam-se apenas sob orientação natural e, por isso, não possuem qualquer jurisdição, por assim dizer, sobre a orientação moral, sendo esta última referente àquilo que ultrapassa espaço, tempo e causalidade, uma vez que os juízos morais de louvor e censura tem por principal objeto não tanto as ações singulares ou as decisões manifestadas no espaço e tempo, mas o caráter do agente, que aparece no tempo sem estar no tempo (sem "residir" no tempo), pois é imutável; que é livre, pois nos sentimos responsáveis por ele; e, obviamente, destituído de contornos espaciais.

Claro, os neurocientistas podem acusar aqui uma desnecessária dualidade em nossa orientação com relação ao mundo. Eles podem alegar que a orientação natural é a única existente. Mas para alegar isso de maneira coerente, eles teriam de poder suspender a orientação moral e o sentimento de responsabilidade (ou intuição de liberdade) que jaz junto a ela, o que é impossível. O próprio Sam Harris nos oferece, inadvertidamente, um exemplo desta impossibilidade. Em sua obra aqui já referida, Sam Harris escreve:

> O que significa dizer que estupradores e assassinos cometem seus crimes por sua própria livre vontade? Se esta afirmação significa algo, deve ser que eles poderiam ter agido diferentemente – não com base em influências aleatórias sobre as quais eles não possuem controle, mas porque eles, enquanto agente conscientes, eram livres para pensar e agir de outra maneira. Dizer que eles eram livres para não estuprar e matar é dizer que eles poderiam ter resistido ao impulso de fazê-lo (ou poderiam ter evitado sentir um tal impulso) – com o universo, incluindo seus cérebros, estando precisamente no mesmo estado em que se encontravam no momento em que cometeram seus crimes. Assumindo que criminosos violentos têm tal liberdade, nós reflexivamente os culpamos por suas ações. Mas sem isso, o local de nossa culpa desaparece repentinamente, e mesmo os mais terríveis sociopatas começam a parecer-se com vítimas. No momento em que tomamos noção da extensão de causas que precedem suas decisões conscientes, retrocedendo à infância e além, a *culpabilidade dos mesmos começa a desaparecer* (HARRIS, 2012. p. 17-18, destaque nosso).

Esta conclusão de Sam Harris, segundo a qual a culpabilidade de criminosos desaparece tão logo toma-se consciência das causas que provocam necessariamente o comportamento dos mesmos, só pode ser entendida no sentido de que a

culpabilidade desaparece num contexto puramente *teórico*. Na *prática*, parece evidente que o senso de responsabilidade (do qual a culpabilidade é uma mera extensão) continua a prevalecer, o que é facilmente comprovado pelo fato de que mesmo o determinista Sam Harris, apesar de sua convicção teórica, na prática continua a assinar seus próprios livros, o que equivale a dizer que ele se julga o único e exclusivo *responsável* pelos mesmos. Quem está enganado? Harris ou o seu livro? Se considerarmos aquela lição de Edmund Burke, para quem o comportamento é "a única linguagem que raramente mente" (BURKE, 2017, p. 160), certamente seria mais prudente se confiássemos naquilo que está implicado no que Harris *faz*, e não naquilo que ele *diz*.

Em outras palavras, sem liberdade/responsabilidade é impossível explicar algo trivial como os direitos autorais sobre uma determinada obra. Sob tais direitos está a pressuposição de que o autor é o *responsável* pela sua própria obra, e responsável não somente em sentido intelectual, mas também moral. Afinal, elementos como iniciativa, trabalho, esforço e, por fim, mérito pessoal, também estão implicados na produção de um livro. Agora, caso reduzamos Sam Harris a um corpo dirigido por um amontoado de informações inconscientes, provavelmente transmitidas por genética, então já não faz mais sentido considerá-lo *autor* de seus atos, incluindo dos livros que escreve[83]. Afinal, a partir dos argumentos de Harris, tal como o sentimento de liberdade, também o sentimento de pessoalidade deveria ser revogado como uma ilusão.

Entretanto, não há contradição total aqui. Ao que tudo indica, Sam Harris tem razão quando afirma que criminosos não são diretamente responsáveis por suas *ações*. O erro de Harris teria sido o de buscar a liberdade nas ações e decisões singulares, quando na verdade a responsabilidade recai diretamente sobre aquilo que *somos*, e não sobre aquilo que *fazemos*. Nossos juízos de imputação parecem confirmar isso, uma vez que não punimos, não condenamos e nem absolvemos ações, decisões ou condutas singulares manifestadas no espaço e no tempo, e sim as *pessoas* a partir das quais as ações são projetadas. O juízo moral de imputação recai sobre o *esse*, não sobre o *operari*. Sim, as teorias e experimentos neurocientíficos

[83] Como muito bem nota o psiquiatra Theodore Dalrymple (2017, p. 76-77): "'não fui eu, foi meu cérebro' será o clamor de todas as pessoas com desvios de comportamento que têm uma noção mínima do *Zeitgeist*, que é o que elas costumam ter. Isso pode ser dito de todo e qualquer comportamento, mas disso ninguém se dá conta".

parecem provar que nossas decisões são causadas a partir de processos neurais. Mas o elemento realmente espantoso é o fato de que há, afinal, uma decisão. Como observa John Maddox (1998, p. 279), “qualquer que seja o caso, o fato de que o cérebro [...] toma uma decisão e então executa uma sequência apropriada de movimentos é a essência do que precisa ser explicado”. Sabemos que o cérebro decide. Mas por que ele decide? De onde vem este impulso primordial de decisão? Por que, afinal de contas, há vontade? Schopenhauer estava ciente do abismo que comporta tais questionamentos. Ele estava ciente de que a liberdade não pode recair sobre os atos de vontade, mas sobre a vontade mesma, porque esta é em si inexplicável. Neste sentido, Schopenhauer estava mesmo inteiramente correto ao considerar a vontade como uma “coisa-em-si”, isto é, algo que não é representação. Pois se definirmos mais estritamente “representação” como aquilo que recai sob o *entendimento* (ainda que apenas intuitivo) do sujeito cognoscente, então, a vontade, não podendo ser de fato completamente *entendida*, não pode estar sob nosso entendimento; logo, não é representação. Por que, em primeiro lugar, contemos em nós este impulso a que chamamos de “vontade”? E por que nossa constituição volitiva total, isto é, nosso caráter – do qual nossas decisões singulares são apenas um desdobramento gradual, uma perífrase – é tal como é? Os neurocientistas não podem explicar isso, mas apenas pressupor que assim é. Pedir-lhes para que expliquem a vontade a partir da qual se manifestam atos singulares seria como pedir a um evolucionista que explique o impulso biológico para a permanência em vida, ou a um físico, que explique a gravidade. Neste ponto a explicação tem de cessar, e ceder espaço para a mera descrição de um pressuposto: “a vontade está aí... é tudo o que sabemos”. Não *entendemos* a vontade. E, no entanto, nada se apresenta mais imediatamente à nossa consciência do que o *querer*.

A esta altura alguém poderia replicar: “mas aquelas reações neurais que conduzem nosso comportamento são impessoais; o Eu consciente não as controla, e é neste sentido que dizemos que não há liberdade. Liberdade tem relação com consciência, pessoalidade. Mas o cérebro e a vontade são impessoais”. Porém, a realidade desmente esta assertiva. Apesar de o cérebro decidir “inconscientemente” antes mesmo de nos darmos conta desta decisão, no entanto, o conjunto destas decisões deve formar um padrão, padrão este que denominamos precisamente de caráter. O resultado é bastante inusitado: se Gazzaniga e Harris estiverem corretos, o cérebro decide à nossa revelia e, no entanto, suas decisões ainda nos representam,

isto é, correspondem a uma unidade volitiva, a um caráter. Dito de outro modo, se o cérebro fosse impessoal, então nossas ações teriam de ser totalmente aleatórias. Embora certamente exista algum nível de imprevisibilidade na conduta humana, o fato é que geralmente sabemos o que esperar de alguém que já conhecemos. Apesar de o cérebro decidir independentemente de mim, nem por isso ele deixa de ser o *meu* cérebro. O meu cérebro não me consulta e, no entanto, suas decisões não devem deixar de refletir a minha *personalidade*. Logo, as minhas decisões podem ser inconscientes, mas nem por isso deixam de ser pessoais. Consequentemente, tais decisões ainda podem ser imputadas a mim, ao meu caráter. Não fosse assim, seríamos incapazes de distinguir decisões nossas daquelas pelas quais nos recusamos a nos responsabilizarmos, como no caso dos comportamentos de reflexo, isto é, aqueles que decorrem de uma resposta imediata a estímulos externos que nos surpreendem, ou os comportamentos compulsivos provocados pela síndrome de Tourette, apenas para citar um exemplo.

Por estas razões, Dieter Birnbacher resgata neste contexto a tese de Henrik Walter, para quem a liberdade pode ser conservada mesmo em meio ao determinismo fortalecido pelas neurociências. Segundo Birnbacher,

> Henrik Walter, em seu livro *Neurophilosophie der Willensfreiheit* [...] propôs definir um "conceito sucessor" para o conceito de liberdade da vontade [...] exclusivamente a partir de componentes compatíveis com a suposição de um determinismo causal, a saber, o *poder de agir diferente* [Anderskönnen], a *compreensibilidade* [Verständlichkeit], e *autoria* [Urherberschaft]. Consequentemente, a decisão de uma pessoa pode ser sempre considerada livre, se ela preenche três condições: 1. se a pessoa, sob condições bastante parecidas, puder decidir de outro modo; 2. se a decisão é compreensível e fundamentada; 3. se a decisão é autêntica no sentido de que ela é coerente com as convicções, normas e atitudes de pessoa (BIRNBACHER, 2005, p. 145).

Das três condições, consideramos a terceira como a mais decisiva. Pois a condição "1" parece recair sob o conceito de "livre-arbítrio de indiferença", e por isso não prova a liberdade moral. Além disso, as teorias neurocientíficas de Gazzaniga e Libet negam liberdade a ações singulares. O mesmo pode ser dito sobre a condição "2". Ações compreensíveis e fundamentadas não são suficientes para afastar a incidência do princípio de razão suficiente. A condição "3", por outro lado, opera o deslocamento da questão tal como sugerido por Schopenhauer: as decisões são livres

quando dotadas de pessoalidade, isto é, ao refletirem o caráter do agente. Este é o último reduto da liberdade, na medida em que o princípio de razão suficiente não opera sobre o caráter do agente, apenas pressupõe-no – exatamente como o faz os experimentos neurocientíficos articulados nos limites do princípio de razão suficiente. Apenas pelo acréscimo da condição “3” é que as condições “1” e “2” podem ser reafirmadas em um contexto de compatibilização entre determinismo e liberdade. Se revogada a condição “3”, não vemos razão para ainda poder-se falar de liberdade compatibilizada ao determinismo, pois neste caso restaria apenas o determinismo.

Interessante notar que o próprio Benjamin Libet – geralmente citado como o primeiro grande responsável pela descoberta da antecipação de processos neurais sobre decisões conscientes no processo de gênese da ação – não acreditava que suas descobertas deveriam ser interpretadas como uma refutação da liberdade humana. Em seus experimentos, ele acusou uma brecha a partir da qual julgou poder conservar a ideia de liberdade. Conforme já explicado, de acordo com Libet nossas ações têm por ponto de origem aquilo que ele chamou de “potencial de prontidão” (*readiness potential*; *Bereitschaftspotential*), que se refere ao processo neural e inconsciente que antecede a ação (LIBET, 1999, p. 47 e ss.). Este processo neural antecipa a ação em aproximadamente 500 milissegundos. Mas entre o processo neural inconsciente e a ação, tem-se como ponto intermediário a decisão consciente, que antecede a ação em 200 milissegundos (LIBET, 1999, p. 51). Deste modo, a vontade consciente pode atuar como um filtro, ou, mais precisamente, exercer um poder de veto sobre o estímulo iniciado inconscientemente:

> Potencialmente disponível à função consciente é a possibilidade de parar ou vetar o progresso final do processo volitivo, de modo a não suceder-se qualquer atividade muscular. Portanto, o querer-consciente poderia afetar o desfecho do processo volitivo mesmo que o último fosse iniciado por processos cerebrais inconscientes. O querer-consciente poderia bloquear ou vetar o processo, de modo que nenhum ato ocorra.
> A existência da possibilidade de veto é indubitável. Os sujeitos em nossos experimentos relataram algumas vezes que um desejo consciente ou impulso de agir surgiu, mas que eles o suprimiram ou o vetaram. Na ausência de sinais elétricos dos músculos ao serem ativados, não havia um gatilho para desencadear o registro do computador sobre qualquer RP [readiness potential/potencial de prontidão] que poderia preceder ao veto; portanto, não havia registros de RPS com intenções de vetar o ato. No entanto, nós fomos capazes de mostrar que os sujeitos testados poderiam vetar um ato planejado para performance dentro de um tempo pré-arranjado. Eles foram

> capazes de exercer o veto dentro de um intervalo de 100 a 200 milissegundos antes do tempo pré-definido de agir. Um extenso RP precedeu ao veto, significando que, sem dúvida, o sujeito estava preparando-se para agir, mesmo que a ação tenha sido abortada pelo sujeito (LIBET, 1999, p. 51-52).

Em poucas palavras: não há "potencial de prontidão" (RP) correspondente especificamente ao veto, apenas à ação. Somente à *atividade* muscular correspondem sinais elétricos que registram o RP. Disso deduz-se que não existem sinais elétricos correspondentes ao veto. Logo, a omissão parece ser livre. Além disso – e este é o ponto que nos parece crucial – mesmo nos casos em que se iniciou um processo de ação – e, consequentemente, registrou-se o potencial de prontidão – os indivíduos testados foram capazes de "vetar" conscientemente a decisão inconscientemente iniciada pelo cérebro. Convém relembrar aqui que o RP precede à ação em aproximadamente 500 milissegundos, e a atividade consciente de veto, precede-a entre 100 e 200 milissegundos. Logo, entre o RP e a ação externa, há a mediação da vontade consciente, que atua como um filtro. A partir disso, Libet deduz que a vontade consciente, embora não inicie a ação, tem a palavra final sobre a mesma. Aquilo que o cérebro decidiu sozinho só se efetuará *se* a vontade consciente permitir:

> o papel da vontade livre consciente seria, então, não o de iniciar um ato voluntário, mas o de controlar se o ato toma lugar. […] A vontade consciente seleciona qual destas iniciativas prossegue para a ação ou qual vetar e abortar (LIBET, 1999, p. 54).

Portanto, a contra-argumentação de Harris a Libet não parece acertar o alvo:

> Libet e outros argumentaram que o conceito de vontade livre poderia ainda ser salvo: talvez a mente consciente seja livre para "vetar", em vez de iniciar, a ação complexa. Esta sugestão sempre pareceu absurda – pois certamente os eventos neurais que inibem uma ação planejada são igualmente inconscientes (HARRIS, 2012, p. 73).

Ora, o que os experimentos de Libet demonstram é que não há um potencial de prontidão correspondente ao veto; logo, não haveria *prova empírica* de que eventos neurais inibitórios sejam *anteriores* à decisão consciente de vetar. Mas não é de nosso interesse nos aprofundar nesta disputa entre Harris e Libet. Nossa intenção não é a

de exercer uma apreciação crítica sobre estas teorias e experimentos de neurociência, mas de executar um trabalho crítico sobre Schopenhauer. E, para tanto, julgamos importante confrontá-lo diante das conclusões de Libet e Gazzaniga, para então sabermos como a teoria schopenhaueriana se sairia deste embate. Por isso, não ensaiaremos aqui um confronto entre Libet e Gazzaniga. Não nos questionaremos, por exemplo, como as conclusões de Gazzaniga, segundo as quais o hemisfério esquerdo do cérebro atua como um "intérprete", afetaria a teoria libetiana da vontade consciente enquanto poder de "veto". Nosso objetivo é o de compreender o tema da liberdade a partir de Schopenhauer, e, nesta seção, o de compreender como a teoria schopenhaueriana responderia ao determinismo neurológico. Portanto, ao considerarmos a tese de Michael Gazzaniga – que, neste ponto, coincide em parte com os resultados de Benjamin Libet – tomamo-lo acriticamente, isto é, assumimos que o mesmo tenha alcançado êxito e provado que as ações singulares não são conscientemente decididas[84]. Diante da hipótese mais favorável a Gazzaniga, concluímos que a teoria de Schopenhauer não fora afetada. No máximo, teríamos de substituir a causalidade por motivação pela causalidade por estímulo como razão suficiente das ações singulares. O primeiro aspecto da tese de Libet também havia recebido sua resposta neste ponto, pois Libet apenas demonstrara que ações

[84] Embora não seja nosso propósito avaliar a veracidade destas teorias, cremos que vale mencionar que as mesmas, como qualquer conhecimento obtido por empiria, não estão acima da crítica. Herbert Helmrich aponta insuficiências no experimento de Libet. Segundo Helmrich, o simples fato de os sujeitos testados terem plena ciência do que teriam de fazer durante o teste já prejudica o experimento: "nós sabemos, a partir de investigações do cérebro sobre o controle de atenção, que com a concentração engajada sobre uma tarefa imediatamente próxima que temos claramente diante dos olhos [...] o potencial de prontidão fica imediatamente pronto para a ação que há de ser executada" (HELMRICH, 2004, p. 117). Em suma, é apressado extrair uma conclusão sobre o significado moral de nossas decisões a partir de um experimento no qual ocorre "controle de atenção". Arriscamos dizer que isto seria como deduzir que não decidimos conscientemente nossas ações baseando-nos no fato de que, durante uma partida de futebol, os atletas não decidem conscientemente todas as suas jogadas, ou que durante a execução de notas em um instrumento musical, o instrumentista não decide conscientemente cada nota da escala – atividades em que há o "controle de atenção". Com relação a Gazzaniga, poderíamos dirigir nossas críticas – sob o risco de soarmos diletantes, e até pedantes – ao fato de que o mesmo teve de se contentar com poucos experimentos, afinal, ele dependia de sujeitos portadores de uma condição bastante especial: a divisão do *corpus callosus* (também chamado de *corpus callosum*) e *comissura anterior*, responsáveis pela comunicação entre os dois hemisférios do cérebro. Segundo, deve-se levar em conta que as reações do "intérprete" foram determinadas em uma situação de desconhecimento por parte do sujeito testado (o paciente não sabia que uma imagem de neve havia sido mostrada ao hemisfério direito de seu cérebro). É perfeitamente possível assumir que, numa situação de desconhecimento, o hemisfério esquerdo (ou "intérprete") se esforce em atribuir sentido ao desconhecido. Fazemos isso o tempo todo, o que é comprovado pelo fenômeno psicológico da projeção, que constitui a base do famoso teste de Rorschach. Extrair a partir de uma situação de desconhecimento uma teoria segundo a qual podemos qualificar de modo idêntico todas as outras situações em que há conhecimento (como no caso de escolhas dotadas de significado moral), parece-nos um tanto extravagante.

singulares são antecedidas por processos neurais inconscientes. E isso não afeta em nada a liberdade do *esse*, mas apenas do *operari*, o que é precisamente aquilo que Schopenhauer afirma. Porém, ao aprofundarmo-nos na teoria da Libet, vimos que a mesma comporta um segundo aspecto, ao considerar os comportamentos omissivos. Aqui também iremos partir do melhor dos mundos possíveis para Libet: vamos supor que ele provou haver uma vontade consciente com poder de veto sobre os impulsos inconscientes e que, portanto, uma ação ou uma omissão só se materializam com a anuência da vontade consciente. Como isto afetaria a teoria de Schopenhauer?

Ao que parece, Libet não pode obter, com sucesso, uma prova da liberdade a partir de sua teoria da vontade como "poder de veto". Pois se a vontade consciente, atuando como filtro entre o processo neural e o movimento corpóreo, decide pela ação ou inação, então podemos questionar: *por que* ela assim se decidiu? Tem de haver uma *razão suficiente*. Libet parece afirmar que a razão da decisão não é um mero estímulo vegetativo. O "potencial de prontidão" é estimulado, mas não a vontade consciente que atua com poder de veto. Mas se não é estimulada, então é motivada. Logo, Libet nada mais faz do que deslocar, novamente, a decisão consciente do estímulo fisiológico para a lei da motivação. Logo, ele apenas restaura a compreensão tradicional, inclusive já presente em Schopenhauer, de acordo com a qual a ação singular há de ser compreendida como um problema psicológico, em vez de neurológico. De qualquer forma, nenhuma liberdade é revelada por esta via.

Conclusão: nos dois cenários, parece-nos que a teoria de Schopenhauer sai ilesa. Diante das teses de Gazzaniga e Harris, dizemos que não há prova de determinação sobre o caráter, apenas sobre as ações, com o que inclusive Schopenhauer concordaria em linhas gerais. Com relação à tentativa de Libet de readmitir a liberdade no âmbito das ações singulares, o argumento determinista de Schopenhauer continua a prevalecer: o poder de veto atribuído à vontade consciente apenas desloca o tipo de determinação, da fisiológica para a psicológica. E é realmente digno de nota que o argumento filosófico de Schopenhauer em favor da liberdade metafísica da vontade possa escapar incólume deste diálogo com a neurociência atual. Seria muito mais difícil dizer o mesmo de filósofos que pretenderam, ou que ainda pretendem, encontrar a liberdade nas ações singulares, em lugar de localizá-la no caráter inteligível do agente.

Após estas considerações, resta ainda uma questão: aquela tese de Libet, de acordo com a qual há uma liberdade de veto, não poderia coincidir com a doutrina

schopenhaueriana da liberdade fenomênica como negação de si? A liberdade de veto não poderia ser interpretada no sentido de que, ao dizermos “não” a nós mesmos, libertamo-nos? E não é precisamente isso o que diz Schopenhauer em sua doutrina da única liberdade passível de ser alcançada sob o mundo como representação, que nada mais é do que a liberdade dos ascetas que *negam* a si mesmos? Não haveria uma coincidência entre Schopenhauer e Libet no sentido de ambos acusarem na *omissão* o gesto definitivo da libertação, inclusive de si próprio (por mais paradoxal que isso possa parecer)? Bem, não exatamente. Para não deixar dúvidas sobre este ponto, o que Libet diz é que a vontade consciente funciona como um *filtro* entre o “potencial de prontidão” e o movimento muscular. Logo, para Libet, a liberdade não é alcançada apenas na negação, embora seja exclusivamente o fenômeno de negação, isto é, de omissão, que mostrou-lhe a possibilidade de a vontade consciente filtrar qual estímulo emitido pelo cérebro irá acolher, e assim decidir se atua ou se omite-se. Portanto, isto não pode ser confundido com a doutrina schopenhaueriana de uma liberdade por meio da supressão gradual e, por fim, total, do próprio caráter, sustentada exclusivamente sobre a negação. No entanto, não nos parece exagerado acusar aqui ao menos um ponto de interseção, na medida em que, nas duas teorias, sublinha-se um enigmático poder de dizer “não” às disposições inconscientes do próprio caráter, e julga-se encontrar nisso uma expressão de liberdade. E se há uma interseção, então aquilo que sugerimos como argumento contrário à teoria da liberdade defendida por Libet pode ser reafirmado contra Schopenhauer (em exatamente qual proporção, não ousaremos dizer no momento): até que ponto a negação de si não é tão rigidamente motivada quanto a afirmação de si?

1.12 ÚLTIMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE ESTE CAPÍTULO

Acreditamos que conseguimos levar a teoria de Schopenhauer sobre a liberdade a novos limites, na medida em que extraiu-se elementos positivos de sua conceituação de liberdade moral e deslocamos parcialmente o enfoque de sua abordagem, antes exclusivamente direcionada à metáfora do caráter inteligível enquanto “ato extratemporal”, agora baseada no fato do orgulho. Deste modo, a questão sobre a liberdade não gira tanto em torno de uma “decisão” fora do tempo “tomada de uma vez por todas”, mas no fato de que homologamos a nós mesmos a todo momento. Por que o fazemos? Qual a raiz desta homologação? Por que eu sou

aquilo que quero, e quero aquilo que sou? Não se sabe. E esta incompreensão se dá justamente porque estamos fora do tempo, do espaço e da causalidade, vale dizer, transcendemos a regra básica de toda explicação, o princípio de razão suficiente (apesar de nos manifestarmos através deste princípio). O fato é que, enquanto eu quiser ser exatamente aquilo que sou, enquanto meu Ser corresponder ao meu Querer, enquanto houver asseidade em mim mesmo, então não haverá cisão entre minha vontade e meu caráter, de modo que não poderei conceber a mim mesmo como escravo de meu caráter. Claro, é sempre preciso lembrar: não se deve confundir frustrações episódicas consigo mesmo e autêntica ausência de cumplicidade consigo mesmo. Só no último caso haveria verdadeira cisão entre Ser e Querer.

Entretanto, devemos admitir que há pelo menos dois pontos na teoria schopenhaueriana sobre a liberdade que necessitam de uma avaliação detalhada e crítica, pois se não resolvidos, podem pôr tudo a perder.

O primeiro grande problema é o de que, apesar de eu homologar a mim mesmo a todo momento, no entanto, este processo de cumplicidade pessoal não parece ser mediado por uma reflexão. Eu me quero como sou, mas este contínuo querer não parece se basear em nenhuma consideração racional: eu simplesmente me quero assim. Logo, a minha adesão a mim mesmo (mais um modo de dizer que meu Ser corresponde ao meu Querer) parece intrinsecamente irracional. E abundam trechos na obra de Schopenhauer segundo os quais a vontade como coisa em si é qualificada como “cega” e “irracional”, o que desemboca em sua conhecida tese do primado da vontade sobre o intelecto. Primeiro queremos; depois pensamos nos meios de se obter o fim designado pelo querer. Mas então como responsabilizar alguém por ser uma vontade irracional? Aliás, como dizer que algo “cego” e “irracional” é livre? Tem-se então uma situação inusitada aqui: partindo-se do sentimento de responsabilidade, a teoria de Schopenhauer parece acabar por revogar qualquer responsabilidade. Portanto, este será o assunto de nosso próximo capítulo.

O segundo problema já foi circunstancialmente mencionado neste primeiro capítulo. Podemos defini-lo através do seguinte silogismo: toda individuação é fenomênica, pois condicionada pelo espaço e tempo; a vontade não é fenomênica; logo, na vontade não há individuação. Isso significa que, apesar de cada um possuir seu próprio caráter, entretanto, a vontade é uma só. Isso claramente nos conduz a uma conclusão absurda: a vontade é livre; mas eu, enquanto indivíduo, não sou. Minha individualidade é apenas um fenômeno, e o fenômeno não é livre, pois

submetido à necessidade. Consequentemente, “a pessoa [...] jamais é livre, embora seja o fenômeno de uma Vontade livre” (MVR I, §55, p. 374/I 340). Logo, haveria uma relação de alteridade entre eu mesmo e minha vontade, e a opção do tradutor Jair Barboza (só para citar um exemplo), ao grafar a palavra “vontade” com o “v” maiúsculo, sublinha ainda mais esta estranha característica implicada no pensamento de Schopenhauer[85]. Se, porém, minha responsabilidade se justifica em função de minha participação ontológica em uma livre “Vontade” (com inicial maiúscula) impessoal, então o absurdo se torna ainda mais evidente: pois se, nesta Vontade, não há fronteiras entre os diferentes entes (pois nela não há individuação), então ela está em tudo e em todos; logo, tudo e todos (pensemos até mesmo nos animais irracionais, nas árvores, nas rochas) seriam fenômenos dessa mesma Vontade livre e impessoal; logo, tudo e todos seriam igualmente livres e, consequentemente, responsáveis. Dedicaremos o terceiro capítulo deste nosso trabalho à discussão e esclarecimento deste problema, pois claramente se percebe que, caso o mesmo seja deixado sem solução, a teoria schopenhaueriana da liberdade desvia-se do caminho autenticamente filosófico para decair na mais manifesta insensatez.

Veremos que, nos dois casos, a via de interpretação que optamos por seguir neste capítulo, consistente em se fazer uma leitura fundamentalmente moral de Schopenhauer, na medida em que se privilegia o modo como o próprio Schopenhauer emprega o *método analítico*, continuará a servir-nos de apoio em nosso empreendimento de compreensão do pensamento schopenhaeuriano relativamente à questão da liberdade moral.

[85] Em seu trabalho de tradução de *O mundo como vontade e representação*, Jair Barboza acrescenta uma nota de roda-pé para justificar esta opção: “doravante grafaremos o termo Vontade com ‘V’ maiúsculo, já que aqui neste §21 Schopenhauer definitivamente a transmite analogicamente, como coisa-em-si, a toda a natureza. Faremos isso para diferenciá-la da vontade individual com ‘v’ minúsculo, que já é uma objetidade da Vontade” (BARBOZA, 2005, p. 169).

CAPÍTULO II – LIBERDADE E IMPUTABILIDADE

No capítulo anterior foi mostrado que, para Schopenhauer, a vontade é *aparentemente* determinada, mas *em si mesma* livre. Sempre que tentarmos *explicar* nossos atos de vontade, esta explicação revelará a ausência de nossa liberdade. Isso se deve ao fato de que compreender um objeto é o mesmo que adequá-lo a um esquema causal, é o mesmo que subordiná-lo a uma relação entre fundamento e consequência. Em suma, compreender é o mesmo que aplicar ao objeto investigado o princípio de razão suficiente em alguma de suas formas. Por isso Schopenhauer qualifica a razão suficiente de "Princip aller Erklärung", "princípio de toda explicação" (G, §50, p. 173). Logo, explicar é o mesmo que representar, isto é, submeter o objeto a um esquema com o fim de acomodá-lo às formas de nossa cognição, pois todo objeto é objeto para um sujeito, e fora desta relação (que é a forma mais fundamental do mundo como representação), é impensável qualquer atividade cognitiva. Por isso concluímos, em páginas anteriores, que a explicação pode ser, em certo sentido, equiparada a um processo de ocultação, pois explicar é também simplificar, com o fim de acomodar a infinitude do real à finitude do intelecto. E nossa experiência moral parece comprovar esta inadequação entre a realidade em si mesma e a realidade conhecida ou representada (vale dizer, submetida a esquemas intelectuais do princípio de razão suficiente). Se, por exemplo, buscamos compreender *cientificamente* a conduta de um criminoso, isto é, se o submetemos à razão suficiente, não tardaremos a absolvê-lo de toda culpa. Um cientista social poderá dizer que a conduta do mesmo fora motivada por fatores socioeconômicos; um outro, mais habituado a explicar o mundo a partir de esquemas fisiológicos, irá sugerir que ele agiu impulsionado por estímulos cerebrais involuntários; e um terceiro cientista ainda poderá retratá-lo como uma máquina inteiramente determinada por sua estrutura genética. Tudo dependerá da classe ou subclasse de objeto sob razão suficiente ao qual o cientista decidirá *conformar* o fenômeno humano.

Esse resultado ficou particularmente claro ao investigarmos as conclusões de Sam Harris, na seção sobre a metafísica schopenhaueriana e neurociências. Mas apesar de a responsabilidade ser cientificamente abolida, nem por isso ela deixa de ser moralmente sentida. Portanto, há uma colisão entre o saber teórico e o saber prático, como muito bem já havia percebido Immanuel Kant. E, apesar de Schopenhauer rejeitar nominalmente a divisão entre o prático e o teórico, assumindo

que a filosofia é sempre teórica (MVR I, §53, p. 353/I 319), nossa conclusão sobre este aspecto é a de que ele reafirma conceitualmente esta distinção, na medida em que seu pensamento filosófico admite uma distinção entre o saber científico, baseado no princípio de razão suficiente com suas quatro classes de objetos correspondentes (objetos empíricos e matemáticos, os conceitos abstratos, e atos singulares de vontade), e a experiência moral, na qual se intui a "quarta classe de objetos para o sujeito" – a vontade – sob um horizonte completamente diferente. Nossa intuição sob a razão suficiente nos diz que nossa vontade se manifesta em atos determinados no tempo; nossa intuição moral nos diz indiretamente que somos indeterminados, porque afirma diretamente que somos responsáveis pelo nosso modo total de querer, isto é, pelo nosso caráter, também chamado de *Grundwollen*, o "querer fundamental" (W II, cap. 47, p. 694). E *neste* embate, que trata da vontade, a filosofia de Schopenhauer indica que devemos confiar mais na última intuição: ela explica menos, ao mesmo tempo que, surpreendentemente, esclarece mais. Trata-se de uma intuição mais pura, porque destituída das mediações do esquema causal imposto pela razão suficiente. Na compreensão causal, há mais representação e aparência do que na compreensão moral. Por isso, concluímos anteriormente que se pode extrair, de Schopenhauer, a noção de um "misticismo esclarecedor" ao avaliarmos nossa experiência moral e as intuições que informam a mesma. A liberdade moral decorre de uma inexplicável evidência (a intuição/sentimento de responsabilidade), cujo impacto axiomático confirma-se na segurança de nosso comportamento, "a linguagem que raramente mente", como dizia Edmund Burke. E é por isso que, por exemplo, muitos juristas podem concordar *in abstracto* com o correcionalismo de Karl August Roeder e Dorado Montero, enquanto discordam do mesmo *in concreto*[1]; ou que o filósofo Sam Harris pode estar de acordo consigo mesmo *in abstracto*, e em desacordo consigo mesmo *in concreto*, pelas razões já mencionadas no capítulo anterior.

Porém, com isso somos levados a um novo problema: se a vontade é livre justamente porque transcende todo esquema de explicação, porque está para além

[1] O jurista alemão Karl August Roeder foi o maior representante da corrente teórica do correcionalismo, segundo a qual o objetivo da punição deveria ser o de corrigir a vontade do delinquente. Portanto, para os correcionalistas, a punição tem finalidade educacional. Desta forma, o delinquente "deve ser considerado como se fosse menor de idade e objeto de uma segunda educação" (ASÚA, 1950, p. 56). Levando as premissas defendidas por Roeder às últimas consequências, o jurista espanhol Dorado Montero defendeu a ideia de um "direito penal sem pena", cuja "finalidade é o tratamento e recuperação do delinquente" (NORONHA, 1977, p. 43).

do princípio de razão suficiente, e sendo a razão suficiente o princípio que informa nossa faculdade racional (nossa capacidade de elaboração de conceitos abstratos), disso se segue que a vontade, em si mesma, é livre da própria racionalidade. Nesse contexto é possível compreender a exatidão daquela constatação de Harald Schöndorf: “Schopenhauer quis salvar a independência da vontade diante do predomínio do mero pensamento – o que ocorreu à custa da racionalidade desta vontade” (SCHÖNDORF, 1991, p. 87), de modo que, a partir da concepção idealista e kantiana de que liberdade é “ausência de fundamentos [Grundlosigkeit]”, e ao recusar a teoria kantiana da relação entre liberdade e lei moral, Schopenhauer transita diretamente da *Grundlosigkeit* para a *Irrationalität* (SCHÖNDORF, 1991, p. 88). Eis então o paradoxo: a vontade é livre porque é irracional. Este resultado não pode deixar de soar absurdo. Poderíamos ir mais longe nesta *reductio ad absurdum*. No livro VI de *Ética a Nicômaco*, Aristóteles dizia que

> o princípio da ação é a decisão [...]; por outro lado, o princípio da decisão é a intenção e um cálculo dirigido para um objetivo final. Por esta razão, não há decisão sem o poder de compreensão (ARISTÓTELES, 2009, p. 130/1139a30-35).

Ora, se Aristóteles está correto (e parece-nos que ele está), então “decisão” e “compreensão” (que é um resultado na reflexão racional) estão intrinsecamente ligadas. Se equacionarmos isso à teoria de Schopenhauer, teríamos então um resultado ainda mais inusitado: a vontade livre, que está para além da faculdade de reflexão racional, não pode decidir nada. Surpreendentemente, ela escolhe, mas não decide. Ou, talvez melhor dizendo, ela inclina-se, obedece a impulsos, mas não decide coisa alguma. Teríamos então uma vontade livre destituída de decisão e que obedece a impulsos, o que é absurdo, uma contradição nos termos. Aqui convém transcrever estas palavras de Aguinaldo Pavão, que nos oferecerem uma irrepreensível denúncia das incoerências que se apresentam neste ponto da teoria de Schopenhauer:

> Quando pensamos em decisão, pensamos em ponderação de alternativas rivais. Ao terminar de escrever esse texto, ou ao suspender sua escrita para um descanso, posso fazer um pequeno passeio com minhas filhas ou ir à cozinha preparar mais um café para logo voltar a essas linhas (entre outras alternativas, claro). Para tanto, preciso entender o que significa fazer um passeio com minhas filhas ou preparar um café. Ou seja, é preciso, para acreditar que exerço essa liberdade, ter algum conhecimento das alternativas disponíveis (não posso, como ser humano, guiar minha conduta sem o auxílio de

> conceitos, sendo, pois, decisiva a liberdade intelectual). E quando decido ser o ser moral que sou, eu decido com base em algum conhecimento de alternativas possíveis? No primeiro caso, de acordo com Schopenhauer, não – o caso das ações, pois nelas impera o determinismo. A rigor, no caso do meu agir, a decisão é assistida por mim, ou dito de forma mais franca, a decisão é tomada *em mim*, mas não *por mim* [...]. Ao menos eu não entendo o que possa vir a significar alguém responder moralmente por algo que não fez, não escolheu, por algo que não é seu ato no sentido comum do termo, isto é, o fazer ou agir intencional próprio dos seres humanos (PAVÃO, 2019, p. 218-219).

Sem dúvida, este é um resultado para o qual o pensamento schopenhaueriano nos conduz, e isso fica particularmente claro no capítulo 19 do segundo tomo de *O mundo como vontade e representação*, onde Schopenhauer conclui pelo primado da vontade sobre o intelecto em nossa consciência. Se, entretanto, esta é a única via para a qual ele nos conduz, eis aí uma das grandes questões às quais este capítulo será dedicado. Sem dúvida, o sucesso ou fracasso do pensamento filosófico schopenhaueriano sobre a liberdade moral depende da resolução desta dificuldade, pois um comportamento racional, mas motivado, não é moralmente livre; mas tão-pouco é moralmente livre uma vontade impulsiva e irracional. Agora fica claro o quão correto estava o já citado Gerhard Vollmer, ao dizer que a simples “contingência pode ser necessária à liberdade da vontade, mas jamais suficiente” (VOLLMER, 1987, P. 173). Para que eu seja moralmente livre e, consequentemente, moralmente responsabilizado, é necessário que eu não seja determinado por coisa alguma. Mas a mera indeterminação de meus impulsos não é suficiente para me qualificar como moralmente livre. Para que haja juízo moral de imputação em relação a mim, é preciso que eu seja algo além de uma vontade tão indeterminada quanto impulsiva, cega e irracional. Afinal, segundo Schopenhauer, todos esses adjetivos também poderiam ser atribuídos às forças naturais, como a gravidade. Também a gravidade é indeterminada, cega e irracional. Mas nem por isso fazemos da força da gravidade um ponto terminal em nossos juízos morais de imputação. Para que não fiquemos presos a pressuposições, esclareçamos melhor por que Schopenhauer equipara as forças naturais e a vontade.

2.1 A VONTADE IRRACIONAL E ONIPRESENTE. AS RAÍZES DO MONISMO SCHOPENHAUERIANO

O primeiro paralelo que podemos notar entre a vontade em si de cada um de nós (nosso caráter inteligível) e as forças naturais é o seguinte. Tal como o caráter inteligível, as forças naturais também são um pressuposto da razão suficiente, sem que elas mesmas estejam subordinadas à razão suficiente:

> A necessidade com a qual [...] os motivos atuam, assim como toda causa em geral, não é destituída de pressupostos. Agora nós reconhecemos o pressuposto desta necessidade, o fundamento e a base sobre os quais ela se apoia: o inato *caráter individual*. Assim como todo efeito na natureza inanimada é o produto necessário de dois fatores, a saber, da força natural universal que aqui se manifesta e das causas singulares que provocam esta manifestação; do mesmo modo, todo ato de um homem é o produto necessário de seu caráter e do motivo que ingressa (BGE, *Freiheit des Willens*, cap. III, p. 95).

Pelo princípio de razão suficiente e suas formas, podemos conhecer, representar. E representar significa reduzir a multiplicidade do dado a esquemas causais, a relações entre fundamento e consequência, em suma, a relações necessárias. Mas esta necessidade pressupõe algo que está para além de seu esquema, embora nele se manifeste. Segundo o trecho transcrito, este algo pressuposto é precisamente o caráter quando se trata de explicar ações humanas, e a força natural, quando se trata de explicar fenômenos da natureza. Daí porque Schopenhauer se expressa daquela maneira na *Quádrupla raiz do princípio de razão suficiente*: as forças naturais fornecem a causalidade às causas (G, §20, p. 60). Do mesmo modo, agora podemos dizer: o caráter concede a motivação aos motivos. Todo *operari* se dá dentro de um vínculo de necessidade de acordo com o princípio de razão suficiente, mas todo *operari* pressupõe um *esse*, uma essência irredutível a relações de necessidade:

> Portanto, aquela pressuposição sobre a qual se baseia a necessidade dos efeitos de todas as causas, é a essência [Wesen] interior de cada coisa, seja ela meramente uma força natural universal que se manifesta nesta coisa, seja ela a força vital, ou a vontade: não importa seu tipo, toda essência irá reagir de acordo com sua natureza particular, se a causa eficiente oferecer a ocasião (BGE, *Freiheit des Willens*, cap. III, p. 96).

Mas Schopenhauer vai mais longe. Ele não apenas se resigna em notar as semelhanças entre vontade e forças naturais na qualidade de essências pressupostas, mas chega ao ponto de subsumir as últimas à primeira. Para se chegar a este resultado, emprega-se o argumento da *denominationis a potiori*, consistente em afirmar que é melhor (*potior*) denominar uma coisa que nos é desconhecida a partir de sua analogia (sua semelhança) com aquilo que nos é mais conhecido. Se conhecemos a vontade melhor do que as forças naturais – uma vez que a vontade preenche imediatamente nossa consciência, e as forças naturais são deduzidas mediante inferência a partir de suas manifestações empíricas externas – então é melhor que denominemos como "vontade" toda força, toda "qualidade oculta" exterior, em lugar de seguir a via comum, que é a de considerar a vontade como uma espécie de força (MVR I, §22, p. 169/I 132). Então as forças naturais, da mesma forma que o caráter inteligível, são agora igualmente "vontade", havendo apenas uma distinção de grau, mas não de essência. Seriam "graus de objetidade da vontade", agora considerada como coisa em si mesma (MVR I, §25, p. 191/I 154 e ss.), e graus de objetidade estão na classe dos *fenômenos imediatos* (MVR I, §26, p. 192), isto é, fenômenos que conservam melhor as propriedades da vontade em si, porque independentes do princípio de razão, permanecendo sobre eles apenas a forma mais geral de todos os fenômenos, a divisão entre sujeito e objeto. A gravidade, por exemplo, não é causada, não tem contornos espaciais e não muda no tempo. Logo, também a gravidade seria tão livre quanto o caráter inteligível, pois ela também não se encontra numa relação de necessidade operada pela razão suficiente, embora informe essa mesma relação ainda que estando "de fora", por assim dizer, dessa mesma relação.

Tem-se aí a origem do monismo schopenhaueriano, que reduz tudo a uma vontade irracional, uma vontade que independe das formas que estruturam todo pensamento e representação intrinsecamente coerentes. Em si mesmo, tudo é uma vontade livre das formas do princípio de razão. As diferenças entre os entes são aparentes, decorrem de um artifício do princípio de individuação (espaço+tempo) (MVR I, §23. p. 171/I 134). A individualidade é representação. Em si, tudo é uma mesma e única vontade. E esta vontade é livre. Logo, tudo é vontade livre. Mas, conforme mostrado no capítulo anterior, para Schopenhauer há uma relação analítica entre responsabilidade e liberdade, e é por isso que ele deduz a liberdade a partir do sentimento de responsabilidade. Mas então, se tudo é livre, tudo é responsável? Os

cães, os gatos, as girafas, e até mesmo a força gravitacional são moralmente responsáveis? Por aí já se vê que o monismo schopenhaueriano pode ser articulado em palavras, mas dificilmente levado a sério como esclarecimento da realidade. Neste ponto, o pensamento de Schopenhauer parece promover uma deformação, em lugar de esclarecimento, da realidade. Obviamente, não é isso que se espera de uma autêntica construção filosófica.

2.1.1 Do monismo ontológico para o monismo moral da justiça eterna

Claro, Schopenhauer nunca disse expressamente (ao menos até onde podemos saber) que cães, gatos, girafas ou a gravidade eram moralmente responsáveis. Isso foi uma inferência de nossa parte. Mas não vemos razão para Schopenhauer jamais ter se expressado assim, a julgar seu argumento por *denominatione a potiori*, que desemboca em seu monismo ontológico. Se tudo é fenômeno de uma mesma vontade livre, então tudo é igualmente determinado no *mundo como representação*; mas tudo tem que ser igualmente livre no *mundo como vontade*. Se a vontade objetivou-se como girafa, então essa vontade como coisa-em-si escolheu livremente objetivar-se como girafa (ainda que, estranhamente, não pudesse ter *decidido* isso, no sentido que Aristóteles atribui à palavra “decisão”). Logo, a girafa, enquanto *representação* submetida ao princípio de razão suficiente, não é livre; portanto, não é responsável. Mas como *coisa em si*, isto é, como vontade, ela é livre. Consequentemente, também deve ser responsável. Ora, não é dito por Schopenhauer o mesmo sobre o homem, e não é pelo mesmo argumento que o filósofo por vezes justifica a liberdade e responsabilidade moral humana? Isso fica particularmente claro no seguinte trecho:

> A pessoa jamais é livre, embora seja o fenômeno de uma Vontade livre. Pois a pessoa já é o fenômeno determinado pelo querer livre [...] Como é o querer livre que se torna visível na pessoa e em toda a sua conduta, estando para esta como o conceito está para a definição, segue-se que cada ação particular do homem deve ser atribuída à Vontade livre, e também se apresenta imediatamente enquanto tal à consciência (MVR I, §55, p. 374/I 340).

Nos termos em que o próprio Schopenhauer define o assunto – isto é, levando em conta o argumento da *denominationis a potiori*, e a conclusão de que

absolutamente tudo que se manifesta na representação é fenômeno de uma *mesma vontade livre* – então não há motivos para não substituirmos "homem" e "pessoa" por *girafa* no trecho acima transcrito. A única diferença seria a de que o homem tem consciência de que ele é uma vontade livre. A girafa não teria consciência de que ela é fenômeno de uma vontade livre, mas isso em nada diminui o fato de que ela *é* fenômeno de uma vontade livre, tanto quanto o homem que tem consciência disso[2].

[2] É neste contexto que deve ser interpretada a afirmação que Schopenhauer apresenta no livro dois de *O mundo como vontade e representação*: "não no querer, mas no querer com conhecimento é que reside a culpa [Schuld]" (MVR I, §28, p. 222/I 186). Em minha interpretação, Schopenhauer, ao escrever isso, não está dizendo que apenas os seres possuidores de conhecimento são moralmente responsáveis e livres. Sua intenção é apenas contrastar a ingenuidade com a qual as plantas expõem aquilo que elas são em essência (vontade de vida) da maneira como os animais ocultam sua essência na proporção de sua inteligência, o que fica particularmente evidente no modo como eles escondem suas genitais – chamadas por Schopenhauer de "o verdadeiro foco da vontade" (MVR I, §60, p. 424/I390). Isso ocorre porque os animais e, em maior medida, o ser humano, através do conhecimento, reprovam sua própria essência, e por isso sentem-se culpados por ela. Parece-me que aqui o sentido atribuído por Schopenhauer à palavra "culpa" é um sinônimo de "vergonha". Portanto, culpa, *Schuld*, não deve ser confundida com responsabilidade, *Verantwortlichkeit*, e nem com liberdade, *Freiheit*. A culpa é apenas *a reprovação pessoal de si mesmo* a partir da consciência que se tem daquilo que se é, e essa reprovação pessoal pressupõe conhecimento. Diferentemente, a responsabilidade é o atributo de todo ente livre, e a liberdade é precisamente esta circularidade entre Ser e Querer ser, isto é, o poder de ser aquilo que quer ser. Nos termos monistas em que Schopenhauer coloca a questão, podemos pensar em entes livres e, portanto, responsáveis, e que sejam ao mesmo tempo destituídos de reprovação pessoal por aquilo que são, isto é, destituídos de culpa, pois a liberdade reside não no conhecimento daquilo que já se é, mas na vontade em si que tem o poder de optar por objetivar-se em entes possuidores ou destituídos de conhecimento. A liberdade não está no conhecimento daquilo que se é, mas no poder de querer ser aquilo que se é independentemente de qualquer causa ou motivo. Entretanto, em outros trechos Schopenhauer parece empregar o termo "culpa" em sentido mais próximo ao de "responsabilidade". Exemplo disso é o seu comentário sobre a Justiça Eterna: "pudesse alguém colocar toda a penúria do mundo em um prato da balança, e toda a culpa no outro, o fiel permaneceria no meio" (MVR I, §63, p. 450/I 416). Aqui o sentido de culpa não é o de vergonha de si mesmo (como no caso do ser humano que dissimula com roupas o "foco" de sua vontade de vida), mas o de responsabilidade por aquilo que é o mundo. Uma abordagem muito interessante e provocativa da ética de Schopenhauer a partir da noção de culpa nos é apresentada por Eli Vagner F. Rodrigues em seu artigo "O conceito de culpa na concepção de ordenamento moral do mundo na filosofia de Schopenhuaer". Neste texto, Rodrigues coloca em dúvida se a metafísica da vontade realmente consegue sustentar a noção de um ordenamento moral intrínseco ao mundo, ou se não cai diretamente no niilismo, isto é, a perspectiva segundo a qual o mundo não tem significado moral intrínseco, uma vez que "a opção interpretativa de Schopenhauer sobre o ordenamento moral do mundo, em última instância, do significado ético das ações humanas no horizonte de um mundo descentralizado pela ausência de uma ordem transcendente, poderia ser a negação de ordenação moral" (RODRIGUES, 2018, p. 105-106). Esta suspeita se justifica na medida em que o argumento de Schopenhauer em defesa de um significado moral intrínseco ao mundo apresenta fragilidades: "para Schopenhauer, a ordenação moral, isto é, uma ordem e legitimação das coisas, só pode ocorrer através da expiação da culpa, exatamente porque somente uma lógica de expiação, de pagamento por uma dívida, explicaria o sofrimento, que não pode ficar sem justificativa. Deve-se notar que a simples admissão de um sofrimento sem um sentido e ou uma justificativa (legitimação) impediria uma ordenação moral, isto é, a admissão de um sofrimento sem um sentido instala um absurdo, uma falta de ordenação, o próprio niilismo em uma de suas formas" (RODRIGUES, 2018, p. 107-108). Em outras palavras, o raciocínio de Schopenhauer é algo como *se sofro, é porque sou culpado, do contrário meu sofrimento seria um absurdo, e eu não posso aceitar esse absurdo.* Colocado nesses termos, o argumento de Schopenhauer em favor de uma significação moral intrínseca à existência parece mesmo mais uma reação emocional do que filosófica, ou, para colocar nos termos de Eli Rodrigues, um possível recuo "para o mesmo modelo de imputação característico da ortodoxia metafísica religiosa" (RODRIGUES,

Mas o fato de que um homem jamais tenha tido qualquer *insight* sobre sua condição de ser livre não o torna menos livre e responsável por suas ações. O mesmo agora pode ser dito sobre uma girafa. E, de fato, Schopenhauer aponta exatamente para esse sentido, ao afirmar que "que todo ente, sem exceção, *atua* com a mais rigorosa necessidade, entretanto, o mesmo existe e é aquilo que é em virtude de sua *liberdade*" (W II, cap. 25, p. 375). Schopenhauer é claro: "*todo* ente", e "sem exceção", é livre. Afinal, se tanto o homem quanto a girafa são igualmente fenômenos de uma mesma vontade livre, e se, "tal qual a vontade é, é o mundo" (MVR I, §63, p. 449), então a vontade livre escolheu ser girafa; logo, a girafa é um ato de liberdade. E se ter por essência o ato de uma vontade livre é a condição para ser livre, então a girafa é livre e, por isso, não devemos mais dizer simplesmente que uma girafa é uma girafa, mas também que uma girafa *merece* ser girafa. Se ela é em si uma vontade livre, então sua única diferença fundamental em relação ao homem é a de que a girafa seria o produto de uma escolha livre que optou por não se tornar cônscia de sua própria liberdade. Em outras palavras, a distinção moralmente fundamental entre o homem e a girafa é apenas a de que esta última é mais cínica do que o primeiro. Ela é uma vontade livre que simplesmente optou por não pensar sobre o assunto. Entretanto, uma vez que não constitui um obstáculo à imputação moral a mera opção por tornar-se inconsciente, quando poderia tornar-se consciente se *quisesse*, então não há nada que nos impeça de considerarmos a girafa moralmente responsável, tanto quanto consideramos moralmente responsáveis a nós mesmos. A teoria de Schopenhauer certamente admite que uma girafa não se sente livre, mas não explica por que os seres humanos, que têm consciência da vontade livre, não responsabilizam moralmente uma girafa (afinal, apesar de ela não sentir-se livre, nem por isso ela deixou de sê-lo). Aqui, a única diferença seria a de que seres humanos seriam fenômenos não-livres de uma vontade livre que se declaram como livres. Ora, se a autodeclaração de liberdade é todo o fundamento da imputação moral, disso se segue

---

2018, p. 119), o que é certamente incoerente com uma teoria filosófica que se pretende imanente, e não transcendente. Mas penso que a ideia de uma significação moral intrínseca não do mundo, mas ao menos de nossas ações, pode ainda ser conservada nos limites da metafísica da vontade pelas intuições morais que preenchem nossa consciência. Minha existência tem significância moral porque eu intuo minha responsabilidade por aquilo que sou, pois eu faço o que quero, quero de acordo com aquilo que sou, e sou de acordo com aquilo que quero. Além disso, a intuição empática (Durchschauung) anuncia a mim que outros seres fora de mim também são volitivos e, portanto, sofredores. Estas intuições formam a espinha dorsal da atribuição de significado moral intrínseco às nossas ações e independem de reações emocionais idiossincráticas ou de anuências (ainda que inconscientes) a ortodoxias religiosas.

que aquelas pessoas que se declaram não-livres deveriam ser assim consideradas. E como isso é absurdo, disso se segue que, longe de apresentar uma teoria que explique a imputação moral, o que Schopenhauer faz é contribuir para a revogação de toda compreensão coerente sobre a imputação moral.

Em defesa de Schopenhauer, talvez possamos sugerir que, ao dizer que "todo ente, sem exceção, [...] existe em virtude de sua liberdade", Schopenhauer esteja se referindo apenas e exclusivamente à liberdade em um sentido muito amplo, sem pensá-la em termos morais e, consequentemente, sem associá-la à imputação. Mas contra isso pesa o fato de que, em sua própria tipologia apresentada em *Sobre a liberdade da vontade humana*, Schopenhauer cita apenas a liberdade física, intelectual e moral e, estritamente falando, apenas a última é que toca na questão realmente substancial sobre se a vontade é ou não livre (o "posso querer o que quero?"), e é a partir do desdobramento transcendental do conceito de liberdade moral que se chega a uma verdadeira e realmente significativa liberdade, considerada em termos de ausência de necessidade. E, como já foi exposto no capítulo precedente, esse desdobramento transcendental somente é possível a partir da análise de um conteúdo moral de consciência: o sentimento de *responsabilidade*. Os argumentos apresentados por Schopenhauer no capítulo V de *Sobre a liberdade da vontade* não fariam qualquer sentido se o próprio Schopenhauer não estivesse assumindo a indissociabilidade entre liberdade moral e imputação, vale dizer, uma verdadeira relação analítica entre liberdade da vontade e responsabilidade[3]. Também deve-se levar em consideração que Schopenhauer afirma, categoricamente, que a vontade é a substância da ética (WN, *Indicação à ética*, p. 337), e que o mundo, que é um fenômeno da vontade, tem em si mesmo um significado moral (P II, §109, p. 219). Logo, ele tem de estar plenamente consciente de que sempre que ele se refere à liberdade da *vontade*, ele estará igualmente referindo-se aí à liberdade *moral* que, por sua vez, é indissociável da responsabilidade/imputabilidade.

Além disso, podemos encontrar um outro forte exemplo desta banalização da imputação moral, promovida por Schopenhauer, em sua teoria da Justiça Eterna. No

[3] Morris Stockhammer chega até mesmo a dizer que "a teoria da liberdade é, em essência, uma teoria da imputação. Se se investiga a lei da imputação, [...] então surge a liberdade como um fruto maduro" (STOCKHAMMER, 1957, p. 33). Ou seja, só se tem noção da liberdade a partir da imputação. Este é exatamente o caminho trilhado por Schopenhauer no capítulo V de *Sobre a liberdade da vontade*, ao dizer que a responsabilidade "é o único dado a partir do qual permite-se concluir sobre a liberdade moral" (BGE, p. 135).

§63 de *O mundo como vontade e representação*, Schopenhauer afirma que a Justiça Eterna se diferencia da Justiça Temporal na medida em que a primeira não é retaliadora, pois retaliação demanda tempo, e a Justiça Eterna não está no tempo, porque não pertence à ordem dos fenômenos. Na verdade, “a punição na justiça eterna tem de ser tão ligada à injúria que ambas se tornam unas” (MVR I, §63, p. 448). Esta asserção baseia-se sobre seu monismo, isto é, sua tese que afirma a identidade metafísica entre todos os seres que compõem o mundo dos fenômenos, pois se as diferenças que caracterizam nossa singularidade são meras representações, então *em si* (isto é, para além das representações) somos uma coisa só. Nessas condições, toda injúria provocada conduz, simultaneamente, à própria punição, uma vez que a pessoa do agressor e a pessoa da vítima se distinguem apenas na representação, sendo em si mesmas idênticas. Consequentemente, o “atormentador e o atormentado são unos. O primeiro erra ao acreditar que não participa do tormento, o segundo ao acreditar que não participa da culpa” (MVR I, §63, p. 452). Nesse contexto, a vítima é tão culpada quanto o agressor, uma vez que a vontade do agressor é, em última instância, também a vontade da própria vítima. Todos seríamos igualmente responsáveis pelas penúrias e sofrimentos que nos acompanham neste mundo, ainda que jamais tenhamos concorrido para qualquer mal, pois nossa inocência seria tão aparente quanto nossa individualidade, restrita ao mundo como representação. Aliás, pela ideia de justiça eterna, *toda inocência é representação*; *a única realidade é a culpa universal*. No *em si*, no âmbito do *ens realissimum*, prevalece a identidade metafísica na “vontade de vida”, e por isso o mundo é tal como *queremos* que ele seja, pois este mundo é nossa vontade:

> Em conformidade com isso, todo ser assume com extrema justiça a existência em geral, logo, a existência da sua espécie e a da própria individualidade, precisamente como é e nas circunstâncias dadas em um mundo tal como é, ou seja, regido pelo acaso e o erro. [...] em tudo o que acontece ou que pode acontecer a cada um, a justiça sempre lhe é feita, pois sua é a Vontade. Tal qual a Vontade é, é o mundo (MVR I, §63, p. 449).

Acontece com a teoria moral de Schopenhauer o mesmo que acontece com a teoria do direito natural de Hobbes: ao defender no capítulo XV de *Leviatã* que, em estado de natureza, todos têm direito a todas as coisas, Hobbes não amplia de fato o direito, mas esvazia o conceito de direito, reduzindo-o a um simples nome destituído de qualquer significado. Ter direito a todas as coisas é o mesmo que ter direito a nada,

pois se tenho direito a tudo, então todos também têm direito a tudo, inclusive às coisas sobre as quais eu também tenho direito. Da mesma forma, se todos são responsáveis por tudo, independentemente se de fato contribuíram para o fato ou se tinham consciência do que fizeram, isso equivale a não responsabilizar ninguém por nada, porque longe de ampliar o conceito de responsabilidade, a noção de uma responsabilidade universal e irrestrita apenas esvazia o conceito de responsabilidade, reduzindo-o a um nome destituído de referência concreta. Talvez esse seja o momento para concordar com Espinosa quando este diz que "a determinação é negação" (ESPINOSA, 1973, p. 399). Se não há um limite de minha responsabilidade, se não há algo pelo qual *não* sou responsável, então minha responsabilidade fica indeterminada, indefinida, e por isso ela deixa de referir-se a uma atuação real e concreta *minha*. Tem-se então uma *responsabilidade puramente abstrata*, algo sobre o qual podemos escrever, mas que é impossível de vivenciar moralmente. Trata-se de uma ficção filosófica que, longe de esclarecer a realidade, na verdade só contribui para encobri-la.

Logo, o monismo ontológico de Schopenhauer conduz-nos ao monismo moral, e o monismo moral, expresso na Justiça Eterna, equivale à revogação de toda responsabilidade moral[4]. Infelizmente, parece-nos que esta é uma conclusão necessária nos limites de uma compreensão filosófica que não associa "liberdade" e "decisão", tal como esta última fora definida por Aristóteles, isto é, um ato orientado pela compreensão; uma consequência necessária da dissociação, operada por Schopenhauer, entre *vontade livre* e *decisão consciente*.

2.2 A ANÁLISE RIGOROSA DA EXPERIÊNCIA MORAL CONDUZ AO ABRANDAMENTO DO MONISMO

Julgamos ter esclarecido suficientemente no capítulo anterior que Schopenhauer é um filósofo que privilegia a intuição sobre a abstração, e, por isso mesmo, o método analítico sobre o método sintético. Entretanto, nosso último resultado parece contradizer completamente isso: ao reconstituirmos a teorização schopenhaueriana sobre uma vontade livre, impessoal e irracional, e que tem como uma de suas consequências a tese da Justiça Eterna, a filosofia de Schopenhauer

[4] Sobre a incompatibilidade entre Justiça Eterna e imputação moral, recomendo a leitura do artigo *Liberdade e imputação moral em Schopenhauer,* de Aguinaldo Pavão (2014, p. 106 e ss.).

colide com nossas intuições morais. Neste momento, Schopenhauer parece inverter seu próprio princípio metodológico, ao postular uma teorização moral que articula-se apenas no âmbito de pura abstração filosófica, na mera equação vazia de palavras e conceitos destituídos de autêntico referencial concreto e intuitivo. Nossa tese é no sentido de que não há aparência aqui: Schopenhauer de fato inverte, inadvertidamente, seu próprio princípio metodológico no livro IV de *O mundo como vontade e representação*, onde se expõe a teoria da Justiça Eterna. Schopenhauer só pôde deduzir a Justiça Eterna – e, consequentemente, forjar o esvaziamento do conceito de imputação moral – porque ele já inicia o livro IV de *O mundo como vontade e representação* com um conceito pronto de vontade como coisa em si, "una e indivisa" em todos os fenômenos e, portanto, um conceito *abstrato* elaborado em completa desatenção com relação às nossas *intuições* morais. Consequentemente, em sua Ética apresentada no livro IV de *O mundo como vontade e representação*, Schopenhauer faz justamente o contrário daquilo que geralmente propõe: ele busca extrair uma Ética a partir de uma abstração, em lugar de elaborar uma Ética a partir da análise da experiência moral concreta e intuída. Por isso, não nos deve surpreender o quão se assemelha uma das frases formuladas por Schopenhauer a partir da Justiça Eterna, e que, no fundo, encerra em si a essência da mesma – "die Welt selbst ist das Weltgericht", "o mundo é o tribunal do mundo" (W I, §63, p. 438; MVR I, p. 450) – com aquela empregada por seu adversário Hegel, quase na conclusão de seu livro sobre filosofia do direito: "der Geist der Welt [...] sein Recht [...] in der Weltgeschichte, als dem Weltgericht, ausübt", "o espírito do mundo [...] exerce seu direito [..] na história universal enquanto tribunal do mundo" (HEGEL, 1989, §340, p. 503). Nos dois casos, o mundo se encarrega de si mesmo, pois ele é o melhor juiz de si mesmo. Se as conhecidas acusações de Schopenhauer contra Hegel procedem, então é possível esboçar aqui a hipótese de que a semelhança nas conclusões deve-se à semelhança no método empregado: infere-se um juízo moral a partir de conceitos prontos, em lugar de restringir os conceitos à intuição direta que se tem da realidade. Portanto, Schopenhauer faz aqui aquilo que ele próprio acusa em Hegel e nos "professores de filosofia" de seu tempo, cujos sistemas filosóficos supostamente consistem em concluir com base em abstrações vazias da razão (cf. G, §34, p. 126 e ss.).

A abstração da justiça eterna, por sua vez, fora possibilitada por um processo de argumentação que se divide em pelo menos três etapas: a constatação imediata

(portanto, intuitiva) de que meu corpo é minha vontade representada no espaço; o raciocínio por analogia; e o emprego de uma *denominationis a potiori*. Das três etapas, apenas a primeira se dá pelo caminho da evidência intuitiva, enquanto que as outras duas geram juízos de verossimilhança, isto é, apontam para uma possibilidade, mas para nenhuma certeza. Isso já demonstra a fragilidade destes argumentos. Além disso, não vemos por que razão a metafísica da natureza (tema do livro II de *Mundo como vontade e representação*) tem de fornecer as premissas de esclarecimento à metafísica dos costumes (tema do livro IV), em lugar desta esclarecer a si mesma.

Em contraste, no capítulo anterior deste trabalho seguimos uma outra via de interpretação, que se deu pelo método analítico e que resultou naquilo que nós mesmos qualificamos como uma leitura fundamentalmente moral de Schopenhauer, já que chegamos à tese central de sua metafísica – a de que a vontade é uma "coisa em si", no sentido de escapar ao fio condutor do princípio de razão suficiente – apenas a partir de uma análise dos conteúdos morais de nossa consciência. Dito de modo mais simples, seguimos o caminho trilhado pelo próprio Schopenhauer nos dois textos que compõem a obra *Dois problemas fundamentais da ética*, em lugar de assumir o argumento por analogia e a inferência a partir de uma *denominationis a potiori*, empregados no primeiro tomo de *O mundo como vontade e representação*. No entanto, pela via do exame analítico de nossa experiência moral, não se pode mais falar de uma vontade "una e indivisa" em todos os fenômenos, mas apenas de uma vontade *humana* que ultrapassa os limites impostos pela representação: espaço, tempo e causalidade. Pois se o estatuto metafísico da vontade fora extraído daqueles dados (os conteúdos morais de consciência), então este estatuto só pode ser conservado nos limites impostos por aqueles mesmos dados, afinal, como o próprio Schopenhauer escreve na *epifilosofia*,

> Deve-se explicar aquilo que é dado mediatamente, portanto, que é dado à intuição externa, a partir do que é dado imediatamente, portanto, a partir da consciência de si, e não o contrário. [...] O desconhecido deve ser explicado a partir do conhecido, e não o contrário (W II, cap. 50, p. 753).

Pois bem. Pela análise dos elementos constitutivos de nossa experiência moral, sabemos apenas que a vontade que preenche nossa consciência ultrapassa os limites da representação, mas é um salto gigantesco demais deduzir a partir disso que a vontade é tão livre em mim quanto em outros animais, no mundo inorgânico e

nas forças naturais. Só podemos concluir que há uma vontade livre e responsável nos limites daqueles dados da experiência moral.

O que esta experiência nos indica? Em primeiro lugar, indica que, pela *Durchschauung*, eu não sou o único ente volitivo no mundo, pois por aquele "atravessamento" das regras representacionais (espaço e tempo) posso perceber, por intuição empática, que outros seres humanos fora de mim também constituem um complexo de volições e, consequentemente, são suscetíveis de dor e prazer. E pela mesma *Durchschauung*, percebo que outros seres animados, não-humanos, também expressam um complexo de volições, e por isso também são suscetíveis de dor e prazer. Mas disso não se segue uma vontade "una e indivisa", pois esta intuição empática já indica uma distinção entre estes complexos volitivos. Um inseto, tal como um homem, tem vontade; mas nele não pode ser a mesma vontade que intuo, por empatia, em outro ser humano. Um homem é, por assim dizer, "mais" vontade do que um inseto, e isso já está implicado em nossa percepção moral sob a *Durchschauung*, afinal, nossa empatia é distinta nos dois casos: é muito mais fácil nos compadecer do sofrimento de um homem do que de um inseto[5]. Disso já é possível extrair, por meio de uma avaliação da experiência moral, a tese schopenhaueriana dos *graus de objetidade de vontade*, o que Schopenhauer realiza apenas através de sua metafísica da natureza e de sua metafísica do belo, mas nós estamos chegando ao mesmo resultado através da metafísica dos costumes, ao impor uma análise mais rigorosa da experiência moral, o que o próprio Schopenhauer não fez. À diferença de grau de empatia, há de corresponder uma diferença de grau de objetidade de vontade[6].

Apesar desta distinção de grau de vontade, não há ainda como extrair uma liberdade moral a partir disso, porque perceber o outro como vontade não é exatamente o mesmo que percebê-lo como responsável. Sobre esse ponto, tudo o que nossa experiência moral nos indica é o sentimento de responsabilidade por aquilo

---

[5] Alguém poderia dizer que o compadecimento é um evento psicológico bastante idiossincrático e, por isso mesmo, não poderia servir universalmente como parâmetro da extensão da minha vontade a outros entes fora de mim. Esclarecerei mais adiante (seção 2.5.2) que há elementos em Schopenhauer para se concluir que a intuição empática não se reduz ao compadecimento, sendo este apenas uma manifestação particular daquela.

[6] Mais adiante, veremos que, no homem, não há apenas uma distinção quantitativa quanto ao grau de objetidade da vontade, mas também um salto qualitativo, na medida em que apenas no homem a vontade (1) se manifesta como um "querer conhecer", inclusive para além das formas do intelecto instrumental subserviente à vontade de vida, e (2) somente a vontade humana pode tanto querer afirmar-se quanto negar-se. Isso nos colocará diante da difícil questão sobre se esta distinção não é somente de grau, mas também de essência, o que é totalmente contrário àquilo que propõe Schopenhauer.

que somos. Mas o que o sentimento de responsabilidade me diz? Em primeiro lugar, ele me diz que *sou* livre. Mas ele diz algo além disso? Ele diz algo sobre a liberdade *alheia*? Talvez seja possível supor que este sentimento se projete em duas direções. Pelo sentimento de responsabilidade, eu não reconheço apenas a mim mesmo como livre, mas também o outro como livre. Eu também sinto que ele é responsável e, portanto, livre. Em outras palavras: minha experiência moral não se compõe apenas da intuição de minha própria liberdade, mas também da intuição da liberdade alheia. Entretanto, o fato de havermos iniciado essas meditações com o advérbio "talvez" já demonstra que, se há alguma percepção da liberdade alheia, ela não é imediata como o sentimento de *minha* própria responsabilidade. E então é possível que estejamos seguindo aqui a via que queríamos evitar em um momento ainda tão crucial de nossa argumentação: a da analogia. Pois é possível que eu considere o outro responsável e moralmente livre justamente por analogia ao sentimento de responsabilidade que tenho sobre mim mesmo, já que apenas este último é imediatamente dado, enquanto que o primeiro parece resultar de mediações. Em suma, o argumento que afirma haver um sentimento da responsabilidade alheia excede o território seguro da experiência moral concreta e os dados imediatos de consciência que compõem-na.

Mas há um outro dado da experiência moral que pode nos servir de auxílio aqui: os juízos morais compartilhados. Tais juízos se expressam na forma de imputação moral, pois o ato de julgar moralmente é o mesmo que atribuir responsabilidade. Portanto, os juízos morais compartilhados nos impedem de cair em uma espécie de solipsismo moral relativamente ao problema da liberdade, que consistiria em afirmar que apenas eu, que me sinto responsável, sou responsável e, portanto, apenas eu sou moralmente livre. Este tipo de método vai ao encontro daquilo que propõe Schopenhauer, para quem a missão da filosofia jamais é a de prescrever, mas a de esclarecer (MVR I, §53, p. 353/I 319). Não estamos aqui para julgar a validade de juízos morais de imputação. Quanto a eles, devemos apenas constatar que os mesmos existem, e que são universais (o que afastaria a tese de serem culturalmente condicionados). Logo, a função do filósofo é constatar o que está pressuposto aí. E, de acordo com nosso resultado, o que está pressuposto é que não somente eu me sinto responsável: outros seres humanos, ao julgar moralmente (vale dizer, ao julgarem a si mesmos e aos outros como responsáveis), demonstram com isso que também se sentem assim. *Pela universalidade dos juízos morais de imputação, a*

humanidade confessa a universalidade do sentimento de responsabilidade, que a princípio se expõe apenas como convicção íntima.

Mas uma vez que extraímos a liberdade moral a partir de um conteúdo de consciência moral *humana* (o sentimento de responsabilidade) e dos juízos morais compartilhados entre *seres humanos*, juízos esses que homologam a validade universal daquele conteúdo de consciência num contexto de *vida humana*, disso se segue que *os dados que compõem a experiência moral não nos autorizam a pensar a liberdade moral fora deste contexto humano.*

Para transcendermos o contexto humano, e assim reconhecer uma vontade moralmente livre que se expressa também em outros entes volitivos não-humanos, teríamos que abandonar este campo da inferência segura, rigorosa e estrita, e adentrar ao âmbito dos juízos de mera possibilidade a partir do destaque de certas semelhanças, para em seguida considerar uma hipótese meramente possível como se proposição necessária fosse (algo como “nossa vontade é livre; os animais também têm vontade, então é possível que sejam livres; logo, são livres”), e assim recairíamos no erro já acusado por Ribot: o erro “que consiste em dizer: isso pode ser, então é” (RIBOT, 1885, p. 148). Em suma, teríamos que recorrer à analogia, e conferir à mesma poderes que ela não tem (como Schopenhauer lamentavelmente faz no §19 de *Mundo como vontade e representação*). Porém, neste caso, estaríamos desafiando dados de experiência (o sentimento de responsabilidade e os juízos morais compartilhados) em benefício de lucubrações filosóficas, quando na verdade a lucubração deve partir daqueles dados sem jamais voltar-se contra eles. Do contrário, recai-se em uma forma de “raciocínio dialético da razão pura”, conforme expressão empregada por Kant na sua primeira crítica, na medida em que também aqui a razão estaria libertando “o conceito [...] das limitações inevitáveis da experiência possível” (CRP, p. 381/B 435), desta vez com o fim de arbitrariamente atribuir idêntica liberdade a diferentes manifestações de vontade, quando tudo o que a experiência mostra é justamente que esses modos de vontade não são idênticos. Em poucas palavras, estaríamos constituindo conclusões abstratas que excedem em demasia os dados que compõem nossa experiência moral concreta e intuída. Schopenhauer, o crítico da razão abstrata, ao concluir que há uma mesma vontade livre em todos os fenômenos, estaria se precipitando numa armadilha desta mesma razão abstratista que,

impulsionada pelo seu próprio princípio da homogeneidade[7], inclina-se a ver identidade onde nossas intuições morais (sentimento de responsabilidade e a *Durchschauung*) revelam que há diferença. Por isso, devemos concordar com Wilhelm von Gwinner quando este nota que, com sua teoria da "total unidade" (All-Einheit) da vontade, Schopenhauer "transforma, secretamente, sua coisa-em-si em um abstrato absoluto, quando ela deveria ser um concreto absoluto", de maneira que "a realidade do mundo escapa a ele; sua vontade torna-se [...] uma coisa puramente pensada [Gedankending]" (GWINNER, 1916, p. 32).

De nossa parte, apenas acrescentaríamos a esta análise que não é toda a filosofia de Schopenhauer que conduz a esse excesso de abstração, a esse afastamento da "realidade do mundo", mas só aquela parte que segue o método sintético. Em *Dois problemas fundamentais da Ética*, Schopenhauer segue outra via: aquela do método analítico, que se sustenta sobre os conteúdos morais de consciência e sobre os juízos morais, isto é, sobre os dados que compõem a experiência moral concreta. E esta via, embora igualmente aponte para o estatuto metafísico da vontade (vale dizer, sua irredutibilidade às formas que constituem nossas simples representações sob razão suficiente), no entanto nada diz sobre uma "total unidade", uma completa indiferenciação ou homogeneidade da vontade. Antes, o que a análise rigorosa de nossa experiência moral nos diz é que, mesmo no âmbito metafísico da vida – para o qual nossas intuições morais apontam, uma vez que são irredutíveis às formas do princípio de razão – parece prevalecer alguma particularidade ou diferença entre as manifestações volitivas. O aprofundamento deste *insight* será o objetivo maior do último capítulo do presente trabalho, dedicado à compreensão do problema da individualidade em sentido moral.

2.3 A VONTADE LIVRE É INCONSCIENTE?

Em nosso projeto de restauração da imputabilidade moral nos limites da metafísica da vontade, foi necessário abrandar aquele monismo tão característico do pensamento de Schopenhauer, que consiste na afirmação de que tudo é igualmente fenômeno de uma mesma vontade de vida. Este abrandamento, por sua vez, foi possível graças ao destaque que concedemos a um outro aspecto igualmente

[7] Ver a seção 1.3 deste trabalho.

característico de Schopenhauer: a insistência quanto ao fato de que a filosofia deve proceder do intuitivo, e não do abstrato. Até o momento, nossa novidade consistiu em aplicar, com maior rigor, a análise sobre a experiência moral intuída. O resultado é que não podemos mais dizer, sem mais nem menos, que de fato há uma vontade "una e indivisa em todos os fenômenos", e, portanto, não se pode mais dizer que todos os fenômenos manifestam a *mesma* vontade livre. Com isso, não nos afastamos totalmente de Schopenhauer, afinal, continuamos a referendar sua tese de que a vontade é metafísica, e não física. Entretanto, corrigimos nele aquele excesso abstratista tão bem notado por von Gwinner. Para situarmo-nos melhor na discussão proposta: agora não se pode mais dizer que a *metafísica da vontade* conduz-nos *forçosamente* à conclusão de que *a mesma vontade* está tanto no ser humano quanto em animais não-humanos: embora todos os entes viventes sejam manifestações de volição – o que se confirma por aquele atravessamento do princípio de individuação, *Durchschauung* –, não se pode mais dizer que esta volição seja idêntica em todos eles. A metafísica da vontade meditada nos rigorosos limites impostos pelo método analítico já não é a mesma metafísica da vontade quando desenvolvida sob o método sintético.

Mas para além da estranha noção de uma vontade livre e homogênea em todas as coisas, ainda havia um outro obstáculo em nosso empreendimento de restauração da imputabilidade moral nos limites da metafísica da vontade tal como apresentada no pensamento schopenhaueriano: o problema de uma vontade tão livre quanto cega e inconsciente. Mais uma vez, nosso empreendimento consistirá em tentar resolver um problema criado por Schopenhauer a partir de elementos que o próprio Schopenhauer nos fornece. Além disso, uma mudança de abordagem será necessária aqui. Pois o paradoxo da vontade livre porque inconsciente parece supor que há uma decisão (mais precisamente, uma inclinação) da vontade *antes* de toda consciência. *Primeiro* eu decido (mais precisamente, inclino-me), *depois* assumo conscientemente estes ou aqueles meios pelos quais alcanço meus fins já previamente definidos. Mas um "antes" e um "depois" supõem tempo, e tempo é forma de nossas representações. Entretanto, já vimos que a vontade não é representação, ou ao menos não o é no sentido mais forte da palavra (*representação* no sentido de estar sob espaço, tempo e causalidade). Logo, não pode haver algo como uma vontade que inclina-se a este ou àquele fim "antes" da consciência ou do intelecto. Mais uma vez, é possível constatar que o próprio Schopenhauer contribuiu para este imbróglio, por meio de sua

definição (ainda que metafórica) do caráter inteligível como um “ato extratemporal de vontade”. Pois embora o elemento “extratemporal” signifique literalmente “fora do tempo”, o fato é que o elemento “ato” faz-nos pensar novamente em algo temporal, em um ato que está “antes” de todo o tempo, o que não faz nenhum sentido, pois um “antes” já pressupõe tempo, e por isso não pode anteceder ao próprio tempo.

Em razão destas incoerências intrínsecas à expressão “ato de vontade extratemporal”, sugerimos no capítulo precedente uma definição que sublinhe um outro aspecto da teoria schopenhaueriana da liberdade moral: o da identidade entre Ser e Querer. Agora poderemos perceber que, a partir desta premissa, também nos afastamos da necessidade de ter de compreender como podemos atuar irracionalmente fora do tempo e mesmo assim nos considerarmos livres e responsáveis por esta decisão, pois sob esta nova abordagem, não há mais por que nos referirmos a um ato de vontade extratemporal e irracional como condição de nossa liberdade. Se, conforme aquilo que agora sugerimos, a liberdade se sustenta no fato de que aquilo que *sou* é o mesmo que aquilo que *quero ser*, então a negação de minha liberdade só ocorreria se eu realmente *quisesse ser* outra coisa, e não conseguisse sê-la. Em outras palavras, se meu Ser é idêntico ao meu Querer, *então eu só poderia negar a consciência do último se o primeiro também fosse inconsciente*. Mas eu sou um Ser consciente; além disso, meu Ser é idêntico ao meu Querer; logo, se meu Ser é consciente, meu Querer também é consciente. Somente um radical desmembramento entre Ser e Querer poderia nos conduzir a uma conclusão diferente, e assim fazer-nos retornar à noção de que minha vontade é “cega”, embora eu não o seja. Mas o próprio Schopenhauer recusa esse desmembramento, notadamente nas páginas finais de *Sobre a vontade na natureza*, ao definir a asseidade nos seguintes termos: “pois eu quero de acordo com o que *sou*; por isso devo *ser* de acordo com aquilo que *quero*” (N, *Hinweisung auf die Ethik*, p. 338). Em nossa interpretação, a asseidade é precisamente esta circularidade entre Querer e Ser. Logo, se *sou* consciente, isso só pode significar que *quero* conscientemente.

Portanto, se Schopenhauer tivesse extraído todas as consequências deste trecho final de *Sobre a vontade na natureza*, e realizado uma análise rigorosa de nossa experiência moral e seus elementos constitutivos, ele teria de evitar dizer – como tantas vezes o fez – que a vontade é “cega”. Pode-se dizer que há vontades cegas, mas nem toda vontade é cega, e certamente a vontade humana não pode sê-lo. Então há uma colisão aqui, uma colisão entre Schopenhauer e ele mesmo. Por um

lado, ele julga encontrar a liberdade em uma vontade inconsciente, e justamente porque ela é inconsciente; por outro, ele julga encontrar a liberdade na asseidade. Mas sendo a asseidade esta circularidade ou identidade entre Ser e Querer, então havendo consciência em um, deverá haver consciência também no outro. Por isso, aquilo que Sartre escreveu com o fim de defender-se da possível acusação de que também sua teoria poderia apontar para uma escolha livre e inconsciente, agora encaixa-se perfeitamente em nossa interpretação sobre Schopenhauer: "uma vez que nosso ser é precisamente nossa escolha originária, a consciência de escolha é idêntica à consciência que temos de nós" (SARTRE, 2015, p. 569)[8]. A isso podemos acrescentar: se o meu Ser é o meu Querer fundamental, então eu não estou *apenas* consciente deste Querer tanto quanto estou consciente de mim mesmo, mas este Querer tem de ser tão consciente quanto eu mesmo sou consciente. Tenho tanta consciência de minha vontade quanto tenho consciência de mim mesmo, e minha vontade é tão consciente quanto eu mesmo sou consciente. Se intuo que meu *ser* é aquilo que *quero* (e intuo isso na forma de sentimento de responsabilidade por aquilo que sou), isso significa que este *querer* só pode ser consciente, ou, ao menos, conscientemente assumido, *pois eu sou minha vontade, e eu estou consciente de mim*, e, não obstante, *continuo querendo ser aquilo que sou*. Pois ainda que eu não me lembre e nem possa explicar quando foi que me escolhi (porque na verdade este momento exato nunca existiu), *esta adequação entre aquilo que sou e aquilo que quero ser confirma-se na medida em que eu não quero e nunca quis ser outra coisa*.

Logo, devemos reformular nosso entendimento sobre esta vontade: ela certamente não pode ser um "antes" da razão, ou da consciência, ou do intelecto; *ela é apenas independente de esquemas de explicação sob razão suficiente*. Nestes novos termos, a vontade não é mais concebida como algo de alheio a mim, um "antes"

[8] Outro mérito de Sartre é o de perceber, com isso, que há uma instância de consciência alternativa à consciência deliberativa. Portanto, não precisamos pensar em termos disjuntivos do tipo *ou consciência deliberativa ou inconsciência*. Sobre a escolha fundamental que somos nós mesmos, ele escreve: "devemos insistir no fato de que não se trata, de modo algum, de uma escolha deliberada. E isso, não porque seja menos consciente ou menos explícita do que uma deliberação, mas, pelo contrário, porque é o fundamento de toda deliberação e porque, como vimos, uma deliberação requer uma interpretação a partir de uma escolha originária. Portanto, é necessário evitar a ilusão que transformaria a liberdade original em um posicionamento de motivos e móbeis como objetos, e depois em uma decisão a partir desses motivos e móbeis. Muito pelo contrário, uma vez que haja motivo e móbil, ou seja, apreciação das coisas e estruturas do mundo, já há posicionamento de fins e, por conseguinte, escolha. Mas isso não significa que a escolha profunda seja, portanto, inconsciente. Identifica-se com a consciência que temos de nós. Como sabemos, essa consciência só pode ser não posicional: é nós-consciência, pois não se distingue de nosso ser" (SARTRE, 2015, p. 569).

de mim, de minha consciência, e isso justamente porque minha vontade sou eu mesmo. Logo, tanto quanto estou consciente de mim, tenho de estar consciente de minha vontade, e tanto quanto há consciência em mim, tem de haver consciência em minha vontade. Com isso, agora estamos em condições de divergir de Harald Schöndorf: da *Grundlosigkeit* não se segue necessariamente a total *Irrationalität*. Minha vontade pode ser consciente e, ao mesmo tempo, independente das formas do princípio de razão suficiente. Estas nossas considerações também oferecem a resposta a esta dificuldade sentida por Dieter Birnbacher:

> A vontade universal [Weltwillen] "escolhe" um "caráter inteligível" para cada homem, tal como Deus, na doutrina da predestinação, "escolhe" um destino para cada homem. Certamente, associam-se sérias dificuldades a esta analogia: ao passo que se pode predizer, sem problemas lógicos, as ações como atos de escolha de um Deus pensado como pessoal, por outro lado não há qualquer sentido em se atribuir tais predicados a um sujeito impessoal como esta vontade universal de Schopenhauer. Além disso, a "escolha" de um caráter através de uma vontade universal contradiria as propriedades essenciais desta vontade universal: de agir "cegamente" e de não basear-se intencionalmente sobre opções determinadas. Portanto, neste ponto há uma lacuna na filosofia de Schopenhauer, e não há expectativa de como ela pode ser preenchida (BIRNBACHER, 2009, p. 97-98).

Se nossos resultados estiverem corretos, então essa "lacuna" finalmente adquiriu seu preenchimento. O problema se torna insolucionável porque o modo como ele é posto já afasta qualquer solução. Se já assumimos de antemão que a vontade *irracional* "escolhe" um caráter, então o resultado só pode ser aquela "lacuna" impossível de ser preenchida. Afinal, isso nos leva (1) a pensar que há duas coisas rigorosamente distintas: a vontade e o caráter, aquilo que quero e aquilo que sou; em seguida, (2) que uma preexiste à outra, isto é, que primeiro *quero*, e depois *sou*. Em nossa interpretação, nenhum destes pontos se sustenta, pois (1) minha vontade e meu caráter inteligível são uma e mesma coisa e, consequentemente, (2) não há como se pensar que um preexiste ao outro. Aliás, se houvesse esta relação de preexistência, e uma "escolha" da "vontade universal" e "impessoal" tivesse de fato *sido* feita, então esta vontade estaria escolhendo no tempo, e sua extratemporalidade seria apenas nominal[9]. Embora a definição schopenhaueriana do caráter como "ato

[9] O mesmo problema sentido por Birnbacher é colocado por Dale Jacquette, mas em termos mais gerais: "What is less easy to understand is how in that case Will as thing in itself can objectify itself in

de vontade extratemporal" incentive aquele tipo de "lacuna" insolúvel, sua definição de asseidade enquanto identidade entre Ser e Querer conduz-nos a uma outra direção. Por esse motivo, sugerimos no capítulo anterior que, em nossa compreensão sobre a liberdade moral, substituíssemos a fórmula do "ato extratemporal da vontade" pela fórmula da identidade entre Querer e Ser.

Certamente, chegamos a um ponto no qual nossa interpretação de Schopenhauer pode tornar-se extremamente heterodoxa. Mas nosso objetivo nunca foi o de reescrever aquilo que Schopenhauer já registrou, e sim o de propor uma interpretação mais coerente da liberdade moral a partir de elementos deixados sem desenvolvimento pelo próprio Schopenhauer. Nosso objetivo é o de encontrar a melhor teoria da liberdade a partir da metafísica da vontade, nem que para tanto tenhamos de sublinhar trechos pouco desenvolvidos por Schopenhauer em detrimento de outros trechos que, por serem repetidos inúmeras vezes pelo filósofo, parecem ter se solidificado como característicos do mais autêntico schopenhauerismo. Além disso, a conclusão a que chegamos não deixa de encontrar alguns antecedentes que parecem convergir para nossos resultados.

2.3.1 "Estado de não inconsciência", "estado cognoscente" e "estado sem conhecimento"

Neste ponto, convém fazer um estudo do §139 do capítulo 10 do segundo tomo de *Parerga e Paralipomena*, que versa sobre a "teoria da indestrutibilidade de nossa verdadeira essência pela morte". Mais precisamente, Schopenhauer elabora aqui uma

---

many different ways in the world as representation without willing this or that or anything in particular. Thing in itself as Will is supposed to be blind, objectless, subjectless, undirected and unmotivated" (JACQUETTE, 2005, p. 94). A base desta dificuldade apontada por Jacquette é a mesma daquela "lacuna" diagnosticada por Birnbacher, com a diferença de que Jacquette projeta o problema no âmbito cosmológico, enquanto que Birnbacher restringe-o ao campo ético. Tal como Birnbacher, Jacquette também está supondo uma espécie de transição temporal entre a decisão da vontade e sua objetivação, que então é pensada como o resultado daquela decisão. Mas por mais que o próprio Schopenhauer contribua imensamente para esse mal-entendido, o fato é que pensar assim faz-nos incorrer em um desvio ainda maior do coração de sua filosofia, que consiste na afirmação de que a vontade não pode ser compreendida através das formas do princípio de razão. Ora, desdobrar o processo de objetivação do mundo como representação em um momento "a", onde há uma decisão da vontade cega, e em um momento "b", no qual se tem o resultado daquela decisão (que seria justamente esse mundo representado), equivale a pensar a vontade em termos representacionais, isto é, a pensá-la sob a égide do princípio de razão, uma vez que coloca sua decisão no tempo. A decisão da vontade é pensada como se tivesse ocorrido "antes" do mundo como representação, o que é uma autocontradição, pois o "antes" da representação tem de estar no tempo e, consequentemente, o "antes" da representação é ele mesmo representação.

inusitada distinção que tem a mais alta importância para nossos propósitos: ele contrasta “estado de não inconsciência” (nicht bewusstloser Zustand[10]), “estado sem conhecimento” (erkennentnissloser Zustand) e “estado cognoscente” (erkennender Zustand). Para compreendermos melhor esta distinção, vamos reconstruir brevemente o argumento central apresentado no §139.

No texto em questão, Schopenhauer conclui que a morte é um evento meramente fenomênico e, enquanto tal, aparente. O que há na morte é a aniquilação da vida corpórea, mas o corpo é um objeto que se expõe no espaço e no tempo. Logo, o corpo é uma representação. Consequentemente, se é o corpo que morre, então o que morre é uma representação; logo, a morte só pode ser igualmente uma representação. Enquanto tal, ela só pode existir relativamente ao intelecto que a representa sob espaço, tempo e causalidade. A vontade, por outro lado, não é simples representação. Ela manifesta-se no tempo e no espaço através de seus fenômenos, sem que ela mesma esteja submetida às formas constitutivas dos fenômenos (espaço, tempo e causalidade). E, segundo Schopenhauer, o próprio intelecto que representa é ele mesmo parte deste mundo de fenômenos, um evento fisiológico situado no cérebro (por enquanto, deixemos de lado o notório e já discutido paradoxo que este argumento de Schopenhauer gera, pois ele em nada prejudica o ponto que é aqui o principal para nós). Mas o cérebro com sua capacidade intelectual é apenas um mecanismo, um “μηχανη da natureza” através do qual a vontade busca alcançar seus fins animais (P II, §139, p. 297). É um instrumento cuja utilidade restringe-se ao mundo dos fenômenos. Com o desaparecimento deste pela morte, o intelecto perde inteiramente sua função. Ele torna-se supérfluo. Consequentemente, ele só existe para a vontade enquanto esta expõe-se objetivamente como corpo. Com a falência deste último, a vontade pode retornar ao seu estado original destituído de intelecto e, consequentemente, de consciência. Entretanto, Schopenhauer lembra-nos que

> tudo que foi aqui dito baseia-se sobre a pressuposição de que nós não podemos representar um estado *não inconsciente* [nicht bewusstlosen] diverso daquele que é *cognoscente* [erkennender], consequentemente, que traga consigo a forma fundamental de todo *conhecer*, a divisão em sujeito e objeto, em um cognoscente e em um conhecido. Mas temos de levar em consideração que toda esta forma do cognoscente e do que é conhecido é meramente condicionada pela nossa natureza animal, bastante secundária e derivada, portanto, de modo algum é o estado original de toda essência e existência, que por

[10] Para traduzir esta insólita expressão, seguimos o trabalho de Flamarion C. Ramos.

> isso poderia ser totalmente diferente e, mesmo assim, *não inconsciente*. [...] Se, com a morte, nós perdemos o intelecto, então somos por isso remetidos apenas ao estado originário destituído de conhecimento, mas que nem por isso será simplesmente destituído de consciência; antes, será um estado que se eleva para além de toda forma, um estado onde a contraposição entre sujeito e objeto é revogada, pois aqui aquilo que há de ser conhecido seria efetivamente e imediatamente uno com o cognoscente, portanto, falta a condição fundamental de todo conhecer (e mesmo de toda contraposição) (P II, §139, p. 297-298).

Isso significa que, enfim, Schopenhauer reconhece que há um estado de consciência diverso daquele estado de consciência ordinário constituído para fins instrumentais no mundo dos fenômenos. No estado de consciência ordinário, a consciência é sinônima de faculdade de conhecimento, capacidade de representar, motivo pelo qual podemos chamá-la aqui de *consciência cognoscente*. Mas conhecimento e representação só são possíveis sob a divisão entre sujeito e objeto e sob as formas do princípio de razão. Portanto, a consciência cognoscente é consciência de objetos que se expõem no espaço, no tempo e sob a causalidade. Neste sentido, a morte é a falência da consciência e a continuidade da vontade destituída de consciência. Porém, em outro sentido, é possível supor que a vontade ainda detenha algum tipo de consciência, embora seja uma consciência distinta da consciência cognoscente. Esse outro estado de consciência, que Schopenhauer qualifica como sendo mais elevado – porque "se eleva para além de toda forma" –, prescinde de todas as formas que constituem o mundo como representação, até mesmo a mais fundamental dentre elas, a divisão entre sujeito e objeto. Porém, sem as formas de representação, não se pode conhecer nada. Talvez por isso Schopenhauer se refira apenas *negativamente* a este possível estado de consciência alternativo: "estado *não* inconsciente". Porque sobrevive, por assim dizer, à aniquilação do corpo, e subsiste mesmo na dimensão da coisa em si e independente de representações, também poderíamos chamar este "estado não inconsciente" de "consciência desperta", e que se distingue da "consciência que sonha", absorta em representações, a julgar pelo seguinte trecho:

> Em consequência de tudo isso, a vida certamente pode ser vista como um sonho, e a morte como o despertar. Então a personalidade e o indivíduo pertencem à consciência que sonha, e não à consciência desperta. Por isso a morte se apresenta àquela como aniquilação. Porém, a partir desse ponto de vista, a morte não deve ser considerada como a passagem para um estado inteiramente novo e

> estranho para nós, mas apenas como um retorno ao nosso estado original, do qual a vida foi apenas um curto episódio (P II, §139, p. 296).

Aqui fica claro que a "consciência que sonha" corresponde ao estado ordinário de consciência, àquilo que podemos chamar de *consciência cognoscente*, porque é através dela que se constituem nossas representações de objetos individuais dados no espaço, tempo e sob causalidade. Em contraste, a "consciência desperta" seria então o estado "não inconsciente", aquele que independe do mundo como representação.

Mas aqui lança-se a questão: por que Schopenhauer se viu na necessidade de supor um estado "não inconsciente", ou, o que é o mesmo, um estado de consciência "que se eleva" para além da consciência cognoscente, uma consciência "desperta"? Ele não é claro quanto a isso. Ele apenas diz que a negação desta consciência mais elevada "baseia-se sobre a pressuposição de que nós não podemos representar um estado *não inconsciente* diverso daquele que é *cognoscente*" (P II, §139, p. 297). Ora, por que esta negação é uma "pressuposição" se, a rigor, o estado de consciência cognoscente seria o único estado de consciência que experimentamos? O único modo de justificar aquele argumento de Schopenhauer é através da indicação da *efetividade* de outro estado de consciência diferente da consciência cognoscente. E, de fato, Schopenhauer menciona um estado de consciência alternativo logo no início do §139, ao se referir a uma "consciência de imortalidade", que por sua vez compõe a "parte subjetiva" de nossa percepção do presente:

> O *presente* tem duas metades: uma *objetiva* e uma *subjetiva*. Somente a objetiva tem a intuição de *tempo* como forma e por isso transcorre incessantemente: a subjetiva permanece fixa e por isso é sempre a mesma. A partir disso nasce nossa viva lembrança do passado mais afastado e a consciência de nossa imortalidade, apesar do conhecimento da fugacidade de nossa existência (P II, §139, p. 294).

Parece-nos que esta consciência de imortalidade (vale dizer, consciência da própria independência em relação ao tempo) também pode ser chamada de "consciência da identidade do agora em todo o tempo", a qual, aliás, é uma "exigência essencial a toda disposição filosófica" (P II, §139, p. 295). Esta consciência da imortalidade, por sua vez, contrasta com a *consciência cognoscente*; ela afirma-se em nossa interioridade "*apesar* do *conhecimento* da fugacidade de nossa existência" (P II, §139, p. 294, grifo meu). Em suma: deve-se forçosamente reconhecer uma

consciência não-cognoscente, uma consciência "desperta", em contraste com a consciência cognoscente, que é uma "consciência que sonha" com representações sob espaço, tempo e causalidade, pois *a totalidade de nossa consciência não se esgota nos objetos que conhecemos sob o princípio de razão suficiente*. Certamente, nossa consciência cognoscente nos diz que morremos. Mas há um outro setor de nossa consciência que parece ser indiferente em relação à morte. Os fenômenos no espaço que preenchem nossa consciência cognoscente nos dão o testemunho da realidade da morte; mas há um sentimento interior que preenche outro estrato de nossa consciência, e que nos diz que somos imortais. Em qual estrato de consciência acreditar? A resposta de Schopenhauer já aparece nas linhas seguintes:

> Aquele que percebe por este modo intuitivo que o *presente* – que é a única forma da realidade em sentido estrito – tem sua fonte *em nós*, portanto, nasce a partir de dentro e não de fora, não poderá duvidar da indestrutibilidade de seu próprio ser. Ao contrário, ele compreenderá que, apesar do mundo objetivo – juntamente como o meio pelo qual ele se expõe, o intelecto – desaparecer para ele com sua morte, isso em nada atinge sua existência: pois havia exatamente tanta realidade no lado de dentro quanto no lado de fora (P II, §139, p. 295)[11].

[11] Em um manuscrito de 1813, Schopenhauer apresenta a mesma ideia sobre estes dois estratos da consciência: "a verdade (e ao mesmo tempo a liberdade) é a de que o homem pode pensar-se a *todo instante como um ente sensível e temporal*, *ou como um ente eterno*: não importa qual dos dois ele adote, ambos os pensamentos descritos seguem inteiramente por si mesmos e cada um tem total direito total e é inteiramente verdadeiro" (HN 1, *Bogen F*, §72, p. 38). Deixemos de lado a concepção, ainda rudimentar, que o jovem Schopenhauer parecia nutrir da liberdade. O trecho é significativo porque expõe a tese de que as duas formas de representar são igualmente verdadeiras dentro de seus respectivos campos de referência. Além disso, o estudo destes primeiros manuscritos revela que o §139 do segundo tomo de *Parerga e Paralipomena* consiste em retomar uma teoria que Schopenhauer já sustentava antes mesmo de formular sua metafísica da vontade, pois já em 1813, Schopenhauer fala de uma "duplicidade de nossa consciência" (HN 1, *Bogen O*, §99, p. 68): ter-se-ia a "consciência empírica" e a "melhor consciência", e a nossa postura diante da morte seria um reflexo desta dupla atividade: "pelo primeiro tipo de disposição [Stimmung], nós seríamos inteiramente preenchidos pela consciência temporal, somos nada além de fenômeno no tempo; enquanto tal, a morte é para nós aniquilação, e com razão deve ser temida como o maior mal. Na outra disposição de espírito está viva a melhor consciência, e com direito espera-se ansiosamente pela [es freut sich mit Recht auf] dissolução do misterioso elo através do qual ela se conecta à consciência empírica na identidade de um Eu" (HN 1, *Bogen O*, §99, p. 68). Fica claro que a consciência empírica é a consciência que conhece sob as formas do princípio de razão; é a "nossa consciência [...] sensível, inteligente, no espaço e no tempo" (HN 1, *Bogen G*, §79, p. 41), que determina "toda relação possível" (HN 1, *Bogen O*, §96, p. 67). Em contraste, a "melhor consciência" corresponde ao estado de consciência mais elevada, àquilo que no §139 dos *Parerga* Schopenhauer chama de estado "não-inconsciente", que perfura as impressões sugeridas pelas formas do princípio de razão e penetra, intuitivamente (alguns diriam: através de sentimentos), no "em si" do mundo, mas que, justamente por isso, "não pensa e não conhece, uma vez que está para além do sujeito e objeto", consequentemente, "não podemos dizer, positivamente, nada mais além sobre ela, pois nosso dizer restringe-se ao âmbito da razão", que, por sua vez, opera através da consciência empírica. Pela repressão (Verdrängung) da consciência empírica em benefício da "melhor consciência", ter-se-ia o gênio na arte e o virtuoso na moral (HN 1, *Bogen B*, § 35, p. 23). Sobre este assunto, recomendo o estudo do artigo *die Duplizitätsstruktur des Bewusstseins*

Há “tanta realidade no lado de dentro quanto no lado de fora”. Isso coincide com nosso argumento, apresentado no capítulo anterior, de que não se deve escolher entre as intuições que preenchem diferentes camadas de nossa consciência. Desde que se trate de intuições e, portanto, de evidências, todas as informações aqui apreendidas são plenamente verdadeiras dentro de seus respectivos limites. Convém repetir Husserl (§29 de *Ideias para uma fenomenologia pura*):

> Toda intuição doadora originária é fonte de legitimação do conhecimento, tudo que nos é oferecido originariamente na “intuição” [...] deve ser simplesmente tomado tal como ele se dá, mas apenas nos limites dentro dos quais ele se dá (HUSSERL, 2006, p. 69).

A consciência cognoscente nos diz a verdade quando nos mostra a morte; mas nossa consciência “mais elevada” também nos diz a verdade quando afirma nossa imortalidade. E isso também coincide com nossa tese segundo a qual nossas intuições morais (que constituem aquilo que chamamos no capítulo anterior de “conteúdos morais de consciência”) rivalizam com nossas intuições empíricas sob as formas do princípio de razão suficiente. Portanto, através daquelas nossas considerações, já poderíamos deduzir a existência de um estado de consciência diverso daquele estado de consciência ordinário, e que chamamos aqui de estado de “consciência cognoscente”, responsável pela constituição de meras representações sob espaço, tempo e causalidade. Pois certamente estamos conscientes de nossa vivência moral, mas não do mesmo modo que estamos conscientes de objetos sob o espaço, tempo e causalidade. Por isso, *explicar* (isto é, submeter a um esquema causal, espacial e temporal) esta vivência moral é uma tarefa impossível, e justamente porque tal vivência viola aquilo que Schopenhauer qualificou como o “princípio de toda explicação” (G, §50, p. 173), a razão suficiente com suas formas (espaço, tempo e causalidade)[12]. Pois a *Durchschauung* é a violação do espaço; o sentimento de

bei Schopenhauer und C.G.Jung, de Margit Ruffing (2005, p. 198 e ss.), que muito contribuiu para orientar minha leitura e estudo desses primeiros manuscritos de Schopenhauer relativamente à questão da duplicidade da consciência.

[12] Neste contexto, julgamos exemplares estas palavras de Margit Ruffing (2009, p. 101): “a discrepância entre viver e conhecer encontra sua expressão no dualismo de um mundo como vontade e representação [...]. Esta situação [...] caracteriza a condição humana, que se poderia descrever como a experiência da inadequação de nossa faculdade de conhecimento em relação à totalidade da vivência”. Acrescentaríamos apenas que por “faculdade de conhecimento” devemos entender aqui apenas a cognição sob espaço, tempo e causalidade.

responsabilidade é a violação da causalidade; e o caráter imutável, ponto terminal de nossos juízos de imputação, é a violação do tempo. Aliás, levando em consideração que estas informações que orientam a vida moral são *intuições* e, portanto, revelam um estado de *conhecimento*, ainda que diverso do conhecimento baseado no espaço, tempo e causalidade (conhecimento de meras representações), então teria sido mais correto se Schopenhauer tivesse se referido ao "estado cognoscente" através de outro nome, pois a cognição em si não é um atributo exclusivo deste estrato de consciência[13]. Atributo exclusivo dele é a cognição *explicativa*, porque se trata de cognição informada pelo *princípio de toda explicação*: a razão suficiente. Minha vida moral baseia-se no fato de que eu *sei* que meu caráter e vontade transcendem espaço, tempo e causalidade; entretanto, não consigo *explicar* isso (por exemplo, não posso dizer satisfatoriamente de onde vem, *necessariamente*, meu caráter, ou que condições extrínsecas formaram-no *necessariamente*), porque "explicar" significa conduzir um objeto a uma das classes do princípio de razão suficiente, que têm por formas o espaço, o tempo e a causalidade. Além disso, a forma mais geral inerente à consciência explicativa é a divisão entre sujeito e objeto. Ora, o que seria aquele *atravessamento* (Durchschauung) no qual vivencia-se toda intuição empática, senão a neutralização da barreira entre o sujeito (que vivencia o atravessamento) e o objeto (ao qual direciona-se a empatia)? *Sentir empatia* significa *não vivenciar o outro como simples objeto em relação a mim*, e nisso está igualmente implicado: *não vivenciar a mim mesmo como simples sujeito*, pois um sujeito sem objeto já não é mais um sujeito no sentido forte da palavra[14]. Rompe-se aqui com aquela consciência sob formas do

[13] "Dentro da representação, Schopenhauer faz uma diferenciação entre aquela 'sob o princípio de razão' (primeiro livro de MVR) e aquela 'independente do princípio de razão' (terceiro livro de MVR). Além disso, nossa consciência não é apenas cognoscente sob representação [vorstellungshaft-erkennend], mas também cognoscente-'livre de representação' ['nichtvorstellungshaft'-erkennend], a saber, se ela se percebe imediatamente a si mesma como sujeito do querer. Aqui fica claro que Schopenhauer não está satisfeito com a restrição de consciência = conhecimento à percepção e conhecimento abstrato da estrutura de relação causal e explicável do mundo da representação" (RUFFING, 2005, p. 210). Apenas não estamos seguros quanto a restrição, feita por Margit Ruffing, da representação àquilo que é percebido e pensado sob espaço, tempo e causalidade, e é esta restrição que o conduz a concluir sobre um conhecimento que não é representação. Por ora, isso nos parece temerário. Talvez possamos pensar que há representações mais qualificadas, representações que não estão sob espaço, tempo e causalidade, e é justamente este o caso da experiência estética na contemplação das Ideias, tal como exposto no livro III de MVR – precisamente o exemplo utilizado por Ruffing para se referir a um conhecimento que não seria representação.

[14] Não é nenhum absurdo supor um estado de consciência cognoscente diverso do cognoscente explicativo baseado na divisão entre sujeito e objeto. A este respeito, ver as explicações de Ted McAllister (2017, p. 348 e ss) sobre a crítica de Eric Voegelin à restrição husserliana de toda a atividade da consciência à sua função de intencionalidade.

princípio de razão e divisão sujeito-objeto; mas nem por isso a experiência tornou-se menos cognoscente, e muito menos tornou-se menos consciente.

A consciência preenchida por conteúdos morais também parece ser, em grande parte, indiferente à satisfação das necessidades do ego animal, e por isso não valeria para ela o que Schopenhauer diz sobre a consciência cognoscente-explicativa, considerada por ele como um "μηχανη da natureza, um mero expediente para auxiliar o ente animal em suas necessidades" (P II, §139, p. 297). Ao contrário: esta outra camada da consciência parece agredir nossa animalidade muito mais do que ser cúmplice dela. Afinal, em lugar do egoísmo, da afirmação de si – uma ferramenta indispensável à nossa sobrevivência corpórea – este setor de nossa consciência incita-nos ao altruísmo e autossacrifício; em lugar da tranquilidade de uma vida sem deveres e sem culpa, ela acusa em nós nossa responsabilidade por aquilo que somos; e em lugar de permitir-nos uma vida de licenciosidades sob a escusa de que a mesma é fugaz e foge inteiramente ao nosso controle (conforme a máxima *carpe diem*, de Horácio[15]), ela avisa-nos que somos eternos. E é por meio deste estrato de nossa consciência – este estrato que apenas nos informa, sem nunca explicar-se – que surge a *Gewissen*, a "consciência moral", este insistente acusador de todos os nossos atos e severo juiz de nosso próprio caráter.

Some-se a tudo isso o fato de que, pelas razões já mencionadas, este estrato de nossa consciência composto por conteúdos morais é igualmente um estado de consciência "que se eleva para além de toda a forma" (P II, §139, p. 298). Em lugar de orientar-se por formas vazias (espaço, tempo e causalidade), a experiência moral constitui-se sobre intuições com conteúdo (responsabilidade, imortalidade do caráter, empatia). Segue-se então que este estrato pode ser qualificado como um estado de consciência alternativo à consciência cognoscente-explicativa, e por isso podemos

[15] A famosa máxima *carpe diem* encontra-se na *ode* I, 11: "Tu não perguntes (é-nos proibido pelos deuses saber) que fim a mim, a ti/os deuses deram, Leucônoe, nem ensaies cálculos babilônicos./Como é melhor suportar o que quer que o futuro reserve,/quer Júpiter muitos invernos nos tenha concedido, quer um último,/este que agora o tirreno mar quebranta ante os rochedos que se lhe opõem./Sê sensata, decanta o vinho, e faz de uma longa esperança/um breve momento. Enquanto falamos, já invejoso terá fugido o tempo:/colhe cada dia [carpe diem], confiando o menos possível no amanhã" (HORÁCIO, 2021, p. 103). Como se vê, o hedonismo de Horácio baseia-se na resignação diante da admissão da impotência pessoal de controlar o próprio destino. Os deuses decidem; a nós, homens, resta apenas gozar os prazeres permitidos hoje e suportar (*pati*) as provações impostas pelo amanhã. A mesma exortação aparece, por exemplo, na *ode* I, 9: "retira [...] da sabina ânfora o vinho de quatro anos:/confia o resto aos deuses" (HORÁCIO, 2021, p. 95). Esse hedonismo baseado na humildade colide violentamente com a metafísica de Schopenhauer, que atribui *asseidade* não aos deuses, mas à vontade manifestada em cada homem.

dizer que ele seria um modo daquele estado "não inconsciente" referido por Schopenhauer no §139 sob exame. E se, conforme Schopenhauer, a *consciência cognoscente-explicativa* desaparece com a morte da vida orgânica porque se torna supérflua fora dela, o mesmo não pode valer para aquela consciência que predomina na vida moral, e justamente porque este estado de consciência preenchida por conteúdos morais não é cúmplice de uma vida dedicada à satisfação dos fins animais.

Em suma: mesmo levando em conta apenas os textos de Schopenhauer, a noção de que a vontade é cega e inconsciente teria que ser reformulada. O que se sabe agora é que a vontade é independente da consciência em um sentido mais estrito, isto é, independente da consciência cognoscente-explicativa, constituinte de simples fenômenos. A vontade em si pode ser independente de conhecimento de objetos dados no espaço e no tempo, mas isso não significa que ela seja destituída de toda e qualquer consciência. Pois há um estado de consciência que se eleva sobre a ordem dos simples fenômenos, e que acompanha a vontade em si. Poderíamos até mesmo dizer que este estado de consciência é *essencial* a ela, se considerarmos que só faz sentido nos referirmos a atributos *acidentais* no contexto dos fenômenos sob espaço, tempo e causalidade. Ora, se há um estado de consciência que se eleva para além destas formas que condicionam todos os acidentes, então este estado de consciência já não pode mais ser um acidente[16].

[16] Há ainda pelo menos mais dois textos de Schopenhauer que, por seu conteúdo, implicam fortemente uma vontade em si mesma consciente: *A metafísica do amor sexual* (cap. 44 do segundo tomo de *Mundo como vontade e representação*) e *Sobre a aparente intencionalidade no destino do indivíduo* (primeiro tomo de *Parerga e Paralipomena*). Nos dois casos, a vontade é retratada como detentora de propósitos que, no entanto, colidem ou são indiferentes aos propósitos dos indivíduos nos quais ela se objetiva. É como se a vontade apenas tivesse um padrão de consciência diferente do padrão de consciência dos indivíduos, mas ainda assim um padrão de consciência. Talvez até mesmo nos expressássemos melhor se disséssemos que não se trata de um outro padrão de consciência, mas de intenções e propósitos diferentes. Por exemplo: na *metafísica do amor sexual* é explicado como a vontade conduz as decisões de cada indivíduo, até mesmo sacrificando os interesses mais pessoais de cada um, com o fim de propagar a espécie. Aqui, o indivíduo revoltado pode certamente acusar a vontade de induzi-lo a perseguir fins alheios, mas jamais de chamá-la de inconsciente ou irracional – o que seria estranho, considerando que esta vontade é o seu âmago mais próprio. Então, talvez, a irracionalidade não seja a da vontade, mas do indivíduo de intelecto imaturo, que não se conhece suficientemente, e por isso volúvel e confuso, constantemente debatendo-se contra si mesmo e amaldiçoando suas próprias decisões, só para mais tarde homologá-las novamente. Dois jovens apaixonados podem tanto entrar em pânico ao saberem que serão pais, quanto considerar, muito mais tarde, este o acontecimento mais importante de suas vidas (talvez, até mesmo o único acontecimento importante de suas vidas). Já em *sobre a aparente intencionalidade no destino*, a vontade é comparada a um "diretor de teatro", e chamada de "gênio condutor" de nossas vidas (P I, p. 240). Schopenhauer até mesmo compara-a a um Deus destituído de conhecimento, ao qual o único predicado que se pode atribuir é sua vontade de vida (P I, p. 241). É difícil pensar como um Deus pode determinar previamente, sem qualquer conhecimento, todo o nosso destino. Claro, deve-se levar em conta que, logo no início deste texto sobre a intencionalidade no destino, Schopenhauer alerta o leitor de que ele não pretende, ali, chegar a um "resultado fixo"; de que talvez tudo ali não passe de "fantasia metafísica", e que suas

2.3.2 A tese de Julius Frauenstädt sobre a duplicidade da vontade

No capítulo 20 do tomo II de *O mundo como vontade e representação* (“objetivação da vontade no organismo animal”), Schopenhauer escreve que

> Pertence o cérebro e sua função, o conhecer – portanto, o intelecto – mediata e secundariamente ao fenômeno da *vontade*: também nele se objetiva a vontade enquanto vontade de percepção do mundo externo, portanto, enquanto um *querer conhecer*. Por isso, tanto quanto é grande e fundamental a distinção, em nós, entre conhecer e querer, também permanece idêntico o último substrato de ambos que é, a saber, vontade, enquanto ser em si de todo fenômeno. Entretanto, o conhecer, o intelecto, que na consciência de si se expõe como totalmente secundário, não deve ser visto apenas como seu acidente, mas também como sua obra e, consequentemente, mediante um desvio, pode ser reconduzido novamente até a vontade. Tal como, fisiologicamente, o intelecto resulta na função de um órgão do corpo, também tem de ser visto, metafisicamente, como uma obra da vontade, cuja objetivação ou visibilidade é o corpo inteiro. Portanto, a vontade de *conhecer*, intuída objetivamente, é o cérebro, tal como a vontade de *andar*, intuída objetivamente, é o pé; a vontade de *agarrar*, a mão; a vontade de *digerir*, o estômago; de *procriar*, as genitálias, etc. (W II, cap. 20, p. 302).

Embora Schopenhauer continue a afirmar que o intelecto é totalmente distinto da vontade, secundário em relação a ela e até mesmo em relação a todo o organismo do corpo; em suma, embora por um lado ele continue a afirmar a total heterogeneidade entre vontade e intelecto, por outro lado, o mesmo trecho nos encoraja a extrair uma sutil neutralização do extremismo desta mesma heterogeneidade apontada pelo próprio Schopenhauer. Isso porque, tal como todo o corpo, o intelecto agora é também considerado como uma objetivação da vontade, uma visibilidade da mesma. *Querer* distingue-se de *conhecer* e, no entanto, ambos são manifestações de uma mesma e idêntica fonte, a vontade: “tanto quanto é grande e fundamental a distinção [...] entre conhecer e querer, também permanece idêntico o último substrato de ambos” (WW II, cap. 20, p. 302). Por essa razão, o intelecto é “obra da vontade” e, consequentemente, “pode ser reconduzido novamente até a vontade”. Aqui, talvez a tradução de Payne seja ainda mais precisa ao transmitir o forte sentido que Schopenhauer atribui a esta

---

reflexões sobre o assunto articulam-se apenas e tão somente no âmbito daquilo que é “duvidoso” (P I, p. 221). Entretanto, a mesma ressalva não aparece na *metafísica do amor sexual*.

última sentença: “knowledge is thus by a roundabout way *traceable again to the will*”[17] (WWR II, cap. 20, p. 259, grifo nosso). O intelecto pode ser reconduzido até a vontade, ou rastreado novamente até a vontade. De qualquer forma, isso significa que a vontade é a sua fonte e origem, por assim dizer. Então como se pode ainda falar de uma vontade em si “cega” e “irracional”, se a ponderação intelectual e a racionalidade podem ser rastreadas até ela? A resposta é: não se pode. Por isso Margit Ruffin (2009, p. 101) concluiu que é possível “revogar a dicotomia entre querer e conhecer em uma ‘vontade de conhecimento’”.

Julius Frauenstädt, um dos primeiros e mais conhecidos discípulos de Schopenhauer, foi mais longe. Adotando como premissa a referida constatação de Schopenhauer de que ao conhecimento corresponde uma “vontade de conhecer”, Frauenstädt elabora aquilo que podemos chamar de sua teoria da *duplicidade da vontade*, pela qual se evidencia que (1) a vontade em si não pode ser simplesmente cega e irracional, e (2) a vontade humana não é somente quantitativamente diferente de outras manifestações volitivas na natureza (isto é, diferente apenas em “grau”), mas também qualitativamente diferente (trata-se de *outra* vontade). Faremos agora uma reconstrução de seus argumentos.

Em seu trabalho *Neue Briefe über schopenhauer’sche Philosophie*, escreve Fraunstädt que

> não é verdade que, de acordo com Schopenhauer, o intelecto é inteiramente ‘destituído de vontade, que não é fenômeno da vontade’. Pois o intelecto, enquanto função cerebral, é, de acordo com Schopenhauer, um órgão do corpo, e o corpo todo é um fenômeno da vontade. Consequentemente, o intelecto é um fenômeno da vontade tanto quanto a mão e o pé, o pulmão e o estômago, etc. A saber, nele se objetiva a vontade de *conhecer* (FRAUENSTÄDT, 1876, p. 55).

Aqui é preciso fazer uma observação. O conteúdo da frase atacada por Frauenstädt, segundo a qual o intelecto seria “destituído de vontade” e que ele, intelecto, “não é fenômeno da vontade”, é de autoria de Friedrich Zange[18]. E

[17] No original: “das Erkennen aber, der Intellekt [...] durch einen Umweg, doch wieder auf ihn [à vontade] zurückführen”.

[18] O trecho completo é esse: “pois de acordo com este [Schopenhauer], a vontade fez o intelecto para a ‘consecução de seus fins’, ‘para a satisfação de suas necessidades’, ‘para conservar a si mesmo como indivíduo’, etc., mas este mesmo é inteiramente destituído de vontade, não é nenhum fenômeno da vontade, sobretudo naquela abundância de produções que ele realiza para além da satisfação de seu fim imediato” (ZANGE, 1872, p. 101).

Frauenstädt não está inteiramente correto ao afirmar que a frase de Zange não encontra acolhimento em Schopenhauer. Pois sempre que que Schopenhauer diz que a vontade é cega e irracional, ele nos encoraja a inferir que o intelecto é destituído de vontade. Afinal, se a vontade não está associada ao intelecto, então como o intelecto poderia estar associado à vontade? No manuscrito *Foliant I*, de 1821, Schopenhauer é claro quanto a isso:

> Em lugar daquilo que Platão ensina, que o conhecimento deve ser separado e mantido puro de toda associação [Gemeinschaft] com o corpo, sentidos e intuição, eu ensino que o conhecimento deve ser mantido puro de toda associação com a vontade (HN 3, *Foliant I*, §89, p. 119).

Neste sentido, parece mesmo que, na opinião de Schopenhauer, há um estado de total heterogeneidade entre intelecto e vontade, como se fossem dois princípios radicalmente diferentes e essencialmente separados, e que, portanto, associam-se em um mesmo ente – no ser humano – apenas acidentalmente. Entretanto, Frauenstädt estaria correto se, em sua defesa de Schopenhauer, ele simplesmente dissesse que Schopenhauer não limitou-se a dizer aquilo. E o curso dos argumentos de Frauenstädt confere força a esta assertiva:

> A contraposição que Schopenhauer faz entre *vontade* e *intelecto*, e de que aquela é o elemento primário, que comanda, e este o secundário, que obedece, quando considerada em seu fundamento, resolve-se em uma contraposição dentro da *vontade*, na contraposição entre a vontade primária que comanda e a vontade secundária, que obedece. Pois, embora o intelecto, de acordo com Schopenhauer, pertença ao *fenômeno* enquanto função do organismo, por outro lado ele é fenômeno da coisa em si, assim como todo o organismo; também nele objetiva-se a vontade, enquanto vontade de percepção, enquanto *querer conhecer*. [...].
>
> Portanto, considerada em seu fundamento, a relação entre intelecto e vontade é apenas a relação de uma vontade *específica* do organismo – a saber, a vontade de conhecer – e a vontade *geral* do mesmo. E que vontade é esta última? Schopenhauer chamou-a de *querer viver* ou *vontade de vida*. Consequentemente, na medida em que Schopenhauer explicou o intelecto, a função do conhecimento, como servidor da vontade, com isso nada é dito senão que a vontade de conhecer está subordinada ao querer viver, e que por isso há duas vontades: vontade *primária* e *secundária*, vontade que *comanda* e vontade que *obedece*.
>
> [...] Mas exatamente isso não é contestável, isto é, que a vontade que comanda, tal como afirma Schopenhauer, seja "*vontade de vida*"? [...] Ele tinha razão ao afirmar que a vontade de vida é "a essência *mais*

> *íntima* do mundo, de *todas as coisas, a mais real* [Allerrealste] que nós conhecemos, o núcleo da própria realidade"? [...] Esta afirmação não é refutada todas as vezes em que o homem sacrifica sua vida por fins mais elevados, espirituais e morais, e com isso prova que, para ele, a vida não é de modo algum o bem supremo, de modo algum "de todas as coisas, a mais real"? [...]
> Tendo em vista estes fatos, parece-me contestável quando se indica a vontade que constitui o núcleo do mundo como "*vontade de vida*", se se entende por "vida" apenas a vida *animal* e *individual* (FRAUENSTÄDT, 1876, p. 63).

O raciocínio de Frauenstädt é simples. Se adotarmos como premissa aquela afirmação do próprio Schopenhauer segundo a qual o cérebro é visibilidade do "querer conhecer", isto é, fenômeno da vontade, de modo que o conhecimento pode ser "reconduzido" ou rastreado até a vontade, então o conhecimento é também uma modalidade fenomênica de afirmação da vontade. Com isso, é forçoso deduzir que há, em Schopenhauer, uma vontade primária (a vontade de vida) e vontades específicas, secundárias, dentre elas a vontade de conhecer (as outras seriam as vontades que se objetivam em outras funções orgânicas, por exemplo, a vontade de andar, de agarrar, de digerir). Mas se é assim, então tudo o que fazemos, ou deixamos de fazer quando motivados pelo conhecimento, tem de ser considerado manifestação da vontade, inclusive quando resistimos à nossa própria vontade de vida ao sermos orientados por um conhecimento de índole moral (como ocorre nos atos por compaixão, ou no comportamento ascético). Mas se há uma vontade que suplanta a vontade de vida – como é o caso na compaixão e na ascese – então não há mais sentido em dizer que nossa vontade primária seja apenas a vontade *de vida*. É possível dizer apenas que somos primordialmente volitivos, mas a redução deste núcleo primário à irracional vontade de vida já não se sustenta mais.

Para fugir a essa tese proposta por Frauenstädt e readotarmos o entendimento mais tradicional sobre a teoria de Schopenhauer, segundo o qual atos de autossacrifício são manifestações de "negação" da vontade, então teríamos que deixar de lado a declaração do próprio Schopenhauer que qualifica o conhecimento como uma visibilidade do "querer conhecer", e concordarmos com Zange, para quem em Schopenhauer há uma cisão absoluta entre conhecimento e vontade, sendo aquele totalmente destituído da última, e a última, daquele. Só assim é possível dizer que, em atos ascéticos, há a predominância de um conhecimento totalmente destituído de vontade, e assim poder deduzir que o autossacrifício (em qualquer nível) é um exemplo de negação da vontade, porque nele impera o puro conhecimento.

Entretanto, restabelecidos estes termos, então já não podemos mais dizer que o cérebro é visibilidade, isto é, fenômeno da vontade. Consequentemente, o cérebro viria do nada, ele seria uma visibilidade de nada, o que é absurdo (ou, pelo menos, viria do nada aquela parte dele que nos incita ao autossacrifício). Logo, se há algo como "negação" da vontade, esta só pode ser negação da vontade *de vida* em benefício de um outro impulso de vontade. Mas então já não podemos reduzir toda a vontade à mera "vontade de vida". Consequentemente, é possível extrair, da metafísica da vontade, a noção de uma vontade mais complexa, não mais restrita a um ímpeto cego de existência. É possível agora conceber, mesmo no contexto da metafísica schopenhaueriana da vontade, um ímpeto volitivo consciente, ou, para nos conformarmos a uma expressão do próprio Schopenhauer, uma vontade em si "não inconsciente".

No entanto, Frauenstädt ainda admitiria a possibilidade de subsumir tudo à "vontade de vida", desde que, aqui, "vida" seja entendida em um sentido mais amplo, abrangendo inclusive manifestações de vontade que ultrapassem os limites do puro querer biológico. Com base no próprio Schopenhauer, Frauenstädt lembra-nos que, ao lado do princípio da homogeneidade, deve-se aplicar também o princípio da especificação (FRAUENSTÄDT, 1876, p. 63). No presente caso, isso significa admitir diferentes nuances volitivas no interior da vontade de vida, nuances estas representadas pelas diferenças de "graus de objetivação da vontade". Portanto, as diferenças de graus de objetidade da vontade equivalem a modos diferentes de querer viver:

> Esta gradação tem por consequência o fato de que, embora tudo se impulsione para a existência ou para a vida, entretanto nem tudo quer existir ou viver do mesmo modo, mas os seres de grau superior querem viver de um modo superior àquele dos seres de grau inferior. A planta quer existir de um modo diverso daquele da rocha, o animal quer viver de um modo diverso daquele da planta, e o homem quer viver de um modo diverso daquele do animal (FRAUENSTÄDT, 1876, p. 63).

A partir deste trecho, podemos extrair que a diferença de graus de objetivação da vontade não se restringe apenas a uma distinção *quantitativa*, mas também *qualitativa*. Não se trata apenas de querer viver em um grau mais ou menos intenso, mas também de *querer viver de uma maneira diferente*. Esta diferença qualitativa fica

particularmente evidente no homem, a ponto de o mesmo já não manifestar uma vontade de vida simples, mas uma “vontade dupla”:

> O homem quer conduzir, para além da vida animal, uma vida *humana*, i.e., uma vida racional e moral. Diferentemente daquilo que Schopenhauer destaca, o homem não tem apenas um duplo *intelecto*, um intelecto intuitivo e reflexivo, mas, em correspondência com isso, tem ele também uma dupla *vontade* [zweifachen Willen], uma vontade animal e uma vontade racional, e tal como o intelecto reflexivo que, ao abranger a totalidade da vida – o passado, o presente e o futuro – supera [übersteigt] o intuitivo restrito ao presente, do mesmo modo a vontade humana, racional, supera a vontade animal (FRAUENSTÄDT, 1876, p. 64).

A única correção que faríamos ao ponto de Frauenstädt é com relação à correspondência que ele promove entre os dos dois tipos de intelecto e os dois tipos de vontade. Tanto o intelecto reflexivo quanto intuitivo podem ser igualmente puros auxiliares da vontade animal. Todas as formas do princípio de razão são auxiliares do querer animal, e estas formas abrangem tanto as modalidades de conhecimento reflexivo-abstrato quanto intuitivo-concreto, quando subordinados à formas de espaço e tempo. O intelecto que ultrapassa estes modos é o intelecto moral[19], que é preenchido pelos conteúdos morais de consciência. É este tipo de intelecto que, estranhamente, está consciente sem explicar-se (ele está consciente da liberdade, da imortalidade e da fragilidade do princípio de individuação, mas não consegue explicar nada disso, e justamente porque tudo isso é a superação do princípio de razão, o princípio de toda explicação), e que ultrapassa o intelecto dominado pelas formas do princípio de razão. No que diz respeito à sua capacidade de produzir abstrações com o único fim de obter melhores meios de satisfação de sua vontade de permanência em vida, o homem pode ser visto apenas como um animal mais sofisticado. Mas no que diz respeito à sua faculdade de perceber o mundo para além daquelas formas, e assim julgar-se moralmente através de sua consciência de responsabilidade, de submeter-se ao julgamento da *Gewissen*, e de atribuir personalidade moral ao próximo pela *Durchschauung*, aqui projeta-se decididamente aquele *salto qualitativo* que separa homem e animal. Mais precisamente, considerando que a toda disposição intelectual manifestada na ordem dos fenômenos há de corresponder uma vontade de

[19] O intelecto estético também. Mas, por enquanto, deixaremos isso de lado.

conhecimento na ordem do em si, então ali projeta-se o salto qualitativo que separa a vontade humana da vontade animal. Portanto, a diferença fenomênica entre homem e animal tem de refletir, de algum modo, uma diversidade igualmente metafísica entre ambos. Obviamente, esta diversidade não é absoluta, pois uma mesma vontade de vida objetiva-se igualmente em ambos. Ainda há um forte ponto de contato ou convergência entre homem e animal. A mudança de entendimento aqui proposta é apenas no sentido de reconhecer que, mesmo na ordem metafísica (aquela que transcende os simples fenômenos sob as formas do princípio de razão), a vontade não é simplesmente o querer a vida no sentido animal. Por isso, estamos inteiramente de acordo com Frauenstädt quando este escreve que

> Apesar de reconhecer e destacar o grau superior do intelecto, através do qual distingue-se tão nitidamente o caráter do homem daquele do animal, Schopenhauer cometeu o erro de se referir à *vontade* do homem como se ela não fosse especificamente distinta da vontade do animal; como se, tal como a vontade do animal, ela também fosse direcionada apenas à satisfação do instinto sexual e de nutrição, ao passo que, em verdade, há de corresponder ao *intelecto* humano que ultrapassa o intelecto animal uma *vontade* humana que ultrapassa a vontade animal (FRAUENSTÄDT, 1876, p. 64).

Também na obra *Vom ihm, über ihn*, Frauenstädt posiciona-se no mesmo sentido:

> Se de fato o homem quer nada além do que quer o animal – alimentar-se e gerar crianças, apenas de um modo mais complicado – então de onde vem a *arte*, que serve a um fim totalmente diferente e mais elevado? De onde vem a *filosofia*, que serve a um fim totalmente diferente e mais elevado? Nas obras de arte que se eleva para além das necessidades comuns da vontade, bem como em seu próprio impulso para a verdade filosófica, Schopenhauer poderia perceber que há uma vontade mais elevada na espécie humana do que aquela vontade animal de se alimentar e de gerar crianças: a vontade de contemplar e expor o *Belo* (as Ideias platônicas), a vontade de fundamentar a *Verdade*. Mesmo que ele quisesse ver no *Estado* e na *civilização* nada mais do que um complicado aparato para a vontade humana idêntica à do animal, e nas ciências empíricas apenas uma servidora desta vontade, então ainda assim a *arte* e a *filosofia* permaneceriam como algo de inexplicável a partir desta vontade, e nem poderiam ser reconduzidas [Zurückführbares] a ela (FRAUENSTÄDT, 1863, p. 353).

Em outras palavras, somente a razão instrumental pode ser reconduzida ou rastreada até a uma vontade de vida animal. Mas aquilo que, por exemplo, Max Horkheimer (2015, p. 13 e ss.) chamou de “razão objetiva” – uma razão que define

também os fins, em lugar de restringir-se à definição dos meios – já não pode mais ser reconduzida ou rastreada até a simples vontade de vida animal. Consequentemente, as atividades artísticas e filosóficas, que certamente são atividades conscientes, não se deixam explicar por esta modalidade tão restrita de vontade. Aqui apenas acrescentaríamos: não somente a arte e a filosofia, mas sobretudo nossa *vivência moral*, que é igualmente consciente, não pode ser explicada a partir de uma vontade de vida animal, e isso pelas razões que já expomos. Claro, contra isso Schopenhauer poderia argumentar que a vivência moral de fato não se explica pela vontade, já que é uma forma de *negação* sua, sendo o mesmo aplicado à arte e filosofia:

> Schopenhauer certamente replicaria que a arte e a filosofia nasceriam daquele "excedente do intelecto que se livra da vontade", que a rigor são apenas "anormalidades", exceções da regra, e que por isso se apresentam apenas na e para a mais ínfima minoria da espécie humana, na qual aquele "excedente" aparece. Mas contra isso eu deveria lembrá-lo que, de acordo com sua própria teoria do homem considerado em sua universalidade, não é apenas o gênio um *animal metaphysicum* [...]. As "coisas eternas" também preenchem, de vez em quando, o coração do mais comum dos homens, e ninguém sente que a tarefa de sua vida cumpre-se na própria nutrição e na geração de crianças. Com o intelecto humano que se eleva para além do intelecto animal – que gera a *metafísica*, seja ela na forma de filosofia ou de religião – parece estar vinculada uma vontade superior àquela meramente animal, ainda que Schopenhauer, como já mencionei, não quisesse tomar conhecimento de uma dupla vontade no homem (FRAUENSTÄDT, 1862, p. 353-354).

Além disso, a retórica da "negação" da vontade através de um intelecto excedente parece ignorar o simples fato de que, nos termos definidos pelo próprio Schopenhauer, tudo que há no mundo tem de ser visibilidade da vontade. Logo, o intelecto do artista, do filósofo, e de todo aquele cuja consciência preenche-se por conteúdos morais (responsabilidade, compaixão e imortalidade), também tem de ser visibilidade da vontade. Não fosse assim, este intelecto seria visibilidade de nada, o que é absurdo. Além disso, pesa contra a retórica da negação da vontade o fato óbvio sublinhado por Frauenstädt: não há arte sem *vontade de contemplar* e expor o Belo; não há filosofia sem a *vontade de conhecer* a Verdade. Do mesmo modo, não há vivência moral sem uma *vontade que luta contra si mesma*, sem a tensão interior entre impulsos egoístas e altruístas, e certamente não há ação dotada de valor moral sem a *vontade de fazer o Bem*. O evangelista diz que "por seus frutos os conhecereis"

(*Mateus*, 7:13). Se é assim, então não nos resta alternativa senão admitir que a vontade metafísica não se restringe ao impulso animal, uma vez que este mundo, que seria sua inteira e total visibilidade, não se restringe à animalidade cega. Por isso, referendamos inteiramente a conclusão de Frauenstädt:

> Em consequência de tudo que fora dito, o princípio de Schopenhauer, de que o essencial e principal no animal e no homem é o mesmo; que aquilo que distingue ambos não está no primário, no princípio, no ser mais íntimo e no núcleo de ambos os fenômenos, que enquanto tal é *vontade* tanto em um quanto no outro, mas somente no secundário, no intelecto, no grau de faculdade de conhecimento – eu digo que este princípio deve ser corrigido, de modo que a diferença entre homem e animal está no *secundário* (intelecto) em decorrência da diferença de ambos no *primário* (vontade). Pois embora os fenômenos de ambos tenham por fundamento a vontade, não se segue disso que a vontade de ambos seja *idêntica*, isto é, que ela queira *exatamente a mesma coisa* em ambos (FRAUENSTÄDT, 1876, p. 66).

A partir desta conclusão de Frauenstädt é possível extrair ainda o seguinte: a diversidade física-fenomênica reflete uma diversidade metafísica-transcendental. Portanto, aquela afirmação de Schopenhauer, segundo a qual toda pluralidade e individuação existem apenas na e para a intuição de espaço e tempo, tem de sofrer alguma neutralização. Entre o Eu e o Tu não há apenas uma distinção de espaço e de tempo, mas também uma diferença em nossa própria constituição volitiva: *Eu não quero* exatamente a mesma coisa que *Tu queres*. Somos diferentes uns dos outros não somente porque nossos corpos preenchem diferentes contornos espaciais, mas também porque queremos de maneira diferente. Agora podemos ver que, aquilo que Frauenstädt percebeu, isto é, que há uma diversidade metafísica (e não apenas fenomênica) entre as espécies, também se aplica até mesmo aos indivíduos de uma mesma espécie. Mas este será o assunto do próximo capítulo, onde desenvolveremos nossa tese da individualidade em sentido moral-metafísico, na qual nossa compreensão sobre a liberdade moral será aperfeiçoada.

2.3.3 Sobre a impossibilidade de separar totalmente vontade e intelecto

Estas conclusões alcançadas por Frauenstädt coincidem, em grande parte, com as nossas próprias conclusões. Entretanto, há uma substancial diferença aqui: enquanto Frauenstädt assume como ponto de partida a constatação de Schopenhauer

de que o cérebro é visibilidade da vontade de conhecer, nosso ponto de partida é a análise rigorosa da experiência moral. Por meio desta análise, constatamos que há diferenças extrafenomênicas de constituição volitiva, o que é evidenciado por aquela intuição moral que se perfaz no "atravessamento" (*Durchschauung*) do princípio de individuação, pois não temos a mesma percepção empática de, por exemplo, um mamífero e um inseto. Além disso, a partir do sentimento de responsabilidade extrai-se, por análise, nossa liberdade moral no sentido de asseidade. Esta, por sua vez, remete-nos àquela equivalência entre aquilo que sou e aquilo que quero ser. E, como sou um ente consciente, então no atual contexto isso só pode significar que corresponde ao meu *sou-consciente* um *quero-conscientemente*. Com isso, pode-se concluir que, embora o filósofo Arthur Schopenhauer tenha afirmado várias vezes que a essência de tudo e de todos é uma mesma vontade de vida cega e irracional, entretanto, a metafísica da vontade, quando desenvolvida pela análise rigorosa da experiência moral, ensina-nos outra coisa: ela nos ensina que não estamos autorizados a apontar numa mesma vontade de vida cega e irracional a essência de todas as coisas; que semelhante conclusão só foi possível graças a um salto injustificado, operado por Schopenhauer no §19 de *Mundo como vontade e representação* ao repentinamente empregar uma analogia; que, além disso, a experiência moral – que é uma experiência que nos eleva para além das formas do princípio de razão – nada nos diz sobre uma vontade cega, una e indivisa em todas as coisas, mas, ao contrário, autoriza-nos apenas a reconhecer uma unidade de volição até o ponto em que nossa percepção empática pode alcançar (e, ao que parece, não há experiência empática em relação ao mundo inorgânico e às forças naturais); e que, além disso, percebe-se uma distinção qualitativa entre os seres volitivos, na medida em que somente uma classe dos mesmos, os seres humanos, vivencia o sentimento de responsabilidade (cuja universalidade é confirmada pela universalidade dos juízos morais de imputação), de maneira que então devemos concluir: *embora a vontade se manifeste em outras categorias de seres vivos, é somente no ser humano que a vontade torna-se livre*. Com isso, a distinção qualitativa entre a vontade humana e animal percebida por Frauenstädt – sua tese da duplicidade da vontade *humana* – é igualmente constatada pelo emprego do método analítico sobre a experiência moral.

Aqui, gostaríamos apenas de acrescentar à análise de Frauenstädt o seguinte. Podemos fortalecer ainda mais a intimidade entre vontade humana e intelecto através

da constatação de que o intelecto não é apenas uma visibilidade orgânica da vontade. Na verdade, o intelecto, tal como a vontade, é a condição de toda visibilidade, de todo objeto visível, incluindo aí o organismo no qual a vontade se objetiva. A diferença é que a vontade é condição do visível porque o visível é uma objetivação sua; o intelecto é condição do visível porque o visível só pode ser percebido pelo intelecto. A vontade projeta o *ontos*; o intelecto, a *episteme* que possibilita a percepção do *ontos* projetado. E justamente porque o intelecto é a condição de cognição deste *ontos*, com ele não se confunde, pois a condição não se confunde com o condicionado. A partir disso já se percebe que é errado dizer que o cérebro e o intelecto são a mesma coisa, e confundir, aqui, a condição com o condicionado gera o famoso "paradoxo do cérebro", que Eduard Zeller acusou acertadamente em Schopenhauer, e que fora exposto no capítulo anterior deste trabalho. Já apresentamos nossas razões para a rejeição de identificação operada por Schopenhauer entre intelecto e cérebro (seção 1.5). Naquela oportunidade, argumentamos que Schopenhauer recaiu em um injustificado nivelamento entre o ponto de vista objetivo e o ponto de vista subjetivo que caracteriza o idealismo transcendental inaugurador de sua obra maior, sob a constatação "o mundo é minha representação". Já nos posicionamos no sentido de que aquele nivelamento, longe de apenas produzir o paradoxo do cérebro, na verdade conduz à anulação total da metafísica da vontade. Agora, iremos nos ocupar das consequências morais quanto à imputabilidade ou responsabilização moral que surgem no contexto desta discussão sobre o paradoxo do cérebro.

Nossa hipótese é a de que o paradoxo do cérebro está intimamente ligado à suposição de uma vontade cega e irracional. Esta hipótese se confirma pelo fato de que o paradoxo em questão consiste em afirmar que o intelecto confunde-se totalmente com o cérebro e, sendo o cérebro um órgão de nosso corpo, então o intelecto é única e exclusivamente um órgão de nosso corpo; e sendo o órgão de nosso corpo um objeto que se expõe apenas no mundo como representação, então o intelecto se reduz inteiramente a um objeto que se expõe apenas no mundo como representação. Em suma: o intelecto é apenas representação, e nada mais. Consequentemente, se o intelecto é cérebro, e este, pura representação, então para além da representação só pode permanecer a vontade destituída de intelecto. A identificação total entre intelecto e cérebro conduz-nos à tese da vontade em si cega. Logo, o paradoxo do cérebro (que baseia-se na mesma redução do intelecto ao cérebro) está intimamente associado ao paradoxo da vontade livre e cega.

Consequentemente, do mesmo modo que o paradoxo do cérebro pode ser desfeito pela intensificação do ponto de vista idealista – isto é, assumindo que o polo objetivo está *subordinado* ao polo subjetivo, não em sentido psicológico, mas transcendental (ver seção 1.5) – também o paradoxo da vontade livre e cega pode ser desfeito ao compreendermos que, se a estrutura transcendental não pode ser ela mesma parte do mundo como representação, e isso justamente porque ela é condição do mundo como representação, disso se segue que esta estrutura não pode mais situar-se *no* polo da representação. Então, em qual polo da realidade esta estrutura há de ser, por assim dizer, "localizada"? Ora, em Schopenhauer, a realidade é, a princípio, bidimensional. O mundo manifesta-se como vontade (coisa em si) e como representação (fenômeno). Se a condição da representação não pode estar na própria representação, então só nos resta a opção de deslocá-la para o mundo como vontade. Portanto, o intelecto, considerado no estrito sentido de elemento doador daquela estrutura transcendental, há de "residir", por assim dizer, junto da vontade. Nestes termos, a vontade "em si" não pode mais ser considerada como desacompanhada de toda intelectualidade, que supostamente se manifestaria apenas no mundo como representação. Esta relação de acompanhamento se evidencia por duas razões:

I) O cérebro está para o intelecto assim como o corpo está para a vontade. Sobre a relação entre vontade e corpo, Schopenhauer escreve que

> Ao sujeito do conhecimento [...] este corpo é dado de duas maneiras completamente diferentes: uma vez como representação na intuição do entendimento, como objeto [...]; outra vez de maneira completamente outra, a saber, como aquilo conhecido imediatamente por cada um e indicado pela palavra *vontade*. Todo ato verdadeiro de sua vontade é simultânea e inevitavelmente também um movimento de seu corpo [...]. A ação do corpo nada mais é senão o ato de vontade objetivado, isto é, que apareceu na intuição [...] sim, o corpo inteiro não é nada mais senão a vontade objetivada, que se tornou representação. Por conseguinte, o corpo [...] é denominado *objetidade da vontade* (MVR I, §18, p. 157/I 119-120).

Corpo e vontade seriam a mesma coisa, diferindo apenas pelo modo como preenchem a consciência do sujeito cognoscente. A vontade é o corpo apreendido internamente, sem a mediação do espaço; o corpo é a vontade apreendida externamente, sob a mediação de espaço. Daí a conclusão: o corpo é a vontade tornada objeto, "objetidade da vontade", isto é, vontade exposta no espaço. Ora, exatamente o mesmo não pode ser dito sobre o cérebro e o intelecto? Não é o

intelecto o cérebro vivenciado de dentro? Schopenhauer encontra razões para afirmar que a vontade não é representação pelo modo como ela preenche nossa consciência: internamente e imediatamente. A vontade não está no espaço, logo, ela não seria representação, ou ao menos, não seria representação tal como o corpo é representação. Na pior das hipóteses, ela seria "menos" representação, por assim dizer, do que o corpo. Mas a própria consciência também não tem contornos espaciais, pois ela é, por excelência, o âmbito interior e imediato no qual se apreende todo conteúdo exterior e mediato, e é por isso que Schopenhauer pode inaugurar sua obra maior com a proposição "o mundo é minha representação", chamá-la de "asserção mais universal que qualquer outra", e dizer que "verdade alguma é, portanto, mais certa, mais independente de todas as outras e menos necessitada de uma prova do que esta" (MVR I, §1, p. 43/I 3). Logo, aquilo que objetivamente se apresenta como cérebro, é subjetivamente intelecto, tal como aquilo que objetivamente se apresenta como corpo, é subjetivamente vontade. E, de fato, no capítulo 22 dedicado à "visão objetiva do intelecto", Schopenhauer escreve que o intelecto "objetivamente, *aparece* (ercheint) como cérebro" (WWV II, cap. 22, p. 335). Ali, o uso do verbo *zu ercheinen* é bastante significativo, pois *Erscheinung* é a palavra alemã que traduzimos por "fenômeno". Logo, o cérebro é o aspecto objetivo e *fenomênico* do intelecto, tal como o corpo seria o da vontade. Com isso se demonstra que a equiparação pura e simples entre intelecto e cérebro, realizada tantas vezes pelo próprio Schopenhauer, não é correta, pois se um é a imagem fenomênica do outro, então alguma diferença há entre ambos. O fenômeno nunca esgota inteiramente o *em si* que ele expõe em nossa representação, tal como o corpo não esgota inteiramente a vontade. Ao contrário: o corpo é nada mais do que uma imagem simplificada, esquemática da vontade; é a vontade sob espaço, tempo e causalidade, mas nossa experiência moral indica-nos que a vontade não está presa a estes limites. Do mesmo modo, agora podemos dizer que o cérebro é uma imagem simplificada e esquemática de nossa consciência/intelecto. Mas com estas considerações, tem-se de concluir que a consciência não é um mero fenômeno, embora exista uma correspondência fenomênica sua no cérebro (tal como a vontade não é um mero fenômeno, embora exista uma correspondência fenomênica sua no corpo). Consequentemente, de alguma maneira a consciência já acompanha a vontade em sua dimensão metafísica. Então Schopenhauer já não pode estar correto ao dizer, categoricamente, que "a vontade é metafísica, o intelecto é físico" (W II, cap. 19, p.

234). E, ao que tudo indica, ele próprio não estava inteiramente certo disso, a julgar pelo conteúdo deste trecho:

> Todos os méritos autênticos, tanto os morais quanto os *intelectuais*, não têm meramente uma origem física ou empírica, mas *metafísica*; portanto, [...] são *inatos* e não adquiridos, consequentemente *enraízam-se não nos simples fenômenos, mas na coisa em si* (P II, §116, p. 248, grifos nossos).

Ou seja, Schopenhauer reconhece a procedência metafísica do intelecto, reafirmando aquela tese já apresentada no cap. 20 do tomo II de *O mundo como vontade e representação*: o intelecto "não deve ser visto apenas como seu acidente, mas também como sua obra e, consequentemente, mediante um desvio, pode ser reconduzido novamente até a vontade". Mesmo o voluntarismo schopenhaueriano oferece-nos significativos elementos pelos quais podemos revogar a total heterogeneidade entre vontade e intelecto[20].

II) A noção de uma vontade cega e irracional que *produz* (aqui, alguns dos verbos favoritos de Schopenhauer são *zu schaffen* e *zu hervorbringen*, que significam "fazer", "produzir") um aparato intelectual e racional para servir a seus propósitos constitui uma contradição nos termos (*contradictio in adjecto*). E é uma contradição porque não faz sentido pensar que o racional surja a partir do irracional como um produto seu, pois, do contrário, isso significaria que um atributo positivo (a razão) resultaria de um atributo negativo (a irrazão), um *é* surgiria a partir e nos limites de um *não é*, um estado de privação daria origem a um atributo positivo. Entretanto, sabe-se que *ex nihilo nihil*: a partir do nada, tem-se apenas o nada. E a irrazão é um *não é*; um *não é* é um nada, e o *nada* nada pode, é impotente, pois como ensina-nos Mário

[20] Vale mencionar que em seu manuscrito *Spicilegia*, de 1847, Schopenhauer admite que "há no homem uma faculdade de conhecimento que, em regra, permanece oculta, e que *é diferente da comum e cerebral*, à qual pertence um tipo de onisciência, na medida em que não é inibida por limites de tempo e espaço, mas conhece o que está mais distante, aquilo que já se passou há muito tempo e o futuro, tal como se conhece aquilo que está próximo e o presente" (HN 4, 1, §147, p. 298-299, destaque meu). Para nossos propósitos, o trecho é válido porque nele Schopenhauer reconhece que se pode falar de atividades intelectuais diversas da cerebral. Intelecto não é apenas cérebro. Entretanto, aqui sua intenção é fornecer uma explicação para as percepções de tipo paranormais ou extrassensoriais (visões de espíritos e fatos passados, premonições). Mais importante do que isso é notar o que está implicado aqui: se por atividade intelectual cerebral Schopenhauer entende aquela que é inibida por limites de espaço e tempo, então certamente a atividade intelectual predominante na experiência moral não pode ser uma atividade intelectual cerebral, uma vez que a vida moral supõe a percepção de nós mesmos como seres não limitados pelo espaço, tempo e causalidade.

Ferreira dos Santos (1959, p. 30), “para poder é preciso ser alguma coisa” [21]. Consequentemente, para a vontade produzir a razão, ela já tem de ser sempre racional, ao menos em *potência* (e necessariamente em *ato* no momento em que objetiva-se em um fenômeno pensante). Disso se segue que, em lugar de simplesmente afirmar que a vontade é em si mesma irracional, mais correto seria se

[21] Alguém poderia nos perguntar que valor tem esse tipo de argumentação quando se pensa no evolucionismo, que parece sustentar-se sobre a hipótese, extraída com base em indicações empíricas, do surgimento de atributos positivos a partir de atributos negativos. Se essa for toda a essência do evolucionismo, então diremos que ele encerra dentro de si um total contrassenso, uma vez que, nesse caso, ele contradiz um elemento intrínseco àquela subestrutura lógico-formal que, afinal, possibilita a sua própria inteligibilidade enquanto teoria científica e que orienta qualquer interpretação científica de dados empíricos. Kant observa na *Crítica da razão pura* que o princípio *ex nihilo nihil* é de tipo puro e transcendental, sendo ele apenas “outra consequência” do princípio da permanência da substância (CRP, A 185/B 228). Isso nos parece evidente na medida em que a única alternativa que conseguimos conceber a este princípio é o surgimento de algo mediante um milagre. Portanto, se o evolucionismo propõe que atributos positivos surgem, sem mais nem menos, de atributos negativos, então ele propõe que a natureza opera a partir de uma sucessão de pequenos milagres. A única diferença significativa entre esta proposta científica e a proposta religiosa judaico-cristã do milagre narrado logo na primeira linha do livro de *Gênesis*, seria a de que Deus teria criado o mundo a partir de um nada absoluto, enquanto que o evolucionismo propõe em sua narrativa contínuas criações a partir de vários “nadas” relativos. Neste caso, a proposta religiosa é, supreendentemente, mais humilde, pois ela sugere que o mundo começa apenas a partir de *um único* grande milagre inaugurador, enquanto que o evolucionismo (se interpretado naqueles termos), sugere que o mundo é o palco da continuidade ininterrupta de *infinitos* milagres menores. Julgamos que alguns dos argumentos de Husserl contra o psicologismo (por exemplo, aqueles expostos no §22 e apêndice do §26 de *Prolegomena à lógica pura* e na primeira lição de *A ideia da fenomenologia*, onde Husserl critica explicitamente teorias do desenvolvimento biológico através de seleção natural) podem ser também empregados aqui: se, tal como propõem as explicações psicologistas, as leis lógicas puras são o resultado de indução e do amadurecimento de nossas mentes segundo leis naturais, então aquelas leis lógicas não podem ser universais e, se não há a universalidade lógica, então não há qualquer universalidade, pois mesmo as leis naturais dos psicologistas também têm de ser extraídas mediante indução. Consequentemente, nem mesmo aquela hipótese psicologista pode ser universal e, por isso, ela tem de abandonar suas pretensões de certeza científica. A incerteza generalizada é o preço que se paga pelo contrassenso de se preterir princípios imediatamente apreendidos em benefício de leis mediatamente apreendidas. A lógica rebaixa-se a uma opinião, ainda que mais ou menos generalizada; mas esta asserção que rebaixa-a à opinião é ela mesma também uma opinião mais ou menos generalizada: “even the assertion that all knowledge was merely probable would itself only hold probably” (HUSSERL, 2001, p. 49). Da mesma forma, se o evolucionismo pretende revogar sua subestrutura lógica (que é imediatamente conhecida) em benefício de dados empíricos (mediatamente conhecidos), então, enquanto teoria, ele se assemelharia a um prédio que alguém pretende construir sem fundações. Mas diante de tudo isso, alguém poderia ainda propor uma simples pergunta: então de onde vem as leis do entendimento e da razão? Em suma, de onde vem o entendimento e a razão? Eles não teriam de ser precedidos por um momento de ausência de entendimento e razão? Levando em conta os argumentos de Husserl já mencionados, e aquele que ele propõe no §22 de *Prolegomena à lógica pura* (2001, p. 50) ao utilizar-se da comparação entre um computador e as leis da aritmética que o computador opera (bem como os vários argumentos de Schopenhauer sobre o estatuto transcendental das leis universais e necessárias do entendimento e da razão), responderemos que não é possível falar sobre um processo de formação biológica daquelas leis. É possível falar apenas de um processo de formação biológica de um órgão biológico, e nesse sentido não há contrassenso em propor explicações evolucionistas para a formação do cérebro. Mas o cérebro não é a mesma coisa que as leis do intelecto que ele opera. O cérebro está para o intelecto com suas leis transcendentais tal como um computador ou uma calculadora estão para as leis aritméticas. Explicar como uma calculadora é construída não equivale a explicar como as leis aritméticas (que a calculadora opera) são construídas, e a origem da calculadora não é equivalente à origem da aritmética.

Schopenhauer esclarecesse melhor o uso desse adjetivo, empregando-o apenas no sentido de que a vontade em si pode eximir-se do exercício de sua razão potencial, isto é, no sentido de que ela escolhe se emprega ou não sua razão. Porém, justamente por escolher não empregar a razão que ela já possui, então ela tem de permanecer racional *in potentia*[22].

Talvez possa vir aqui em nosso auxílio a sutil distinção, operada por Platão, entre *contrariedade* e *diferença*. A relação entre vontade e intelecto não pode ser de total *contrariedade*, mas, quando muito, de mera *diferença*, vale dizer, distinguem-se entre si sem que tenham de excluir-se mutuamente, pois, como demonstra Platão em seu diálogo *Sofista*, a relação de diferença supõe participação, entre si, dos entes que são distintos uns dos outros[23], de forma que "é tolice tentar separar tudo de tudo" (PLATÃO, 1997e, p. 283/259e). *Mutatis mutandis*, isso significa que a vontade participa do intelecto, e este, da vontade. Apenas o total alheamento entre estes dois termos pode fazer-nos admitir a noção de uma vontade *em si mesma* irracional, o que fatalmente conduz-nos ao contrassenso de uma vontade irracional que produz a razão. Por isso, entre aquele ponto da filosofia de Schopenhauer, que separa radicalmente vontade e intelecto, e aquela lição de Platão, que alerta-nos contra a total separação entre as coisas, somos forçados a ficar ao lado de Platão.

---

[22] Outra objeção que se pode oferecer contra este argumento é o de que estaríamos fazendo um uso indevido de um princípio transcendental (o *ex nihilo nihil*) ao aplicá-lo à coisa em si, que é a vontade. Entretanto, a vontade não pode ser considerada a mais pura coisa em si, se por "coisa em si" entender-se aquilo que está absolutamente para além de qualquer consideração do entendimento. Schopenhauer admite expressamente que a vontade não é a "coisa em si" nesse sentido, mas simplesmente aquilo que mais se aproxima dela (cf. W II, cap. 18, p. 231) e, portanto, ela não transcende totalmente o mundo como representação. Além disso, em anotações suas datadas de 1852 (*Spicilegia*), Schopenhauer extrai expressamente conclusões sobre a vontade a partir do princípio *ex nihilo nihil*: "*E* [sic] *nihilo nihil fit & in nihilum nihil potest reverti* é a mais segura prova para a indestrutibilidade de nossa essência propriamente dita através da morte: nós não nos tornamos a partir do nada e por isso não podemos nos tornar nada: em suma, nós não somos nada" (HN 4, 1, §184, p. 312). Se, por outro lado, a vontade fosse mesmo pura e simplesmente a coisa-em-si, então a força de nosso argumento seria intensificada, na medida em que não faz sentido falar-se de quaisquer relações de oposição, tais como racional-irracional e consciente-inconsciente, senão no interior do mundo como representação, uma vez que a formulação de oposições pressupõe as leis lógicas da identidade e contradição. Logo, se a vontade é pura e simplesmente coisa-em-si, então ela teria de transcender as oposições e ser, a um só tempo, irracional e racional, inconsciente e consciente.

[23] "Parece que quando dizemos *aquilo que não é*, nós não dizemos algo contrário *àquilo que é*, mas somente algo diferente dele" (PLATÃO, 1997e, p. 280/257b). "Ninguém pode dizer que este *aquilo que não é* [...] é o contrário *daquilo que é*. Há muito dizemos adeus a todo contrário *daquilo que é* [...]. Deve-se admitir que as coisas misturam-se, que *aquilo que é* e o *diferente* permeiam todas as coisas e infiltram-se um no outro, que o *diferente* participa *naquilo que é* e, em razão desta participação, ele é. [...] Por outro lado, *aquilo que é* tem participação no *diferente*, de modo que, sendo diferente de tudo o mais, não é o mesmo que cada um deles e não é qualquer outro exceto ele mesmo" (PLATÃO, 1997e, p. 282-283/259a - b).

2.4 IMPUTABILIDADE MORAL E INTELECTO SOB RAZÃO SUFICIENTE

Eu sou aquilo que quero ser, e quero ser aquilo que sou. Esta é toda a base de minha liberdade e, consequentemente, a única razão de eu sentir-me moralmente responsável. Uma vez que eu *quero* aquilo que *sou*, e uma vez que *sou* consciente, então a ideia de um voluntarismo cego, tão encorajada por Schopenhauer em diversos trechos de sua obra, é agora afastada por aquilo que aqui compreendemos como um desenvolvimento mais profundo de sua própria filosofia moral. Em outras palavras, a categoria da asseidade, pensada em termos de identidade entre *ser* e *querer*, afasta a tão difundida – pelo próprio Schopenhauer e seus intérpretes mais ortodoxos – tese da vontade "cega". E um outro desdobramento deste resultado – que podemos descrever como a irredutível *distinção*, tanto quanto inafastável *participação* mútua entre intelecto e vontade – reflete-se no fato, plenamente reconhecido por Schopenhauer, de que a imputação moral só se aperfeiçoa na vontade que *conhece* a si mesma. Ou melhor dizendo: a imputação moral só se aperfeiçoa na vontade que *reconhece* a si mesma, considerando que a vontade, em si mesma, já não pode mais ser considerada inconsciente. Eu sou um querer não inconsciente e, portanto, em algum sentido, eu sou um querer que conhece a si mesmo, e que quer conhecendo; portanto, o passo seguinte é *reconhecer* gradualmente, no tempo, o produto desta decisão fundamental e consciente que sou eu mesmo e minha vontade. Este é o âmbito de atuação do intelecto instrumental: no *reconhecimento* de mim mesmo através da cognição dos motivos mais adequados ao meu modo de ser/querer.

Para facilitar o entendimento daquilo que estamos tentando expressar, lancemos mão de uma linguagem mais imagética, como aquela de Platão (e que aqui devemos tomar apenas como metáfora), quando ele nos diz que nossa alma renasce neste mundo corpóreo após decidir previamente, em outro mundo, aquilo que ela quer ser[24]. Neste sentido, a vida neste mundo corpóreo deve ser vista, em grande parte,

[24] Platão escreve no capítulo X da *República*: "Quando as almas chegaram à luz, elas tiveram de ir a Lachesis. Lá, um orador colocou-as em ordem, tomou do colo de Lachesis um número de lotes e um número de modelos de vida, subiu sobre um alto púlpito, e disse a elas: 'esta é a mensagem de Lachesis, a filha da Necessidade: almas efêmeras, este é o começo de outro ciclo que terminará na morte. O seu demônio ou espírito guardião não lhes será atribuído por sorte; vocês o escolherão. Aquele que tem o primeiro lote será o primeiro a escolher a vida à qual ele se vinculará por necessidade. A virtude não tem mestre; cada um a possuirá em um grau maior ou menor na proporção em que a valoriza ou a desdenha. A responsabilidade é daquele que faz a escolha; deus não é o responsável'" (PLATÃO, 1997d, p. 1220/617d-e). Cf. também *Phaedrus*, 249b (PLATÃO, 1997b, p. 527).

como um processo de consciente reconhecimento de uma decisão consciente e conhecida preteritamente. Esta metáfora expressa, em sentido alegórico, aquilo que estamos tentando expressar filosoficamente, em sentido próprio. E isso está inteiramente de acordo com o propósito de Schopenhauer, que aceitava o dogma da transmigração das almas como expressão metafórica de sua teoria do caráter inteligível e da responsabilidade moral associada a isso (ver, por exemplo, P II, §116, p. 248). Nossa contribuição até aqui é apenas no sentido de enfatizar que a descrição imagética de Platão estava literalmente correta em um aspecto geralmente não aceito por Schopenhauer: o querer fundamental que sou eu mesmo (em termos metafóricos: a decisão que minha alma tomou lá no outro mundo) é de fato consciente. Entretanto, a maneira como Platão costuma se expressar nos conduzirá ao erro caso não o interpretemos em sentido alegórico, pois não há, literalmente, uma decisão pretérita minha tomada em outro mundo, e sim homologação constante, em cada momento de minha vida, desta "decisão" que sou eu mesmo.

Nesta seção, nosso ponto será o de que no processo de compreensão das raízes da imputação moral, não se deve apenas sublinhar que a vontade em si é "não inconsciente" – isto é, que junto a ela encontra-se um estado de consciência, embora diverso da consciência cognoscente limitada às formas do princípio de razão – mas também que a chamada *consciência cognoscente-explicativa*, sob razão suficiente, funciona como uma segunda instância de consciência humana cuja atuação já não é a de querer conscientemente aquilo que se é, mas de compreender, sob as formas de razão suficiente, o conteúdo daquele querer atemporal, daquela "decisão" que sou eu mesmo, e que homologo em cada momento de minha vida na medida em que não quero realmente ser outro. A vontade "não inconsciente" é precisamente aquilo que somos, o âmago de nosso ser; o intelecto sob razão suficiente é o instrumento de cognição dos *motivos* mais adequados ao modo de ser daquela vontade que "decide" a si mesma. Esta consciência cognoscente-explicativa, este intelecto instrumental, não exerce qualquer função na configuração daquilo que sou, do meu querer fundamental, do meu caráter; ao contrário: o exercício do intelecto instrumental já pressupõe que o conjunto de meus fins – isto é, meu querer fundamental ou caráter – estejam plenamente definidos. Porém, sem o auxílio desta consciência que conhece sob as formas do princípio de razão suficiente, a vontade não pode externar-se adequadamente no mundo como representação, isto é, não pode constituir um

autêntico caráter empírico que se desdobra causalmente no tempo e no espaço mediante ações singulares.

2.4.1 Liberdade moral e liberdade intelectual

O caráter é o elemento para o qual convergem todos os nossos juízos morais de imputação. Como diz Schopenhauer, “a responsabilidade, da qual estamos conscientes, refere-se apenas imediatamente e ostensivamente às ações; em fundamento, entretanto, refere-se ao nosso caráter” (BGE, *Freiheit des Willes*, V, p. 134). Logo, só serei considerado responsável por minhas ações se as mesmas refletirem fidedignamente meu caráter. Mas para que minhas ações reflitam fidedignamente meu caráter, eu preciso *conhecer* os *motivos* mais adequados ao meu caráter, afinal, o caráter só se manifesta empiricamente através de ações, e para que estas sejam a manifestação autêntica do caráter, elas precisam ser motivadas. Entretanto, os motivos só são apreendidos pelo intelecto que conhece sob espaço, tempo e causalidade; motivo “é a causalidade que passa pelo conhecimento” (BGE, *Freiheit des Willens*, III, p. 70). Logo, se o intelecto não estiver apto a conhecer os motivos, as ações não se manifestarão, exceto na condição de comportamentos condicionados por estímulos. Além disso, se o intelecto enganar-se sobre os motivos mais adequados e substituí-los pela aparência dos mesmos, o resultado será uma manifestação empírica do caráter que, estranhamente, não reflete este caráter – aqui, o mundo como representação deixa de ser, momentaneamente, o “espelho” do mundo como vontade, e, neste contexto, pode-se arriscar falar de uma relativa independência do mundo como representação do mundo como vontade. Então seria mais correto qualificar tal fato como uma manifestação empírica de um engano, e não do caráter/vontade do agente moral. Consequentemente, para que as ações sejam moralmente imputadas ao agente, este deve dispor não somente da “verdadeira” liberdade moral (que é a asseidade), mas também da liberdade intelectual, isto é, da capacidade de servir-se de seu intelecto instrumental de modo a extrair deste a função para a qual é destinado, que é a de servir à vontade para que esta possa externar-se gradualmente através de ações singulares, isto é, para que a vontade possa estar de acordo consigo mesma também no mundo como representação:

> O intelecto, ou faculdade de conhecimento, é o *medium dos motivos*, a partir do qual os motivos atuam sobre a vontade, que é o verdadeiro núcleo do homem. Apenas na medida em que esse medium se encontra em um estado de normalidade, apenas na medida em que ele cumpre corretamente suas funções e, assim, expõe à vontade para sua escolha os motivos genuínos, tal como estes se apresentam no mundo externo, apenas nestas condições, pode a vontade decidir-se de acordo com sua natureza, i.e., de acordo com o caráter individual do homem; portanto, somente nessas condições a vontade pode externar-se *sem obstáculos*, conforme sua própria essência: então o homem é *intelectualmente livre*, i.e., suas ações são o puro resultado da reação de sua vontade sobre os motivos, que se apresentam no mundo externo para ele bem como para todos os outros. Por consequência disso, as ações devem ser moralmente e juridicamente imputadas a ele (BGE, *Freiheit des Willens*, apêndice, p. 139-140).

Sem liberdade intelectual, isto é, sem a capacidade de conhecer, de maneira desimpedida, os motivos mais adequados à essência do agente que é sua vontade, este mesmo agente não pode ser nem eticamente censurado e nem juridicamente punido. Apesar de o erro intelectual não se constituir em ponto terminal de imputação moral e somente o caráter, isto é, a "qualidade de uma vontade individual" (BGE, *Freiheit des Willens*, V, p. 135), "o querer fundamental" (W II, cap. 47, p. 694), poder oferecer o alvo para o qual se dirigem nossos juízos morais de responsabilização, nem por isso a livre atividade do intelecto deixa de ser condição de imputação moral, pois sem o intelecto que conhece motivos, a vontade não pode externar-se adequadamente.

Neste contexto, convém expor aqui a teoria schopenhaueriana do *caráter adquirido*. Apesar de Schopenhauer associar o caráter adquirido à obtenção de um saber prático consistente na compreensão abstrata de nossas próprias forças e fraquezas, de sorte que, munidos deste conhecimento, passemos a investir nossa energia naqueles empreendimentos compatíveis com nossas qualidades e, consequentemente, afastemo-nos de atividades e decisões que causam dor e frustração, o que faria da teoria do caráter adquirido um elemento "importante não tanto para a ética como para a vida no mundo" (MVR I, §55, p. 396/I 362); apesar de tudo isso, acreditamos ser possível extrair desta teoria importantes consequências éticas. Afinal, a ausência em nós de um caráter adquirido, que Schopenhauer define como o "conhecimento mais acabado possível da própria individualidade" (MVR I, §55, p. 394/I 359), associa-se a uma vida errante, que "descreverá não uma linha reta, mas sim torta e desigual, hesitando, vagueando, voltando atrás, cultivando para si

arrependimento e dor" (MVR I, §55, p. 393/I 359). O que deve ser frisado aqui é a referência ao arrependimento (*Reue*). Schopenhauer é categórico ao afirmar que "o arrependimento nunca se origina de a Vontade ter mudado (algo impossível), mas de o conhecimento ter mudado" (MVR I, §55, p. 383/I 349). Arrependemo-nos não daquilo que fundamentalmente queremos, mas da decisão que tomamos sob a influência de uma falsa representação. Diferentemente do peso de consciência, o arrependimento não resulta de uma condenação moral imposta por nossa consciência (*Gewissen*) contra as piores qualidades de nosso próprio caráter, mas da constatação de que nosso intelecto instrumental não cumpriu um dos papéis para o qual é destinado: o de mostrar-nos os motivos mais adequados à nossa vontade. O atormentado por sua consciência moral costuma repetir para si mesmo: "como sou mau!", "eu realmente não valho nada", "não sou digno". A lamentação do arrependido é de outra natureza: "como fui estúpido!", "minha desatenção me custará caro!", "perdoe-me, não era isso que eu pretendia!". Por isso o arrependimento "sempre dá sinal de si mesmo por reparação, até onde é possível, do acontecido" (MVR I, §55, p. 383/I 349): se o ato não corresponde à vontade do agente arrependido, então ele irá reparar as consequências de seus atos, ou, ao menos, nunca mais repetirá o mesmo ato. Já aquele que sente peso de consciência tenderá a repetir as mesmas ações sempre que se reencontrar nas mesmas circunstâncias, pois aqui ele fez o que realmente queria, agiu de acordo com os motivos mais adequados à sua vontade, apesar da reprovação de sua consciência moral.

Considerando que o arrependimento é uma recriminação que se dá em relação não à vontade, mas ao intelecto, disso se segue que o ato do qual realmente nos arrependemos "pode ser apagado como um risco acidental na imagem de nossa vontade" (MVR I, §55, p. 388/I 354). Consequentemente, aquele que não possui ainda um caráter adquirido, isto é, um conhecimento amadurecido pela experiência de sua própria constituição volitiva, mostra-se mais vulnerável àquele erro intelectual consistente em iludir-se quanto aos motivos mais adequados à sua vontade, daí Schopenhauer associar, acertadamente, a ausência de caráter adquirido com o arrependimento. Não raramente, o despossuído de caráter adquirido será um traidor de si mesmo, daí sua propensão a arrepender-se. O arrependimento, por sua vez, pode dar-se tanto em relação àqueles atos e decisões que nos causam dor e infelicidade quanto em relação a atos e decisões moralmente recriminados (cf. MVR

I, §55, p. 383)[25]. E como o arrependimento é mais frequente naquele que ainda não adquiriu o conhecimento mais acabado de sua própria individualidade, pode-se com isso deduzir a relevância moral do caráter adquirido. A partir disso podemos extrair – apesar de Schopenhauer jamais tê-lo feito – uma explicação daquele padrão de julgamento moral universal na humanidade, consistente em considerar como moralmente imputáveis apenas aqueles indivíduos com mais experiência e familiaridade com a vida e consigo mesmos, enquanto que se julga crianças como inimputáveis, pois o caráter adquirido não decorre de uma compreensão apriorística, mas necessita de contínua experiência para incorporar-se em nós. Em suma: o caráter adquirido expressa um conhecimento adquirido mediante experiência, cuja ausência conduz-nos a uma vida de arrependimentos, e estes consistem na infidelidade para consigo mesmo. O arrependido é aquele que não fez aquilo que, posteriormente, descobriu que realmente queria. Logo, pode-se pensar que, sem caráter adquirido, sem esse conhecimento do indivíduo sobre si mesmo por experiência, a exposição correta da própria vontade no mundo como representação é dificultada, e o agente pode tomar decisões que não deveriam ser inteiramente imputadas à sua vontade.

Com isso podemos notar o quão ambivalente pode ser o posicionamento de Schopenhauer em relação à importância da educação. Há um número excessivo de trechos em sua obra nos quais ele acusa a total impotência moral da educação, e que ele resume na frase de Sêneca: *velle non discitur*, “o querer não se aprende”. Se nossos juízos morais de imputação recaem sobre o caráter, e sendo este imutável, isto é, não suscetível de alterações no tempo porque transcende o tempo, então de que valeria educar-se, se o processo de aperfeiçoamento intelectual ocorre no tempo, e o temporal apenas revela o atemporal, sendo incapaz de exercer qualquer

[25] No capítulo 47 do segundo tomo de *Mundo como vontade e representação*, Schopenhauer acrescenta, ao lado do arrependimento moral, o arrependimento egoísta. Ambos sustentam-se sobre a percepção, posterior à ação, de que “foi feito aquilo que não era conforme à sua vontade” (WII, p. 695). O arrependimento egoísta teria a característica adicional de resultar da percepção de que houve “negligência do próprio bem-estar [...]: por exemplo, quando ocorre um casamento desaconselhável em consequência da paixão amorosa, que é agora extinta justamente por causa dele, e então os contramotivos do interesse pessoal, da independência perdida, etc., ingressam na consciência e dizem aquilo que eles já teriam dito, se lhes tivesse sido permitido dizer algo” (W II, cap. 47, p. 696). Muito possivelmente, Schopenhauer acrescentou esta categoria de arrependimento por julgar que o egoísmo nem sempre tem significado moral, mas pode ser “moralmente indiferente” (SFM, §16, p. 138). O exemplo do casamento é significativo nesse sentido. Não é necessário que o ato de arrepender-se de ter casado se torne objeto de juízos de louvor, censura ou absolvição (e precisamente este último tipo de juízo é o que se almeja no arrependimento moral). Pode-se pensar também no exemplo de quem passa dias tentando projetar a construção de uma ponte sobre um lago, só para descobrir depois que o lago é extremamente raso e pode ser atravessado a pé. Novamente, não se vislumbra aqui a necessidade de dirigir ao trabalhador incauto juízos de louvor, censura ou absolvição.

modificação sobre o mesmo? Nestes termos, a educação teria alguma relevância moral apenas se o caráter fosse pura representação, se o caráter fosse construído gradualmente no tempo. Entretanto, considerando a questão mais a fundo, teríamos de concluir que, mesmo nessas condições, a educação não teria grande importância moral, porque então já não existiria qualquer moral no mundo: pois se o caráter é uma construção temporal, logo, ele é mera representação, e se ele é mera representação, não pode ser livre, e se não é livre, não pode ser responsabilizado. Curiosamente, o único cenário no qual poderíamos ensaiar a relevância moral da educação é um cenário onde não há espaço para qualquer julgamento moral, para qualquer juízo de imputação: é o cenário da pura representação submetida ao princípio de razão suficiente, onde não há nenhuma *autoonia*, mas apenas *automatia*, e, assim, não haveria motivo para nos sentirmos responsáveis por aquilo que somos. O sentimento de responsabilidade seria então um evento psicológico, culturalmente condicionado, e por isso a ele deveria faltar imediatez e universalidade. A relevância da educação seria puramente teórica, jamais moral: ela apenas nos dotaria da capacidade de nos redescobrirmos como as máquinas sob razão suficiente que de fato seríamos. Sua mais nobre finalidade seria a de nos despojar da ilusão da vida moral.

Entretanto, deve-se notar que a frase de Sêneca, tantas vezes citada por Schopenhauer, não é dita em um contexto de total desprezo pelo papel do intelecto no âmbito moral. Na verdade, a tese de Sêneca é no sentido de que apenas o sábio é plenamente capaz de retribuir um favor, pois apenas o sábio tem capacidade de auferir a proporção entre o favor recebido e o favor devolvido, bem como as circunstâncias (tais como tempo, lugar e pessoa) a partir das quais o valor de um mesmo favor pode crescer ou decrescer. Nestes termos, Sêneca nota que mesmo o ignorante pode querer retribuir o favor, pois o “querer não se aprende”, mas ele o fará apenas nos limites de sua capacidade cognitiva, o que implicará em uma desproporção entre o favor recebido e o favor devolvido. Isto é, o ignorante retribuirá o favor recebido através de um benefício cujo valor está aquém do valor que lhe foi dado[26].

[26] Em sua epístola LXXXI endereçada a Lucílio, Sêneca escreve: “somente o sábio entende com exatidão qual valor se deve atribuir a todas as coisas; pois o ignorante [...], não importa quão boa é sua intenção, ou retribui um valor inferior àquele que ele deve, ou retribui no momento errado e no lugar errado. [...] O sábio refletirá sobre todas as circunstâncias: quanto ele recebeu, de quem, quando, onde, como. E por isso nós dizemos que ninguém, exceto o sábio, sabe como retribuir um favor [...]. Mesmo um ignorante pode retribuir um favor na proporção de seu conhecimento e poder; o que falta a ele é conhecimento, e não vontade. O querer não se aprende” (SÊNECA, 1920, p. 224-227/8-13).

Igualmente, Schopenhauer também não poderá sustentar total desprezo pela educação no âmbito moral, ainda que sua análise sobre o peso moral da educação seja feita em um contexto distinto daquele de Sêneca: ele não se refere à capacidade de medir proporções de valores no processo de retribuição de favores, mas à imputabilidade. Pois se o intelecto não conhecer sob espaço e tempo os motivos mais adequados à vontade, esta não poderá manifestar-se corretamente como representação, não poderá estar de acordo consigo mesma também no mundo como representação. Entretanto, diferentemente da vontade, este intelecto instrumental que conhece coisas particulares desenvolve-se no tempo. Consequentemente, sem seu desenvolvimento pleno, não se pode conhecer os motivos plenamente, e sem conhecê-los plenamente, não há manifestação plena da vontade no mundo como representação, e sem manifestação plena da vontade no mundo como representação, então não há imputação moral, pois a imputação moral decorre do reconhecimento, na representação, da qualidade moral do caráter, que "está", por assim dizer, no *em si*[27]. Daí a importância moral que devemos atribuir à educação:

> O caráter é imutável, os motivos atuam com necessidade: mas eles precisam passar pelo conhecimento, que é o medium dos motivos. Porém, o conhecimento é capaz da mais complexa ampliação, de perpétua correção em incontáveis graus: é aí onde toda educação exerce seu trabalho. A formação [Ausbildung] da razão através de conhecimento e intelecções de todos os tipos é, por isso, moralmente importante, uma vez que ela abre o acesso a motivos para os quais, sem ela, o homem permaneceria fechado. Enquanto o homem não puder entender estes motivos, eles não existem para sua vontade. Por isso, sob iguais circunstâncias, um homem pode agir na segunda vez de maneira distinta do modo como agiu na primeira vez: se, a saber, nesse intervalo ele se tornou capaz de compreender aquelas circunstâncias corretamente e inteiramente, pois agora atuam sobre ele motivos que antes eram inacessíveis a ele (BGE, *Freiheit des Willes*, apêndice, p. 91) [28].

---

[27] Tem-se aqui a justificação da inimputabilidade de pessoas cujo desenvolvimento intelectual ainda é muito incompleto, como, por exemplo, as crianças. Entretanto, no caso das crianças, fica em aberto uma explicação satisfatória de quando exatamente começa a imputabilidade.

[28] No *Reisebuch* (manuscrito datado de 1820), Schopenhauer escreve: "A intelecção e o conhecimento alguém pode adquirir e novamente perder, pode mudá-los, melhorá-los, corrompê-los: mas a vontade não se pode mudar: por isso 'eu compreendo', 'eu conheço', 'eu entendo' – tudo isso é mutável e incerto. 'Eu quero', dito a partir do motivo corretamente conhecido, é tão fixo quanto a própria natureza. Porém, no 'corretamente conhecido' está a dificuldade: em parte pode o conhecimento dos motivos alterar-se, corrigir-se, ou falsear-se; em parte a sua posição [Lage] pode vivenciar uma mudança" (HN 3, *Reisebuch*, §91, p. 33).

Schopenhauer admite, então, que a expressão fenomênica da vontade depende do aperfeiçoamento ou formação da razão, enquanto faculdade cognitiva. O querer não se aprende, mas nem por isso deixamos de aprender a conhecer os motivos mais adequados ao nosso querer. A vontade, para se expressar no mundo dos fenômenos – isto é, para ser representação para o sujeito que conhece –, depende de um elemento que é ele mesmo fenomênico: a razão que se desenvolve gradualmente no tempo.

Teríamos então de readmitir aqui a tese schopenhaueriana de acordo com a qual "a vontade é metafísica, e o intelecto é físico" (W II, cap. 19, p. 234)? Estamos retrocedendo àquele círculo vicioso, consistente em admitir que o intelecto, que é condição da representação, é ele próprio uma representação? Não necessariamente. Na verdade, este momento é bastante oportuno, pois agora temos a chance de desenvolver melhor este nosso ponto. Quando Schopenhauer diz que "a vontade é metafísica, e o intelecto é físico", ele não está *totalmente* em desacordo consigo mesmo. O único defeito da frase é que nela Schopenhauer comete uma generalização indevida: não se pode dizer que o intelecto é completamente físico, mas pode-se admitir algo de "físico" – isto é, fenomênico e empírico – no intelecto. Pois não se pode duvidar que há um desenvolvimento gradual – isto é, no tempo – relativamente a certos conteúdos materiais de nosso intelecto. Mas estes conteúdos materiais devem ser cuidadosamente distinguidos da (1) estrutura formal-transcendental que é condição de toda representação, e (2) daquilo que chamamos de conteúdos morais de consciência (o sentimento de responsabilidade, a intuição empática ou "atravessamento" do princípio de individuação, e, agora se deve acrescentar, a percepção de imortalidade). Pois bem: os motivos mais adequados ao caráter de cada um estão na classe dos conteúdos materiais que são conhecidos gradualmente, e isso justamente porque os "motivos", por definição, são "objetos da faculdade de conhecimento", que recebem o nome de "motivo" quando estão nesta relação com um ato de vontade (BGE, *Freiheit des Willens*, cap. II, p. 53). Pode-se dizer que "motivo" é o objeto espaço-temporal não somente conhecido, mas também *querido*. Portanto, o "motivo" refere-se àquilo que está no espaço e no tempo. E tal como os objetos no espaço e no tempo só se expõem gradualmente e de maneira fragmentada, também nosso conhecimento sobre os motivos mais adequados deve ser gradual e fragmentado. Este setor de nosso intelecto passa por um processo de formação, desenvolvimento, mudança, e por isso aprende sempre coisas novas. Mas esse

processo de aprendizagem tem de ter por pano de fundo aquela camada do intelecto que é a condição *a priori* de cognição das coisas mutáveis e que, por isso mesmo, não pode estar na classe das coisas mutáveis. Para que eu conheça gradualmente os objetos no espaço e no tempo eu já tenho de ter uma percepção espaço-temporal. Além disso, há os conteúdos morais de consciência, que parecem correr paralelamente a esta camada da consciência que condiciona o conhecimento espaço-temporal e àquela que conhece coisas particulares no espaço e no tempo. Os conteúdos morais de consciência parecem operar uma inusitada síntese: eles são universais, tal como a estrutura transcendental que condiciona as simples representações sob espaço, tempo e causalidade; e materiais, tal como aquela camada intelectual empírica que se desenvolve no espaço e no tempo. É uma camada "material-universal" de consciência.

Em suma: estas nossas considerações não colidem com aquilo que já apresentamos acima, ao discutirmos sobre o estado "não inconsciente" ou "consciência mais elevada". Ainda continuamos a afirmar que o intelecto ou a consciência não podem ser inteiramente "físicos". Estamos apenas ampliando a noção de "intelecto/consciência" a partir de Schopenhauer, para acomodar diferentes camadas e modos de atividade dentro da consciência. Nossa consciência abrange tanto uma parte transcendental (a estrutura que condiciona a representação), uma parte empírica passível de desenvolvimento (que conhece coisas particulares *na* representação, incluindo aí os motivos), e uma parte metafísica (que se expressa na experiência moral, e que, tal como essa experiência moral em relação à experiência sob o princípio de razão e suas formas, corre paralela às condições transcendentais do mundo como representação e ao conhecimento de coisas particulares no mundo como representação).

Por outro lado, o fato de que, para externar-se plenamente, este caráter inteligível depende do desenvolvimento da consciência empírica sobre os motivos mais adequados a ele, pode conduzir-nos à impossibilidade de imputação moral (em sentido amplo), não porque o caráter inteligível é destituído de qualidades morais livremente assumidas, mas porque dada a deficiência da consciência empírica (que está sempre se desenvolvendo), aquelas qualidades morais podem tornar-se insondáveis, ou ao menos muito enigmáticas. Nunca saberíamos com toda certeza se alguém é realmente bom, ou realmente mau, e por isso Schopenhauer nota que "ninguém conhece seu caráter *a priori*, mas aprende a conhecê-lo somente nos limites

da experiência e sempre de modo imperfeito" (W II, cap. 18, p. 230). É neste contexto que Herbert Cysarz questiona:

> Mas quem conhece o maior e total potencial do caráter inteligível? Algo como um julgamento final? Enquanto tal, uma última instância onisciente teria de julgar não somente a culpa e a falha de acordo com um código penal, mas também teria de colocar na balança todas as contribuições positivas de cada indivíduo (algo como aquele princípio de Hegel: "a verdade é o todo"). [...] Aqui deveria ser levado em conta toda a extensão, conteúdo e valor do caráter individual. Schopenhauer insistiu várias vezes que esta totalidade não pode ser esgotada pela compreensão humana (CYSARZ, 1980, p. 99-100).

Se nossa consciência empírica dos motivos mais adequados ao nosso caráter se desenvolve no tempo, se, em suma, apenas nos conhecemos gradualmente no tempo, então não há razões para não supormos que esta mesma consciência empírica seja passível de perpétua correção. E se ela necessita de perpétua correção, como sabermos quando alguém, ou mesmo nós mesmos, realmente externou-se corretamente? A teoria do caráter adquirido sofre um duro golpe aqui: se o caráter adquirido é o "conhecimento mais acabado possível da própria individualidade" (MVR I, §55, p. 394/I 359), e se, por outro lado, o conhecimento sobre nós mesmos é apenas gradual e jamais perfeito, então talvez não exista algo como um caráter *plenamente* adquirido. A própria definição de caráter adquirido indica algo de quantitativo e indeterminado: "o conhecimento *mais* acabado *possível* da própria individualidade". O homem maduro, detentor de "caráter adquirido", é maduro apenas relativamente a uma criança. Mas ele próprio permanece criança relativamente ao homem idealmente maduro, isto é, aquele que conheceu a si mesmo perfeitamente.

Tem-se então mais um ponto em que a teoria de Schopenhauer parece trazer embaraços à imputação moral em vez de fundamentá-la, e isso justamente por pressupor um abissal e metafísico caráter inteligível, que a princípio havia sido assumido como o pressuposto de toda imputação. Sim, a qualidade moral está no caráter, mas será que temos os instrumentos de cognição dessa qualidade, uma vez que esses instrumentos compreendem simples representações, e aquela qualidade transcende a simples representação? Como julgar a totalidade da qualidade moral do caráter de alguém, se o indício desta totalidade está não somente no modo como alguém de fato agiu, mas também no modo como poderia ter agido, caso conhecesse melhor a si mesmo e as circunstâncias? E, afinal, é possível conhecer plenamente a

si mesmo e tais circunstâncias, vale dizer, será que somos realmente capazes de compreender inteiramente os perfeitos motivos que realmente deveriam fundar nossas decisões mais fidedignas ao nosso autêntico modo de ser? [29]

Nossa hipótese para a resolução desse problema é a de que não se deve confundir *o engano quanto aos motivos mais adequados ao caráter* com o *total ocultamento da qualidade moral deste mesmo caráter*. Pela mudança do conhecimento sobre os motivos, tem-se apenas uma alteração quanto aos *meios*, mas os *fins* perseguidos permanecem os mesmos, e a qualidade moral está muito mais na definição inteligível do fim do que na cognição fenomênica dos meios:

> Apenas o seu *conhecimento* pode ser corrigido; por isso, ele pode alcançar a compreensão de que estes ou aqueles meios, que ele empregou anteriormente, não conduzem aos seus fins, ou trazem mais desvantagens do que vantagens: então ele muda os meios, mas não os fins. Sobre isso baseia-se o sistema penitenciário americano: ele busca melhorar não o *caráter*, o *coração*, mas colocar a *cabeça* no lugar e mostrar-lhe que os fins – os quais ele invariavelmente perseguirá em função de seu caráter – seriam alcançados com muito mais dificuldade, maior esforço e risco, pelos caminhos desonestos até aqui trilhados, do que pela honestidade, trabalho e moderação (BGE, *Freiheit des Willens*, III, p. 90-91).

Pelo encarceramento, um criminoso pode se sentir desmotivado a cometer novamente os mesmos crimes. Mas isso não significa que sua qualidade moral mudou. O castigo que lhe foi imposto apenas o fez associar o mal causado a outrem com o mal causado a si mesmo. De qualquer forma, tanto à conduta criminosa pregressa quanto à conduta civilizada atual subjaz a mesma natureza moral em seu caráter: ele continua a ser predominantemente egoísta. Um sujeito que sofre de um desejo mórbido de exercer controle sobre a vida das pessoas e de se locupletar

[29] Podemos então desdobrar, a partir de Schopenhauer, uma nova teoria da insondabilidade moral, diversa daquela que aparece em Kant. Na *Crítica da Razão Pura*, por exemplo, ele escreve que "a moralidade própria das acções (o mérito e diversa a culpa), mesmo a da nossa própria conduta, fica-nos pois completamente oculta. As nossas imputações podem apenas reportar-se ao carácter empírico. Mas em que medida o efeito puro se deve atribuir à liberdade, em que medida à simples natureza e ao vício involuntário do temperamento ou à sua feliz disposição (*merito fortunae*), é o que ninguém pode aprofundar, nem portanto julgar com inteira justiça (KANT, 1997, p. 474/B 579). A partir de trechos como este torna-se "lícito, assim, afirmar que Kant adota um agnosticismo em relação à real moralidade de nossas ações" (PAVÃO, 2011, p. 39). Em Kant, a insondabilidade se dá pela impossibilidade de conhecer, com perfeição, quais os motivos que realmente moveram o comportamento de uma pessoa. Trata-se de uma insondabilidade quanto as verdadeiras razões de nossas ações, ou simplesmente, da insondabilidade das ações morais. Em Schopenhauer, a insondabilidade se daria porque, talvez, sequer possamos conhecer, com perfeição, os motivos verdadeiramente adequados ao nosso caráter, pois este mesmo caráter nos seria desconhecido. Trata-se de uma insondabilidade do próprio caráter.

através do trabalho alheio pode muito bem tornar-se um chefe de quadrilha, só para depois descobrir que, a depender das circunstâncias históricas e culturais do país em que vive, ele pode chegar àquele mesmo objetivo mais rapidamente e com menos riscos através da atividade político-partidária. De qualquer forma, o fim continua sendo o mesmo, isto é, sua qualidade moral é exatamente a mesma, e se tivesse sido condenado enquanto quadrilheiro antes de tornar-se político, a condenação teria sido inteiramente justa. Seus motivos mudaram e, consequentemente, sua conduta mudou; mas sua qualidade moral externou-se perfeitamente nos dois tipos de condutas e respectivos motivos. Antes, as vantagens proporcionadas pela vida criminosa configuravam um motivo para ele, isto é, uma razão suficiente para sua ação. Depois, com a mudança de entendimento, a razão suficiente da ação passou a ser as vantagens da atividade político-partidária. Mas o elemento que concedeu a força motivacional ora a um, ora a outro objeto – isto é, aquilo que tornou os benefícios pretendidos não somente conhecidos, mas também queridos – é a adequação dos mesmos ao seu Querer-fim, o seu Querer fundamental, que é o seu próprio caráter inteligível cuja qualidade moral é predominantemente egoísta. Portanto, deve-se distinguir cuidadosamente os erros intelectuais que prejudicam a cognição do mais definitivo fim – onde então não cabe imputação moral – dos erros intelectuais que prejudicam apenas os meios – onde permanece a imputação moral. Muitas vezes, o desvio ou correção em relação aos meios pode redundar na continuidade da censura puramente moral, ainda que a censura jurídica seja revogada. O caso do quadrilheiro que se torna político é ilustrativo aqui. Enquanto quadrilheiro, ele é censurável tanto moral quanto juridicamente; mas ao se tornar político, sua atividade institucionalizou-se e, assim, tornou-se legal. Entretanto, a censura moral pode permanecer, na medida em que se depreende que ele exerce a atividade política apenas para regozijar-se no cumprimento dos mesmos fins: ganho de domínio e poder, vale dizer, ele permanece sendo indulgente com seu querer fundamentalmente egoísta.

Do exposto, seguem dois desdobramentos. Primeiro, nem todo arrependimento moral ocorre pelo mal que, inadvertidamente, causamos a outrem, mas pode haver um arrependimento moral de tipo egoísta, o que fica evidente no exemplo do quadrilheiro que se torna político. Segundo, o caráter adquirido, enquanto “conhecimento mais acabado possível da própria individualidade”, tem de se referir ao conhecimento destes dois polos da individualidade: meus fins e os meios mais adequados a estes fins, vale dizer, meu querer fundamental e meus atos de vontade

singulares decorrentes dos motivos mais adequados àquele querer fundamental, também chamado de caráter. Só sou motivado a tomar esta ou aquela decisão particular – portanto, a exercer este ou aquele ato de vontade particular – na medida em que a decisão decorre dos motivos mais adequados ao querer fundamental que constitui o cerne de meu Ser. Embora seja razoável sustentar a hipótese de que uma mente ainda imatura possa apresentar maior dificuldade de compreensão do conjunto de volições-fins que constituem o seu querer fundamental (por exemplo: uma pessoa jovem que, tomada por um afeto súbito, deixa-se levar pela impressão de que um simples desejo seu corresponde à sua mais autêntica vontade), entretanto, não nos parece razoável supor que esta dificuldade se sustente indefinidamente ao longo de toda sua vida.

2.4.2 Arrependimento moral como critério de imputação. Afeto e paixão

Nossa exposição sobre o caráter adquirido, o arrependimento e liberdade intelectual, revelou que as ações singulares que se desdobram em nossas representações podem apresentar certa independência do “em si” do qual elas são apenas um fenômeno. Nosso “em si” é nossa vontade. Mas essa vontade só se expressa adequadamente no mundo como representação a partir da mediação do intelecto, de forma que, caso esta mediação não cumpra corretamente sua função (que é a de apresentar os motivos mais adequados à vontade), então essa mesma vontade se externará através de ações que não refletem sua essência. Tem-se aí o fenômeno do engano, que não raramente redunda em arrependimento: o agente faz aquilo que ele não pretenderia fazer caso conhecesse perfeitamente as circunstâncias. E, com base na teoria do caráter adquirido, deve-se acrescentar: o agente faz aquilo que ele não pretenderia fazer caso conhecesse perfeitamente a si mesmo. Portanto, pode-se dizer que o arrependimento é um critério de imputação moral, de acusação da qualidade moral do agente. Se o agente está verdadeiramente arrependido, isso significa que suas ações não refletiram fidedignamente sua vontade. Portanto, a carência intelectual pode ocasionar uma exceção à regra segundo a qual nossas ações são o reflexo de nossa vontade.

Há ainda uma segunda exceção a esta regra, e que pode soar surpreendente. Tal como a *carência intelectual* sobre as circunstâncias e sobre si mesmo conduz igualmente ao engano e ao arrependimento, Schopenhauer sugere que o *excesso*

intelectual pode provocar os mesmos resultados, pois a vivacidade excessiva do intelecto pode muito bem induzir a consciência do agente a transitar pela totalidade das nuances volitivas da espécie humana, em lugar de se restringir à cognição das nuances volitivas de seu próprio caráter. Nestas condições, a exteriorização do caráter

> é ademais perturbada pela razão, e tanto mais quanto mais alguém possui maior clareza de consciência e força de pensamento, a fazerem pairar diante de si aquilo que diz respeito AO HOMEM EM GERAL, enquanto caráter da espécie, em termos tanto de desejo, quanto de realizações. No entanto, dessa maneira, torna-se difícil a intelecção daquilo que, devido à individualidade, uma pessoa quer e pode em meio a tantas coisas (MVR I, §55, p. 391-392/I 357-358).

Parece-nos que, quando Schopenhauer se refere ao detentor de "clareza" (*Besonnenheit*) e "força de pensamento" (*Denkkraft*), com isso ele se refere, sobretudo, ao homem de imaginação. O poder de imaginação requer aquelas duas qualidades, pois somente através delas meras imagens podem preencher a consciência com a mesma vivacidade que a percepção direta da realidade, de modo a fazer com que o indivíduo imaginativo se perca nessas imagens a ponto de esquecer-se de si mesmo e da realidade fora dele. Um homem dotado destas qualidades seria perfeitamente capaz de tomar a vida alheia como se fosse a sua própria, e de assumir uma disposição volitiva pertencente à espécie humana em geral como se fosse a sua própria e mais definitiva vontade individual. Este é o tipo de habilidade que todo escritor de romances deve possuir, pois escrever sobre a vida e caráter de outros personagens requer do escritor uma imersão naquilo que lhe é alheio e o consequente esquecimento de si mesmo. Ele deve ter o poder de assumir a vontade de seus personagens como se fosse a sua própria. Essa mesma habilidade é exigida dos leitores de romances, e por isso podemos dizer que, ao lado da "suspensão da descrença" ou "fé poética", sugeridas por Samuel Taylor Coleridge (1881, p. 442), exige-se também uma dose de *esquecimento de si mesmo* como condição necessária para que se possa realmente apreciar qualquer trabalho de ficção.

Temos no *Dom Quixote* de Miguel de Cervantes um grande exemplo do aumento desmedido deste esquecimento de si. O velho fidalgo do vilarejo da Mancha é alguém que, pela força de seu pensamento, converteu, em sua consciência, fantasia em realidade; mas, principalmente, ele assumiu erroneamente como sendo sua própria constituição volitiva a vontade dos heróis de seus contos fictícios favoritos.

Sua imaginação passeou, por assim dizer, pelas nuances volitivas dos heróis, experimentou-as através de sua imaginação e, por se dedicar por tanto tampo a esses exercícios de pensamento, esqueceu-se de vivenciar a si mesmo e a sua própria vontade. Em uma mente sadia, a vontade alheia pode ser experimentada apenas como *aversão* – quando aquela vontade em nada se adéqua à nossa própria vontade – e como *desejo*, quando há alguma afinidade entre a vontade alheia e a nossa própria. Podemos, por exemplo, *desejar* viver as aventuras dos heróis e incorporar suas virtudes, mas em geral *queremos* continuar sendo nós mesmos. A figura de Dom Quixote seria a expressão de uma hipertrofia intelectual, cujo resultado se dá na neutralização, na própria consciência, da diferença entre desejo e vontade pela anulação do próprio caráter adquirido.

Expliquemos isso melhor. Já expomos a diferenciação que Schopenhauer faz entre *desejo* e *vontade*, e como a ignorância teórica em relação a esta diferenciação induz-nos a crer no "livre-arbítrio de indiferença", isto é, a faculdade de querer, indiferentemente, todos os desejos que preenchem nossa mente. Devemos apenas acrescentar agora o seguinte: essa capacidade de vivenciarmos desejos em nossa consciência que não correspondem exatamente à nossa vontade deve-se ao fato de que somos indivíduos, mas também membros da espécie humana. A Ideia daquilo que somos em geral preenche nossa consciência junto daquilo que somos em especial. Por isso podemos experimentar a vontade alheia como um desejo em nossa própria consciência, e também é por isso que, no indivíduo, apenas seus atos, suas decisões, e "não o mero desejo", são "uma indicação válida de seu caráter" (MVR I, §55, p. 388/I 354). "O desejo exprime simplesmente o caráter da espécie, não o individual, ou seja, apenas indica o que O HOMEM EM GERAL [...] seria capaz de fazer". Consequentemente, "numa mente sadia, somente atos pesam na consciência moral, não desejos e pensamentos" (MVR I, §55, p. 388/I 354).

Pois bem: parece que, em sua exposição sobre o caráter adquirido, Schopenhauer está sugerindo que o excesso de poder imaginativo pode converter aquela ignorância teórica em ignorância prática e, assim, fazer com que alguém, também em seu modo de atuação, confunda um simples desejo – que traduz uma nuance volitiva que pode ser atribuída à espécie humana em geral – com sua mais autêntica vontade individual. O Dom Quixote é simplesmente alguém que comete essa confusão, porque perde o conhecimento sobre si mesmo e anula seu *caráter adquirido*, assumindo, assim, uma vontade alheia como se fosse a sua própria, e por

isso não nos deve surpreender que sua história termine no mais amargo *arrependimento*[30], o que está plenamente de acordo com a tese schopenhaueriana que associa ausência de caráter adquirido e arrependimento:

> O mero querer e a mera habilidade em fazer não são suficientes em si mesmos, mas um homem também precisa SABER o que quer, e SABER o que pode fazer. Tão-somente assim mostrará caráter, para então consumar 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 (MVR I, §55, p. 393).

No fim, nada do que ocorreu após imaginar ser o cavaleiro errante Dom Quixote pode ser atribuído à vontade do fidalgo pacato e ocioso, mas apenas ao poder de sua imaginação. Então poderíamos deduzir aqui que este seria um daqueles casos nos quais "a culpa transita [...] da vontade para o intelecto" (BGE, *Freiheit des Willens*, apêndice, p. 140). Daí a enorme ironia naquela que é uma das frases mais famosas ditas por Dom Quixote: "eu sei quem sou" [31]. Na verdade, quando disse isso, ele não sabia quem era. Ele havia esquecido totalmente de si, e assumido para si o caráter e a vontade de um herói – um dos muitos caracteres possíveis dentro da espécie humana – que, em condições normais, ele apenas poderia *desejar* ser, mas jamais *querer* ser.

Schopenhauer não é especialmente explícito com relação à imputabilidade moral de homens alucinados que, por excesso de imaginação, assumem um desejo alheio como vontade própria. Mas considerando que ele expôs isso como um caso de ausência de caráter adquirido; e considerando que ele associou esta ausência com arrependimento; e considerando que ele afirma categoricamente que o "verdadeiro arrependimento, também a mostrar-se em ato", apaga, como "um risco acidental na imagem de nossa vontade", o ato imponderado (MVR I, §55, p. 388/I 354), disso se

[30] No leito de morte, Dom Quixote – agora reconhecendo-se como Alonso Quijano – recupera sua sanidade e confessa seu arrependimento: "Eu fui louco e já sou são, fui D. Quixote de La Mancha e sou agora, como disse, Alonso Quijano, o Bom. Que o meu arrependimento e a minha verdade possam com vossas mercês tornar-me à estimação que de mim se tinha" (CERVANTES, 2017, p. 845).

[31] Esta frase se dá no contexto de um diálogo descrito no capítulo V: "– Veja vossa mercê, senhor, que eu, pobre pecador, não sou D. Rodrigo de Narváez nem o Marquês de Mântua, mas Pedro Alonso, seu vizinho; nem vossa mercê é Valdovinos, nem Abindarráez, mas o honrado fidalgo do senhor Quijana. – Eu sei quem sou – respondeu D. Quixote – e eu sei que posso ser não só os que eu disse, mas todos os Doze Pares da França, e ainda todos os nove da Fama, pois a todas as façanhas que eles todos juntos e cada um por si fizeram se avantajarão as minhas" (CERVANTES, 2010, p. 91).

segue que as ações de um Dom Quixote não devem ser moralmente imputadas ao senhor Alonso Quijano. Pois entre o ato imponderado, consistente na carência da atividade intelectual, e o ato de um alucinado que tomou a vontade alheia pela sua própria, há apenas uma distinção de grau, e não de essência. Num caso, há atividade intelectual de menos; no outro, atividade intelectual de mais. Mas nos dois casos, a vontade não se expressou adequadamente, e este é o ponto principal para fins de determinação da imputabilidade moral.

No que diz respeito à imputabilidade, talvez o caso de Dom Quixote guarde alguma analogia com a situação da embriaguez. Schopenhauer afirma que a embriaguez está na classe das condições nas quais a liberdade intelectual é prejudicada, pois este estado mental "é aquele que predispõe a afetos [Affekten], na medida em que eleva a vivacidade das representações intuitivas, enquanto que, ao contrário, diminui o pensamento *in abstracto* e ainda aumenta a energia da vontade", consequentemente, "no lugar da responsabilidade pelas ações entra aqui a responsabilidade pela própria embriaguez" (BGE, *Freiheit des Willens*, apêndice, p. 141). Em seus manuscritos revelados postumamente, mais particularmente nos *Pandectae II* (de 1836), Schopenhauer acrescenta a esta conclusão: "ele [o sujeito embriagado] *colocou-se* em uma situação na qual os motivos intuídos exercem seu efeito de forma incomparavelmente forte, e os abstratos, pensados, atuam de maneira fraca" (HN 4, 1, *Pandectae II*, §130, p. 205, grifo meu). Da mesma maneira, talvez o fidalgo Alonso Quijano deva ser responsabilizado não tanto por suas ações enquanto acreditava ser Dom Quixote, mas por sua decisão pretérita e consciente de se afastar da realidade através da incessante dedicação à leitura de histórias imaginárias sobre cavaleiros medievais. Sua culpa não recai sobre como iludiu o ingênuo Sancho Pança, ou sobre quando libertou criminosos condenados, ou sobre seu ataque a padres desarmados; sua culpa recai sobre a decisão inicial de preferir a fantasia à realidade[32]. Toda sua alucinação posterior foi apenas um desdobramento acidental e imprevisto daquela primeira decisão fundamental. No momento em que ainda tinha consciência de quem era e escolhia gastar todo seu tempo consumindo histórias imaginárias sobre

[32] Claro, pesa contra esta nossa interpretação o fato de que, no final de *Dom Quixote*, Alonso Quijano parece se arrepender até mesmo de ter se dedicado a ficções sobre cavaleiros, a ponto de registrar, em seu testamento, que deserdaria sua sobrinha caso ela se casasse com um homem que lesse histórias sobre cavalaria (CERVANTES, 2017, p. 845). Para sustentar nossa interpretação, teríamos de dizer que Alonso Quijano arrependeu-se de ser D. Quixote, e sente peso de consciência por ter se dedicado à leitura de histórias de cavalaria.

cavalaria, o Ser do senhor Alonso Quijano ainda correspondia perfeitamente ao Querer do senhor Alonso Quijano, e vice-versa. Consequentemente, esta decisão pode ser moralmente imputada ao seu caráter.

Então teríamos ao menos duas situações que interferem de alguma forma na imputação moral: a incompreensão em relação a si mesmo (e, consequentemente, em relação aos motivos mais adequados à própria vontade) provocada pelo *excesso* de atividade intelectual ou pela *carência* de atividade intelectual[33]. No caso específico de Dom Quixote, seu excesso de poder imaginativo parece tê-lo enlouquecido, e, de acordo com Schopenhauer, a "liberdade intelectual é anulada" em casos como os de "loucura, delírio, acessos e sonolência" (BGE, *Freiheit des Willens*, apêndice, p. 140).

Há ainda uma outra classe de interferência na atividade intelectual, entretanto, trata-se de uma interferência mais comedida:

> A liberdade intelectual, que até o momento consideramos como inteiramente revogada, pode ser apenas diminuída, ou parcialmente revogada. Isto ocorre especialmente através do afeto [Affekt] e embriaguez. O *afeto* é a agitação repentina e violenta da vontade através de uma representação que vem de fora e que se torna motivo, a qual tem tamanha vivacidade a ponto de obscurecer e não deixar vir claramente à consciência todas as outras representações que poderiam atuar como contramotivos. Estas últimas – que na maior parte são apenas de natureza abstrata, meros pensamentos, ao passo que aquela primeira é uma representação intuitiva, presente – não chegam a disparar suas armas, por assim dizer, e portanto não se beneficiam daquilo que se chama em inglês de *fair play*: o ato ocorreu antes mesmo que elas pudessem contra-atacar (BGE, *Freiheit des Willens*, apêndice, p. 141).

Para entendermos melhor a influência do afeto, é de vital importância distingui-lo das paixões (*Leidenschaften*):

> *Inclinação* [Neingung] é toda suscetibilidade mais forte da vontade para motivos de um certo tipo. *Paixão* [Leidenschaft] é uma inclinação tão forte, que os motivos que a estimulam exercem sobre a vontade um poder mais forte do que o poder dos motivos possíveis contrários àqueles, e por isso seu domínio sobre a vontade se torna absoluto; consequentemente, a vontade se coloca em uma condição *passiva* e de *sofrimento* diante destes motivos. Entretanto, deve-se notar que as paixões raramente alcançam o grau no qual elas correspondem

[33] Agora é possível perceber que a desproporção entre intelecto e vontade impõe consequências não apenas sobre a felicidade de cada um, conforme explica Schopenhauer nas *Observações psicológicas* (P II, §304, p. 632), mas também sobre o problema da responsabilização moral.

> perfeitamente à definição; antes, elas levam este nome por simples aproximação daquele grau. Por isso ainda há contramotivos que podem reprimir seu efeito, se eles ingressam com clareza na consciência. O *afeto* [Affekt] é um estímulo da vontade irresistível, mas temporário, através de um motivo cuja força não se baseia em uma inclinação profundamente enraizada, mas meramente no fato de que, surgindo repentinamente, exclui o contraefeito de todos os outros motivos naquele instante, na medida em que consiste em uma representação que, por sua excessiva vivacidade, obscurece inteiramente os outros, ou, por assim dizer, cobre-os totalmente com sua grande proximidade, de modo que eles não entram na consciência e não podem atuar sobre a vontade, e por isso a faculdade de deliberação [Ueberlegung] e, com isso, a *liberdade intelectual*, são anuladas em um certo grau. Por isso, o afeto está para a paixão como o delírio febril está para a insanidade (W II, cap. 47, p. 694-695).

A diferença mais fundamental entre afetos e paixões se dá na sua relação com a atividade intelectual. Sob o influxo das paixões, o agente tem a seu dispor todo o conjunto de motivos possíveis contrários à sua motivação mais forte; no caso do afeto, os outros motivos simplesmente não se apresentam à sua consciência, e por isso ele se torna um refém de uma impressão momentânea. Uma característica do afeto é a associação do mesmo com a inibição, ainda que parcial, da liberdade intelectual. Já a paixão é uma condição na qual a liberdade intelectual não é em nada diminuída e, por isso, não há uma passividade total da vontade: trata-se de uma situação meramente aproximativa, pois o intelecto ainda oferece à consciência os contramotivos. É extremamente significativo quando Schopenhauer nota, ao contrastar afeto e paixão, que o primeiro *não* se refere a uma “inclinação profundamente enraizada” na vontade. Se esta é uma diferença entre afeto e paixão, então disso se segue que a paixão expressa uma inclinação profundamente enraizada na vontade. Consequentemente, aquele que age por paixão apenas expõe, em suas ações, uma qualidade profunda e permanente de sua vontade. É neste sentido que julgamos dever entender a analogia entre paixão e loucura, e afeto e delírio febril. A comparação não se dá pelo tipo de interferência na capacidade intelectual – que ocorre tanto na loucura quanto no delírio – pois apenas no caso do afeto constata-se esta inibição (ainda que em diferentes graus) da liberdade intelectual. A comparação se deve ao fato de que a loucura, tal como a inclinação que nos determina em estado de paixão, é uma condição mais *permanente*. Já o delírio febril é *momentâneo* e repentino, e o mesmo pode ser dito do afeto que eventualmente nos assalta. Por isso, aquilo que é feito por paixão deve ser *totalmente imputado* ao agente, enquanto que as ações por afeto devem ser

imputadas apenas parcialmente. Schopenhauer é categórico quanto a isso no §130 dos *Pandectae II,* onde ele também contrasta afeto e paixão:

> As ações, para as quais o homem é arrebatado em função do *afeto* repentino, são vistas como sua obra apenas pela metade [nur für halb], e são imputadas a ele apenas pela metade; aí falta a ele, em parte [zum Theil] a *liberdade psicológica*[34]: porque aqui os contramotivos, que estavam presentes *in abstracto*, não puderam provar sua influência sobre ele, não acertaram o alvo [...].
> Com a paixão é diferente: aqui, há uma inclinação [Neigung] tão decidida e forte, que ela supera todos os motivos, mesmo se o intelecto apresentou-os antecipadamente, i.e., os motivos que atuam absolutamente, realmente e permanentemente em função daquela inclinação são os mais fortes. Aquilo que ocorre a partir de paixão (por exemplo: amor, ambição, vício em jogos, sede de vingança, alcoolismo, e outros), é imputável. Aqui a vontade é culpada, não o intelecto (HN 4, I, p. 204-205).

Devemos equacionar isso ao apêndice que aparece no final de *Liberdade da vontade*. Lá, é dito que as ações sob estado alcoólico estão na classe dos afetos, e por isso seria melhor responsabilizar o agente não tanto por aquilo que ele fez tomado por falsas representações, mas pela decisão pretérita de embriagar-se. Agora fica mais claro isso. O alcoolismo (Trunksucht), em si mesmo, é ali considerado como uma paixão, e, portanto, o que está enraizado em sua vontade é a inclinação de recorrer ao estado de embriaguez. Antes de ficar embriagado, o indivíduo tem condições de examinar todos os outros contramotivos, mas mesmo assim sua vontade inclina-se à ingestão da bebida alcoólica. Aqui, ele exerce plenamente sua liberdade intelectual e, consequentemente, sua liberdade e responsabilidade morais em nada são neutralizadas. Entretanto, já sob a influência do álcool, seu comportamento pode ser determinado por falsas representações acompanhadas de um estímulo anormal de sua vontade, e então tem-se aí um *afeto* que obstaculiza sua liberdade intelectual e, consequentemente, que pode anular em diferentes graus sua liberdade e responsabilidade morais.

O critério de responsabilização deve começar a ser definido a partir da resposta à seguinte questão: em uma ação, o que é devido a um engano do intelecto, e o que é devido à vontade? Apenas as ações que refletem a vontade podem ser moralmente

[34] Entenda-se liberdade intelectual. Mais adiante Schopenhauer esclarece: "*liberdade psicológica*, que mais corretamente chamou-se liberdade intelectual, é o ingresso desimpedido de todos os motivos de todo tipo no intelecto" (HN 4, I, §130, p. 205).

imputadas ao agente, e no grau em que refletem a vontade. E, ao que tudo indica, as ações decorrentes de um engano intelectual, e que não refletem a vontade, serão acompanhadas mais tarde de arrependimento. *Portanto, a ausência ou presença de arrependimento moral seria o critério mais decisivo de responsabilização moral neste contexto*. O arrependimento, por sua vez, deve ser cuidadosamente distinguido do peso de consciência. O peso de consciência é o horror causado pelo reconhecimento da baixeza moral da própria constituição volitiva, a "dor sobre o conhecimento de nosso si mesmo" (MVR I, §55, p. 384/I 350). Portanto, nossas ações que causam em nós peso de consciência devem ser imputadas ao nosso caráter.

A partir destas explicações, poderíamos ter o seguinte esquema: as ações provenientes do afeto, por serem carentes em deliberação e liberdade intelectual, não refletem totalmente a vontade, pois neste caso o agente não pôde examinar os motivos mais adequados à sua vontade. E se considerarmos que o arrependimento se refere ao ato que "pode ser apagado como um risco acidental na imagem de nossa vontade" (MVR I, §55, p. 388), então devemos associar a ação determinada por afeto ao arrependimento moral, que por sua vez se caracteriza pela reparação do ato recriminado (ou, ao menos, pelo zelo de não permitir que ele se repita). Consequentemente, a ação também não é aqui inteiramente imputável, pois inteiramente imputável é apenas a vontade, e aqui não se fez aquilo que realmente queria fazer. Afeto, arrependimento moral, parcial ausência de liberdade intelectual, reparação do ato praticado e imputabilidade parcial são categorias que acompanham-se. Já as ações por paixão não poderiam ser associadas ao arrependimento, uma vez que as mesmas expressam uma inclinação profundamente enraizada na vontade. Por isso, as ações por paixão são imputáveis e tendem a repetir-se. Desse modo, tal como as ações por afeto encontram uma correspondência no arrependimento, as ações por paixão teriam uma correspondência no peso de consciência. Paixões, peso de consciência, liberdade intelectual, repetição dos atos recriminados e total imputabilidade são categorias que acompanham-se.

Entretanto, na sequência do capítulo 47, Schopenhauer oferece-nos dificuldades, pois parece abalar esta rígida distinção entre afeto e paixão. Passemos agora a analisar detalhadamente sua exposição:

> Um *arrependimento* moral é condicionado pelo fato de que, antes da ação, a inclinação para a mesma retirou do intelecto seu livre alcance,

> na medida em que não permitiu a ele compreender claramente e totalmente os motivos opostos a ela [...]. Agora a realidade traz diante do intelecto os motivos contrários enquanto consequências já realizadas da ação, e assim o intelecto reconhece que eles teriam sido os mais fortes, caso ele apenas tivesse avistado-os e considerado-os apropriadamente. Portanto, o homem percebe que ele fez aquilo que não era realmente adequado à sua vontade: este conhecimento é o arrependimento. Pois ele não agiu com total liberdade intelectual, na medida em que nem todos os motivos alcançaram efetividade (W II, cap. 47, p. 695).

Até aqui, Schopenhauer nada diz que esteja em desacordo com nossa explicação. O arrependimento moral está associado exclusivamente à ausência ou diminuição de liberdade intelectual, e se define como o conhecimento de não ter agido de acordo com a própria vontade. Uma vez que esta neutralização da liberdade intelectual só fora associada por Schopenhauer à influência da loucura/delírio (quando aquela neutralização é total) e afeto (quando a neutralização do intelecto é parcial), então tudo nos leva a crer que o trecho citado também se refere apenas à influência daquelas duas hipóteses, o que confirma nosso esquema de associar afeto, arrependimento, diminuição de liberdade intelectual e imputabilidade parcial. Vejamos o que ele diz na sequência:

> O que excluiu os motivos contrários à ação foi, pela ação precipitada [übereilten], o afeto, pela ação premeditada [überlegten], a paixão[35]. Com frequência também ocorre que sua razão mostrou a ele o contramotivo *in abstracto*, mas não foi apoiado por uma imagem suficientemente forte que tivesse mostrado a ele o inteiro valor e verdadeiro significado do mesmo na imaginação (W II, cap. 47, p. 695).

Agora Schopenhauer está admitindo que, mesmo no caso das ações precipitadas por afeto, pode ocorrer de os motivos estarem presentes à consciência, ainda que esta presença seja apenas abstrata. O indivíduo consegue pensar nos contramotivos, mas ele não *sente* estes contramotivos. No §130 de *Pandectae II*, Schopenhauer já havia relacionado esta presença meramente abstrata de contramotivos e influência do afeto:

---

[35] Este trecho é um pouco difícil de traduzir, pois Schopenhauer usa pronomes e adjetivos desacompanhados dos substantivos aos quais se referem: “was die der That entgegenstehenden ausschloss, war, bei der übereilten, der Affekt, bei der überlegten, die Leidenschaft”. Em sua tradução, Payne coloca o pronome “die”, que aparece no início da frase, como se referindo a “motivos”, e os adjetivos “übereilten” e “überlegten” ele refere a “ações” (*deeds*) (WWR II, cap. 47, p. 595). Sigo esta orientação em minha tradução.

> As ações, para as quais o homem é arrebatado em função do *afeto* repentino, são vistas como sua obra apenas pela metade [...] porque aqui os contramotivos, que estavam presentes *in abstracto*, não puderam provar sua influência sobre ele, não dispararam suas armas (HN 4, I, p. 204).

O afeto pode atuar não somente no sentido de "apagar", por assim dizer, os contramotivos do intelecto, mas também no sentido de torná-los temporariamente insignificantes, ainda que presentes. Eles se apresentam, mas não impressionam. Entretanto, não é justamente isso que faz a paixão? Neste ponto, a fronteira precisa entre afetos e paixões parece estar ameaçada. Talvez os possíveis critérios de delimitação sejam o de que (I) a consciência do indivíduo que age por paixão concebe os contramotivos em sua total vivacidade e significância em sua imaginação, e mesmo assim recusa-os; e (II) o afeto torna os contramotivos insignificantes apenas *temporariamente* em razão de seu ingresso veemente e repentino na consciência, enquanto que a paixão atua *permanentemente* neste mesmo sentido, o que confirmaria seu enraizamento no caráter inteligível do agente. Apesar destas hipóteses, o trecho que segue reforça nossa dificuldade:

> Exemplos do que acaba de ser dito são os casos onde a sede de vingança, ciúme e ganância conduzem ao assassinato: após cometido o crime, são estes apagados, e agora a justiça, a compaixão e a lembrança da antiga amizade elevam suas vozes e dizem tudo aquilo que elas teriam dito antes, se lhes fosse permitido tomar a palavra. Daí surge o amargo arrependimento, que diz: "se não tivesse ocorrido, jamais aconteceria" (W II, cap. 47, p. 695).

No §130 de *Pandectae II*, Schopenhauer havia se referido à sede de vingança (*Rachsucht*) como uma paixão. E agora ele cita a sede de vingança como um caso de neutralização da liberdade intelectual. Ora, isso não se aplicaria apenas aos casos de ações motivadas por afeto? Então, afinal de contas, a *Rachsucht* é um afeto ou uma paixão?

Uma maneira de remediar esta dificuldade é admitindo que tais sentimentos não são em si mesmos afetos ou paixões, mas eles serão qualificados ora como um, ora como outro, a depender do grau de sua permanência ou enraizamento na vontade e no posterior aparecimento de arrependimento ou mero peso de consciência. Para repetir Schopenhauer, "somente o verdadeiro arrependimento, também a mostrar-se como ato" (MVR I, §55, p. 388) poderá oferecer a prova sobre se a conduta

recriminada era ou não fiel extensão da vontade do agente, sobre se era um traço fundamental do querer ou um “risco acidental” na história deste mesmo querer. O fato de que certos atos são repetidos mesmo após recriminação da consciência moral seria um indício de sua forte vinculação ao caráter imutável do agente, também chamado por Schopenhauer de “querer fundamental” (W II, cap. 47, p. 694).

Uma outra crítica que se pode fazer é quanto ao fato de que as definições de Schopenhauer sobre peso de consciência e arrependimento são demasiadamente ideais. Talvez elas tenham uma validade mais lógica do que concreta. Do ponto de vista lógico, são conceitos que não se misturam, mas no mundo real podem apresentar-se como fatos tão ligados entre si a ponto de serem indistinguíveis. Podemos perfeitamente imaginar uma situação em que o mesmo ato suscite no agente tanto peso de consciência quanto arrependimento. O agente pode até reformar sua conduta (o que indicaria arrependimento) e, não obstante, a lembrança da ação recriminada continuar a torturar sua consciência (o que indicaria peso de consciência). Pois, nos termos definidos por Schopenhauer, não faria sentido pensar que o puro arrependimento poderia gerar perpétuo desconforto após o agente reformar seus atos ou reparar os efeitos do mesmo. Se o arrependimento se refere ao conhecimento de que “não se agiu realmente de acordo com a própria vontade”, então o agente arrependido tenderá a perdoar-se após dar-se conta de seu erro e repará-lo. Afinal, o arrependimento evidencia apenas um “risco acidental na imagem da vontade”. Diversamente, o peso de consciência é “a dor sobre o conhecimento de nosso si mesmo” (MVR I, §55, p. 384/I 350), é a percepção de que o mal contemplado em nossas ações está vigorosamente vinculado ao nosso ser em si, ao nosso caráter, ao nosso *Grundwolle*, o *querer fundamental*. Não fosse assim, não haveria motivo para sentir peso de consciência, afinal, “o passado seria indiferente, como mero fenômeno, e não poderia angustiar a consciência se o caráter não se sentisse livre de todo tempo, imutável através dele” (MVR I, §65, p. 467/I 432), ou se simplesmente o passado não fosse um desdobramento daquele caráter livre do tempo. Se duas noções radicalmente separadas *in abstracto* podem confundir-se *in concreto*, isso não poderia simplesmente significar que aquela separação é um engodo, uma ficção?

Talvez a noção de “afeto” possa nos auxiliar na resolução desta dificuldade. Lembremo-nos de que a definição de “afeto” oferecida por Schopenhauer compreende um forte elemento quantitativo. Ele diz, por exemplo, que “as ações, para as quais o homem é arrebatado em função do afeto repentino, são vistas como sua obra apenas

pela metade, e são imputadas a ele apenas *pela metade*" (HN 4, I, *Pandectae II*, §130, p. 204, grifo meu). Ora, se em nossas ações por afeto há uma imputação parcial, então *em parte* estas ações devem poder ser consideradas como extensão de nossa vontade. Já vimos que, em *Sobre a liberdade da vontade*, Schopenhauer se refere tanto a situações em que a liberdade intelectual é inteiramente revogada quanto apenas "diminuída", e o afeto está neste segundo caso (BGE, *Freiheit des Willens*, apêndice, p. 141). Se o afeto é um caso de diminuição, e não de total revogação da liberdade intelectual, então ele já é um elemento intermediário entre o puro arrependimento e a pura dor de consciência, um intermediário entre, de um lado, os casos de total revogação da liberdade intelectual (engano intelectual puro e simples: loucura, delírio...) aos quais poderia corresponder o mais puro e simples arrependimento e, de outro, os casos de reprovação moral da própria consciência em relação a atos que externaram perfeitamente a vontade (como no caso dos atos por paixão), aos quais corresponde a pura dor de consciência. O que Schopenhauer não diz, mas que podemos deduzir, é que se as ações por afeto indicam uma neutralização apenas parcial da liberdade intelectual, então isso significa que essas ações por afeto externam nossa vontade, ainda que apenas parcialmente e, por isso, *uma ação por afeto deve poder acompanhar-se tanto de arrependimento quanto de peso de consciência*. O agente pode até reformar seu comportamento e, se possível, reparar os efeitos de sua conduta, mas ele também sabe que aquele ato externou uma parte de sua vontade que ele prefere e consegue reprimir, por tratar-se de uma inclinação menor, menos intensa, mas que não deixa de fazer parte da totalidade daquilo que ele *é* e, consequentemente, daquilo que ele *quer*.

Com base nisso, devemos tornar aquele nosso esquema mais amplo. Ações por afeto podem associar-se a arrependimento moral, ausência parcial de liberdade intelectual, reparação do ato praticado, imputabilidade parcial e *peso de consciência*.

2.4.3 O arrependimento moral sustenta-se sobre a incompatibilidade entre meios e fins

Arrependemo-nos de nossos atos quando constatamos, posteriormente, que os mesmos não corresponderam verdadeiramente à nossa vontade. Tentemos agora nos aprofundar nesse extraordinário conflito entre ação e vontade, cujo desdobramento é o arrependimento. Pensemos no seguinte exemplo: João descobre

que seu melhor amigo, Flávio, está passando por uma crise financeira. João quer ajudar Flávio. Por isso, vai ao seu encontro e gentilmente oferece uma doação. Mas para a surpresa de João, Flávio se diz ofendido e humilhado, e recusa seu auxílio. Mais tarde, João descobre que, além de paupérrimo, Flávio está agora também profundamente deprimido, e este seu estado fora causado pela perda de amor-próprio após receber a proposta de doação de seu amigo. Mais: ele descobre que Flávio sempre passou por crises financeiras, mas isso nunca o afetou emocionalmente. Logo, o estado atual de Flávio fora inteiramente causado pela atitude de João. Diante de tudo isso, João sente-se profundamente arrependido.

Neste caso o que se verifica? João prejudicou Flávio porque *não conhecia* inteiramente nem a personalidade de seu amigo (ele não sabia o quão orgulhoso era Flávio), e nem as condições sob as quais seu amigo sempre viveu (ele não sabia que problemas financeiros não eram uma novidade para Flávio, e que isso nunca o incomodou). Agora, munido de todas as informações, João finalmente percebe que suas ações foram um desvio de sua vontade: ele *queria* ajudar seu amigo, mas suas *ações* apenas prejudicaram seu amigo.

A partir desta análise pode-se supor que o foco do arrependimento moral encontra-se na *total* incompatibilidade entre ação particular e caráter/vontade geral em função de uma confusão intelectual.

Podemos ainda descrever o mesmo resultado não em termos de incompatibilidade entre ações e vontade, mas de incompatibilidade entre *meios* e *fins*. Quando dissemos, na hipótese imaginada, que João quer ajudar seu amigo Flávio, isso significa igualmente que o *fim* de João é ajudar Flávio. E se as ações de João alcançaram o resultado oposto, isso igualmente significa que os *meios* por ele empregados conduziram a um fim incompatível com o fim verdadeiramente querido.

Mas será que as duas fórmulas (uma que explica o arrependimento moral em termos de incompatibilidade absoluta entre ação e vontade, e a outra, em termos de incompatibilidade absoluta entre meio e fim) são intercambiáveis?

A seguinte situação mostrará que não, o que nos força a optar por uma delas. Já admitimos a possibilidade de, concretamente, arrependimento e peso de consciência acompanharem-se relativamente a um mesmo fato. Isso indica que uma mesma ação pode dizer respeito a uma inclinação enraizada em nossa vontade, mas que coexiste com outra inclinação contrária ainda mais enraizada. Nossa hipótese é a de que decisões por afeto expressam situações desse tipo. Neste caso, o

arrependimento moral, ainda que presente, tem de ser mais parcial, pois o indivíduo sabe que *em parte* ele expressou algo de sua vontade (por isso, sendo a conduta moralmente reprovável, seu arrependimento coexistirá com seu peso de consciência). Mas então como ainda poderíamos dizer que o arrependimento moral *sempre* consistirá na incompatibilidade *absoluta* entre meio e fim, ação e vontade? Para ilustrar esse problema, retomemos nosso exemplo dos dois amigos, mas agora com algumas alterações. João ainda quer bem seu amigo Flávio, mas imaginemos que seus sentimentos sejam mais ambíguos: ele gosta de ajudar seus amigos não só por amor, mas por um pouco de vaidade pessoal. Ao saber que seu oferecimento de auxílio deixou Flávio profundamente deprimido, ele se arrepende. Porém, também admite para si mesmo que esse desdobramento não era totalmente imprevisto e que, não obstante, "lá no fundo", assumiu esse risco: pois bancar o bom amigo era tentador demais para ele (se tudo desse certo, seu prestígio aumentaria bastante, não só em relação a Flávio, mas também em relação a todos aqueles que ouvissem sobre sua boa ação).

Então agora temos o seguinte desfecho: João está arrependido, pois ele queria ver seu amigo feliz; mas também está sofrendo com algum remorso, pois sabe que o meio empregado correspondia a um outro fim seu, talvez um pouco mais sutil, mas ainda assim um fim seu e, portanto, tratou-se de uma inclinação com alguma raiz em sua vontade. Como ainda podemos usar aquela fórmula nossa para descrever essa situação? Como ainda podemos dizer que, no caso do arrependimento moral de João, persiste uma incompatibilidade *absoluta* entre sua ação e sua vontade, entre seu fim e o meio por ele empregado?

Uma forma de solucionar isso é começando por admitir que ali não havia apenas *um* fim, mas *fins*. A segunda admissão que então devemos fazer é a de que uma mesma vontade pode comportar não somente um fim, mas fins, nem sempre compatíveis entre si. Portanto, aqui a vontade não é simples, mas complexa. Vale dizer: o caráter de cada um não é necessariamente simples, mas também pode ser complexo. Com relação ao fim egoísta de João, seus meios empregados foram adequados. Porém, com relação ao fim altruísta de João, seus meios foram inadequados; na verdade, *totalmente* inadequados. Entretanto, esta completa inadequação se dá apenas entre o meio empregado e um fim específico da vontade de João. *Então não podemos mais dizer que o arrependimento moral se dá na absoluta incompatibilidade entre ação e vontade simplesmente, pois se a vontade*

comportar dentro de si fins diferentes, a ação poderá ser incompatível em relação a um fim e compatível com outro fim daquela mesma vontade. Consequentemente, se assumirmos a vontade total como referência, poderá tratar-se de uma incompatibilidade apenas relativa, e não absoluta. *Mais correto então é explicar o arrependimento moral em termos de total incompatibilidade entre o meio empregado e um determinado fim da vontade* (mas não necessariamente em relação a todos os fins de uma mesma vontade). A próxima seção contribuirá para o aperfeiçoamento de nossa compreensão do arrependimento moral e da relação entre vontade e intelecto instrumental.

Veremos no próximo capítulo deste trabalho o quanto a mera admissão da possibilidade de assumir a complexidade do caráter (em oposição à sua redução a algo simples) pode nos ajudar a resolver aporias deixadas por Schopenhauer em sua teoria sobre a ascese, embora isso implique em uma radical reinterpretação dessa sua teoria.

2.4.4 Aperfeiçoamento de nossa compreensão sobre o arrependimento: é possível haver engano quanto aos fins?

Entretanto, essa nossa interpretação pressupõe a ausência de engano em relação aos próprios fins. O engano só pode se dar em relação aos meios. Mas ao dizer que o arrependimento se "estende não só à sabedoria de vida, à escolha dos meios, *ao julgamento do mais adequado fim à minha vontade*, mas também ao ético propriamente dito" (MVR, §55, p. 383/I 349, grifo meu), Schopenhauer está sugerindo a possibilidade de alguém enganar-se inclusive em relação aos próprios fins. Porém, se pensarmos mais detidamente sobre isso, talvez se tenha aqui não tanto uma objeção contra nossa interpretação, mas contra esta suposição (totalmente inexplicada) do próprio Schopenhauer.

Afinal, pensemos sobre o assunto: como alguém poderia enganar-se em relação àquilo que fundamentalmente quer? Eu certamente posso me enganar ao querer isto ou aquilo em particular – tal como João enganou-se ao querer ir à casa de Flávio e oferecer a ele uma doação – mas eu não posso enganar-me quanto ao meu querer em geral, pois nada preenche minha consciência com maior imediatez do que isso: "cada um conhece apenas *uma* coisa de modo totalmente imediato: sua própria vontade, na consciência de si" (W II, cap. 25, p. 376); "[a vontade] é o mais imediato

em todo o nosso conhecimento, aquilo cuja imediatez deve lançar luz sobre todo o resto, que é apenas mediato" (G, §43, p. 161). João não poderia enganar-se quanto ao fato de que queria beneficiar seu amigo Flávio, e este é o seu fim, seu querer fundamental, e é por isso que a perspectiva de que seu amigo passava por dificuldades constituiu-se em motivo de seu comportamento altruísta. O homem egoísta quer egoisticamente; o altruísta, altruisticamente. Podemos nos enganar com relação aos motivos mais adequados ao nosso querer fundamental, uma vez que os motivos, na definição de Schopenhauer, são "algo que pertencente à nossa consciência sobre *outras coisas*, portanto, um objeto da faculdade de conhecimento" (BGE, *Freiheit des Willens*, II, p. 53) – nos nossos termos, do conhecimento-explicativo baseado nas formas do princípio de razão suficiente. Consequentemente, sustentamos uma relação um tanto *extrínseca* para com nossos próprios motivos, uma vez que os mesmos são representações *externas* ou *transcendentes*[36] à nossa consciência de si. Por outro lado, as qualidades *imanentes* à nossa vontade (altruísmo, egoísmo, maldade) não são motivos (*Motive*), mas as "molas propulsoras fundamentais [*Grund-Triebfedern*] da conduta humana: e somente pela provocação das mesmas atuam todos os motivos possíveis" (BGE, *Grundlage der Moral*, §16, p. 249) [37]. Em razão da mencionada relação *extrínseca* para com os motivos, o homem egoísta pode enganar-se e empregar meios que não conduzam aos seus fins egoístas (por exemplo: ele pode simular atos de amor fraternal durante sua campanha política, e mesmo assim não ser eleito). Porém, considerando que sua relação com as molas propulsoras fundamentais (isto é, os traços essenciais de seu caráter) é *intrínseca* e inteiramente *imanente* à consciência de si, então é mais improvável que ocorram erros quanto a isso. Aliás, esta percepção do próprio querer mais fundamental que se expõe nos fins almejados tem de estar presente antes mesmo de toda reflexão abstrata, de todo encadeamento lógico do intelecto instrumental sob razão suficiente e suas formas, pois, do contrário, Schopenhauer não poderia dizer que a vontade é o âmago

[36] Emprego aqui a expressão "transcendente" no mesmo sentido que Husserl atribui à palavra na obra *A ideia de fenomenologia*, para referir-se a qualquer coisa que, embora apreendida pela consciência, está "fora" da consciência, sendo representada como estando no mundo externo e real, e, por isso, é passível de dúvida. Em contraste, aquilo que é imanente à consciência está dado imediatamente nela, e por isso trata-se de um dado evidente.

[37] Maria Lúcia Cacciola traduz *Grund-Triebfern* por "motivações fundamentais" (SFM, §16, p. 137). Preferimos evitar traduzir *Triebfeder* por *motivação*, não por julgarmos errada esta opção, mas porque a semelhança entre as palavras "motivo" e "motivação" pode conduzir-nos à confusão entre aqueles conceitos e, consequentemente, a dificuldades de interpretação sobre este ponto um tanto sutil da ética schopenhaueriana.

do homem, e que o *operari sequitur esse*. Consequentemente, assumir que posso me enganar não somente em relação aos meios, mas também em relação aos meus fins, seria assumir uma forma de prioridade do intelecto instrumental sobre a vontade, como se ele me enganasse antes mesmo de eu saber o que fundamentalmente quero, e é contra esta hipótese que a filosofia de Schopenhauer insurge-se mais decididamente. Ora, "o querer não se aprende". Se eu tenho que querer meus fins antes de toda reflexão sob razão suficiente, como esta ainda pode fazer eu me enganar em relação aos meus fins? Por essas razões, nossa hipótese é a de ser impossível, ao menos como regra geral, um autêntico engano com relação a meus fins.

Apesar disso, Schopenhauer também escreveu que "ninguém conhece seu caráter *a priori*, mas aprende a conhecê-lo somente nos limites da experiência e sempre de modo imperfeito" (W II, cap. 18, p. 230). Ora, não seria isso incompatível com dizer "cada um conhece apenas *uma* coisa de modo totalmente imediato: sua própria vontade, na autoconsciência" (W II, cap. 25, p. 376)? Então eu devo "aprender a conhecer" minha vontade, ainda que ela preencha minha consciência de "modo totalmente imediato"? Que sentido há em dizer que devemos ainda tentar compreender, através da *mediação* de um processo de aprendizado, aquilo que já está *imediatamente* dado à nossa consciência em sua mais absoluta transparência e evidência?

A única forma de compatibilizar estas duas afirmações é pela suposição de que a vontade total de cada um é extremamente complexa. Já vimos que, em nossa consciência, coexistem ímpetos de nossa vontade individual e da vontade da espécie humana. Mais precisamente, a vontade da espécie também manifesta-se em nossa consciência na forma de desejos. Agora, levando em conta a teoria de Schopenhauer sobre o caráter adquirido, pode-se dizer que a distinção entre aquilo que, em nossa consciência, é um ímpeto volitivo particular nosso e aquilo que é ímpeto volitivo imputável a toda a espécie (isto é, *desejos*), supõe um equilíbrio intelectual e aquela familiaridade consigo mesmo que só se aperfeiçoa pela experiência e pelo arrependimento. Sem estes elementos, pode ocorrer a confusão entre aquilo que é apenas desejo com aquilo que é minha autêntica vontade. Portanto, parece-nos que *somente pela confusão intelectual entre desejo e vontade na própria consciência, alguém poderá enganar-se quanto aos próprios fins*. Isso significa que a ausência do caráter adquirido pode nos conduzir ao engano quanto aos nossos fins. Para ilustrar

isso, tomemos mais uma vez o exemplo de Dom Quixote: o homem delirante que perde consciência de seu próprio caráter (seja por doença, ou por excesso de imaginação), tornando-se carente em caráter adquirido, e que, consequentemente, engana-se em relação aos seus fins, confundindo puros *desejos* com sua mais autêntica *vontade*. Outro exemplo do mesmo princípio, mas que não se trata de loucura, e sim de imaturidade e da consequente disposição de deixar-se levar por afetos, é o do pretendente a herói que se acovarda no momento da ação: muitas vezes, trata-se apenas de alguém mais egoísta do que *imaginava* ser, e que por isso apenas *desejou* ser herói sem que *quisesse* realmente sê-lo, mas acabou percebendo isso tarde demais.

Podemos enganar-nos quanto aos nossos fins, mas esse engano é apenas circunstancial: sempre retornamos, pelo arrependimento, à nossa vontade essencial. Podemos violar "o próprio caráter no particular", mas temos de nos "render novamente a ele no todo" (MVR I, §55, p. 393/I 359). *Então o arrependimento não se limita à incompatibilidade entre meio e um fim da vontade, mas também na confusão entre desejo e vontade*.

Então não se pode dizer, sem mais nem menos, que nunca temos clareza em nossa consciência dos fins de nossa vontade. Antes, essa ausência de clareza quanto aos fins seria exceção, e não a regra. E tal exceção é possível justamente porque este conhecimento que tenho de minha vontade não é um conhecimento puro, dado *a priori*, como no caso do conhecimento que tenho da lei da causalidade. Entretanto, tal situação de engano permanece exceção, pois, apesar de minha consciência de minha vontade não ser dada a mim *a priori*, nem por isso deixa de ser imediata. Nosso conhecimento quanto aos fins de nossa vontade compreende um estranho estado de certeza empírica: ele não nos é dado *a priori* como um conhecimento formal do entendimento (como no caso de nossa compreensão da lei da causalidade), mas tão pouco identifica-se com o estado de incerteza que caracteriza nossa apreensão empírica sobre o mundo externo, afinal, nossa vontade preenche nossa consciência do modo "imediato", conforme palavras de Schopenhauer. A vontade é imanente à consciência de si. Portanto, Bassoli (2021, p. 7) tem razão quando diz que "a finalidade da vontade não nos é dada a conhecer *a priori*, mas somente empiricamente", mas não concordamos quando se afirma, na sequência, que esta finalidade é conhecida "após a realização de nossas ações, através dos sentimentos de prazer ou desprazer que elas nos proporcionam", se com isso se quis dizer que o conhecimento da

finalidade de minha vontade é *sempre* dado a mim *somente* após a realização de minhas ações. Ora, se o conhecimento que eu tenho dos fins de minha vontade me fosse dado *apenas* após o encadeamento de minhas ações e os sentimentos de prazer e desprazer que delas se seguem, então todas as minhas ações seriam como que o produto de um jogo, uma aposta, algo como "vou agir para ver como me sinto depois", e, assim, o sentimento de arrependimento seria tão comum quanto o sentimento de satisfação em nossa vida moral, e não uma exceção. Além disso, nesse caso, minha consciência de minha própria vontade não poderia ser imediata.

Em contrapartida, nossa interpretação é no sentido de que os fins de nossa vontade só se tornam obscurecidos em nossa consciência no extraordinário caso de confusão intelectual entre desejo e mais autêntica vontade. De resto, a causa mais comum do arrependimento não é a incompreensão de meus fins, mas a incompreensão quanto aos meios que promovem meus fins.

2.5 ATRAVESSAMENTO (*DURSCHSCHAUUNG*) E SENTIMENTO DE COMPAIXÃO

Schopenhauer sustenta que o sentimento de compaixão é o fundamento da moral. Uma análise mais aprofundada deste sentimento revela-o como a expressão de um conhecimento consistente no atravessamento (*Durschschauung*) do princípio de individuação, isto é, no desfazimento da "ilusão" proporcionada pelo Véu de Maia: o compassivo é aquele que não se deixa enganar pelas meras representações sob espaço e tempo que seu intelecto – ou, mais precisamente, que sua consciência cognoscente-explicativa – oferece-lhe. Por isso concluímos, no capítulo anterior, que, a partir de Schopenhauer, pode-se afirmar que os maus são, em um nível mais profundo, verdadeiros ignorantes, e os bons, "os verdadeiramente dotados de uma visão penetrante pela qual contemplam, intuitivamente, a realidade última do mundo". Em consonância a isso, Alain Roger (2001, p. 77) afirma que, em Schopenhauer, "a maldade consiste, em primeiro lugar, numa falta de verdade, numa carência metafísica". Ora, não estaríamos com isso recaindo em um intelectualismo de tipo socrático, isto é, na conhecida tese de que ninguém faz o mal porque quer, mas porque desconhece aquilo que é verdadeiramente bom? [38] Se este for o caso, como

[38] No *Protágoras*, Platão atribui a Sócrates essas palavras: "eu tenho plena certeza de que nenhum homem sábio pensa que um ser humano comete voluntariamente um erro ou qualquer coisa errada ou má. Eles sabem perfeitamente que qualquer um que faça algo errado ou mau o faz involuntariamente"

justificar a imputação, uma vez que todo juízo de imputação deve recair sobre a vontade do agente, e não sobre sua faculdade intelectual? Sobre isso, podemos extrair de Schopenhauer duas possíveis soluções.

2.5.1 O despotismo da vontade sobre o intelecto

Na primeira solução proposta, o argumento é simples: a vontade exerce uma influência despótica sobre o intelecto, de modo que, em última instância, toda a responsabilidade por esta aparente cegueira intelectual deve ainda ser atribuída à vontade:

> A partir do conhecimento imediato e *intuitivo* [*intuitiven*] da identidade metafísica de todo ente [...], emerge toda virtude valorosa. Mas nem por isso ela é a consequência de uma preponderância do intelecto. Ao contrário, mesmo o intelecto mais fraco é capaz de atravessar (zu durchschauen) o *principium individuationis* [...]. Consequentemente, pode-se encontrar o caráter mais nobre até mesmo junto ao entendimento mais fraco, e, além disso, e provocação de nossa compaixão não é acompanhada de qualquer esforço de nosso intelecto. Ao contrário, parece que o exigido atravessamento (Durschschauung) do *principii individuationis* estaria presente em qualquer um, se sua *vontade* não se opusesse a isso, na medida em que, em virtude de sua influência imediata, secreta e despótica sobre o intelecto, não permite que o atravessamento ocorra, de modo que, no final das contas, toda culpa recai sobre a *vontade* (W II, cap. 47, p. 704).

Dentro dessa perspectiva, se alguém não sente compaixão, então isso ocorre porque esse alguém não quer atravessar o princípio de individuação. Claro, este *querer* não pode se referir a um ato de volição particular e ponderado que se dá no tempo, mas deve dizer respeito à totalidade da constituição volitiva do agente, que é o seu caráter, e seu caráter, conforme já exposto, tem de ser ele mesmo querido, embora este querer geral se opere em um nível muito mais fundamental do que o nível das volições particulares e desdobradas no espaço e no tempo. Entretanto, isso

---

(PLATÃO, 1997c, p. 776/345e). Em *Górgias*, Sócrates diz em seu diálogo com Polus: “Não concordamos que queremos não aquelas coisas que fazemos em função de algo, mas aquilo pelo qual agimos? [...] Portanto, nós não queremos massacrar pessoas, ou exilá-las de suas cidades e confiscar sua propriedade; nós queremos fazer essas coisas se elas forem benéficas, mas se forem nocivas, então não queremos. Pois queremos as coisas que são boas [...] e não aquelas que não são nem boas e nem más, ou aquelas que são más (PLATÃO, 1997a, p. 812/468c).

parece contradizer outra manifestação de Schopenhauer sobre o tema da relação entre intelecto e vontade:

> É sempre apenas nosso *querer* aquilo que depende de nós, i.e., aquilo que é considerado como manifestação de nosso ser propriamente dito e aquilo pelo que alguém pode nos tornar responsáveis. Exatamente por isso é absurdo e injusto quando alguém nos repreende por nossas crenças, portanto, por nosso intelecto: pois, apesar de o conhecimento exercer-se dentro de nós, somos obrigados a considerá-lo como aquilo que está tão pouco em nosso poder quanto os eventos que ocorrem no mundo exterior. Portanto, também por isso fica claro que apenas a *vontade* é o interior e aquilo que é próprio do homem; o *intelecto*, em contraste, com suas operações tão uniformes quanto o mundo externo, relaciona-se com a vontade na condição de algo externo, como uma ferramenta (W II, cap. 19, p. 268-269).

Ora, qual o posicionamento correto? A vontade exerce ou não exerce domínio sobre o intelecto? No capítulo 47 (“Sobre a ética”) do segundo tomo de *Mundo como vontade e representação*, Schopenhauer diz que a vontade exerce domínio, de modo que até a ausência de atravessamento do princípio de individuação deve ser atribuída à vontade, e, portanto, sobre tal reação do intelecto deve recair uma responsabilização moral. Mas em sentido completamente oposto, Schopenhauer agora nos diz no capítulo 19 (“Do primado da vontade na autoconsciência”) da mesma obra que não devemos ser responsabilizados por aquilo que pensamos, do que se pode extrair uma certa independência do intelecto em relação à vontade, que agora é visto quase como uma atividade tão autônoma e independente quanto os eventos do mundo externo em relação a nós mesmos.

Parece-nos que a única maneira de sanar este imbróglio é através da admissão de que se está aqui diante de diferentes atividades intelectuais, e, portanto, aquilo que vale para uma não vale necessariamente para a outra. Mais precisamente, talvez possamos recorrer à diferenciação aqui feita entre *consciência cognoscente-explicativa* e *consciência mais elevada*, sendo a primeira limitada aos conteúdos gradualmente conhecidos no espaço, no tempo e sob causalidade, e a segunda, aquele estado “não inconsciente” que transcende as particularidades conhecidas sob as formas do princípio de razão suficiente. Apenas a consciência cognoscente-explicativa detém esta “independência” em relação à vontade, no sentido de que seus conteúdos nos são conhecidos apenas gradativamente e, por isso, passíveis de aperfeiçoamento, mas também de total erro ou engano. Daí permanecer em cada um

de nós aquela sensação de *alteridade* com relação ao nosso intelecto destinado a cumprir uma função meramente instrumental, e essa sensação de alteridade adquire nítida expressão no arrependimento. Trata-se da dimensão física do intelecto, e é esta modalidade de intelecção que está em jogo no capítulo sobre o "primado da vontade na autoconsciência" – ou, ao menos, é isso que devemos supor caso desejemos conciliar o conteúdo deste capítulo com outros elementos da filosofia schopenhaueriana que versam sobre o intelecto. Daí Schopenhauer dizer ali que "a vontade é metafísica; o intelecto, físico" (W II, cap. 19, p. 234). E por tudo que já expomos sobre ao *estado não inconsciente/conteúdos morais de consciência*, fica claro que a faculdade de atravessamento, a *Durchschauung*, refere-se a esta modalidade de "consciência mais elevada", que não se confunde com o ato de cognição de particularidades dadas no espaço e no tempo, embora seu exercício seja oportunizado no contato com as coisas particulares manifestadas no espaço e no tempo. Esta relação de complementaridade e, ao mesmo tempo, de diferenciação, é idêntica à relação de complementaridade e de diferenciação entre o conhecimento de dados empíricos particulares e as condições transcendentais-lógico-formais de cognição dos mesmos. Na *Quádrupla raiz do princípio de razão suficiente*, §33, Schopenhauer escreve:

> Que esses juízos [que descrevem o princípio da identidade, não-contradição, terceiro excluído e razão suficiente] são a expressão das condições de todo o pensamento, e por isso têm nessas condições seu fundamento, podemos reconhecer por meio de uma reflexão, que eu gostaria de chamar de um exame de si da razão. Na medida em que a razão empreende uma tentativa inútil de pensar com violação destas leis, ela as reconhece como condições da possibilidade de todo o pensar: neste caso, nós descobrimos que o pensamento com violação destas leis avança tão pouco, quanto o movimento de nossos membros que são contrários a suas articulações. Se o sujeito pudesse conhecer a si mesmo, então nós também poderíamos conhecer *imediatamente* aquelas leis, e não primeiramente através de experimentos sobre objetos, i.e., representações. Neste aspecto, ocorre o mesmo com os fundamentos dos juízos da verdade transcendental: eles também não chegam à consciência de modo imediato, mas primeiramente chegam *in concreto*, mediante objetos, i.e., representações. Se nós tentamos pensar, por exemplo, uma mudança sem uma causa antecedente, ou também um nascimento e perecimento da matéria, então nos tornamos conscientes da impossibilidade de sua realização e, embora estejamos conscientes de que seja uma impossibilidade objetiva, apesar disso ela tem suas raízes em nosso intelecto; do contrário, não poderíamos trazê-la à nossa consciência pela via subjetiva (G, §33, p. 125).

Ou seja: tanto as leis lógicas do pensamento (identidade, não-contradição, terceiro excluído e razão suficiente) quanto a lei transcendental que rege a experiência empírica (lei essa que é a causalidade) só nos chegam à consciência através da experiência – pois se chegassem à consciência de forma independente, isso equivaleria a dizer que o sujeito do conhecimento pode conhecer a si mesmo, isto é, o sujeito converteria a si mesmo em objeto, o que é contrassenso –, entretanto, nem por isso baseiam-se na experiência. O polo subjetivo e o polo objetivo se complementam no processo de cognição, mas nem por isso se confundem e, portanto, apesar de sua relação, eles conservam seus respectivos domínios e diferenças. Por isso diz Schopenhauer que

> Apesar da parte puramente formal da intuição empírica – portanto, a lei da causalidade, acompanhada do espaço e do tempo – estar contida *a priori* no intelecto, no entanto, a aplicação da mesma sobre os dados empíricos não é acrescentada simultaneamente ao intelecto: mas esta aplicação o intelecto obtém através da prática e experiência (G, §21, p. 86).

As fórmulas de Husserl podem auxiliar-nos aqui. No §24 dos *prolegomena à lógica pura* (primeiro volume de *Investigações Lógicas*), Husserl escreve:

> Sem dúvida, o nosso conhecimento das leis lógicas, considerado como um ato mental, pressupõe uma experiência de coisas particulares, tem sua base em uma intuição concreta. Mas não se deve confundir os "pressupostos" e as "bases" *psicológicas* do conhecimento de uma lei com os pressupostos *lógicos*, os fundamentos e premissas, daquela lei; não devemos, portanto, confundir dependência psicológica (e.g., dependência de origem) com demonstração e justificação lógica (HUSSERL, 2001, p. 54).

Uma coisa são os pressupostos psicológicos de um processo cognitivo; outra, são os pressupostos formais desse mesmo processo. Do fato de que os primeiros oportunizam os segundos não se segue que devem ser confundidos. Pois bem: nosso ponto é o de que o mesmo ocorre em relação aos conteúdos morais de consciência. Tal como os elementos formais de cognição, o atravessamento do princípio de individuação só pode ser exercido pela provocação de entes empíricos e particulares. Para que se anule a total individuação, primeiro deve apresentar-se em nosso horizonte de percepção algo individuado sobre o qual se possa exercer este ato cognitivo de anulação de individuação. Entretanto, embora tais dados empíricos que

se apresentam à consciência cognoscente-explicativa oportunizem o exercício da consciência mais elevada, com ela não se confundem. Do fato de que para se efetivarem necessitem do auxílio das particularidades oferecidas pela consciência cognoscente, não se segue que não possa haver uma diferença entre estas camadas de consciência. O pressuposto físico-psicológico do sentimento de compaixão, que é a percepção, no espaço e no tempo, de um ente em particular, não deve ser confundido com seu pressuposto moral-metafísico, que é o atravessamento, livremente escolhido pela vontade, do espaço e do tempo.

A partir dessas explicações, é possível permitir a coexistência, dentro de um "pensamento único" – tal como Schopenhauer se refere à sua filosofia no prefácio à primeira edição de *O mundo como vontade e representação* – da tese de acordo com a qual nossa vontade exerce uma influência despótica sobre nossa faculdade intelectual de atravessamento do princípio de individuação, com a declaração que afirma que nosso intelecto guarda certa independência ou alteridade em relação à vontade, o que afasta nossa responsabilidade moral sobre aquilo que conhecemos e representamos no espaço, tempo e causalidade. Aquela influência despótica da vontade restringe-se à parte "mais elevada" da consciência, incluindo aí a faculdade de atravessamento. Nestes termos, aquele que não "atravessa" o princípio de individuação e, consequentemente, fecha-se para a compaixão, tem de ser inteiramente responsabilizado por isso. Ele não atravessa o princípio de individuação porque, em um nível mais fundamental, ele simplesmente não quer atravessá-lo. Consequentemente, não haveria algo como um autêntico estado de "ignorância metafísica", e sim de relutância da vontade que persiste em não reconhecer a identidade entre o Eu e o Tu. Diferentemente do que parece sugerir Alain Roger (2001, p. 77), o problema continua a ser moral, e não intelectual. Em contraste, a consciência cognoscente-explicativa (que atua no processo de conhecimento de coisas particulares sob as formas do princípio de razão) sofre de uma certa alteridade em relação à nossa própria vontade, de modo que não podemos ser moralmente responsabilizados pela nosso desconhecimento em relação aos detalhes e circunstâncias específicas que só se oferecem a nós gradualmente no espaço e no tempo. Se, por "ignorância", entende-se o desconhecimento involuntário, então apenas o desconhecimento em assuntos teóricos e especulativos é ignorância no sentido estrito do termo. Já o desconhecimento moral – isto é, a suposta incapacidade

de atravessamento do princípio de individuação – é livremente assumido e, portanto, não há por que se falar aqui de “ignorância”.

2.5.2 A *Durchschauung* não significa compaixão

Neste processo de afastamento da metafísica da vontade de Schopenhauer de qualquer acusação de intelectualismo relativamente à responsabilidade moral, pode-se ainda propor uma diferenciação entre *faculdade de atravessamento* e *sentimento de compaixão*. Deve-se admitir aqui que este segundo argumento requer um esforço maior da parte do intérprete, uma vez que Schopenhauer não é claro quanto a isso. Escreve o filósofo:

> Por mais que o Véu de Maia envolva espessamente os sentidos da pessoa má, noutros termos, por mais firmemente que ela se enrede no *principio individuationis*, de acordo com o qual se considera absolutamente diferente dos demais seres e deles separada por um amplo abismo, conhecimento ao qual adere com todo o rigor, visto que somente ele se conforma ao seu egoísmo e lhe dá sustento, de maneira que o conhecimento é quase sempre corrompido pela vontade – lateja, entretanto, no mais íntimo de sua consciência o pressentimento de que essa ordem de coisas é simples fenômeno; em si mesmo, entretanto, trata-se de algo diferente; e não obstante o tempo e o espaço que a separam dos demais indivíduos e dos incontáveis tormentos que padecem, inclusive através dela, e os apresentar como estrangeiros, ainda assim é a Vontade de vida una e em si alheia à representação e às suas formas que neles todos aparece [...]. A sua mais pura expressão, livre de quaisquer misturas, encontra-se naquele tormento obscuramente sentido e sem consolo, chamado peso de consciência (MVR I, §65, p. 465-466/I43-432).

A pessoa má é aquela que, voluntariamente, prende-se à ilusão proporcionada por sua consciência cognoscente-explicativa, que por sua vez restringe o mundo a um padrão espaço-temporal de percepção, ao princípio de individuação, que impõe uma barreira entre o Eu e não-Eu. Até aqui, não há qualquer novidade em relação ao argumento da influência despótica da vontade sobre o intelecto. A novidade consiste na admissão, agora feita por Schopenhauer, de que mesmo a pessoa má tem um “pressentimento” de que o não-Eu é, em certo sentido, também um Eu. Esta percepção sentida mesmo pelo homem mau seria corroborada pelo peso de consciência que o atormenta. Portanto, o peso de consciência seria resultado não apenas da “dor sobre o conhecimento de nosso si mesmo” (MVR I, §55, p. 384/I 350),

mas também da percepção, por parte do maldoso, de que ele e a vítima de sua maldade compartilham de um vínculo ontológico. Aliás, esta percepção tem de ser o pressuposto daquela "dor sobre o conhecimento de nosso si mesmo", pois não seria possível exercer um juízo de condenação do egoísmo e da maldade do próprio caráter sem antes perceber no outro uma continuidade de si mesmo. Sem a percepção deste vínculo ontológico compartilhado entre agressor e vítima, o primeiro não teria condições de culpar-se pelo próprio egoísmo. Ele não teria condições de sensibilizar-se, ainda que em um grau ínfimo, pelo sofrimento infligido à sua vítima. Portanto, o peso de consciência supõe o reconhecimento pessoal da baixeza ínsita ao próprio caráter quando este é egoísta ou mau, e esse reconhecimento, por sua vez, baseia-se nesta faculdade de atravessamento do princípio de individuação.

Diante disso, devemos nos questionar: se o maldoso também percebe este vínculo, se o intelecto do maldoso também transcende, em alguma medida, o princípio de individuação, porque em relação a ele o resultado é apenas o peso de consciência, e não o sentimento de compaixão? A única resposta que nos parece cabível é a de que a faculdade de transcender o princípio de individuação (o "atravessamento", *Durchschauung*) não deve ser confundida com o sentimento de compaixão. Este último teria de ser considerado como uma manifestação de um traço de caráter; o primeiro, uma faculdade do intelecto. Nestes termos, é possível pensar que, apesar de poder perceber o Outro como um ente igualmente volitivo, nem por isso o homem mau se compadece de sofrimento alheio. Mesmo o homem mau é capaz de perceber o Outro como um ente de volição, como algo que detém sentimentos e personalidade (tanto moral quanto jurídica). Talvez possamos dizer que ele seja plenamente capaz de percepção empática (o que seria simplesmente um outro nome para a faculdade de atravessamento), mas *escolhe* não compadecer-se[39]. Não falta a ele conhecimento, mas apenas boa vontade. Esse déficit em boa vontade, por sua vez, é livremente assumido: ele não deixa de compadecer-se porque desconhece, mas simplesmente porque *não quer* compadecer-se[40].

[39] Aqui cabe a seguinte conjetura: se o homem mau é dotado de percepção empática, e mesmo assim quer infligir sofrimento a outrem, então talvez ele seja um masoquista. Talvez todo sádico seja, secretamente, um masoquista.

[40] Sobre esse tipo de caráter poderíamos repetir aqui aquelas palavras do monge Zossima, de *Os irmãos Karamázov*: "há aqueles que até no inferno se mantiveram soberbos e ferozes, apesar de seu indiscutível conhecimento e de sua contemplação da verdade irrefutável [...]. Para estes o inferno já é voluntário e insaciável" (DOSTOIÉVSKI, 2012, p. 483).

A percepção empática advém de um ato de cognição, enquanto que o sentimento de compaixão é manifestação de um ato de vontade. Não um ato de vontade que aparece no tempo sob causalidade, mas um ato de vontade que opera em um nível mais profundo, e que se refere à constituição volitiva total do homem: seu caráter inteligível, seu Querer que é também seu Ser. Nestes termos, é possível ocorrer um conflito entre aquilo que alguém *sabe* e aquilo que alguém *quer*, e parece que um conflito deste tipo pode estar na base do peso de consciência[41].

É certo, porém, que esta interpretação parece colidir com a explicação mais simples que Schopenhauer geralmente propõe sobre a maldade e o egoísmo. Nestes termos mais simples, a maldade e o egoísmo seriam simplesmente a decorrência da incapacidade (que agora sabemos ser totalmente escolhida) do mau e do egoísta de perceberem o não-Eu como um outro Eu, a decorrência do refúgio de ambos no Véu de Maia. Mas isso contradiz a continuidade da explicação de Schopenhauer sobre o peso de consciência, pois agora nos é revelado que o peso de consciência supõe aquilo que podemos chamar de percepção empática que, misteriosamente, não se converte em sentimento de compaixão, e portanto não inibe nem o egoísmo e nem a maldade. Mas por quê? Ora, aqui já não cabe nenhuma explicação, porque adentramos no ponto terminal de todas as explicações: a vontade. Não há como explicar por que dois homens não reagem do mesmo modo diante da mesma

[41] Em nossa interpretação, julgamos que este conflito, interior ao homem mau e ao egoísta, entre aquilo que ele *sabe* e aquilo que ele *quer*, tem expressão literária no complexo personagem Raskólnikov, protagonista de *Crime e Castigo*, de Dostoiévski. Raskólnikov é um jovem estudante que adota uma teoria: os homens são divididos em ordinários e extraordinários. Estes últimos caracterizam-se pela sua capacidade de superar as imposições da consciência moral comum, de viver sob as próprias regras, e até mesmo de transgredir a lei como forma de promover seus projetos. O paradigma aqui é Napoleão. Orgulhoso, Raskólnikov deseja provar a si mesmo que é alguém extraordinário como Napoleão, que é alguém capaz de cometer transgressões sem sentir-se culpado, e por isso decide matar uma idosa usurária, por quem sentia aversão. Entretanto, após a execução do crime, Raskólnikov não consegue livrar-se da angústia. Frequentemente ele tenta convencer a si mesmo de que não cometeu crime nenhum, afirmando, por exemplo, que apenas matou "um piolho nojento, nocivo, uma velhota usurária" (DOSTOIÉVSKI, 2019, p. 526), mas em um momento de total sinceridade, ele confessa a Sônia que "o homem [ordinário] não era um piolho *para mim*", embora fosse um piolho para os extraordinários, os capazes de ir "em frente sem fazer perguntas" (DOSTOIÉVSKI, 2019, p. 424). Uma vez que ele não conseguiu livrar-se da consciência da significação moral da sua vítima e de seu crime, uma vez que não conseguiu "ultrapassar o limite" da moralidade comum, teve de dolorosamente admitir para si mesmo e para Sônia: "não sou Napoleão" (DOSTOIÉVSKI, 2019, p. 424). Raskólnikov não era destituído de faculdade de atravessamento, mas era dotado de uma constituição volitiva que, em um nível bastante profundo, optava por não converter, em compaixão, a informação cedida pelo atravessamento do princípio de individuação. Sua angústia seria o resultado da síntese entre consciência da significância moral de sua vítima e ausência de compaixão pela mesma. Ele *sabia* que sua vítima não era um "piolho", mas ele *queria* pensar e agir como se ela fosse, pois assim seria mais fácil ser indulgente consigo mesmo em sua perseguição de um projeto tão egoísta quanto frívolo: provar a si mesmo que é alguém "extraordinário".

informação, e justamente porque esta diferença de reação é um desdobramento espaço-temporal de algo que transcende espaço e tempo: a vontade. O princípio de razão (o princípio de toda explicação) pode apenas nos dizer que uma mesma informação motiva este homem a adotar ações justas e até caritativas, mas não impede aquele outro homem de ser indiferente ao sofrimento alheio, e nem aquele outro de regozijar-se quando diante do sofrimento alheio. Pode-se apenas dizer que suas reações são o resultado dos motivos equacionados aos seus respectivos caracteres, mas por que esse caráter é tal como é, por que este homem quer em geral deste e não de outro modo, para isso não há qualquer explicação: ele simplesmente *é* assim; vale dizer: ele simplesmente *quer* assim. O princípio de razão não explica a vontade. Nesse sentido, Schopenhauer está realmente correto ao dizer que a vontade é uma "coisa em si", isto é, aquilo que, fechado em si mesmo, não se permite diluir em nenhum contexto de relação com outros entes, sejam eles condicionantes ou condicionados[42].

Agora temos de corrigir aquele entendimento, já expresso por nós no capítulo anterior e que referenda a interpretação de Alain Roger, segundo o qual o homem mau e o egoísta é alguém carente em sabedoria metafísica. Pois, prevalecendo o primeiro argumento, então não se trata mais de uma verdadeira carência, já que, se ele é ignorante em metafísica, ele o é porque *escolhe* sê-lo (e escolhe em um nível muito mais essencial e profundo do que a escolha deliberada). Mas se prevalecer o segundo argumento (apresentado nesta subseção), então aquela sua escolha fundamental parece recair não tanto sobre a percepção empática, isto é, a capacidade de atravessar o princípio de individuação, mas sobre a recusa voluntária de compadecer-se do sofrimento alheio, apesar de perceber este sofrimento. Nos dois

[42] E, nesse sentido, esta constatação schopenhaueriana é nada mais que a continuidade daquilo que Agostinho já havia constatado no *Livre-arbítrio*: "de fato, que coisa está tão situada na vontade como a própria vontade?" (AGOSTINHO, 2019, p. 143/12,26). No capítulo 19 do segundo tomo de *Parerga e Paralipomena* ("Sobre a metafísica do belo e estética"), Schopenhauer chama o princípio de razão de "elemento das relações" (PII, §206, p. 460). Entretanto, no que diz respeito à experiência moral, o que predomina é a percepção de nosso sentimento de responsabilidade por aquilo que somos, i.e., por nosso caráter, por nossa constituição volitiva. Isso equivale a dizer que, na experiência moral, intuímos nossa vontade como *independente de relações*, ou seja, como algo que transcende o princípio de razão, embora se desdobre empiricamente através dele. Nesse sentido de "coisa em si" – isto é, como aquilo que, fechado em si mesmo, transcende relações – não é nenhum absurdo qualificar a vontade como "coisa em si". Na verdade, toda a vida moral, com seus juízos de louvor e censura, baseia-se implicitamente nesta suposição: a suposição de que nossa vontade não é prisioneira de relações, e que, portanto, ela é uma coisa em si.

casos, o homem mau e o homem egoísta são perfeitamente responsáveis por sua maldade e seu egoísmo.

2.6 ÚLTIMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE ESTE CAPÍTULO

Para facilitar a compreensão deste capítulo, façamos um resumo daquele que consideramos como o mais importante resultado obtido: o de que *não é mais correto dizer, sem mais nem menos, que a vontade é cega e inconsciente*, pois:

I) Esta suposição baseia-se no alheamento entre aquilo que quero e aquilo que sou. Ora, este alheamento é ilegítimo, pois, em um nível mais fundamental, eu sou aquilo que quero, e vice-versa. E se sou um ente consciente, então minha vontade tem de ser consciente, pois eu sou minha vontade, e ela sou eu. E nunca é demais relembrar que aquele alheamento é impossível, pois sua afirmação equivaleria à negação de uma intuição fundamental em minha consciência: eu sou responsável por aquilo que sou, o que significa dizer que devo ser de acordo com aquilo que quero ser. Para negar isso, eu teria de supor que eu sou uma coisa, e a vontade que me dirige e que me faz, outra. Então eu não poderia mais me sentir responsável por aquilo que sou. E, assim, estaríamos invertendo a ordem das coisas: revogaríamos uma certeza intuída (o meu senso de responsabilidade) em benefício de uma abstração que, no máximo, ingressa em minha consciência como uma hipótese (algo como “sou dirigido por uma vontade alheia e inconsciente”).

II) Além disso, dizer que quero, e depois sou, significaria deslocar a vontade para o tempo, pois isso é o mesmo que dizer: a vontade me quis *antes*, e *agora* sou. Ora, nada é mais contrário à metafísica da vontade do que esta afirmação. E, no fundo, é sobre esta suposição que se baseia o alheamento da vontade em relação a mim mesmo, alheamento este que ganha expressão em uma “Vontade”, com inicial maiúscula, e então tem-se a Querer inconsciente que manipula o meu Ser consciente. Deve-se sublinhar que Schopenhauer contribui imensamente para este entendimento, e o motivo de o recusarmos neste ponto se dá em função da radical avaliação crítica que fazemos da metafísica da vontade neste trabalho. Longe de nos desviarmos da metafísica da vontade, o que fizemos foi radicalizá-la: pois o entendimento tradicional (e, até certo ponto, bastante justificado) separa Ser e Querer e, pior, faz do Querer uma espécie de *prius* em relação ao Ser, um “anterior”. Mas anterioridade supõe tempo (além disso, não faz sentido pensar em uma vontade que quer e decide sem

ainda *ser*). Logo, a tese da vontade que me escolhe *antes* de eu estar consciente desta decisão, acaba por fazer aquilo que mais se deseja evitar: converte a vontade em um fenômeno no tempo. Vale ainda acrescentar que, muitas vezes, quando a vontade não é colocada como um elemento *anterior* ao intelecto, ela é explicitamente referida como o *fundamento* do intelecto, que seria então sua *consequência*[43]. Ora, este tipo de consideração só faria sentido se a vontade fosse uma representação sob o princípio de razão suficiente, pois somente sob a razão suficiente é possível pensar relações entre fundamentos e consequências. Uma saída seria interpretar as muitas declarações de Schopenhauer nesse sentido como metafóricas, mas esse não parece ser o caso. Seu tom é sempre bastante assertivo e literal. Portanto, o total alheamento proposto por Schopenhauer entre vontade e qualquer manifestação da consciência pressupõe o contrassenso de converter a vontade em uma representação sob razão suficiente, que então ora é referida como um *prius*, um *anterior* ao intelecto, ora como uma *causa* ou *fundamento* do intelecto.

III) Nem todo o intelecto é um fenômeno físico, portanto, ele não é inteiramente uma representação ou fenômeno no sentido mais forte da palavra (fenômeno sob espaço, tempo e causalidade). Se ele não está no mundo como representação (embora se manifeste nele como cérebro), então já não se pode dizer que o intelecto é inteiramente um "acidente" da vontade, pois só tem sentido em falar de acidentes associados a uma substância no contexto do mundo como representação, e não fora dele.

IV) Não há coerência em afirmar que a vontade é irracional, inconsciente e, ao mesmo tempo, *criadora* da razão e da consciência. Se, por outro lado, não quisermos recair no vício de utilizar expressões que só fazem sentido sob razão suficiente – como é o caso de qualquer ato de *criação*, que nada mais é que um processo de *fundamentação* e, portanto, trata-se de algo pensável apenas sob o princípio razão suficiente – então teríamos de dizer que a vontade é o "em si" da razão e da consciência. De qualquer forma, o resultado é o mesmo: se a vontade é o "em si" da consciência, então não pode haver absoluta heterogeneidade entre ambas. Nestes termos, vontade e consciência não diferem uma da outra "em si mesmas", mas apenas no modo como o

[43] Só para citar um exemplo: "Ela [a vontade] é, portanto, o último e verdadeiro ponto de unidade da consciência e o elo de todas as funções e atos da mesma: entretanto, a vontade não pertence ao intelecto, mas é sua raiz, origem e comandante" (W II, cap. 15, p. 163). Como exemplo da linguagem temporal, tem-se esse trecho: "consequentemente, a vontade não é, como o intelecto, um *posterius*, mas o *prius* dos fenômenos" (W II, cap. 21, p. 317).

sujeito do conhecimento as avalia. Seriam em si mesmas idênticas, separáveis apenas como conceitos dados na representação do sujeito.

V) O próprio Schopenhauer reconhece a possibilidade de uma instância de consciência que não se reduz ao intelecto instrumental (este sim podendo ser qualificado como um "acidente"). Trata-se do estado "não inconsciente" da vontade. Em Schopenhauer, isso é apenas uma suposição. Nossa contribuição foi no sentido de demonstrar que este estado "não inconsciente" (que é melhor qualificado como *cognoscente*, embora *não explicativo*) é efetivo, e se manifesta plenamente em nossa experiência moral (embora isso não signifique que ele se esgote totalmente na consciência atuante na experiência moral).

VI) Frauenstädt demonstra que a vontade humana é dupla. Ela não é apenas querer viver, pois ao ato de conhecer tem de corresponder um *querer conhecer*. Com isso, fica claro que nenhum ato de cognição pode ser visto como "negação da vontade", mas afirmação de um outro aspecto desta vontade mais complexa que se manifesta especialmente nos seres humanos. A consciência não pode ser vista como algo extrínseco à vontade, pois agora sabemos que ela pode ser "rastreada" até a vontade: se há consciência, então há uma vontade de consciência; se há conhecimento, então há uma vontade de conhecimento. Logo, entre vontade e consciência não há um lapso, uma fronteira absoluta, mas continuidade. A consciência é manifestação da vontade. Então como a vontade poderia ainda ser inconsciente?

Parece-nos que os argumentos mais fortes e, ao mesmo tempo, mais simples, são o I e o II. A ideia de um estado "não inconsciente" inerente à vontade e a tese da duplicidade da vontade contribuem apenas de maneira *negativa*: pois apenas sugerem que *não* é possível dizer, sem mais nem menos, que a vontade é em si mesma "cega", "inconsciente", e "irracional", mas não esclarecem a extensão desta parceria entre vontade e consciência. Já os argumentos I e II contribuem de maneira positiva: se desejo saber o quanto a decisão fundamental que sou eu mesmo é consciente, se desejo saber o quanto aquele *Grundwollen* é consciente, devo apenas me perguntar o quanto eu mesmo sou consciente; se desejo saber o quanto estou consciente de minha vontade, devo apenas me perguntar o quanto eu mesmo estou consciente de meus fins, e então perceberei que estar consciente de minha vontade é estar consciente de mim mesmo, porque nela reside o âmago daquilo que sou. E, o mais importante, é notar que estando consciente daquilo que sou, eu continuo a me homologar, meu orgulho pessoal permanece, eu sou cúmplice de mim mesmo, meu

Ser é meu Querer. Então como eu poderia dizer que sou algo de “controlado” por uma vontade inconsciente, se estou consciente dela, e ao mesmo tempo continuo a afirmá-la? A ideia de uma vontade inconsciente, alheia e despótica – de uma “Vontade” – que exerce domínio sobre mim só se sustenta sob a suposição de um alheamento entre mim, que sou consciente, e minha vontade, que seria extrínseca a mim e inconsciente. Mas se minha vontade é o meu âmago, o meu mais profundo e definitivo Ser, então a insistência naquela suposição nos faria cair no total contrassenso de afirmar que eu sou diferente de mim mesmo. Em suma: não posso dizer que sou governado por uma vontade inconsciente, pois (1) eu sou minha vontade e eu sou consciente; (2) eu estou consciente de minha vontade e, estando consciente dela, continuo a afirmá-la, pois ela sou eu, e eu me quero como sou.

No fundo, sob a asserção de que eu sou controlado por uma “Vontade” inconsciente e extrínseca, escondem-se duas pressuposições.

A primeira é a de que meu Ser sustenta-se sobre meu intelecto instrumental, sobre as escolhas que faço aqui ou acolá como meios de satisfazer fins que não são meus, mas que me foram impostos por aquela “Vontade”. Mas isso implica em uma completa inversão, pois precisamente este intelecto instrumental é, de certa forma, alheio a mim; entre mim e meu intelecto instrumental há alteridade, tanto quanto há alteridade entre mim e, por exemplo, as roupas que visto. Pois este intelecto instrumental é apenas uma “coisa” da qual me sirvo, e, tal como qualquer coisa extrínseca a mim, ele nem sempre serve bem aos meus propósitos. Ele pode falhar em sua função de reconhecimento, no tempo, daquilo que sou fora do tempo, vale dizer: ele pode falhar ao explicar para mim, sob as formas de razão suficiente, o que devo fazer ou que meios devo empregar para satisfazer aquela parte de mim e que é a mais querida e conhecida por mim, na qual se situa minha mais profunda identidade, e que não pode ser explicada através daquelas mesmas formas. Tem-se então o arrependimento, o que confirma a alteridade entre mim e meu intelecto instrumental, e a identidade entre mim e meu querer fundamental. Certamente posso dizer que sou consciente e que sou minha vontade, mas não parece inteiramente correto dizer que sou meu intelecto instrumental, que se constitui a partir de uma miríade de informações fragmentadas sobre dados externos e cujo desenvolvimento escapa, em grande medida, ao meu controle (eu não posso ampliar meu saber instrumental apenas porque quero, e é por isso que não nos responsabilizamos por nossa inteligência instrumental tal como nos responsabilizamos por nosso caráter). Além

disso, o querer fundamental, cerne de meu Ser, só poderia ser dito “cego” e “inconsciente” se a consciência se esgotasse totalmente na razão instrumental – o que já foi mostrado que não é o caso – e se houvesse alteridade entre mim, que sou consciente, e meu próprio querer fundamental – mas esse alheamento é impossível. Portanto, sempre que Schopenhauer sugere uma predominância da vontade sobre o intelecto, isso tem de ser entendido no sentido de predominância da vontade sobre o intelecto instrumental, e não sobre toda manifestação de consciência.

A segunda pressuposição é a de que só há consciência na escolha dos meios, e não na escolha dos fins, cujo conjunto é precisamente aquele *Grundwollen*, meu caráter inteligível. Esta pressuposição fora desfeita na medida em que se constatou que é neste *Grundwollen* que se situa minha identidade mais profunda. Logo, tanto quanto sou consciente, devo querer conscientemente; tanto quanto estou consciente de mim, devo estar consciente de meu querer fundamental. Este último só parecerá “inconsciente” se continuarmos na infrutífera busca pelo exato momento no tempo em que o inauguramos, o “quando decidi ser aquilo que sou?”. Como não encontramos este ponto exato, tem-se então a impressão de que nossa essência nos foi imposta por algo como nossa estrutura genética, ou por algum trauma de infância, ou pela estrutura social atual, ou por impulsos ocultos no cérebro. Entretanto, esta é uma falsa abordagem do problema. Como já dissemos em vários momentos, a questão não é sobre quando alguém se tornou aquilo que é, mas sobre se alguém já quis realmente ser outra pessoa.

Alguém poderia replicar a isso afirmando que o fato de jamais ter querido ser outra pessoa é diferente de *decidir* ser aquilo que se é, e é sobre essa decisão que se baseia toda a liberdade. A isso poderíamos responder que as duas coisas (*circularidade do Querer e Ser* e *decisão*) estão intrinsecamente associadas. Do fato de se não querer ser outra pessoa implica que este Ser é um constante e sempre presente processo de decisão, de homologação de si mesmo. Se, por outro lado, a decisão fundante da liberdade tivesse ocorrido em algum momento específico do tempo (em vez de ser homologação constante e sempre atual de si mesmo) então ela não poderia ser uma decisão livre, mas um ato motivado, causado[44]. A liberdade (e,

[44] Vale acrescentar que o uso que fazemos aqui da palavra “decisão” não é necessariamente extravagante, uma vez que também Schopenhauer não restringia “decisão” ao ato motivado sob as formas do princípio de razão. Por exemplo, ele já escreveu que “a *teologia física* baseia-se sobre o erro de assumir que uma decisão [Entscheidung], que é imediatamente objetivação da vontade, é uma que ocorre *mediatamente*, i.e., que se realiza através de ações a partir de motivos” (HN, 3, *Foliant I*, §7, p.

agora podemos perceber, também nossa identidade) não se confirma pelo momento passado em que alguém se definiu (afinal, isso o situaria no tempo e sob causalidade, onde não há liberdade), mas pela constante homologação de si mesmo, pela circularidade entre aquilo que se é e aquilo que se quer ser. *Livre* significa: quero aquilo que sou e sou aquilo que quero; *não-livre* significa: não quero aquilo que sou, ou não sou aquilo que quero.

Este trabalho já poderia ser encerrado se Schopenhauer não tornasse a questão da identidade pessoal tão problemática. Acabamos de dizer que a ideia de uma vontade inconsciente se desfaz pela constatação de que aquilo que sou e aquilo que quero são uma única e mesma coisa. Entretanto, para Schopenhauer, há um problema aí: a sentença "eu sou aquilo que quero" conjuga-se na primeira pessoa, o que supõe senso de identidade pessoal; identidade supõe individualidade, e individualidade condiciona-se pelo princípio de individuação (espaço e tempo). Ora, não seria então minha identidade o produto de um artifício intelectual sob formas do princípio de razão suficiente? Não é verdade que, segundo Schopenhauer, toda individualidade não passa de um desdobramento espaço-temporal daquilo que em si mesmo é uma mesma vontade, "una e indivisa" em todos os fenômenos (a tal "Vontade")? Então como *eu* posso ser livre e moralmente responsável, se, a rigor, *eu* não passo de aparência sob as formas do princípio de razão suficiente? Livre e responsável seria, então, esta tal "Vontade", que é a mesma em todos os fenômenos, esta Vontade que é, em um sentido, todas as coisas singulares e, em outro sentido, nenhuma delas. Seríamos forçados a parafrasear Aguinaldo Pavão aqui: há apenas decisões que são tomadas *em mim* (pois são decisões da "Vontade"), mas nunca *por mim*. Com isso fica evidente que, sem enfrentar o problema da individualidade, não poderemos concluir nosso projeto mais geral, que é o de entender a liberdade a partir da metafísica da vontade, e nem aperfeiçoar nosso projeto mais específico, inaugurado neste capítulo, que é o de enfraquecer o monismo na metafísica da vontade que reduz toda pluralidade à categoria de simples fenômenos sob espaço e tempo.

71-72).

CAPÍTULO III – INDIVIDUALIDADE EM SENTIDO MORAL

Schopenhauer sustenta no livro II de *O mundo como vontade e representação* que espaço e tempo são o princípio de toda individuação, pois "tempo e espaço são os únicos pelos quais aquilo que é uno e igual conforme a essência e o conceito aparece como pluralidade de coisas que coexistem e se sucedem" (MVR I, §23, p. 171/I 134). Espaço e tempo formariam a estrutura básica dentro da qual pode-se conceber qualquer forma de individuação ou pluralidade, pois distinguir coisas entre si significa intuí-las como objetos que coexistem *no* espaço, vale dizer, significa percebê-las na condição de objetos que preenchem *diferentes* formas e pontos *no* espaço, e cuja presença ou movimentos se sucedem em *diferentes* momentos *no* tempo. Entretanto, como já foi esclarecido, espaço e tempo não são qualidades das coisas consideradas em si mesmas, mas são formas através das quais o sujeito cognoscente percebe os objetos. Nesse sentido, perceber objetos no espaço e no tempo é o mesmo que atribuir aos mesmos uma forma pela qual nossa compreensão é possibilitada. Espaço e tempo são esquemas subjetivos de compreensão da realidade empírica. Logo, tudo aquilo que é percebido no espaço e no tempo é representação para o sujeito cognoscente; consequentemente, também toda individualidade é uma representação para o sujeito cognoscente.

Então não teríamos razões para pensar que, quando consideramos algo em si mesmo – isto é, quando o consideramos para além da relação sujeito-objeto – este algo possa ser dotado de individualidade. Em si mesmo só pode haver o Uno, e se a vontade é a única coisa que preenche nossa consciência com aquela imediatez que dispensa as formas do princípio de razão, então ela tem de ser – ou, ao menos aproximar-se de ser – a "coisa-em-si". Nesse sentido, a vontade é una; não é simplesmente *minha* vontade, mas tem de ser a "Vontade una e indivisa em todos os fenômenos". "*Minha* vontade" seria apenas uma representação que tenho sob as formas do princípio de razão, ou, mais precisamente, uma representação sob o *principio individuationis*. Minha vontade e, consequentemente, meu senso de identidade pessoal, não tem existência absoluta, não vale em si e por si mesma, mas tem mera existência relativa às formas intelectuais daquela estrutura que é o sujeito transcendental que perpassa todos os cérebros humanos. Em linhas bastante gerais, penso que esse é o tipo de explicação mais repetida por Schopenhauer sobre a individualidade.

A questão sobre a individualidade se torna especialmente grave no contexto deste trabalho na medida em que, se toda individualidade que se manifesta empiricamente é um fenômeno cujos movimentos sucedem-se no tempo, e sendo todo movimento que sucede no tempo regulado pela lei da causalidade, então nada do que é individual pode ser livre. *Minha* vontade não é livre; apenas "a Vontade" é livre. A liberdade já não pode mais ser definida em termos de circularidade entre *meu* Ser e *meu* Querer, mas entre o Ser e o Querer dessa entidade descoberta por Schopenhauer: a Vontade impessoal que reina solitária na terra da coisa-em-si. Então não há propriamente liberdade da vontade *humana*, apenas liberdade da Vontade una e indiferenciada em todos os fenômenos (humanos ou não). Tão logo a Vontade revista o ilusório "Véu de Maia", isto é, tão logo a Vontade se faça representação, então tudo é rigidamente determinado segundo o princípio de razão suficiente, e se os seres humanos são apenas e tão somente representações, então todos os seres humanos são rigidamente determinados segundo aquele mesmo princípio. Com isso devo concluir: eu não sou livre, embora a Vontade – que não é *minha* vontade – seja livre.

Mas se é assim, por que nossos juízos morais de louvor e censura recaem especificamente sobre a vontade *individual* humana? Se, com sua teoria filosófica, Schopenhauer conclui que tais juízos recaem sobre a vontade humana quando, na verdade, *deveriam* recair unicamente sobre a Vontade una e indivisa, então, nesse ponto, Schopenhauer entra em mais um flagrante desacordo consigo mesmo: além de abandonar o método analítico em favor do sintético, ele ainda propõe, inadvertidamente, uma Ética prescritiva, em lugar de se restringir à mera compreensão da experiência moral – exatamente o que ele deseja evitar (cf. SFM, §4; MVR I, §53, p. 353 e ss.).

3.1 A INDIVIDUALIDADE CONSIDERADA PARA ALÉM DO PRINCÍPIO DE INDIVIDUAÇÃO

Entretanto, essa compreensão sobre o fenômeno da individualidade destituída de liberdade (por ser um desdobramento do princípio de individuação sob a lei da causalidade), parece descrever apenas um tipo de experiência que se enuncia em nosso horizonte total de vivências. O princípio de individuação explica apenas a experiência que temos de objetos corpóreos que aparecem para nós no espaço e no

tempo. Se, por outro lado, nos atermos à nossa experiência moral e às intuições que a informam, veremos que a compreensão da individualidade impõe maiores dificuldades. Conforme já exposto neste trabalho, uma das intuições que informam a experiência moral é precisamente o sentimento de responsabilidade. E, segundo Schopenhauer, o que meu sentimento de responsabilidade me diz? Ele diz que *eu* me sinto responsável por aquilo que *sou*. Será que eu seria sincero se eu dissesse que eu também me sinto responsável por um Querer Universal que, estritamente falando, não é *meu* querer? Será que me sinto mais responsável pelo caráter da humanidade do que pelo meu próprio caráter? Do meu ponto de vista, não me parece razoável responder afirmativamente a esses questionamentos. Não me parece razoável supor, por exemplo, que tanto a vítima que sofre a injustiça, quanto o juiz que impõe a sentença condenatória, sintam-se igualmente responsáveis pelo crime e pelo caráter do infrator. Claro, o advogado do réu pode alegar em sua defesa que a sociedade como um todo é responsável pelo caráter e pelo crime que seu cliente cometeu, mas considerando o quão estéril esse tipo de argumentação se mostraria na prática (embora possa parecer teoricamente deslumbrante para alguns – especialmente se não estiverem direta ou indiretamente envolvidos no processo judicial), isso apenas demonstra que, ao que tudo indica, o senso imediato de responsabilidade pessoal por aquilo que somos (e, por conseguinte, pelo que fazemos) é realmente intransferível.

Por conseguinte, no sentimento de responsabilidade já estaria implicado um senso de individualidade que não se explica pelos critérios espaço-temporais do princípio de individuação. O meu senso de individualidade que advém de meu sentimento de responsabilidade não necessita da mediação das formas apriorísticas de minha intuição empírica, isto é, espaço e tempo. Somente a percepção empírica de meu corpo supõe aquela mediação. Além disso, se me sinto responsável por *meu* caráter, então eu devo ser livre precisamente na dimensão de *meu* caráter. A análise do sentimento de responsabilidade restitui, a um só tempo, a significância ontológica e moral à minha individualidade. O que se enuncia imediatamente à minha consciência é *minha* vontade e *minha* responsabilidade pelo *meu* modo de querer. Imediatamente há apenas vontade individual e responsabilidade (consequentemente, liberdade) na vontade individual. Em contraste, a tal “Vontade” (com inicial maiúscula) resulta de um longo processo de elucubração filosófica: tenho de supor que há vontade para além da minha própria através da analogia, que é raciocínio por verossimilhança; em seguida, tenho de exercitar uma análise fenomenológica dos

objetos para deduzir que suas diferenças entre si pressupõem a estrutura básica do espaço e do tempo; então, assumir que espaço e tempo são formas apriorísticas de cognição e que, portanto, só oferecem representações; e só depois de tudo isso, devo concluir: minha vontade individual é uma representação, e em si mesma só há uma mesma e idêntica Vontade de vida universal. Ao anular a vontade individual em benefício da Vontade Universal, Schopenhauer trai o método que ele próprio pretende seguir: ele deixa de explicar o mediato a partir do imediato para neutralizar o imediato com o fim de colocar o mediato em seu lugar.

Logo, se trilhamos o caminho do método analítico aplicado à compreensão de nossa experiência moral, fica fácil perceber que restam prejudicadas muitas das declarações de Schopenhauer sobre o status ontológico da individualidade quando o filósofo considera-a mero desdobramento fenomênico do princípio de individuação. Esta compreensão schopenhaueriana da individualidade revela-se reducionista. Mesmo Schopenhauer percebeu que suas opiniões mais usuais sobre a individualidade encerravam insuficiências:

> A individualidade [Individualität] é inerente, em primeiro lugar, ao intelecto, o qual, refletindo o fenômeno, faz parte do fenômeno que tem por forma o *principium individuationis*. Mas ela é inerente também à vontade, na medida em que o caráter é individual (W II, cap. 48, p. 713).

Esta tem de ser a conclusão mais óbvia se considerarmos que o caráter é o *Grundwollen*, o querer fundamental (cf. W II, cap. 47, p. 694), a "qualidade especial e individualmente determinada da vontade" (BGE, *Freiheit des Willens*, cap. III, p. 87). Portanto, o caráter é o querer fundamental de um determinado indivíduo. Caráter é vontade individual. Posso dizer que sou um indivíduo não somente porque meu corpo preenche diferentes pontos e contornos no espaço, ou porque meus atos se sucedem neste ou naquele exato momento do tempo, mas, sobretudo, sou um indivíduo porque sou um complexo total de volições particulares inteiramente irrepetível, e esta irrepetibilidade adquire expressão fenomênica na sucessão inédita de atos que compõem a biografia inteiramente particular de cada ser humano individual. O meu querer total, o meu *Grundwollen*, é único. Sou um indivíduo porque meu querer é individual. E, uma vez que minha individualidade baseia-se em meu *Grundwollen* que é a totalidade de *meu* caráter, então devemos completar o esquema das qualidades que Schopenhauer atribui ao caráter de cada ser humano no capítulo três de *Sobre a*

liberdade da vontade: *meu* caráter é constante, inato, empírico, individual e *inteligível*. Sou um indivíduo porque meu querer total já é *qualitativamente* diferente de outro querer total que constitui o caráter de outra pessoa. Esta diferença não se deixa reduzir a elementos meramente quantitativos que nos são oferecidos pelo princípio de individuação (espaço e tempo), pois o caráter individual não tem contornos espaciais e, sendo imutável, não reside no tempo, e nem por isso deixa de ser individual. Schopenhauer também percebeu isso:

> Eu tenho explicado o espaço e o tempo como *principium individuationis*, uma vez que a pluralidade daquilo que é homogêneo é possível somente através deles. Mas aquilo que é plural também é heterogêneo, a pluralidade e diferença não são somente quantitativas, mas também qualitativas. A diferença intelectual tem no cérebro e no sistema nervoso seu fundamento mais próximo e, por isso, é algo menos obscuro [...]. Mas a distinção ética parece se produzir imediatamente a partir da vontade (HN 4, I, *Pandectae* II, §97, p. 193).

Junto a esse trecho no qual constata que a individualidade é carregada de elementos qualitativos além dos quantitativos, Schopenhauer acrescenta uma nota em que expressa um *insight* de seu próprio erro ao reduzir toda individualidade a uma representação, a uma aparência: “não teria eu cometido o erro oposto ao erro leibziano, com sua *identitas indiscernibilium*?” (HN 4, I, *Pandectae* II, §97, p. 193). Como se sabe, pelo princípio da identidade dos indiscerníveis, não se pode dizer que há indivíduos iguais entre si, pois, do contrário, eles não seriam indivíduos, e sim objetos indiscerníveis e, portanto, idênticos. Então o exato erro oposto disso seria afirmar que todos os indivíduos são em si idênticos, e apenas aparentemente discerníveis entre si. Esta nota é de suma importância porque nela Schopenhauer demonstra estar consciente do erro inerente ao seu esquema de explicação mais usual sobre a individualidade. Se a individualidade não é pura aparência que existe apenas na relação com o sujeito que conhece sob as formas do princípio de razão suficiente; se, como bem percebeu Théodore Ruyssen (2004, p. 226) ao referir-se à constatação schopenhaueriana sobre a originalidade que há em cada caráter humano, “na harmoniosa diversidade do dado, permanece algo inexplicável pelas formas do princípio de razão”, de modo que nem toda individualidade se permite explicar apenas por critérios quantitativos oferecidos por espaço e tempo; então a individualidade transcende estes mesmos critérios e, portanto, tem densidade metafísica (vale dizer, não é simples representação do sujeito cognoscente).

Portanto, o esquema de explicação mais repetido por Schopenhauer, que consiste em reduzir a individualidade às formas do princípio de individuação, peca por sugerir uma exagerada simplificação de um fato extremamente profundo e enigmático. Justifica-se inteiramente aquelas palavras carregadas de genuíno espanto filosófico proferidas por Georg Hallmann (1920, p.1): "o problema da individualidade não pode ser solucionado. Ela não cessa de ser e de se tornar um problema". E a individualidade não cessa de ser um problema porque, como o próprio Schopenhauer teve de admitir, ela transcende os limites do princípio de individuação (que é mais um esquema de explicação e simplificação situado sob as formas do princípio de razão), na medida em que suas "raízes" já se encontram na vontade e, portanto, na coisa-em-si:

> Disso agora se segue que a individualidade não se baseia apenas sobre o *principio individuationis*, e, por isso, não é simplesmente mero fenômeno; mas que ela se enraíza na coisa em si, na vontade do indivíduo: pois o seu próprio caráter é individual. Mas quão profundas são suas raízes, isso é uma questão cuja resposta eu não posso dar (P II, §116, p. 248).

E no texto "observações psicológicas", Schopenhauer, conclui:

> A profunda dor na morte de todo aquele que é nosso amigo surge do sentimento de que em todo indivíduo há algo de indizível, que é próprio somente a ele e por isso irrepetível. *Omne individuum ineffabile* [todo indivíduo é inefável] (P II, §311, p. 636).

Se analisada mais de perto, a individualidade humana já não pode mais ser considerada apenas pelo seu aspecto corpóreo fundado no espaço e no tempo, isto é, no princípio de individuação. A individualidade também radica na própria vontade e, desse modo, adquire proporções metafísicas e morais. Consequentemente, ao lado da individualidade corpórea, temos de incluir, sob o tecido de conceitos que nos oferece a metafísica da vontade, uma individualidade em sentido moral, porque inerente à vontade e, esta, por sua vez, é o *Stoff*, isto é, a substância da Ética (cf. WN, p. 337). Mas se a individualidade tem uma extensão moral, uma "raiz" no "em-si", então não pode ser inteiramente exposta sob a luz do princípio de toda explicação, que é o princípio de razão. Tal como a liberdade, em última instância a individualidade também tem de permanecer um mistério, na medida em que ela compõe o universo de nossas experiências morais, e tais experiências são tão profundamente vividas quanto superficialmente explicadas. O jovem Schopenhauer que concluiu, em 1818,

a primeira edição de *O mundo como vontade e representação*, parece não ter se dado conta disso[1]. Mas como bem nota Hans Barth, a postura do Schopenhauer maduro em relação ao tema da individualidade é a de "uma admissão quase involuntária sob a pressão daquilo que é factual [des Gegebenen]" (BARTH, 1962, p. 25). A pressão da realidade esmagou a casca do monismo simplório esboçado no primeiro tomo de *O mundo como vontade e representação*. O resultado é mais uma ambivalência na teoria de Schopenhauer, mas desta vez relativamente ao tema da individualidade. Por isso, Herbert Cysarz (1980, p. 91) concluirá que, no que diz respeito à questão da individualidade, Schopenhauer alterna-se entre o zelo mais extremado dedicado ao tema por Kierkegaard, Max Stirner e Schleiermacher, e o total desprezo pelo mesmo manifestado por Fichte e Hegel.

Em suma: a análise de nossa experiência imediata que temos de nós mesmos não conduz ao monismo que reduz toda pluralidade a uma única vontade impessoal. Meu sentimento de responsabilidade preenche minha consciência como responsabilidade por *meu* querer. A densidade metafísica da individualidade enuncia-se por uma questão metodológica. Começar pela certeza da própria existência e, posteriormente, concluir pela existência dos outros – tal como faz Descartes – não implica em contrassenso. O mediato não deve servir para negar o imediato, tal como, por exemplo, o telhado não deve servir para demolir a estrutura sobre a qual se sustenta. Mas começar pela própria existência para posteriormente concluir pela própria inexistência (pois dizer que eu existo somente como "fenômeno" é o mesmo que dizer que eu não existo, senão como uma superficial impressão do intelecto), implica um contrassenso, e, mesmo em seus manuscritos datados de 1821, Schopenhauer tinha de admitir, ainda que de uma maneira um tanto lacunar, que "no fim das contas, cada um deve permanecer em sua própria pele":

> Somente o pior tipo de conhecimento é comunicável [mittheilbar], o abstrato – a mera sombra de conhecimento, o conceito. Se intuições fossem comunicáveis, então haveria aí uma comunicação que valeria o esforço. No fim das contas, cada um deve permanecer em sua própria pele e em seu crânio, e ninguém pode auxiliar o outro" (HN 3, *Foliant I*, §65, p. 104).

[1] Neste mesmo sentido expressa-se Hans Barth (1962, p. 21): "a obra capital que aparece em 1818, 'O mundo como vontade e representação', parece ter se mantido intocada por esta tendência". Por "tendência", Barth refere-se ao movimento filosófico romântico daquele período (por exemplo, Schleimacher), que prestava maior reverência ao problema da individualidade.

Disso se extraem duas conclusões. A primeira e mais óbvia, é de que o conhecimento mais real acaba por ser incomunicável, pois as intuições mais profundas são incomunicáveis. Schopenhauer já havia esboçado isso em *Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente*: "sim, há aqueles pensamentos que jamais encontram palavras; e, infelizmente, são estes os melhores: *quae você meliora sunt* [aqueles que são melhores que palavras], como diz Apulejus" (G, §28, p. 120). O segundo sentido menos óbvio, mas que a mim parece estar fortemente implicado aqui, é o seguinte: uma vez que as intuições nos chegam apenas pela via imediata, então somente aquilo que é vivenciado imediatamente dentro de cada um é uma intuição no sentido mais forte do termo. Então o melhor conhecimento começa na vivência imediata que se tem de si mesmo. Ora, imediatamente eu só posso vivenciar a mim mesmo. Tudo o mais é vivenciado na mediação de *minha própria* vontade e consciência.

Parece-me que essa é uma segura conclusão que podemos alcançar pelo método analítico aplicado à experiência moral interna a partir da intuição que tenho de minha responsabilidade por aquilo que sou, e pela percepção a partir da experiência moral externa (e isso foi constatado por Schopenhauer) de que as diferenças entre caracteres não se permitem explicar pelas formas apriorísticas de espaço e tempo. Portanto, discordo de Rudolf Malter quando ele afirma que "a metafísica da vontade proíbe diretamente atribuir individualidade" ao caráter inteligível (MALTER, 1991, p. 350)[2]. Esta proibição só se sustenta se tomarmos acriticamente vários dos textos de Schopenhauer sobre o tema. Se, por outro lado, depuramos a metafísica de vontade de todas as suas incongruências que decorrem do uso exagerado da analogia e restituímos a ela sua pureza metodológica, com isso deslocando a análise dos conceitos para a experiência moral intuída, então o resultado será a revogação daquela proibição. É o monismo sem reservas que ainda precisa de uma justificativa filosófica. A individualidade da vontade é um dado intuído

[2] "Schopenhauer atribui individualidade ao caráter empírico [...], entretanto, ao mesmo tempo compreende-o como a expressão temporal do caráter inteligível – e aqui as coisas se dificultam. O problema é conhecido: o caráter inteligível – do qual o caráter empírico não se distingue qualitativamente, mas apenas no modo de sua cognoscibilidade – não estaria sob o princípio de individuação, e a vontade em si sob o princípio de razão? [...] Nos limites da metafísica da vontade é permitido ver no caráter empírico o fenômeno do inteligível, mas a metafísica da vontade proíbe diretamente atribuir individualidade a este, explícita ou implicitamente. O principium individuationis e a vontade em sua liberdade [...] estão absolutamente separados um do outro. Não há uma solução visível para este problema em Schopenhauer" (MALTER, 1991, p. 349-350). Talvez o presente trabalho apresente essa solução.

que se evidencia por si mesmo na percepção direta da experiência moral interna e externa.

Entretanto, esta mesma percepção direta da experiência moral pode sugerir uma relativização dessa nossa conclusão, na medida em que, ao lado do sentimento de responsabilidade, minha consciência contém aquela vivência, igualmente intuitiva, que se dá no atravessamento (*Durschschauung*) do princípio de individuação, e que oportuniza o sentimento de compaixão. E este atravessamento é a vivência imediata e intuitiva daquilo que podemos enunciar abstratamente como a percepção da identidade subjacente entre o Outro e eu mesmo. Se o sentimento de responsabilidade reforça a densidade metafísica da *minha* vontade e relega a "Vontade una e indivisa em todo e qualquer fenômeno" à condição de uma abstração obrada pelo excesso de elucubração ou imaginação, por outro lado, a *Durchschauung* reinstitui o monismo, mas desta vez a partir de uma forte base intuitiva. É verdade, porém, que esse reconquistado monismo é muito mais modesto que o monismo abstrato geralmente defendido por Schopenhauer. Pelo atravessamento do princípio de individuação não se pode dizer que todo e qualquer fenômeno é a mesmíssima "Vontade" manifestada apenas em diferentes graus, pois não vivenciamos empaticamente todo e qualquer fenômeno, mas apenas a classe dos fenômenos vivos e sensíveis. Entretanto, isso não deixa de abalar a conclusão de que a vontade individual já tem de possuir enraizamento na coisa-em-si, pois se a *Durchschauung* faz-me vivenciar a vontade do Outro como uma extensão ou repetição de minha vontade, então, estritamente falando, não pode haver algo como a vontade do Outro e a minha vontade, mas apenas uma mesma vontade compartilhada, que apenas aparentemente manifesta-se como plural. Colocamo-nos aqui em uma difícil encruzilhada, pois duas intuições igualmente fortes afirmam coisas opostas em uma mesma consciência: o sentimento de responsabilidade diz-me que sou responsável por *minha* vontade, e o atravessamento da individuação diz-me que não sou minha vontade; aliás, diz-me que não sou coisa alguma, pois o que há é apenas a Vontade imanente a todos os seres vivos e sensíveis. Este "atravessamento" diz-me que apenas na condição de sujeito do conhecimento eu separo e classifico fenômenos, pois quero explicá-los. Porém, sob a escala moral, eu vivencio estes mesmos fenômenos como se fossem uma coisa só, da qual inclusive eu mesmo sou apenas mais uma parte. Eis uma dificuldade que o método analítico não consegue resolver:

responsabilidade e atravessamento têm igual direito, e suas pretensões parecem ser completamente opostas.

3.2 ATRAVESSAMENTO (*DURCHSCHAUUNG*) E A ESTRUTURA TENSIONAL ENTRE UNIDADE E MULTIPLICIDADE NA VONTADE

Porém, eu gostaria de sugerir que esta absoluta contrariedade é mesmo *aparente*. Aqui convém retomar algumas conclusões já expostas em páginas anteriores deste trabalho, mas que naquele contexto tinham importância mais marginal (ver seção 2.2). Curiosamente, na percepção empática que marca o atravessamento da individuação, o que se neutraliza é apenas a fronteira física, vale dizer, aquilo que chamo de individuação corpórea. Por outro lado, relativamente à individuação moral, a percepção empática parece por vezes enfatizá-la em lugar de revogá-la. A percepção empática que temos de um cão é muito mais intensa do que a que temos de uma formiga, o que indica alguma distinção entre eles, e esta distinção tem de transcender o princípio de individuação, uma vez que se trata da distinção intuída justamente no processo do atravessamento do princípio de individuação.

Por outro lado, parece que, em geral, sustentamos o mesmo grau de percepção empática quando dirigida ao interior da espécie, o que confirmaria, do ponto de vista moral, a teoria schopenhaueriana das Ideias em sentido platônico ou “graus de objetidade da vontade”, apresentada no segundo livro e desenvolvida no terceiro livro do primeiro tomo de *O mundo como vontade e representação*. Mas longe de isso confirmar uma impessoalidade de vontade, ainda que esta impessoalidade esteja agora restrita ao interior de cada Ideia (isto é, a tese de que, por exemplo, embora o Homem seja distinto do Cão, não há uma distinção significativa entre homens dentro do Homem), na verdade essa aparente impessoalidade tem de ser afastada na medida em que consideramos a intensificação da percepção empática, intensificação esta que é o sentimento de compaixão. Lembremo-nos: a percepção empática é a pura *Durchschauung*, é a percepção do outro como ente volitivo e não apenas como fenômeno corpóreo; a compaixão é isso e mais além: ela se realiza no sentimento de dor na participação pessoal no sofrimento alheio. E é razoável supor, por exemplo, que o sofrimento vivenciado pelo bom comove-nos em um grau muito maior do que jamais poderia nos comover o sofrimento sentido pelo mau. Com esse raciocínio tão simples, fica claro que a compaixão suspende apenas as fronteiras corpóreas

percebidas no princípio de individuação, enquanto conserva as fronteiras morais que dizem respeito imediatamente ao tipo de caráter, isto é, ao tipo de *Grundwollen* de cada um. Assim analisada, a compaixão, em vez de revogar, na verdade confirma aquela constatação tão raramente enfatizada por Schopenhauer: a individualidade humana tem de ter raízes no "em si" e, portanto, transcende o princípio de individuação.

Talvez esse argumento peque por tomar meras reações psicológicas idiossincráticas como se fossem aquela intuição moral consistente no atravessamento do princípio de individuação. Alguém poderia contestar aquele nosso argumento afirmando que a compaixão, quando sentida em diferentes graus relativamente a diferentes indivíduos, não passa de reação psicológica sustentada por fatores emocionais cultivados no mundo como representação. Por exemplo: poder-se-ia dizer que nossa compaixão cresce não só em relação às pessoas de bom caráter, mas intensifica-se ainda mais quando se trata de um amigo ou parente nosso, e essa intensificação independe da qualidade moral do caráter da pessoa. É bem provável que uma mãe tenderá a compadecer-se muito mais do sofrimento de seu filho criminoso que acaba de ser julgado e condenado, do que do sofrimento dos familiares da vítima cuja vida seu filho ceifou. Esta constatação parece nos arremessar novamente para a estaca zero onde Schopenhauer havia nos colocado: a compaixão, enquanto autêntica intuição, só pode ser aquela sentida pelo atravessamento de *toda* individuação, e toda compaixão seletiva só poderia ser compaixão em um sentido muito mais ordinário e fraco da palavra, pois a compaixão, neste último sentido, designaria reações psicológicas totalmente absortas no princípio de individuação que sustenta o mundo como representação. Esta compaixão psicológica não seria a *verdadeira* compaixão, uma vez que, se há individuação, então há ego; e se há ego, então nossos sentimentos morais são *interessados*. Pode-se argumentar, por exemplo, que os pais se compadecem mais do sofrimento de seu filho do que do sofrimento de qualquer outra pessoa porque, bem no fundo, os pais sabem que os filhos são a continuidade de *suas próprias* vidas; ou que, em geral, não nos compadecemos do sofrimento do homem mau porque percebemos sua presença como um risco potencial para *nós mesmos*; ou, ainda, que sentimos compaixão porque nos imaginamos *nós mesmos* ocupando o lugar daquele que sofre[3]. Este tipo

[3] Em relação a este último exemplo, Schopenhauer estava particularmente atento: "em consequência da exposição acima dada da compaixão como um tornar-se motivado imediatamente pelo sofrimento

de compaixão interessada, baseada em sensações psicológicas que têm por ponto de partida o próprio ego, longe de ultrapassar o mundo como representação e tangenciar o reino da moralidade, na verdade é inteiramente imanente à representação e não passa de uma imoralidade mais sutil.

Entretanto, se, como ensina Schopenhauer, o valor moral de nossos sentimentos e ações tem de estar pautado na total ausência de interesse egoísta, e, portanto, o sentimento de compaixão é o único fundamento da moral na medida em que consiste naquela intuição que atravessa a individuação (pois com isso livra-nos de todo interesse egoísta), então eu digo que, justamente por isso, o sentimento de compaixão *não* pode consistir na anulação de toda a qualquer individuação. Para explicar melhor esse meu posicionamento que a princípio soa extremamente paradoxal, recorrerei mais uma vez a G.K. Chesterton, quando este argumenta contra o ponto de vista moral sustentado por Annie Wood Besant:

> Pouco tempo atrás, a sra. Besant, em um ensaio interessante, anunciou que havia apenas uma religião no mundo, que todas as crenças eram apenas versões ou perversões dela e que ela, a sra. Besant, estava bem preparada para dizer qual era. Segundo a sra. Besant, essa igreja universal é simplesmente o eu universal. É a doutrina de que somos na verdade todos uma pessoa, que não há muros reais de individualidade entre homem e homem. Se assim posso dizer, ela não nos diz para amar nosso próximo; ela nos diz para sermos nosso próximo.
>
> Essa é a descrição cuidadosa e sugestiva da sra. Besant sobre a religião na qual todos os homens devem estar em concordância. E nunca ouvi falar de nenhuma sugestão em minha vida com a qual eu discorde mais violentamente. Quero amar meu próximo não porque ele é eu, mas precisamente porque ele não é eu. Quero amar afeiçoadamente o mundo não como alguém gosta de um espelho, por ser a própria pessoa, mas como alguém ama uma mulher, porque ela é completamente diferente. Se as almas são separadas, o amor é possível. Se as almas estão unidas, o amor é obviamente impossível. Pode-se dizer que um homem deve amar-se frouxamente, mas dificilmente pode se apaixonar por si mesmo, ou, se acontecer, deverá ser um namoro monótono. Se o mundo está cheio de egos reais, eles podem ser de fato egos não egoístas. Mas, segundo o princípio da sra. Besant, todo o cosmos é apenas uma pessoa enormemente egoísta.
>
> É exatamente aqui que o budismo está do lado do panteísmo e da imanência modernos. E é exatamente aqui que o cristianismo está do lado da humanidade e da liberdade e do amor. O amor deseja

---

do outro, tenho de repreender um erro de Cassina que foi ainda, muitas vezes depois, repetido [...], que sustenta que a compaixão surge por uma ilusão momentânea da fantasia, pois nos pomos no lugar do sofredor e assim julgamos pela imaginação sofrer *sua* dor em nossa pessoa [...]. A explicação deste fenômeno altamente importante não é porém tão fácil de alcançar apenas pela via psicológica, como o tentou Cassina. Só metafisicamente é que ela pode dar bom resultado" (SFM, §16, p. 140).

> personalidade; portanto, o amor deseja a divisão. É espontâneo no cristianismo alegrar-se em que Deus tenha quebrado o universo em pequenos pedaços, porque eles são peças vivas. É espontâneo nele dizer: 'filhinhos, amem-se uns aos outros' em vez de dizer a uma pessoa grande que se ame (CHESTERTON, 2019, p. 167).

O ataque que Chesterton dirige a Besant e àquilo que ele interpreta do budismo poderia muito bem ser dirigido a Schopenhauer. Também Schopenhauer afirma que o verdadeiro amor, *caritas*, resulta da intensificação do sentimento de compaixão que, por sua vez, resulta da intensificação da anulação de toda individuação. E, tal como Besant, Schopenhauer não percebeu que a aniquilação dos pequenos egos, longe de promover o amor caritativo e desinteressado, apenas promove o amor interessado de um Ego universal por si mesmo. O que se apresenta como altruísmo do ponto de vista da representação, revela-se, em verdade, como o mais intenso e universal egoísmo do ponto de vista da coisa-em-si. Se todos somos um só, então o amor caritativo deixa de ser em relação ao outro, para degradar-se em amor por si mesmo. A Ética da compaixão, nos termos comumente apresentados por Schopenhauer, não é o oposto da Ética egoísta. É, ao contrário, a continuidade do egoísmo, com a pouco significativa diferença de que há apenas um deslocamento do "ego" aparente, do "ego" fenomênico, para um ego universal, o ego do mundo em si que, do ponto de vista fenomênico, é o ego de cada um. A ética da compaixão seria, nestes termos, a Ética do *verdadeiro* ego, do ego que descartou sua imagem ilusória e que reconheceu sua essência mais profunda, mas que não é menos egocêntrica por isso. A Ética da compaixão (quando considerada como total aniquilação de toda forma de individuação) seria apenas a Ética do ego mais expandido, mas nem por isso menos egoísta. Isso fica particularmente transparente na interpretação de Paul Deussen sobre a Ética schopenhaueriana:

> Essa [...] duplicidade da consciência mostra-se nas ações dos homens como duas direções fundamentais diametralmente opostas da vontade que se manifesta como fenômeno neles, na medida em que à vontade de vida natural, egoísta, i.e., à vontade de ações que afirmam a existência individual, opõem-se outras ações [...] que interiormente exibem uma aspiração [Streben] diametralmente oposta [...] na medida em que [...] só se deixam esclarecer pelo fato de que o agente suspende e nega, em certa medida, a sua existência própria, individual, limitada, *uma vez que ele, alargando, por assim dizer, o seu Eu para além das fronteiras de sua individualidade*, reconhece a si mesmo no outro (DEUSSEN, 1890, p. 191, destaque meu).

Então a ética schopenhaueriana da compaixão não seria a superação do Ego, mas, talvez, apenas ofereceria instrumentos para a realização de uma sutil diferenciação semântica entre Ego e individualidade, sendo esta última algo de restrito aos fenômenos percebidos sob o princípio de individuação (que seriam os "pequenos egos") enquanto que o primeiro seria uma palavra de significação mais ampla, apta a ser empregada para nos referir tanto aos pequenos egos que se manifestam como fenômenos como ao grande Ego que está na dimensão da "coisa-em-si". Poderíamos dizer que a ética da compaixão seria a Ética que distingue os egos aparentes do Ego verdadeiro, do "Ego em si", mas não poderíamos dizer que é a Ética da superação de todo e qualquer Ego. Nestes termos, parece que a fórmula védica "tat twam asi", "isso és tu!", tão apreciada por Schopenhauer[4], apenas significa nossa participação em um ego mais amplo e, em termos morais, exortar alguém a identificar-se com o outro através do "isso és tu!" equivale a esta outra exortação: "continue a amar você mesmo no outro". Logo, a compaixão, se ainda deve ser caracterizada como o fundamento da autêntica moral, isto é, da ação e sentimentos verdadeiramente desinteressados, então não pode mais ser reduzida apenas ao reconhecimento da mesma vontade de vida em tudo o mais para além de meu pequeno ego fenomênico. A compaixão, se é mesmo aniquilação do ego interesseiro, pressupõe alguma diferença entre o eu e o não-eu, e esta diferença, por sua vez, não pode ser apenas fenomênica, do contrário regressaríamos ao problema anterior: individuação fenomênica, mas ego universal metafísico; altruísmo fenomênico, mas egoísmo metafísico. Então esta distinção, entre o eu e o não-eu, tem de ser também metafísica. Afinal, amar a si mesmo no outro não é tão nobre quanto amar o outro precisamente por ser diferente de mim.

Podemos ainda acrescentar que, quando esse amor pelo indiferenciado não se revela pura e simplesmente um amor pelo próprio Ego ampliado, ele se degenera em amor por uma humanidade abstrata. Tem-se aí aquela situação estranha e bastante comum daqueles altivos amantes da Humanidade, mas não dos homens. Este tipo de mentalidade é abordada em *Os irmãos Karamázov*, por exemplo, no caso do relato do monge Zossima sobre um médico que havia dito a ele: "quanto mais amo a

[4] "A Vontade é o Em-si de cada fenômeno, porém ela mesma, enquanto tal, é livre das formas dele, portanto também da pluralidade. Verdade que eu, em referência à conduta, não poderia melhor expressar senão pela fórmula dos *Vedas* antes mencionada: *Tat twam asi*! ('isso és tu!'). Quem consegue enunciar tal fórmula para si mesmo com claro conhecimento e firme convicção íntima, referindo-a a cada ser com o qual entra em contato, decerto assegura-se de toda virtude e bem-aventurança e se encontra no caminho reto da redenção" (MVR I, §66, p. 476/I 442).

humanidade em geral, menos amo os homens em particular" (DOSTOIÉVSKI, 2012, p. 92). Também parece ser o caso de Ivan Karamázov ao confessar a seu irmão Aliócha:

> A meu ver, é justamente o próximo que não se pode amar, só os distantes é possível amar [...]. Os pedintes, sobretudo os pedintes nobres, nunca deveriam aparecer, deveriam, sim, pedir esmola pelos jornais. Ainda se pode amar o próximo de forma abstrata e às vezes até de longe, mas de perto quase nunca (DOSTOIÉVSKI, 2012, p. 326-327).

A isso, Aliócha responde: "o semblante de uma pessoa impede que muitas pessoas ainda inexperientes no amor consigam amar" (DOSTOIÉVSKI, 2012, p. 326). O verdadeiro amor é aquele que se dirige a indivíduos concretos. Somente "inexperientes no amor" – vale dizer, os ainda incapazes de amar – amam às expensas da individualidade concreta das pessoas reais.

Por outro lado, temos que concordar com Schopenhauer no sentido de que a *caritas* pressupõe igualmente um esquecimento de si: a *caritas* é uma imersão no outro, portanto, é um transcender a si próprio. Alguém absolutamente egoísta não pode amar o outro. Portanto, o exercício da *caritas* tem de pressupor tanta divisão quanto unidade. A ideia de uma unidade absoluta em todos os fenômenos volitivos arrasta-nos para uma Ética do egoísmo universal, mas a ideia de uma divisão absoluta entre os entes volitivos nos conduziria à impossibilidade de qualquer amor caritativo. Se fôssemos completamente fechados na própria idiotia, não poderíamos perceber empaticamente outros indivíduos. O amor caritativo exige uma abertura do Ego; exige uma ponte que liga o Eu e o Tu. Precisamente este último ponto não é sequer cogitado por Chesterton, e creio que precisamente aí reside a força da teoria de Schopenhauer. Chesterton mostra-nos que o amor caritativo não pode consistir na dilatação do próprio Ego ao ponto de este abranger o Outro, mas ele não especula sobre por que surge, afinal de contas, algo como o amor caritativo. A resposta de Schopenhauer para esta última questão é a de que, no amor caritativo, faz-se presente um elo entre Eu e o Outro, isto é, o amor caritativo é a percepção intuitiva de um *ontos* compartilhado, do contrário parece impensável como poderíamos compartilhar do sofrimento do Outro em lugar de sempre nos limitarmos ao sofrimento sentido exclusivamente em nós mesmos. Na ausência da percepção do *ontos* compartilhado entre os diferentes entes, a única piedade existente neste mundo seria a autopiedade. Se a visão mística e

oriental de uma unidade absoluta anula o verdadeiro amor caritativo, então a afirmação da multiplicidade absoluta torna o amor caritativo impensável. O amor não pode desejar apenas a divisão, como escreveu Chesterton; ele tem de querer algo como uma "divisão-união", pois o amor caritativo tem de sustentar-se sobre essa irresolúvel tensão entre o Uno e o Múltiplo. E esta tensão, por sua vez, tem de estar presente na dimensão metafísica da existência, isto é, na dimensão que transcende o mundo que se manifesta sob o princípio de individuação, pois se readotarmos o tradicional esquema schopenhauriano que desloca toda multiplicidade para a dimensão dos meros fenômenos sob princípio de individuação, então o resultado é a Ética do amor de si mesmo do Ego universal que se reconheceu enquanto tal na esfera da "coisa-em-si" (que seria mais corretamente chamada de pseudo-ética, caso assumamos, com Schopenhauer, que o valor moral das ações sustenta-se sobre sentimentos puros, desinteressados, não-egoístas). Para evitar isso, temos de supor que a "coisa-em-si" não é simplesmente Una, mas expressa-se em uma *inexplicável* tensão (o que é muito adequado, considerando que toda *explicação* se dá nos limites do princípio de razão suficiente, que por sua vez só se aplica a fenômenos) entre unidade e multiplicidade. Esta inexplicável tensão entre unidade e multiplicidade na coisa-em-si parece-me ser a única explicação plausível para o amor caritativo.

É digno de nota que, coincidindo com esta linha de interpretação, Schopenhauer se expressa em termos mais tensionais ao articular seus argumentos contra a explicação psicológica proposta por Cassina para o sentimento de compaixão:

> Em consequência da exposição acima dada da compaixão como um tornar-se motivado imediatamente pelo sofrimento do outro, tenho de repreender um erro de Cassina que foi ainda, muitas vezes depois, repetido [...], que sustenta que a compaixão surge por uma ilusão momentânea da fantasia, pois nos pomos no lugar do sofredor e assim julgamos pela imaginação sofrer *sua* dor em nossa pessoa. Não é assim, de jeito nenhum. Mas fica claro e presente, em cada momento preciso, que *ele* é o sofredor e não *nós* e justo *na sua* pessoa e não na nossa sentimos a sua dor, para nossa perturbação. Sofremos *com* ele, portanto *nele*, e sentimos sua dor como *sua* e não temos a imaginação de que ela seja nossa" (SFM, §16, p. 140).

Aqui Schopenhauer sustenta claramente que o sentimento de compaixão supõe a conservação das diferenças: "*ele* é o sofredor e não *nós* e justa *na sua* pessoa e não na nossa sentimos a sua dor". É bastante sugestivo o fato de que Schopenhauer

confere destaques aos pronomes, pois os pronomes indicam o contraste entre a pessoa do sofredor e a pessoa daquele que se compadece do sofredor. Logo, na autêntica compaixão (isto é, não na compaixão psicológica e interessada de Cassina, mas na compaixão sentida a partir do *atravessamento*) há tanta identidade no sofrimento quanto diferença entre as pessoas que compartilham desse mesmo sofrimento – e isso, como diz muito acertadamente Schopenhauer, “para nossa perturbação”. A linguagem de Schopenhauer, quando depurada dos excessos cometidos pelo emprego inadequado no método sintético e do consequente tom monista e místico-oriental tão presentes em *O mundo como vontade e representação*, tem de assumir uma articulação mais lúcida, e o resultado é o reconhecimento, no sentimento de compaixão, da tensão metafísica entre unidade e multiplicidade, em lugar de simplesmente expressar o mais nobre amor através da fórmula radicalmente monista *tat twam asi*.

3.3 A ADMISSÃO DO MONISMO MODERADO

Se os argumentos precedentes estiverem corretos; se, na percepção empática (atravessamento, *Durchschauung*), cuja intensificação é o sentimento de compaixão, vivencia-se não a visão de uma unidade absoluta que faz desvanecer as individualidades, mas uma tensão entre unidade e multiplicidade nos seres volitivos; então o resultado é uma significativa neutralização do monismo na metafísica da vontade. Se ainda podemos falar de um monismo, isto é, da unificação da pluralidade sob uma única categoria (que Schopenhauer dizia ser a “vontade de vida”), então doravante este monismo terá de ser muito mais modesto ou apenas relativo. O que se constata é que, seguindo o método analítico aplicado à experiência moral, não se tem mais recursos para se afirmar que tudo que se apresenta como fenômeno é uma mesma vontade, sendo toda diversidade apenas de grau, isto é, quantitativa, mas jamais qualitativa.

Agora é forçoso admitir que, se não vivenciamos empaticamente todos os entes da mesma maneira, isso significa que há uma diferença entre estes entes que é mais profunda e significativa do que a diversidade condicionada pelo espaço e tempo (princípio de individuação). Não tenho, por exemplo, a mesma percepção empática de um inseto e de um cão. Além disso, o amor exercido na homogeneidade não é amor caritativo, mas amor de si mesmo. Por outro lado, também é forçoso admitir que há

alguma homogeneidade entre estes diferentes entes, do contrário não haveria como explicar qualquer percepção empática, que é “atravessamento”: se a barreira entre os diferentes fosse absoluta, seria impossível “atravessar”, isto é, seria impossível transcender os limites do próprio Eu para vivenciar um pouco o sentimento do Outro.

Mas então ainda é possível falar de algum monismo, *ainda que este monismo seja agora restrito à extensão que alcançamos em nossa intuição empática*. Nesse contexto, dizer, por exemplo, que um pedaço de rocha é um grau de objetivação de vontade, parecerá agora excessivamente extravagante. Quando Schopenhauer sugere coisas desse tipo, sua filosofia realmente decai das pretensões mais apodíticas para uma filosofia que apenas fornece descrições “interpretativas-expressivas”, conforme aquela classificação de Birnbacher (2009, p. 98), já discutida nesse trabalho (ver seção 1.5). Partir da percepção imediata que se tem da própria vontade e então, sem analisar outros dados intuídos, transitar diretamente para toda a natureza fora de mim (portanto, iniciar por um único dado intuído para em seguida já apelar a uma abstração sob a escusa de chamar esse procedimento de *denominatio a potiori*) fornece-nos, sem dúvida, uma opção de interpretação do mundo que, enquanto tal, só pode ter pretensões de obter juízos de verossimilhança, mas nada além disso. Trata-se de um apelo ao “como se”: “agora vamos interpretar o mundo ‘como se’ ele todo tivesse o mesmo aspecto interior que eu tenho”. E, por vezes, com este método sequer se chega ao nível da verossimilhança em seus resultados, pois dificilmente parecerá verossímil dizer que algo como uma pedra tem vontade. Por outro lado, dizer que um outro animal fora de mim é, tal como eu, também uma manifestação de vontade, não é apenas verossímil, pois baseia-se em uma evidência intuída em minha experiência moral. É assim que percebo o animal e, em maior medida, outro ser humano. Negar isso requer uma construção abstrata que colide com a maneira pela qual eu os percebo; negar isso exige que substituamos uma intuição por uma abstração.

Então entre o pluralismo e o monismo ontológicos há uma incontornável tensão, que deve ser aceita como inerente à estrutura mais profunda da realidade (aquilo que Schopenhauer chamava tanto de “vontade” quanto de “coisa-em-si”). Se isso for assim mesmo, então a tentativa de assumir ou o pluralismo ou o monismo é apenas um sintoma de busca por deformação da realidade, com o fim de conformá-la aos limites da consciência cognoscente-explicativa em lugar de reconhecer a realidade tal como é. Quando nos deparamos com uma incontornável tensão deste tipo, ainda que

insatisfatória às exigências da consciência cognoscente-explicativa (que para tudo deseja apontar uma nova razão suficiente e anular tudo que soa-lhe contraditório), não nos resta alternativa senão a resignação e assumir, como consolo, aquelas palavras de Ted McAllister: “compreende-se melhor a experiência quando se simboliza a tensão em lugar de buscar uma resolução” (McALLISTER, 2017, p. 337). Podemos então propor aqui uma possível diferenciação entre uma *tensão* inerente à estrutura da realidade e uma *contradição* que exige superação através da meditação filosófica. Esta última seria decorrente da confusão de pensamento, de nossas representações abstratas e, portanto, pode ser resolvida sem deformação da realidade. Já o tipo de tensão à qual nos referimos não pode ser “resolvida”, pois, sendo ela inerente à realidade em si mesma, então a tentativa de sua superação (por exemplo, através de uma síntese dialética) implicaria em uma deformação da realidade. E é perfeitamente aceitável dizer que a tensão entre o uno e o múltiplo faça parte desta realidade “em si” que é a vontade, uma vez que ela é imediatamente vivenciada naquele âmbito de experiência – a experiência moral – que transcende as formas do princípio de razão (espaço, tempo e causalidade), e são justamente estas formas que impõem ao nosso intelecto a urgência de resolução das contradições. O mundo como representação não suporta conflitos irresolúveis, mas o mesmo não vale necessariamente para o mundo como vontade. Na verdade, quando vivencio este mundo como vontade na experiência moral, o que se depreende é justamente aquela tensão, na medida em que, na experiência moral, entre o Eu e o Outro não há nem absoluta identidade e nem absoluta diferença, mas permanente tensão entre a identidade e diferença.

Então estas palavras de Kierkegaard devem ser repetidas no contexto da metafísica da vontade: “o homem é *individuum* e, como tal, ao mesmo tempo ele mesmo e todo o gênero humano, de maneira que a humanidade participa toda inteira do indivíduo, e o indivíduo participa de todo o gênero humano” (KIERKEGAARD, 2015, p. 30)? Arrisco dizer que Schopenhauer – principalmente o Schopenhauer mais jovem – até se inclinaria, na maior parte das vezes, em dizer que todo indivíduo é mais o gênero humano do que ele mesmo, pois esse “ele mesmo” – isto é, sua individualidade – seria apenas um fenômeno representado sob as formas do princípio de razão. O gênero humano (a Ideia de Humanidade) seria mais real do que o indivíduo, e a vontade de vida una seria mais real que o gênero humano. Ao menos é isso que posso conjecturar ao considerar o modo como Schopenhauer pensava ao

empregar o método sintético e a analogia. Mas agora, submetendo a experiência moral e suas intuições elementares a uma análise mais rigorosa, o que se tem é um equilíbrio tensional entre o Uno e o Múltiplo no mundo quando considerado para além das meras representações constituídas por tempo, espaço e causalidade. Além disso, a individualidade humana tem de ser enfatizada sobre todas as demais formas de multiplicidade, pois (I) conforme já argumentei, ela se expressa como evidência dada à nossa consciência interna pelo sentimento de responsabilidade, pois sinto-me responsável por aquilo que *eu* sou, isto é, por *minha* vontade; e (II), conforme constatação do próprio Schopenhauer, pela percepção externa de que, nos indivíduos humanos, cada vontade representa características próprias, pois cada indivíduo manifesta um caráter diferente, isto é, aqui as diferenças manifestam-se diretamente no próprio modo de querer, no *Grundwollen*, no querer fundamental. Trata-se daquilo que Schopenhauer chamou de diferença "ética" e "qualitativa" (HN 4, I, *Pandectae II*, §97, p. 193). Em contraste, "nos animais [...] o caráter individual falta por completo, posto que apenas a espécie possui significação própria" (MVR I, §26, p. 193-194/I 156). Portanto, somente cada homem tem de ser considerado, tal como toda a espécie humana, "em certa medida até mesmo como uma Ideia própria" (MVR I, §26, p. 193/I 156), isto é, uma objetivação da vontade cuja manifestação independe da mediação das formas do princípio de razão e, por isso, a individualidade humana seria uma representação de um tipo muito especial, pois se localiza, por assim dizer, na interface entre a "coisa-em-si" totalmente pura de qualquer representação e as simples representações constituídas a partir das formas do princípio de razão (espaço, tempo e causalidade), isto é, situa-se na mesma dimensão na qual estão as Ideias (cf. MVR I, §25, p. 191; §30, p. 235 e ss.). Por não dependerem da mediação do espaço, tempo e causalidade, as Ideias estão na classe daquilo que Schopenhauer denominou *fenômenos imediatos da vontade*[5]. Logo, cada indivíduo humano, na medida em que porta consigo um caráter inteligível inteiramente único e impossível de ser explicado pelo princípio de individuação, tem de ser igualmente considerado um fenômeno

[5] Schopenhauer chama as "forças mais universais da natureza", que são "os graus mais baixos de objetivação da Vontade", de "fenômenos imediatos da Vontade" (MVR I, §26, p. 192/I 154-155). E "os graus de objetivação da Vontade [...] não são outra coisa senão as Ideias de Platão" (MVR I, §25, p. 191/I 154). Logo, as Ideias são fenômenos imediatos da Vontade. Eventualmente, as Ideias também são qualificadas como "objetidade imediata" (MVR I, §32, p. 241/I 205). A nomenclatura pouco importa. O importante é conceito: as Ideias (ou "graus de objetidade") são fenômenos imediatos porque não são mediados pelas formas do princípio de razão. Portanto, não são simples representações, mas são representações de um tipo bastante especial.

imediato da vontade[6], e, por isso, “possui em certa medida a dignidade de uma Ideia única” (MVR I, §45, p. 301/I 266)[7].

3.4 CONSEQUÊNCIAS ÉTICAS DA ADMISSÃO DE UMA TENSÃO ENTRE INDIVÍDUO E ESPÉCIE NA DIMENSÃO METAFÍSICA DA EXISTÊNCIA

Se assim for, então temos ao menos quatro consequências a serem consideradas no âmbito moral. (I) No que diz respeito à responsabilidade, não se pode afirmar uma relação de sobreposição entre Justiça Eterna e Justiça Temporal, como se nós, quando considerados em nossa “essência”, fôssemos *realmente* responsáveis apenas enquanto Vontade universal e indiferenciada, de modo que, por exemplo, a vítima seja tão culpada quanto o agressor, e apenas em aparência (isto é, na qualidade de fenômenos) vivenciássemos uma responsabilidade individual. Mas, quando muito, teríamos de assumir um estado de equilíbrio tensional entre a responsabilidade individual e a responsabilidade universal na mesma proporção em que há equilíbrio tensional entre Unidade e Multiplicidade. Veremos que, relativamente à responsabilidade, este equilíbrio tem de pender mais para a multiplicidade. (II) Com a prova de que a individualidade humana não é apenas fenômeno (porque possui autêntica densidade metafísica), podemos finalmente falar de uma genuína liberdade humana e individual no contexto da metafísica da vontade. (III) A teoria da tensão entre uno e múltiplo na “coisa em si” oferece-nos a oportunidade de aperfeiçoar a concepção de liberdade moral na metafísica da vontade. (IV) Este último ponto oferece-nos instrumentos de melhor compreensão do fenômeno da ascese. Passemos agora a esclarecer melhor cada um desses pontos.

3.4.1 O monismo moderado, Justiça Eterna e pecado original

Pelo atravessamento do princípio de individuação, o que se tem é o equilíbrio tensional entre Uno e Múltiplo, e então as palavras de Kierkegaard têm de ser

---

[6] Schopenhauer é explícito quanto a isso: “os motivos não determinam o caráter do homem, mas tão-somente o fenômeno desse caráter, logo as ações e atitudes, a feição exterior de seu decurso de vida, não sua significação íntima e conteúdo: estes últimos procedem do caráter, que é fenômeno imediato da Vontade, portanto sem-fundamento” (MVR I, §26, p. 201/I 164-165).

[7] “Platão já havia perguntado se havia uma Ideia de Sócrates. Schopenhauer teria respondido afirmativamente; pois a individualidade humana é dotada de irredutível originalidade” (RUYSSEN, 2004, p. 235-236).

acolhidas no contexto da metafísica da vontade: cada indivíduo humano é ele mesmo e toda a espécie humana. Consequentemente, é possível justificar o dogma, tão mencionado e estimado por Schopenhauer, do pecado original (ou pecado hereditário), bem como a justiça eterna, mas essa justificação agora carecerá do radicalismo geralmente presente no texto de Schopenhauer. Não se pode mais falar que a Justiça Eterna é, por assim dizer, a *verdadeira* justiça, para a qual é cego aquele que se engana no princípio de individuação, e isso pelo simples fato de que acabamos de concluir que nem toda individualidade se resolve no princípio de individuação, pois a individualidade baseada nas manifestações externas do caráter inteligível e no sentimento de responsabilidade pessoal não se explica pelas formas dadas *a priori* do espaço e do tempo.

Se Schopenhauer estiver correto quanto ao atravessamento (*Durchschauung*), e este não for apenas um evento psicológico-idiossincrático, mas uma intuição que penetra na dimensão metafísica da existência, e considerando meu argumento adicional de que esta *Durchschauung* não consiste na total anulação da individualidade, e sim naquilo que chamo de equilíbrio tensional entre individualidade e unidade da vontade, então o resultado só poderá ser o de que eu sou uma vontade individual, mas também compartilho de um vínculo ontológico, na minha própria vontade, com os demais seres volitivos. Em resumo: na dimensão metafísica do mundo (naquela dimensão que ultrapassa as formas do princípio de razão) eu sou minha vontade, mas também tenho em mim algo da vontade do outro, isto é, de uma vontade *nossa*, do que resulta aquilo que poderíamos chamar aqui de *monismo moderado*. E na medida em que algo de mim participa dessa vontade geral, então é justo que algo de mim assuma a responsabilidade por aquilo que recai sobre a vontade geral. Se, tal como diz Kierkegaard, eu sou eu mesmo e toda a espécie humana; se sou minha vontade e também a vontade de todos os outros, então sou responsável não somente por aquilo que eu quero, mas também por aquilo que todos querem, pois esses “todos” têm de ser, em alguma medida, também eu mesmo. Logo, aquilo que Adão quis, parte de mim também quer. Se Adão pecou, parte de mim também peca.

Tais constatações resultam da análise da experiência de atravessamento do princípio de individuação. Consequentemente, para considerar o pecado original (que afirma haver compartilhamento de um mesmo pecado entre as inúmeras individualidades) e a justiça eterna (que afirma haver compartilhamento de responsabilidade moral entre as inúmeras individualidades) como simples absurdo da

fantasia humana, teríamos de negar a validade daquela análise, e consequentemente, ter-se-ia a conclusão para a qual essa análise aponta: a de que há uma tensão entre o Uno e o Múltiplo no estrato mais profundo da realidade (na “coisa-em-si”), de modo que, embora tenhamos de admitir que exista alguma fronteira entre o Eu e o Tu, esta fronteira não pode ser absoluta, pois do contrário teríamos de negar a experiência empática que vivenciamos pelo atravessamento do princípio de individuação, e, em maior medida, teríamos de negar toda realidade ao amor caritativo, que se realiza apenas admitindo-se aquele elemento tensional que se perfaz tanto na diferença entre o Eu e o Tu quanto na mútua participação ôntica entre ambos. Logo, se a experiência empática do amor caritativo confirma esse equilíbrio tensional entre o Uno e o Múltiplo na coisa-em-si, de maneira que eu seja eu mesmo, mas também seja em parte o Tu, então algo de mim responde apenas pelos meus pecados, tanto quanto algo de mim tem de responder pelos pecados da espécie humana como um todo.

Mas apesar de tudo isso, se levamos em conta o sentimento de responsabilidade, parece correto concluir que eu sou, em maior medida, a minha individualidade, e em menor medida toda a espécie, pois me sinto responsável por aquilo que quero, e não por aquilo que a espécie humana como um todo quer. Aqui convém questionar se nunca experimentamos em nossa consciência um certo sentimento de responsabilidade por toda a espécie. Em *Irmãos Karamázov*, é precisamente este tipo de sentimento que preenche a consciência do monge Zossima:

> Tendes aqui uma única salvação: pegai e fazei de vós mesmos responsáveis por todo o pecado dos homens. Amigo, em verdade isso é assim, porque tão logo te fizeres sinceramente responsável por tudo e por todos, verás no ato que isso é realmente assim e que és culpado por todos e por tudo (DOSTOIÉVSKI, 2012, p. 434).

Poderíamos agora conjecturar até que ponto o personagem Zossima é um guia seguro de interpretação da consciência humana, até que ponto ele não passa de resultado de elucubrações do próprio Dostoiévski a partir de doutrinas aprendidas que, perturbando a sadia inteligência, acabam por contrariar intuições mais fundamentais. O fato é que, embora possamos admitir ao menos como hipótese a presença, em nossa consciência, de algum sentimento de responsabilidade pessoal pela qualidade moral da espécie humana como um todo, estas palavras do próprio Zossima, ao se manifestarem em tom de *exortação* para que nos sintamos “culpados por todos e por tudo”, apenas confirma que a verdadeira intuição de responsabilidade – isto é, aquele

dado que preenche nossa consciência de modo inequívoco e imediato – é aquela por nosso próprio caráter individual. O tom exortativo nas palavras de Zossima pressupõe o fato de que o sentimento de responsabilidade é imediatamente e mais intensamente sentimento de responsabilidade pelo nosso *próprio* caráter – do contrário, ele não precisaria exortar-nos a sentirmo-nos culpados "por tudo e por todos"; seu discurso não precisaria articular-se implicitamente sob o tom do *dever*.

Além disso, posso acrescentar que aquele vínculo ontológico compartilhado entre mim e os demais seres volitivos não é argumento suficiente para nivelar o meu inequívoco senso de responsabilidade por aquilo que sou e um possível senso de responsabilidade pessoal pela qualidade moral da espécie como um todo. A chave para compreender esta asserção situa-se na compreensão schopenhaueriana que distingue desejos e vontade. Passo agora a explicar isso melhor. Aquele vínculo ontológico que se desvela em minha consciência através da intuição empática também se revela por outra via: sempre que vivencio desejos em minha consciência, estou vivenciando as nuances volitivas da espécie, e se eu consigo vivenciar a vontade da espécie em minha consciência, isso só pode significar que há um vínculo entre mim e a espécie. Como já explicado no capítulo precedente (seção 2.4.2), *desejos* são o modo que assumem na consciência do indivíduo as nuances volitivas da espécie humana em geral, e desejos não se confundem com a *minha* mais autêntica vontade. Esta última é que, em situações normais, enuncia-se em minha consciência como meu mais autêntico querer e concede aos motivos mais adequados ao meu caráter a força motivacional que os mesmos necessitam para serem efetivos e determinarem meus atos singulares. Pois bem: tal como os desejos são nuances volitivas mais fracas (e, por isso mesmo, geralmente não se convertem em ações), da mesma forma o caráter da espécie tem de compor minha identidade pessoal mais fracamente. O fato de eu vivenciar, em minha consciência, o querer da espécie na forma de fracos desejos, revela que eu não sou a espécie tanto quanto sou meu caráter ou querer fundamental individual, embora guarde algum vínculo com ela. Aliás, este vínculo é o fato que nos permite interpretar os sentimentos alheios e que pronuncia-se no mais alto grau na arte do romancista, conforme já dito (ver seção 2.4.2). Assim como o leitor de romances tem de exercitar a "suspensão da descrença" (expressão de Coleridge), o escritor de romances tem de suspender a si mesmo para vivenciar a vontade de seus personagens. Se ele não guardasse aquele vínculo com a espécie humana, então, ao suspender a si mesmo, nada restaria em sua consciência

para compor o caráter de seus personagens. Mas tal como o escritor não pode ser moralmente responsabilizado por seus personagens, também não podemos ser moralmente responsabilizados por toda a espécie humana – ou, ao menos, não no mesmo grau em que somos responsabilizados pela nossa própria vontade individual materializada em ações.

Com isso podemos concluir que minha identidade pessoal situa-se em meu caráter. Apenas de forma muito secundária eu poderia identificar-me com o caráter da espécie humana como um todo. Logo, apenas de maneira muito secundária eu deveria ser moralmente imputado pela constituição moral de toda a espécie humana. Quando Schopenhauer escreveu que "numa mente sadia, somente atos pesam na consciência moral, não desejos" (MVR I, §55, p. 388/I 354), ele estava com isso fornecendo, inadvertidamente, um argumento que contribui para neutralizar a gravidade que ele mesmo atribui à sua teoria da Justiça Eterna, que é a responsabilização moral "por tudo e por todos", como diria o monge Zossima. Se eu vivencio em minha consciência a vontade alheia como um desejo, isso significa que entre a vontade alheia e a minha própria vontade há algum vínculo; mas há, principalmente, *diferença*.

Portanto, embora cada homem seja ele mesmo e toda a espécie humana – tal como sugere Kierkegaard –, *ele não pode ser as duas coisas no mesmo grau*. O sentimento de responsabilidade revela que, ao menos para fins de imputação moral, a vontade moralmente mais significativa tem de ser a vontade individual, e não tanto o caráter da espécie, e isso pelo fato de que minha identidade pessoal situa-se em minha própria vontade e não na vontade da espécie, embora aquele jogo, em minha consciência, entre vontade pessoal e fracos desejos revele algum vínculo entre mim e a espécie humana como um todo. Consequentemente, o indivíduo tem de responder por seu próprio caráter, e apenas de maneira mais fraca ele responde pela espécie como um todo. Talvez esta seja a explicação para o fato de nossa consciência moral jamais aceitar em um tribunal algo como o argumento do pecado original ou da justiça eterna como meio de inocentar um criminoso, ao mesmo tempo que, no íntimo, possamos manifestar algum sentimento de autodepreciação por pertencer a uma espécie cuja história esteja carregada de tantos atos de crueldade e injustiças. Esta confusa miríade de sentimentos contraditórios entre si seria um desdobramento da confusa tensão entre multiplicidade e unidade na dimensão da coisa-em-si. Talvez tais sentimentos não sejam o sinal de uma consciência confusa ou psicologicamente

doente, mas a decorrência natural de quando encaramos, em nosso foro íntimo, a estrutura tensional inerente aos estratos mais profundos da realidade que permanece indiferente às exigências de nossa inteligência ordenadora informada pelos princípios da não-contradição e da razão suficiente.

3.4.2 A liberdade moral é um atributo da vontade individual

Agora creio que a metafísica da vontade finalmente está em condições de enfrentar certas objeções ao modo como Schopenhauer aborda, em sua teoria, a liberdade da vontade humana. Como exemplo, levemos novamente em consideração esta observação de Christopher Janaway:

> *Eu* pareço desaparecer do mundo-em-si. A coisa-em-si não se divide em indivíduos – uma alegação essencial em toda a filosofia de Schopenhauer. "Minha vontade como coisa-em-si", meu caráter inteligível, não deve ser separado do mundo como um todo; desse modo, é difícil ver como posso ser julgado responsável por aquilo "que sou propriamente" (JANAWAY, 2003, p. 117).

A partir dos resultados apresentados neste capítulo, fica claro que Janaway deixa de lado a distinção, sugerida neste trabalho, entre individualidade em sentido moral e individuação corpórea. Apenas meu corpo pertence exclusivamente ao mundo dos fenômenos sob espaço, tempo e causalidade. Apenas meu corpo é minha vontade compreendida a partir daqueles esquemas formais de cognição. *Minha* vontade, em contrapartida, não se deixa explicar através daqueles mesmos esquemas. Logo, não há qualquer razão para reduzir *minha* individualidade moral, *meu* caráter inteligível, *meu Grundwollen*, ao princípio de individuação. Quando, portanto, Janaway escreve que a indivisibilidade da coisa-em-si é uma "alegação essencial em toda a filosofia de Schopenhauer", eu gostaria de propor uma pequena correção: esta alegação é essencial apenas com respeito à individualidade corpórea. Pois, conforme admissão do próprio Schopenhauer, a individualidade também é "inerente à coisa-em-si" (W II, cap. 48, p. 713); também tem suas "raízes" na coisa-em-si – embora a profundidade dessas raízes permaneça um mistério para ele (cf. P II, §116, p. 248). Além disso, Schopenhauer não parece ter percebido que a única linha de argumentação plausível a partir da qual poderíamos concluir por uma indiferença da vontade em todos os seus fenômenos – isto é, por uma "Vontade" – é a análise do atravessamento do princípio

de individuação que está na base da compaixão. Entretanto, desta análise resultou não uma “Vontade una e indivisa”, mas uma incontornável tensão entre unidade e multiplicidade, tensão esta que transcende as formas explicativas do princípio de razão e, por isso, tive de concluir que a mesma tem de estar situação em uma dimensão para além dos simples fenômenos.

Agora, creio eu, também estou em condições de defender a metafísica da vontade diante destes argumentos de Brian Magee:

> A noção de que nós, em algum sentido inteligível, escolhemos ser o que nós somos, teria satisfeito todas as exigências da filosofia de Schopenhauer. Infelizmente, essa noção não pode ser coerentemente formulada, ao que parece para mim. Fora do mundo fenomênico, como Schopenhauer sempre insiste, não temos razões para acreditar que há outra coisa além do noumenon, único e indiferenciado, existindo igualmente em todas as coisas independentemente do tempo e do espaço. Então, o que é que pode ter escolhido ser eu? Não eu, certamente. Só poderia ser o noumenon, pois não há nada além disso, e aquele mundo fenomênico no qual ele se manifesta (MAGEE, 2002, p. 207).

Acredito que a falha do argumento de Magee consiste em não reconhecer o fato de que a Ética schopenhaueriana, se amadurecida exclusivamente pela via analítica, aponta para a estrutura tensional na coisa-em-si entre Unidade e Multiplicidade, de modo que então não precisamos recair na simplicidade do esquema que explica o mundo apenas em termos de, por um lado, ou *noumenon uno e indiferenciado* ou *meros fenômenos individualizados*. Aliás, a própria maneira como o problema é abordado já encerra um contrassenso, pois este esquema tem de ser exposto na forma disjuntiva ou... ou..., o que pressupõe o princípio do terceiro excluído. Em poucas palavras, ao deduzir-se que a coisa-em-si tem de ser totalmente distinta – “*in toto genere* diferente” (MVR I, §21, p. 168/I 131) – dos fenômenos (de maneira que, se estes são plurais, então aquela *tem de ser* obrigatoriamente una) pressupõe-se que a coisa-em-si esteja, de algum modo, subordinada a princípios lógicos tais como o do terceiro excluído. Mas isso é contrassenso, pois equivale a dizer que a coisa-em-si subordina-se a um padrão imposto pelo princípio de razão suficiente, ou seja, equivale a dizer que a coisa-em-si é representação. Não há qualquer motivo para pressupormos *a priori* que a coisa-em-si não comporta nenhum tipo de pluralidade, e a análise de nossa experiência moral revela-nos que esta é por nós vivenciada a partir de intuições fundamentais – sentimento de responsabilidade e

empatia – cujo equacionamento aponta para uma espantosa estrutura tensional, na dimensão do *em si*, entre o Uno e o Múltiplo. Além disso, a análise da vontade é sempre análise da *minha* vontade, e a totalidade da minha vontade (que podemos chamar de *caráter*) não coincide com a totalidade da vontade de *outro*. Esta simples análise demonstra, por si só, que nem toda individualidade é individuação corpórea baseada em critérios quantitativos de espaço e tempo: para além da individuação corpórea, há ainda diversidade qualitativa, uma individualidade moral consistente na diversidade de caracteres.

Na sequência, escreve Magee:

> Então, mesmo se deixamos de lado a ininteligibilidade da noção da "escolha" do noumenon, nós estamos agora presumivelmente na posição de ter de aplicar nossos adjetivos de louvor e censura ao noumenon. E deixando de lado a ininteligibilidade *disso*, não é certamente a mesma coisa que aplicá-los a mim, e, portanto, considerar-me responsável por mim mesmo. Como John Hospers colocou em um argumento que foi elaborado sem referência a Schopenhauer: "como seria ser a causa de meu próprio caráter? Para causar o meu processo de criação original [*original make-up*], primeiro eu tenho de existir, e para existir eu devo *ter* de antemão algum 'processo de criação original'. Eu não posso causar eu mesmo a menos que eu já esteja ali para ser a causa. E se eu já existo, então não seria meu processo de criação original que eu estaria criando ou escolhendo. Então de onde eu tirei os atributos ou processo de criação que me levaram a escolher o processo de criação que eu escolhi? Para escolher um caráter nós devemos já *ter* um caráter. Ser a causa de nosso próprio processo de criação original é, agora podemos ver, uma noção autocontraditória'" (MAGEE, 2002, p. 207-208).

Pelo prosseguimento do argumento de Magee, fica claro como as noções de individualidade, liberdade e responsabilidade estão intrinsecamente ligadas. Se a individualidade não existe por si mesma (exceto como representação sob as formas do princípio de razão suficiente), não se tem saída senão fazer a responsabilidade e liberdade transitarem para um *em si* ou *noumenon* indiferenciado. E como muito bem observa Magee, esta é uma noção "ininteligível". Eu apenas completaria que essa transição peca não somente por sua ininteligibilidade, mas sobretudo pelo fato de que ela contraria a experiência moral, e o resultado é uma filosofia que encobre a realidade sob o véu de uma ficção em vez de explicá-la tal como a mesma é vivenciada por nós.

Mas agora nos concentremos na segunda parte do argumento de Magee contrário a Schopenhauer. Se levarmos em conta os resultados obtidos neste trabalho, então não precisamos mais cair na noção "ininteligível" de atribuição dos

“adjetivos de louvor e censura” exclusivamente ao *noumenon* indiferenciado se assumirmos, como tenho sugerido, que a individualidade tem estatuto moral em decorrência de sua densidade metafísica que há de ser reconhecida mesmo nos limites da metafísica da vontade. Além disso, digo que o ataque de John Hospers (citado por Magee) à noção de uma escolha do próprio caráter – uma vez que semelhante noção consistiria em afirmar que eu, já sendo aquilo que sou, ainda escolheria posteriormente meu caráter, o que certamente encerra um contrassenso – não se aplica à metafísica da vontade. E não se aplica porque o contra-argumento em questão deixa de levar em consideração a noção de asseidade que – conforme tenho defendido neste trabalho – consiste na circularidade entre Ser e Querer. E justamente por tratar-se de circularidade, e não de uma linha progressiva, é que não há sentido em dizer que *primeiro* sou, e *depois* quero – tanto quanto não há sentido em dizer o contrário: *primeiro* quero, *depois* sou. A explicação que toma a linha progressiva que vai do *ser* para o *querer* já é um modelo explicativo colhido nos limites do princípio de razão, pois supõe nossa intuição de tempo (somente pelo tempo posso pensar um “*primeiro* isso, *depois* aquilo”). Porém, como já mostrado no capítulo primeiro deste trabalho, a análise do sentimento de responsabilidade leva-nos à conclusão de que não intuo minha própria existência moral em termos de um *ser* que depois *quer*, mas intuo minha própria existência moral em termos de um *ser* que já é *querido* por mim, e por isso mesmo me sinto responsável por aquilo que sou. Se eu fosse o que sou à revelia de meu próprio *querer ser* aquilo que *sou*, então eu não poderia sentir-me responsável por aquilo que sou. Consequentemente, para assumir o modelo explicativo segundo o qual eu *primeiro* sou, e *depois* quero, teríamos de invalidar esta autêntica e inafastável intuição tão fundamental, que é o sentimento de responsabilidade, em benefício de conceitos mediados por raciocínios filosóficos, e isso contraria o método analítico.

3.4.2.1 Fenômeno imediato e coisa-em-si

Há pouco escrevi que a objeção de Janaway não acerta inteiramente seu alvo porque temos de admitir que a vontade individual já está enraizada na coisa-em-si, e, por isso, sublinhei que a vontade individual, em Schopenhauer, é um “fenômeno imediato”. Logo, minha vontade individual não desaparece no mundo-em-si. Entretanto, alguém poderia acusar em meu argumento uma confusão: a confusão

entre fenômeno imediato e coisa-em-si. Talvez seja correto sugerir que a vontade individual (e não sua imagem fenomênica, que é o corpo individual) não pertença ainda à coisa-em-si, mas seja um “fenômeno imediato”, tal como as Ideias em sentido platônico são fenômenos imediatos. E ela seria um fenômeno imediato pois, diferentemente dos *simples* fenômenos sob espaço, tempo e causalidade, um fenômeno *imediato* leva esta tipificação por ser aquele que se apresenta à nossa consciência *sem a mediação* daquelas mesmas formas. Como não se apresenta sob aquela mediação, então tais fenômenos seriam imagens mais límpidas da verdadeira coisa-em-si. Porém, justamente por isso, não seriam ainda a coisa-em-si pura e simplesmente. Logo, se por “fenômeno” entendermos tudo aquilo que aparece para o intelecto, isto é, tudo aquilo que preenche nossa consciência, então isto está correto: a vontade individual ainda é um fenômeno e não uma coisa-em-si. Coisa-em-si, por sua vez, teria então de ser tudo aquilo que ainda não se apresente à consciência; tudo aquilo que transcende o horizonte de percepção intelectual (em qualquer nível) do sujeito cognoscente. Mas se levarmos em conta exclusivamente esta noção tão radical de coisa-em-si, então nem mesmo a “Vontade una e indivisa” é a coisa-em-si, e isso o próprio Schopenhauer teve de admitir (cf. W II, cap. 18, p. 230). Portanto, quando Schopenhauer diz *categoricamente* em inúmeros trechos de sua obra que a coisa-em-si é essa vontade de vida igualmente presente em tudo, diferindo sua presença apenas em grau mas não em essência, o que ele está fazendo com isso é ser condescendente àquela orientação teórica que Dieter Birnbacher (2009, p. 89) chama de “metafísica indutiva” – e aqui ainda há o contrassenso adicional de tomar um “pode ser” por um “é”, tal como acusa Ribot (1885, p. 148), uma vez que a base daquela afirmação categórica de Schopenhauer é um raciocínio não categórico, mas por verossimilhança: a analogia. Entretanto, com isso, Schopenhauer contradiz aquela que julgamos ser sua orientação filosófica dominante, baseada na análise do imediatamente dado à consciência como maneira de esclarecer o mediatamente dado (em poucas palavras, o uso do método analítico como ponto de partida).

Se, por outro lado, consultarmos os dados imediatos de nossa consciência, só encontraremos a *nossa* vontade individual, com o acréscimo de que ela não se apresenta mediada pelas formas que constituem o mundo objetivo dado à representação sob espaço, tempo e causalidade. Se, então, essa “coisa-em-si” tem de significar algo além de um conceito abstrato sem qualquer referência intuitiva; se ela tem de ser algo além do contrassenso de se almejar uma realidade para além da

razão abstratista que só fornece representações, ao mesmo tempo em que baseia sua decifração em um princípio racional, que é a lei da homogeneidade, e que portanto só oferece representações (cf. G, §1, 13)[8]; então a "coisa-em-si" só pode ter o modesto sentido de ser algo dado à nossa consciência sem a mediação das formas do princípio de razão. Mas esse é o preciso significado de "fenômeno imediato". Portanto, uma vez que na base da distinção entre *Vontade como coisa-em-si* e *vontade como fenômeno imediato* está o contrassenso de assumir uma mera hipótese como se certeza intuitiva fosse, e que, além disso, aquela coisa-em-si, longe de ser um além da razão abstratista, na verdade constitui-se a partir de uma lei da razão (a lei da homogeneidade), então melhor seria revogar aquela distinção por faltar a ela precisão e clareza, e assim assumirmos que para além das formas do princípio de razão só pode haver fenômenos imediatos. Pela via metodológica analítica, não há outra coisa-em-si que não sejam os fenômenos imediatos.

Se, entretanto, alguém objetar-nos que, nesse caso, não há qualquer coisa-em-si (exceto, talvez, a coisa-em-si incognoscível de Kant), sob o argumento de que é uma contradição nos termos dizer que um fenômeno, ainda que imediato, seja uma coisa-em-si, uma vez que um fenômeno (qualquer que seja seu tipo) é, por definição, algo que se manifesta para a consciência, o que contradiz o conceito de coisa-em-si-mesma, que é aquilo que não se encontra em estado de relação com coisa alguma; então eu responderia que, se quisermos conservar aquela palavra em seu sentido mais restrito, realmente seria muito difícil sustentá-la em seu sentido gnosiológico na metafísica da vontade quando dizemos que a vontade é uma coisa-em-si, pois parece impensável assumir algo que não apareça à nossa consciência ao menos sob a forma de um objeto para o sujeito[9]. Entretanto, arrisco dizer que poderíamos conservá-la na metafísica da vontade em seu sentido ontológico: minha vontade individual é uma coisa-em-si na medida em que, embora ela seja algo que preenche minha consciência, nela há o diferencial de que nela se expressa uma *circularidade* entre

[8] Vide minhas explicações que associam analogia e lei da homogeneidade na seção 1.3.

[9] Entretanto, podemos conjecturar que a experiência moral da compaixão sugere algum tipo de neutralização da divisão entre sujeito e objeto, já que, pela percepção empática, o objeto com o qual travo minha experiência empática aparece para mim como uma continuidade de mim mesmo. Logo, se eu sou o sujeito, então este objeto fora de mim tem de ser outro sujeito. Além disso, Schopenhauer já havia percebido na *Quádrupla raiz do princípio de razão suficiente* que o sujeito do conhecimento e a vontade (que a "quarta classe de objetos para o sujeito") identificam-se sob uma mesma nomenclatura, o Eu, e isso seria o "nó do mundo", isto é, algo de "inexplicável" (G, §42, p. 160). Portanto, embora estas duas constatações não impliquem na anulação da divisão entre sujeito e objeto – pois, do contrário, seriam considerações inexistentes para a nossa consciência, o que é contrassenso – elas certamente apontam para uma neutralização parcial daquela rigorosa divisão.

Ser e Querer, isto é, na medida em que ela não se dissolve em *relações* impostas pelas formas do princípio de razão, isto é, ela não se encontra na relação com condicionados e condicionantes, mas está fechada em si mesma, pois *quer* o que *é* e *é* o que *quer*, independentemente de qualquer fenômeno que se manifesta no mundo como representação[10]. Entendo que o mesmo significado pode ser expresso através daquelas palavras de Santo Agostinho (2019, p. 143/12,26): “de fato, o que está tão situado na vontade como a própria vontade?”.

3.4.3 Aperfeiçoamento da noção de liberdade a partir da Ideia de Homem. Adão e Cristo enquanto polos constituintes da liberdade moral

A admissão da tensão entre uno e múltiplo como uma condição inerente à vontade humana dá-nos a oportunidade de constatar que há um salto qualitativo (e não apenas uma diferença quantitativa, de “grau”, como costuma afirmar Schopenhauer) que separa a vontade humana de qualquer outra manifestação de vontade. Pois se cada homem é ele mesmo e toda a espécie (ainda que, para fins de responsabilização, cada homem seja mais ele mesmo do que toda a espécie), então pode-se dizer que o caráter inteligível de cada indivíduo é assumido em meio a uma *infinidade* de possibilidades oferecidas pela Ideia de Homem. E o que nos dá algum vislumbre dessa infinidade de nuances volitivas oferecidas pela Ideia é a aparente irrepetibilidade dos caracteres humanos individuais. Sou livre porque meu querer coincide com meu ser. Mas agora posso ver que, por eu ser o desdobramento individual de uma Ideia cujas possibilidades são inexauríveis – uma vez que, ao menos aparentemente, as individualidades humanas consistentes no caráter inteligível individual não se repetem – eu poderia mesmo ser qualquer outro, embora continue a querer ser aquilo que sou. Portanto, o resultado a que chegamos, isto é, de que na dimensão metafísica da vontade há um estado de tensão entre unidade e pluralidade volitiva, converge para aquela percepção que Schopenhauer extrai, por análise, do sentimento de responsabilidade: a percepção de que, se me sinto responsável por aquilo que sou, então eu poderia ser *qualquer outro* se assim quisesse. Portanto, a análise daquelas duas modalidades básicas de intuição moral – empatia e responsabilidade –, apesar de serem feitas isoladamente, conduz-nos a um mesmo

[10] Esse entendimento também foi manifestado na seção 2.5.2.

resultado: o de que eu poderia ter outro caráter se quisesse e, consequentemente, há circularidade entre aquilo que sou e aquilo que quero. Tal como o sentimento de responsabilidade, também o sentimento de empatia oferece-nos elementos que conduzem-nos ao reconhecimento da asseidade da vontade individual.

E agora posso acrescentar: eu poderia ser qualquer outro porque a Ideia de Homem – cujo desdobramento individual é o *meu* irrepetível caráter inteligível – contém em si a possibilidade de qualquer outra nuance volitiva, tanto de todas aquelas já manifestadas no tempo na forma dos caracteres empíricos individuais quanto aquelas ainda não manifestadas no tempo. Talvez possamos dizer: *in actu* cada indivíduo é ele mesmo; *in potentia* cada indivíduo é toda a humanidade. A irrepetibilidade dos caracteres empíricos dos seres humanos se torna, então, o espectro fenomênico do potencial transcendental de volições da Ideia de Homem. Se aquela irrepetibilidade é aparentemente inexaurível, disso se segue que aquele potencial de volições também é provavelmente inexaurível. Mas o que se apresenta como verossímil possibilidade à minha intuição exterior a partir de minha percepção empírica das inumeráveis individualidades que se expõem no mundo como representação, comprova-se pela minha intuição interior: se me sinto responsável por aquilo que sou, então *realmente* eu poderia ser qualquer outro se assim quisesse.

Em contraste, as objetivações de vontade não-humanas não parecem poder escolher ser aquilo que são a partir de uma infinidade de possibilidades, pois a própria Ideia da qual elas são o desdobramento fenomênico e individual não contém essa riqueza de nuances volitivas, o que fica evidente pelo fato de que a individualidade animal é muito pouco pronunciada, a ponto de Schopenhauer dizer (talvez de maneira um tanto exagerada) que “nos animais [...] apenas a espécie possui significação própria” (MVR I, §26, p. 193-194/I 156)[11]. Nesse sentido é mesmo correto dizer que o homem é “o fenômeno mais perfeito de vontade” (W I, §55, p. 326; MVR I, §55, p. 373/I 339), pois é na Ideia de Homem que o Querer se expõe sem restrições. Se é verdade que a vontade não se manifesta apenas no homem, entretanto é igualmente verdade que ela só se manifesta livremente e plenamente no homem. A vontade não é livre em todas as suas manifestações; ela se liberta no homem.

[11] Ver também este trecho que aparece na primeira versão (1813) de *Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente*, suprimido nas edições posteriores: “o caráter empírico dos animais é muito mais fácil de compreender, uma vez que cada espécie tem apenas um caráter que se expõe em cada indivíduo tão claramente e com tão poucos desvios” (G, *Dissertation von 1813,* §46, p. 81).

Mas esse salto qualitativo que separa a vontade humana de qualquer outra vontade também se intensifica na medida em que constatamos que a vontade humana não consiste apenas em *afirmar-se* enquanto vontade de vida, mas também em *negar* a vontade de viver. É um salto qualitativo pois não se trata apenas de querer viver em diferentes graus ou intensidades (sendo o homem apenas alguém que quer viver *mais* do que os outros animais), mas de querer *outra coisa* além desta vida exposta no mundo como representação. A vontade humana é capaz de afirmar-se e negar-se, de querer e de não querer a vida.

Na verdade, com relação a isso, Schopenhauer parece oscilar, pois nem sempre fica claro se é a vontade que se nega, ou se é por única e exclusiva decorrência de um tipo de conhecimento que se extingue toda forma de querer. Julgo este questionamento da mais alta importância, pois se assumirmos que é a vontade que se nega, então tem de haver uma *vontade de negação*. Logo, nem todo querer poderia ser querer afirmar-se, nem toda vontade seria vontade de vida – o que contraria frontalmente Schopenhauer: "é indiferente e tão-somente um pleonasmo se, em vez de simplesmente dizermos 'a Vontade', dizemos 'a Vontade de vida'" (MVR I, §54, p. 358/I 324). Se, por outro lado, a chamada "negação da vontade" equivaler a uma total extinção de toda forma de querer a partir do ingresso do conhecimento que atravessa a individuação e impõe-se como "quietivo" da vontade (cf. MVR I, §68, p. 481-482/I 448), então não pode haver algo como vontade de negação, e, assim, só se pode assumir o conceito de "vontade" como "vontade de vida".

Em geral, Schopenhauer parece abonar a última opção. Ele qualifica esta decidida e consciente negação da vontade de vida, que podemos chamar de ascese, como um ato constituído a partir do intelecto que compreendeu a miséria universal inerente à existência enquanto mero fenômeno da irracional e insaciável vontade de vida. Esta intelecção, *Einsicht*, ocorre por duas vias: ou ela chega espontaneamente ou pelo "sofrimento pessoalmente sentido" (MVR I, §68, p. 497). De qualquer forma, o resultado é o mesmo: ao ver através do princípio de individuação e com isso intuir a miséria universal que se impõe sobre todos os fenômenos da mesma vontade de vida que, inconsciente de si mesma, tortura a si própria em cada um deles, tal conhecimento "torna-se quietivo de toda e qualquer volição" (MVR I, §68, p. 481-482/I 448). Nestes termos, a ascese equivaleria a *ausência de vontade*. A ascese seria simplesmente o não-querer. O asceta apenas conhece (sem submeter-se às "ilusões" do mundo como representação, sem deixar-se enganar pelo "Véu de Maia"), mas nada

quer. Nesse sentido, a Ideia de Homem, se é um fenômeno imediato de vontade e, portanto, o desdobramento fenomênico (ainda que o mais transparente) da vontade de vida, tem de limitar-se a Adão, que representa precisamente a vontade de vida:

> Não os indivíduos considerados segundo o princípio de razão, mas a Ideia de homem, considerada em sua unidade é o que a doutrina cristã simboliza em Adão, via natureza, afirmação da Vontade de vida. O pecado herdado de Adão, isto é, nossa unidade com ele na Ideia, que se expõe no tempo por meio do laço da procriação, faz a todos nós partícipes do sofrimento e da morte eterna. Por outro lado, a doutrina cristã simboliza a graça, a negação da Vontade, a redenção, no Deus tornado homem que, livre de toda pecaminosidade, a saber, de todo querer-viver, também não pode, como nós, ter-se originado da mais decisiva afirmação da Vontade [...]. De acordo com isso, devemos sempre conceber Jesus Cristo no universal, como símbolo ou personificação da negação da Vontade de vida (MVR I, §70, p. 511-512/I 479-480).

Entretanto, em outros trechos Schopenhauer dá a entender que a Ideia de Homem compõe-se tanto de Adão quanto de Jesus Cristo, isto é, tanto de afirmação quanto de negação da vontade de vida:

> Aquela doutrina [do pecado original] considera cada indivíduo de um lado como idêntico a Adão, o representante da afirmação da vida e, nesse sentido, entregue ao pecado (original), ao sofrimento e à morte; de outro, o conhecimento da Ideia mostra cada indivíduo como idêntico ao redentor, ao representante da negação da Vontade de vida e, nesse sentido, partícipe de seu auto-sacrifício, redimido por seu mérito, salvo das amarras do pecado e da morte (MVR I, §60, p. 422-423/I 388).

No capítulo “Sobre a teoria da negação da vontade de vida”, Schopenhauer parece mais uma vez incluir Jesus na Ideia de Homem:

> Se se leva em conta agora a Ideia de Homem, então se percebe que a queda pecaminosa de Adão representa a natureza finita, animal e pecadora do homem, de acordo com a qual ele é um ser abandonado à finitude, pecado, sofrimento e morte. Em contraste, a conduta, ensinamento e morte de Jesus Cristo representa o lado eterno e sobrenatural, a liberdade e salvação do homem. Cada homem é, enquanto tal e em *potentia*, tanto Adão quanto Jesus, na medida em que se compreende e sua vontade o determina de acordo com isso (W II, cap. 48, p. 736).

A maneira vacilante como Schopenhauer trata a matéria dá-nos um forte indício de que o filósofo talvez não tenha tido plena consciência da importância de se definir se a Ideia de Homem inclui apenas Adão ou se inclui Adão e Jesus. Pois se a Ideia inclui apenas Adão, então a vontade é apenas afirmadora da vida ou, o que significa a mesma coisa, toda vontade restringe-se à noção de Vontade de vida. Se, por outro lado, a Ideia inclui também Jesus, então a vontade não se restringe à vontade de vida: tem de haver uma vontade de negação e, portanto, nem toda vontade é "vontade de vida". Aliás, levando em conta que Cristo representa "o lado eterno", enquanto Adão representa a "natureza finita", então aquilo que chamamos de "negação da vontade de vida" tem de equivaler à *afirmação* de uma vontade de eternidade. A ascese seria, então, não ausência de vontade, mas afirmação da vontade de eternidade. Com isso já se percebe que esta segunda consideração oferece-nos a possibilidade de admitir, a partir das entranhas da metafísica da vontade, a controversa noção de uma vontade ascética. A expressão "vontade de vida" deixa de ser um pleonasmo.

De nossa parte, julgamos que é mais coerente integrar Cristo à Ideia de Homem tanto quanto Adão está integrado a ela, pois, do contrário, teríamos de supor que Cristo não é homem, o que certamente é absurdo. Admitindo-se que Cristo integra a Ideia de Homem, então admite-se com isso que Cristo não pode representar ausência de vontade, puro e simples não-querer, uma vez que a Ideia é fenômeno imediato de vontade, isto é, manifestação mais transparente de um ato de vontade. Neste sentido, Cristo não representa o "não-querer", mas representa um tipo de querer diverso do querer a vida: Cristo é vontade de eternidade, enquanto que a vontade de vida, a vontade adâmica, é vontade de finitude.

Assumida essa linha de interpretação, tem-se um argumento favorável à hipótese de uma separação qualitativa da vontade humana relativamente a qualquer outra manifestação fenomênica de vontade: pois somente na vontade humana abre-se a possibilidade de se manifestarem infinitas nuances volitivas que se articulam entre os extremos da afirmação da vontade de vida (Adão) e da afirmação da vontade ascética (Cristo). Apenas a vontade humana pode inclinar-se tanto à finitude quanto à eternidade, tanto ao mundano quanto à santidade, tanto ao mal quanto ao bem. Neste sentido, é mesmo correto dizer que a "afirmação e negação são atos contrários da mesma vontade, cuja capacidade para ambos é a única liberdade verdadeira" (W II, cap. 48, p. 738). Apenas acrescento que, se Jesus Cristo integra a Ideia de homem, e considerando que a Ideia é fenômeno imediato da vontade, então aquela "negação"

tem de ser, em um sentido mais profundo, uma afirmação, a saber, afirmação da vontade de eternidade, que então é negação apenas relativamente à vontade de vida, que é vontade de finitude. Disso se segue que a vontade não é apenas vontade de vida. Estou consciente de que ao assumir isso divirjo radicalmente de Schopenhauer, mas também encontro um pequeno (mas significativo) amparo na teoria de Frauenstädt sobre a duplicidade da vontade humana (ver seção 2.3.2). Além disso, esta linha de interpretação ganha maior força na medida em que fornece elementos que tornam o fenômeno da ascese mais compreensivo, como se verá a seguir.

3.4.4 A ascese como expressão da autocontradição moral em um mesmo caráter inteligível individual

Agora que se tornou plausível a hipótese de que há uma vontade ascética e de que se pode assumir, sem contradição, um caráter inteligível metafísico individual mesmo no contexto da metafísica da vontade, estamos preparados para enfrentar aquele questionamento deixado sem solução na seção 1.8, que fora dedicada ao problema da ascese: por que, como bem percebeu Johann August Becker (1883, p. 11), o “mesmo sofrer não determina toda a qualquer vontade”? Afinal, pelo modo como Schopenhauer usualmente explica a ascese, esta resulta do triunfo do intelecto indiferenciado sobre a vontade indiferenciada. Digo “intelecto indiferenciado” porque a ascese supostamente se desdobra a partir de um tipo de cognição que pode acometer *qualquer* pessoa: a percepção do sofrimento inerente ao mundo, do qual o sujeito já não pode mais alienar-se refugiando a si próprio na ilusão do princípio de individuação. Ora, essa percepção da realidade consistente na *Durchschauung* não é exclusiva do asceta. Os compassivos também percebem o mundo sob a mesma ótica, e nem por isso todo compassivo é asceta, o que é admitido por Schopenhauer:

> em realidade, só entre alguns poucos o simples conhecimento que vê através do *principium individuationis* é suficiente para conduzir à negação da Vontade, primeiro ao se produzir a mais perfeita bondade na disposição de caráter e o amor universal à humanidade, por fim ao permitir reconhecer em todo sofrimento do mundo o próprio sofrimento. Mesmo para aqueles que se aproximaram deste ponto, o estado tolerável de sua pessoa, a adulação do momento, as promessas da esperança, a satisfação da Vontade que se oferece sempre de novo, isto é, a satisfação do prazer, são quase sempre um constante obstáculo à negação da Vontade e uma constante sedução para a sua renovada afirmação. Nesse sentido, tais tentações sempre

> foram personificadas na figura do diabo. Por conseguinte, na maioria dos casos a Vontade tem de ser quebrada pelo mais intenso sofrimento pessoal, antes de a sua autonegação entrar em cena. (MVR I, §68, p. 497/I 464).

Ou seja: a explicação que ele nos oferece para o fato de que nem sempre o mesmo conhecimento gera em todos os compassivos a disposição ao mais radical ascetismo, é a de que falta à maioria deles a vivência do "mais intenso sofrimento pessoal". Como exemplo deste tipo de sofrimento tão profundo e especial, Schopenhauer cita o caso de Raimundo Lúlio:

> Eis por que com frequência se viram pessoas que levavam uma vida bastante agitada no ímpeto das paixões [...] mudarem, entregando-se à resignação e à penitência [...]. A esta categoria pertencem todas as histórias genuínas de conversão, por exemplo também a de Raimund Lullius, que, finalmente convidado ao quarto da bela dama por quem a tanto tempo se enamorou, lá chegando, e, já antegozando a satisfação de todos os seus desejos, de repente a vê abrir o corselete e mostrar-lhe o peito corroído por um terrível câncer. Deste momento em diante, como se tivesse visto o inferno, converteu-se (MVR I, §68, p. 499/I 466).

Porém, o pessimista Schopenhauer não estaria sendo otimista demais ao assumir que eventos traumáticos deste tipo sejam tão raros? Por que a visão que Lúlio teve do câncer que corroía o peito da dama por ele desejada tem de ser mais traumática do que, por exemplo, a tão comum visão que muitos filhos já tiveram do câncer que corrói seus próprios pais? Se este trauma é tão corriqueiro, por que há tão poucos convertidos à santidade?

Ao colocar-se diante do mesmo problema, Antoniassi (2019, p. 101) concluiu que "a questão parece irrespondível, pois extrapola os limites de nosso entendimento que tem como fio condutor o princípio da causalidade que aqui não se aplica. É o mistério da liberdade". Entretanto, creio que podemos ainda apresentar aqui alguma explicação antes de nos rendermos ao misticismo. Sim, a queda da filosofia no misticismo é inevitável, pois do contrário estaríamos assumindo que as formas do princípio de razão podem explicar a totalidade da vida, o que é desmentido pela experiência moral que, como já expus, é tão profundamente vivida quanto insuficientemente explicada, e isso assim se dá justamente porque na vida moral experienciamos a nós mesmos como entes dotados de vontade, e esta transcende os limites do princípio de toda explicação, que é o princípio de razão suficiente. Mas antes

de nos quedarmos no misticismo, temos de esgotar todas as hipóteses de explicação. E parece-me que há uma hipótese que não fora trabalhada por Schopenhauer: a hipótese de que há um caráter individual ascético[12]. Nesse sentido, a ascese não seria o resultado exclusivo do triunfo do intelecto *indiferenciado* sobre a Vontade *indiferenciada*, mas um desdobramento do *caráter inteligível individual*, o qual, por sua vez, é o desdobramento da Ideia de Homem que contém tanto Adão (o afirmador da vontade de vida) quanto Cristo (o negador da vontade de vida, vale dizer, o afirmador da vontade de eternidade). No caso de Lúlio, eu diria que ele se tornou asceta porque *sua* constituição volitiva – isto é, seu caráter – tornou-o especialmente suscetível à gravidade contida naquela informação e, portanto, somente sua constituição volitiva poderia responder àquela provocação do intelecto através da resignação, até porque seria um grave contrassenso assumir, como faz Schopenhauer no trecho acima transcrito, que nos ascetas o "conhecimento que vê através do *principium individuationis* é suficiente para conduzir à negação da Vontade". O conhecimento é "suficiente": isso está errado. O conhecimento nunca pode ser suficiente, pois a decisão é da vontade. Quando muito, poderíamos talvez dizer que a *Durchschauung* seria apenas uma razão necessária, mas não suficiente da vida ascética ou revolta da vontade contra si mesma. O outro elemento necessário seria a constituição volitiva daquele que se resigna (e, num sentido mais profundo, apenas a vontade teria de bastar, pois é plausível assumir que a disposição à *Durchschauung* já depende exclusivamente da constituição volitiva – ver seção 2.5.1).

Logo, se o asceta é conduzido por aquele conhecimento à abnegação, isso significa que aquele conhecimento funciona apenas para *ele* como um "quietivo" de *sua* vontade, isto é, o asceta é levado à ascese porque aquele conhecimento converte-se em *motivo* quando em contato com a constituição moral particular do asceta. Portanto, também no que diz respeito à ascese, temos de assumir o modelo de explicação schopenhaueriana para todas as demais condutas: estas se desdobram a partir dos motivos, e estes, por seu turno, extraem sua força motivacional na proporção em que são acolhidos pelo caráter inteligível.

Embora a hipótese de um caráter inteligível, individual e ascético possa satisfazer à indagação sobre a razão de apenas alguns se tornarem ascetas e nos afastar do contrassenso de assumir um conhecimento *indiferenciado* que, sozinho,

[12]Antoniassi (2019, p. 110) havia levantado esta hipótese em seu trabalho, mas rejeitou-a. Eu acolho esta hipótese, e espero tornar convincente este meu ponto pelos argumentos que seguem.

provoque efeitos *diferentes* nos diferentes fenômenos da suposta Vontade *indiferenciada*, entretanto, aquela mesma hipótese nos conduz a um resultado que pode soar absurdo entre experientes estudiosos de Schopenhauer já há muito acostumados aos jargões do filósofo. Pois se a ascese é um desdobramento – em vez de supressão – de um caráter inteligível individual, então o asceta não é alguém que se nega – tal como supõe Schopenhauer – mas alguém que se afirma. Se o caráter é simplesmente a soma das disposições volitivas de um indivíduo – vale dizer, se *caráter* é o mesmo que um determinado tipo de *vontade* – então, se há um caráter ascético, o asceta já não é um negador da vontade, mas um afirmador de *sua* própria vontade. Ora, isso parece contrariar totalmente a teoria schopenhaueriana sobre a ascese. Apesar disso, ouso dizer que este resultado é muito mais coerente do que a ideia de uma "negação da vontade" consistente na ausência do querer em função da predominância do conhecimento, e isso pelo simples fato de que a negação de si não pode deixar de ser um ato volitivo, pois negar a si supõe um *querer negar*. Aqui convém relembrar Aristóteles: "o conhecimento [dianoia] só por si não põe nada em movimento" (2009, p. 130), e sem dúvida a batalha interior enfrentada pelo santo supõe uma movimentação, uma agitação em sua vontade. Aquela afirmação de Aristóteles teria de ser acolhida por Schopenhauer com rigor ainda maior e, de fato, ele próprio oferece-nos ao menos uma passagem que guarda algumas sutilezas que, se bem interpretadas, talvez possam abonar esta nossa interpretação:

> aquela imersão na liberdade não é obtida por força de resolução mas procede da relação mais íntima entre o conhecimento e o querer no homem [...] o efeito do quietivo é em última instância o ato de liberdade da Vontade (MVR I, §70, p. 511/I 479).

Há, portanto, conjuminação entre conhecimento e querer. O conhecimento sozinho nada pode. Tem de haver a concomitância da vontade e, "em última instância", é a vontade que decide sobre o que fazer com a informação concedida pelo intelecto, pois o "efeito quietivo" é "o ato *da* vontade". Se a ascese fosse estritamente um não-querer, uma ausência de querer, então nesse caso só haveria conhecimento e, portanto, não haveria decisão. Ora, o asceta não é um puro contemplador, mas alguém que luta consigo mesmo[13]. Até mesmo a definição de ascese que Schopenhauer nos oferece

[13] Estes trechos escritos por Josemaría Escríva expressam muito bem isso: "No me olvidéis que santo no es el que no cae, sino el que siempre se levanta, con humildad y con santa tozudez" (ESCRIVÁ,

já corrobora este nosso ponto: a ascese seria a "quebra da vontade [...] mediante o modo de vida penitente *voluntariamente* escolhido" (MVR I, §68, p .496/I 463, destaque nosso). Isso significa que a vontade se nega, e esta negação, por sua vez, é ela mesma um ato de vontade, pois é "*voluntariamente* escolhido". Sem o acolhimento da vontade, não há efeito quietivo do conhecimento. Isto está plenamente de acordo com Schopenhauer quando ele diz que toda ação supõe um *ser*, e *ser* é *vontade*. Mas isso também significa que aquele conhecimento só motiva porque acolhido pelo caráter inteligível disposto à ascese, do contrário não poderíamos explicar por que alguns se tornam santos, enquanto outros, em posse do *mesmo* conhecimento, simplesmente continuam a viver suas vidas como sempre viveram. Se, entretanto, questionamos por que alguns indivíduos são de uma tal disposição volitiva que torna-os suscetíveis à ascese, então tem-se o mistério. A pergunta sobre por que somos o que somos, sobre por que o nosso caráter tem estas disposições morais e não aquelas, vale dizer, por que meu querer é assim e não de outro modo, eis aí uma pergunta para a qual é impossível oferecer resposta, pois é impossível explicar a minha vontade, uma vez que a análise da experiência moral conduz-nos à conclusão de que a vontade individual de cada um transcende o princípio de toda explicação, que é o princípio de razão suficiente.

Arrisco dizer que o que impede Schopenhauer de reconhecer isso – e consequentemente o conduz a apelar a uma inexplicável suposição de que, na ascese, o caráter é "suprimido" – é sua injustificável pressuposição de que o caráter inteligível de cada um é simples, e não complexo, isto é, a pressuposição de que o *Grundwollen* individual encerra apenas *um* fim, e não *fins*. Esta simplicidade pressuposta no caráter decorre de sua *constância*. Conforme já abordado, a constância ou uniformidade são qualidades intrínsecas ao caráter (cf. BGE, *Freiheit des Willens*, cap. III, p. 89). E é justamente esta constância que nos leva a concluir

---

2001a, p. 195/131). "¿Os acordáis de Pedro, de Agustín, de Francisco? Nunca me han gustado esas biografías de santos en las que, con ingenuidad, pero también con falta de doctrina, nos presentan las hazañas de esos hombres como si estuviesen confirmados en gracia desde el seno materno. No. Las verdaderas biografías de los héroes cristianos son como nuestras vidas: luchaban y ganaban, luchaban y perdían. Y entonces, contritos, volvían a la lucha" (ESCRIVÁ, 2001b, p. 173/76). "En este torneo de amor no deben entristecernos las caídas, ni aun las caídas graves, si acudimos a Dios con dolor y buen propósito en el sacramento de la Penitencia. El cristiano no es un maníaco coleccionista de una hoja de servicios inmaculada. Jesucristo Nuestro Señor se conmueve tanto con la inocencia y la fidelidad de Juan y, después de la caída de Pedro, se enternece con su arrepentimiento" (ESCRIVÁ, 2001b, p. 171/75).

por sua imutabilidade, e, pela qualidade da imutabilidade do caráter empírico, conclui-se pela sua transcendência em relação ao tempo, isto é, conclui-se que o caráter empírico é apenas o desdobramento temporal de um caráter inteligível que não está no tempo. Neste ponto, parece que dizer que o caráter encerra não apenas um fim, mas fins que podem ser até mesmo contraditórios entre si, conduz-nos a um resultado completamente diferente e que põe em risco toda a teorização sobre o caráter inteligível. Pois se há um mesmo homem que até então fora mundano, mas que hoje torna-se asceta, então a primeira conclusão que deveríamos tirar é a de que seu caráter mudou – e, assim, não pode haver caráter inteligível, mas apenas caráter empírico que se manifesta no tempo e que *reside* no tempo[14]. Essa conclusão não pode manter-se porque se meu caráter é apenas um mero fenômeno que reside no tempo, então não há liberdade e, consequentemente, também não há responsabilidade nele, o que colide com minha intuição de responsabilidade por aquilo que eu sou. Logo, se não quisermos negar o imediato em proveito do mediato, temos de recusar a hipótese que nega o caráter inteligível. A outra hipótese, caso ainda queiramos explicar a inconstância do caráter do mundano que se torna asceta, é justamente a de Schopenhauer: o caráter não mudou, ele apenas foi neutralizado por força do ingresso de um novo conhecimento. Mas conforme tentei mostrar, essa hipótese é insatisfatória na medida em que não explica por que com o ingresso desse novo conhecimento não se tem, com a mesma frequência, comportamentos ascéticos em todos os indivíduos que igualmente perceberam a essência sofredora desse mundo.

Para resolver esse imbróglio, proponho o seguinte: deve-se manter a hipótese de um caráter imutável e ao mesmo tempo complexo o bastante para encerrar, em si mesmo, fins contrários entre si. E devemos ressaltar que, do fato de que aquele que até então fora mundano subitamente torna-se asceta, não segue necessariamente uma mudança no caráter, pois o mesmo caráter pode manifestar-se em diferentes condutas a partir do ingresso de novos conhecimentos. A mudança de comportamento não está necessariamente vinculada à mudança de caráter, mas à mudança do conhecimento empírico que se forma a partir da familiaridade gradual com este mundo e consigo mesmo. Já foi mostrado que Schopenhauer nos ensina que, com o ingresso de novos conhecimentos, novas descobertas sobre o próprio caráter podem ser feitas,

[14] Sobre a diferença entre *manifestar-se no tempo* e *residir no tempo*, ver seção 1.4.

e nesta constatação baseia-se a sua tese sobre o arrependimento moral. Logo, nada nos impede de pensar um único caráter dotado de uma extrema complexidade, de modo que, no mesmo caráter, concorram qualidades morais diversas, e que uma delas pode ser descoberta somente após certo período da vida, permanecendo oculta durante a maior parte dela. Não é nenhum absurdo pensar que no mesmo caráter existam impulsos morais diversos e até radicalmente contraditórios entre si; que o mesmo caráter seja disposto tanto à vida mundana quanto à santidade – afinal, não há motivo para se supor que o caráter inteligível tenha de subordinar-se ao princípio da não-contradição, uma vez que ele não é uma representação sob as formas do princípio de razão suficiente de conhecer. Esta complexidade – que pode chegar às raias da autocontradição – inerente a certos caracteres foi expressada por Walt Whitman, nestes seus versos de *Leaves of Grass*:

> Do I contradict myself?
> Very well, then, I contradict myself,
> I'm large – I contain multitudes (WHITMAN, 1902, p. 77)[15].

O indivíduo cuja constituição volitiva o dispõe tanto à vida mundana quanto à vida ascética é alguém "largo" que "contém multidões" dentro de si. Mesmo Schopenhauer tem de admitir que os caracteres morais não são destituídos de contradições, uma vez que "as três motivações morais dos homens, o egoísmo, a maldade e a compaixão estão presentes em cada um numa relação incrivelmente diferente" (SFM, §20, p. 195), o que significaria que raramente alguém é puramente bom, egoísta ou mau. Logo, nada impede que, por exemplo, o egoísta possa eventualmente dar amostras de genuína compaixão a partir de uma certa etapa de sua vida com o ingresso de novas experiências e conhecimentos. O caráter inteligível individual não é uma simples representação da qual podemos exigir coerência interna e ausência de contradições. Aquilo que Schopenhauer, inspirado pela música de Beethoven, escreveu sobre a vontade universal, tem de valer também para a vontade individual, uma vez que agora estamos certos de que esta última também transcende as formas do princípio de razão:

---

[15] "Somos naturezas amplas, karamazovianas [...], capazes de encerrar todas as oposições possíveis e contemplar de uma vez ambos os abismos, um abismo que está acima de nós, o abismo dos altos ideais, e o abismo que está abaixo de nós, o abismo da queda mais vil e funesta" (DOSTOIÉVSKI, 2012, p. 905).

> Uma *sinfonia de Beethoven* mostra-nos a máxima desordem unida à mais perfeita ordem; mostra-nos o mais violento conflito que, no instante seguinte, configura-se na mais bela unidade. E por isso ela é uma imagem fiel e perfeita da essência do mundo, que se desenrola na imensa confusão de incontáveis formas e que conserva a si mesma através da eterna destruição (HN 3, *Reisebuch*, §136, p. 57).

Também o caráter ascético é dotado deste "violento conflito", pois é o conflito que marca a vida interior do asceta (se não houvesse esse violento conflito interior, ele não seria um asceta, mas um anjo). Apesar de todo esse choque entre forças morais rivais, este conflito interior converge para a ordem e unidade do caráter, pois o asceta não perde seu senso de identidade, uma vez que há ininterrupta continuidade entre sua fase mundana e sua fase santa. Apesar de serem fases radicalmente distintas entre si do ponto de vista moral, não deixam de ser diferentes fases de uma *única* biografia; não deixam de ser facetas morais de um *único* caráter. O mundo não deixa de ser ele mesmo porque comporta dentro de si infinitas contradições entre suas partes. Do mesmo modo, o asceta não perde seu caráter por causa de suas contradições interiores. Se o asceta existe, então ele tem de ter um caráter, uma essência.

A partir disso, talvez eu possa sugerir aqui que *imutabilidade* não seja necessariamente a mesma coisa que *uniformidade*. O caráter pode ser imutável (isto é, estar fora do tempo) e, ao mesmo tempo, não manifestar-se no tempo através de um caráter empírico uniforme, mas autocontraditório. O asceta seria um tipo muito especial de portador de um caráter inteligível, de uma vontade fundamental imutável e não-uniforme. Tal como no verso de Whitman, ele seria um indivíduo que contém em si uma "multidão". Entretanto, que nem por isso ele não deixa de ser um indivíduo dotado de um caráter individual, confirma-se pelo fato de que, apesar de suas contradições internas, seu senso de identidade pessoal não se enfraquece, e sua intuição de responsabilidade (o grande ponto de partida de todas estas reflexões) em nada diminui. O asceta pode até agradecer a Deus pela graça concedida, mas meu palpite é o de que ele sabe que o ingresso desta graça depende da anuência de sua própria vontade, e justamente por isso o asceta é ele, e não Deus. A graça de Deus não entra nos corações que *querem* permanecer fechados.

Também parece contribuir para a malograda tese da supressão total do caráter por meio da ascese o fato de que Schopenhauer geralmente não assume que a abnegação é também um querer, pois o negar a si mesmo supõe um *querer* negar a

si mesmo: simplesmente este querer não é mais um querer afirmar a vida e os ímpetos que a acompanham, mas um querer negar estes mesmos ímpetos da vontade de vida em proveito de ímpetos de uma vontade de outra natureza. E que é possível conceber outro querer além da vontade de vida, fica evidente pelos argumentos de Julius Fraunstädt sobre a duplicidade da vontade (ver seção 2.3.2). Por isso, Nietzsche (1998, p. 149) estava correto ao notar na *Genealogia da moral* que "o homem preferirá querer o nada, a nada querer"[16]. Eu apenas acrescento que não se trata tanto de uma preferência pessoal quanto de uma necessidade fática: é impossível caminhar livremente para qualquer direção, incluindo para a direção ao Nada, senão por *vontade* própria. Se de fato o asceta *nada quisesse* (em lugar de *querer o nada*), então ele não poderia praticar a ascese: ele sucumbiria a seus próprios ímpetos de autoafirmação de vida, pois não ofereceria resistência aos mesmos. Portanto, a resistência a estes ímpetos de autoafirmação supõe a afirmação de ímpetos de autonegação. A vida interior do asceta é como um jogo de "cabo de guerra": para que a vontade de vida não leve a melhor, é preciso que a corda seja violentamente puxada para o lado oposto. Deste modo, aquilo que Schopenhauer chama de "negação da vontade" só pode ser entendido como a vontade que nega a si mesma, e como a atividade da vontade é o querer, disso se segue um querer negar-se. Consequentemente, aquilo que ele chama de "ausência de vontade", tem de ser chamado de "querer negar-se"; aquilo que ele chama de "supressão do caráter" só pode ser coerentemente compreendido como a *continuidade* de um caráter que, longe de literalmente suprimir-se totalmente, apenas neutraliza a si próprio em seus ímpetos de afirmação da vontade vida. O asceta é aquele em cujo caráter coexistem ímpetos de afirmação de si e de abnegação de si. Somente a vontade pode dizer "não" a si mesma. Além disso, que na ascese não há "supressão" de caráter mas continuidade do caráter, segue-se do fato de que o asceta não perde seu senso de identidade ao longo de sua vida. A vida de São Francisco de Assis não é iniciada a partir de sua conversão, mas abrange também os fatos anteriores ao seu período ascético. Quem assina as *Confissões* é o mesmo Agostinho, e não dois indivíduos diferentes.

Em consideração a esses argumentos, proponho uma revisão das expressões utilizadas para descrever a ascese: esta não é pura e simplesmente "negação", mas sob outro aspecto é ela uma verdadeira "afirmação". A ascese pode ser tanto

[16] Não me comprometo aqui com a crítica moral de Nietzsche à atitude ascética. Adoto esse trecho apenas nos limites da constatação de que a ascese não pode ser definida como ausência de querer.

qualificada de “negação da vontade de vida” quanto de *afirmação da vontade de santidade*. E se a vontade de vida confunde-se com a vontade de apetecer-se nas coisas singulares espaço-temporais que se expõem no mundo como representação, então esta vontade de santidade pode ser igualmente qualificada como uma *vontade de eternidade*, não no sentido de querer viver eternamente (vale dizer, de fruir eternamente dos prazeres temporais que se apresentam neste mundo como representação), mas no sentido de apaixonado e *voluntário* apego àquilo que transcende as coisas temporais; em uma palavra, Deus. Por isso não devemos nos surpreender que, concretamente, a ascese cristã se apresente como uma atitude religiosa, isto é, como aversão ao mundo temporal na mesma proporção em que se expressa na busca por Deus, que é o Eterno. Logo, à negação da vontade de vida e dos objetos temporais que a apetecem tem de corresponder a afirmação da vontade do Eterno. Se, por outro lado, esta vontade de santidade não tem em vista algo como o amor por uma substância eterna, que é Deus, então tem-se aí, por exemplo, a ascese budista, que longe de expressar-se no “nada querer”, em verdade expressa-se no “querer o nada”. De qualquer forma, trata-se igualmente de uma vontade que nega-se em um aspecto para afirmar-se em outro. Em parte, isso não é apenas revisão, mas também reapropriação, pois em seus manuscritos de 1813, o jovem Schopenhauer qualificou a virtude como “afirmação do ser atemporal” (HN 1, *Bogen*, §72, p. 39). Posteriormente, em um manuscrito de 1837, ele diz que “a negação da vontade de vida será *afirmação* [Bejahung] daquela existência” consistente no “eterno repouso” – que se contrapõe à vontade vida, que é existência no “movimento incansável” (HN 4, 1, *Pandectae* II, §181, p. 230, destaques meus).

Então podemos qualificar a ascese como a mais decidida negação do temporal na mesma proporção em que é a mais decidida afirmação do eterno (no caso da ascese cristã), ou do nada (ascese budista). Meu acréscimo aqui é o de que a toda afirmação tem de corresponder uma *vontade* de afirmar. “Afirmar” e “querer” são expressões que necessariamente se acompanham. Toda afirmação tem de ser um ato de vontade. Se eu afirmo o Eterno ou o Nada, é porque quero-o. Apenas a injustificada redução de toda a vontade à categoria da “vontade de vida” impede-nos de reconhecer isso. E se a ascese é a máxima afirmação da vontade de eternidade (ou vontade de nada) e consequente rejeição das coisas singulares representadas sob espaço, tempo e causalidade, que apetecem a vontade de vida, então a vontade

de vida tem em conta somente as coisas temporais, e por isso a razão instrumental, que só conhece o singular sob espaço e tempo, é um apetrecho dela[17].

Agora eu gostaria de discutir a possível objeção de que esse modelo explicativo para a ascese teria por consequência revogar a liberdade. Ednilson Antoniasi formula claramente essa objeção:

> Assim, vale questionar: o asceta tem um caráter próprio? Ou, em outros termos: o asceta é manifestação empírica de certas disposições volitivas voltadas ao não querer? Considerando a resposta afirmativa, teríamos como consequência a interdição da possibilidade de que as práticas ascéticas sejam livres já que elas seriam apenas a exteriorização do caráter ascético provocada por motivos, como qualquer outra ação ordinária do ser humano (ANTONIASI, 2019, p. 110).

Creio que o fato de que as ações sejam fenomenicamente um desdobramento necessário de motivos não revoga a liberdade. A equação *caráter imutável individual+motivos=ações* é uma equação determinista apenas se o seu primeiro termo, o caráter individual, for estritamente fenomênico, como se o meu caráter fosse imposto a mim por uma vontade universal impessoal e indiferenciada, isto é, por uma *Vontade* que não é *minha vontade*. Se, entretanto, assumo que meu caráter é também minha vontade, e que a circularidade entre Ser e Querer está presente em mim e não apenas na Vontade impessoal (isto é, se assumo que há asseidade na vontade individual), então eu próprio sou, em última instância, o único e verdadeiro responsável pela força atrativa que meus motivos exercem sobre mim, pois sou eu mesmo que atribuo a força motivacional aos mesmos[18]. Há objetos que são um motivo pra mim porque eles se adequam ao meu caráter, e quem adequa meu caráter sou eu mesmo, uma vez que sou o que quero ser e quero ser o que sou. O impacto do motivo significa ausência de liberdade apenas quando nos restringimos à perspectiva representacional, pela qual concebemos a imutabilidade do caráter como uma expressão de impotência. Mas a análise da experiência moral orientada pelo

[17] Podemos então conjecturar o seguinte: o sofrimento inerente àquele que se deixa sucumbir à mundaneidade não resulta tanto do fato de querer pura e simplesmente (tal como supõe Schopenhauer), mas do fato de querer chafurdar-se na terra em lugar de almejar a eternidade dos céus, com isso ignorando a advertência do poeta: *Chamava-vos o céu e em torno gira/ mostrando a vós sua beleza eterna/ e vosso olhar somente a terra mira/ onde vos bate quem tudo governa* (ALIGUIERI, 2005, p. 429).

[18] Ver meus argumentos apresentados na seção 2.1. Tal como as forças naturais “concedem a causalidade às causas” (G, §20, p. 60), é justo dizer que o caráter concede a motivação aos motivos.

sentimento de responsabilidade revoga isso, na medida em que revela que a imutabilidade é o signo empírico da atemporalidade, e esta, por seu turno, é a marca de nossa independência em relação ao princípio a partir do qual é pensável toda forma de julgo determinista: o princípio de razão. Nestes novos termos, o que se depreende é que o meu caráter transcende o tempo e, ao mesmo tempo, intuo minha onipotência moral (vale dizer, minha asseidade) a partir do inequívoco sentimento de responsabilidade por aquilo que sou. Neste contexto, o motivo não é o que me determina, mas apenas o elemento causal que exerce sua influência sobre mim na medida em que acolho-o em meu caráter, pois, como já explicado, é o caráter que concede a força motivacional aos motivos. Um motivo é simplesmente um objeto que exerce impacto sobre minha vontade apenas e tão somente na medida em que é *querido*, e o ato de querer é livre. Um objeto só se configura como motivo na medida em que é acolhido no meu querer fundamental que é meu caráter, e meu caráter é livre, pois eu poderia ser outro se realmente quisesse.

Creio que esse argumento também oferece uma resposta a Rufolf Malter, que concluiu ser impossível haver liberdade na ascese quando se adota a suposição de um caráter inteligível individual. A ênfase da argumentação de Malter é distinta daquela de Antoniassi. Segundo Malter, se há um caráter inteligível individual, então isso

> afeta decisivamente a realização da tarefa soteriológica. A teoria de Schopenhauer sobre o caráter implica uma pluralidade de atos de vontade inteligíveis. Deixando de lado o fato de que esta teoria não se harmoniza com a metafísica da vontade, ela ainda dificulta a concepção de uma salvação por meio da aniquilação do Eu [Entichlichung] (que conforme o que já fora dito, coincide com a aniquilação da individualidade [Entindividualisierung]): o sofrimento resulta da egoidade, o egoísmo baseia-se nela e não é simplesmente a sua forma pervertida; a egoidade consiste na determinação do sujeito através da vontade e do princípio de razão; se há diversos atos inteligíveis, então isso significa que o querer já se *fixou* [*festgelegt*] qualitativamente fora do tempo como querer em determinados atos. Com isso, a determinação do sujeito que constitui o Eu é consideravelmente fortalecida: devem ser revogados não apenas atos que se sucedem arbitrariamente no tempo, mas atos de liberdade concebidos a priori (em analogia às Ideias) – a superação do sofrimento não teria a ver apenas com a aniquilação do Eu mediado por fenômenos, mas com a neutralização de atos que teriam lugar somente no Em si mesmo. O determinismo agora se pronuncia duplamente: por um lado, ele se articula na determinação das ações através do princípio de razão; por outro, na fixação atemporal de atos de vontade que se manifestam temporalmente. A soteriologia de

> Schopenhauer leva em conta a primeira fonte de determinismo; a segunda, ele ignora – só ignorando ele pode realizar a soteriologia (MALTER, 1991, p. 350-351).

Em poucas palavras: só se pode pensar a ascese enquanto erradicação da própria individualidade se essa for meramente fenomênica, pois se a individualidade tem lugar no "em si mesmo", então como erradicá-la através de atos temporais? Como alguém poderia erradicar no tempo aquilo que não está no tempo? Logo, a soteriologia exigiria uma individualidade puramente fenomênica, ancorada em um Eu que só se manifesta como desdobramento aparente (isto é, fenomênico) da Vontade una e do princípio de razão. Se, contrariando isso, afirma-se uma individualidade em si (o que está implicado na teoria de Schopenhauer sobre o caráter), então o resultado é o duplo (e invencível) determinismo, manifestado agora tanto em nossas ações ordinárias quanto nos atos ascéticos.

Contra isso, eu afirmo que a metafísica da vontade não apresenta um total determinismo sequer em relação às ações ordinárias que se sucedem a partir da equação entre motivos e caráter, uma vez que este último já é um ato livre, já é identidade entre Ser e Querer. E o que vale para os atos ordinários, vale também para a ascese: o fato de os atos ascéticos serem um desdobramento temporal de um querer ascético atemporal não diminui em nada a liberdade inerente aos mesmos. Desde que esse querer ascético seja o *meu* querer ascético, então eu apenas faço o que quero. Como poderia haver servidão aí, se apenas me submeto à minha *própria* vontade que não é determinada por coisa alguma, e isso justamente porque ela transcende o princípio de toda determinação (o princípio de razão suficiente)? Logo, com a teoria do caráter inteligível individual, o que se tem não é o duplo determinismo, mas o duplo libertismo: sou tão livre quando quero o mundo quanto sou livre quando quero rejeitá-lo; sou tão livre em meu amor pelas coisas temporárias quanto em meu amor pelo eterno. Diferentemente do que Rudolf Malter supõe, eu não vejo, em Schopenhauer, um conflito irreparável entre sua caracterologia e sua metafísica da vontade. Ao contrário: se desenvolvida a partir da análise rigorosa de nossa experiência moral, o resultado é o de que a metafísica da vontade se *aperfeiçoa* na caracterologia.

A interpretação que proponho sobre a experiência ascética tem a vantagem de oferecer uma explicação para a difícil questão sobre por que vontades indiferenciadas assumem diferentes comportamentos diante de um conhecimento indiferenciado. A resposta é simples: neste caso, não há apenas uma vontade indiferenciada, mas

diferentes constituições de caráter cuja especificidade independe do princípio de individuação. Por isso alguns indivíduos se tornam ascéticos enquanto outros permanecem na mundaneidade, ainda que sejam igualmente expostos ao mesmo conhecimento sobre o sofrimento inerente ao mundo. Mas não só isso: esta interpretação oferece respostas a todas as dúvidas levantadas por Johann August Becker (ver seção 1.8). Pois vejamos. As incoerências apontadas por Becker – decorrentes do modelo explicativo que define a ascese em termos de ausência de vontade – seriam as seguintes:

I) Se o mundo como representação é aparição da vontade, então a ausência da vontade, isto é, a ascese, não poderia ter uma "posição [...] na fileira dos fenômenos" e, consequentemente, seria impossível "dizer algo sobre alguma mudança enquanto fenômeno deste Nolle" (BECKER, 1883, p. 19). Pelo paradigma explicativo que ora ofereço, essa objeção já não tem mais lugar. No meu paradigma, a ascese continua a ser uma manifestação de vontade, embora não seja uma manifestação da vontade de vida, e sim daquilo que podemos chamar de vontade de santidade. A teoria frauenstädtiana da duplicidade da vontade desempenha um papel fundamental aqui.

II) Becker percebe que, na ascese, há um vínculo causal entre "o modo alterado de conhecimento" e "o modo alterado de agir" que se segue a partir daquele conhecimento (BECKER, 1883, p.11). Em outras palavras, Becker percebe que a consciência superior do asceta constitui-se em um *motivo* da vontade que se volta contra si mesma. Schopenhauer não poderia aceitar isso, uma vez que a presença de um motivo enquanto razão de uma ação singular no tempo pressupõe um caráter, e a ascese seria a supressão do caráter. Uma vez que admito que há um caráter ascético, a observação de Becker deixa de ser uma objeção à minha interpretação.

III) Becker também conclui em sua correspondência com Schopenhauer que o filósofo parece sugerir uma incongruente mudança da vontade extratemporal no fenômeno do asceta – nele, a vontade, que *antes* queria, *agora* não quer mais (cf. BECKER, 1883, p. 20). Nos limites da minha interpretação não há mais razão para embaraçar-se na estranha suposição de uma vontade extratemporal que sofre alteração no tempo, um *querer* que se torna *não querer* – quando todo *tornar-se* deveria ser estranho ao querer. Segundo aquilo que proponho, o *Nolle*, o suposto "não querer", não existe de maneira absoluta. Aquilo que Schopenhauer chama de "não querer", *nolle*, eu prefiro chamar de "querer negar", *velle negare* ou *velle negativum*

(diria Nietzsche: querer o nada em vez de nada querer). A mudança da vontade fundamental que constitui o caráter total do homem mundano que se torna asceta é uma mudança apenas *aparente*: o ingresso, no tempo, de um novo conhecimento a partir da familiarização pessoal com o mundo como representação, apenas fez o indivíduo *descobrir* uma outra faceta de sua própria vontade extratemporal, que doravante se expõe na violenta tensão entre ímpetos morais autocontraditórios entre si. Logo, a conversão pessoal à santidade não é um *renascimento*, tal como supõe Schopenhauer (cf. MVR, §70, p. 511/I 479) – melhor seria chamá-la de *descobrimento*.

Agora estamos em melhores condições de reexaminar aquela confissão de Paulo: "não consigo entender o que faço, pois não faço aquilo que eu quero mas aquilo que detesto" (Romanos 7, 15). Se o asceta é aquele em cuja vontade digladiam-se impulsos morais completamente opostos, então pode ocorrer de o asceta detestar parte daquilo que é sua própria vontade. O asceta Paulo é aquele que julga não fazer aquilo que quer, mas aquilo que detesta. Entretanto, esta parte detestável tem de ser querida por outro aspecto do mesmo Paulo, do contrário ela não se materializaria na forma de ações[19]. É verdade que Paulo parece alhear-se das ações que ele detesta, pois ele diz que não faz aquilo que *ele* quer: ele quer o bem; apesar disso suas ações são desdobramento do pecado. Pelo modo como Paulo se expressa, dá-se a impressão de que o pecado é alheio, como se fosse imposto por causas estranhas à sua verdadeira vontade, e os outros trechos parecem confirmar essa assertiva: "eu sou carnal, vendido como escravo ao pecado [...]. Não faço o que quero mas aquilo que detesto [...] então não sou eu que faço, e sim o pecado que mora em mim" (Romanos 7, 14-17). Porém, que esse total alheamento de si mesmo em relação ao pecado cometido tem de ser tomado como licença poética, segue-se do fato de que, se o pecado que Paulo comete não pudesse ser atribuído à sua própria vontade, então não poderia ser pecado em sentido algum e, assim, sequer haveria razões para Paulo detestar aquilo que ele próprio faz. Caso ele não fosse o verdadeiro responsável pelos pecados cometidos, então tais pecados seriam no máximo desagradáveis ou inconvenientes, mas jamais *detestáveis*, pois se não fossem livremente queridos, não mereceriam qualquer censura moral, ou seja, nem mesmo poderiam ser considerados pecados. Paulo não pôde ter sido *literalmente* vendido ao pecado, pois, se há pecado, então ele próprio vende-se sempre que peca; e se é escravo do pecado, é porque ele

[19] Lembremo-nos da distinção schopenhaueriana entre desejos e vontade: em situações normais, apenas a última se torna uma ação.

mesmo quer escravizar-se. Suas ações mundanas são contrárias à sua vontade de santidade, mas o que Paulo parece relutar em admitir é que sua vontade mundana compõe sua identidade pessoal tanto quanto sua vontade de santidade, de modo que ele é tão culpado pelo pecado que comete quanto merecedor do mérito de ao menos detestar o pecado por ele mesmo cometido. A convergência de imputações morais contrárias entre si para um mesmo sujeito moral tem de ser a consequência de se assumir a noção de um caráter moralmente complexo.

Assim, a declaração de Paulo tem de ser interpretada no sentido de ser uma confissão arbitrariamente restrita à perspectiva da parte ascética que há em sua vontade total. Trata-se de uma declaração unilateral da parte de Paulo, ainda que dotada de forte expressão poética. Justamente por assumir uma perspectiva unilateral, Paulo deixa de reconhecer que sua parte ascética é apenas um elemento que compõe a autocontraditória *multitude* que é a totalidade de seu *Grundwollen*, seu caráter inteligível. Em um grau muito mais acentuado do que a massa mais comum dos homens, o caráter de um tipo como Paulo representa aquela confusa *multitude* mencionada por Walt Whitman, e que literalmente se pronuncia na mais violenta autocontradição moral – que, poeticamente, pode expressar-se na impressão subjetiva de alheamento de si mesmo (Paulo fala de seu próprio pecado como se o pecado fosse uma outra pessoa que o obriga fazer aquilo que ele não quer). Por isso o elemento distintivo do caráter ascético tem de ser aquela "vida interior" repleta de "conflitos espirituais, tentações e abandono da graça" (MVR I, §68, p. 496), conforme nota Schopenhauer. Entretanto, sob a explicação que aqui ofereço, este estado de conflito interior não se explica pela formulação tradicional de Schopenhauer, isto é, pela contradição entre caráter e supressão do próprio caráter, entre querer e o nada querer; mas pela luta que ocorre no interior de um mesmo caráter entre querer a vida e querer o nada.

Esta releitura pode apresentar uma dificuldade. Se o asceta se caracteriza pela autocontradição moral vivenciada em uma mesma vontade que quer o mundo e que quer o nada – em lugar de definir-se pelo conflito entre o querer e o nada querer – então em que sentido o caráter ascético se diferenciaria do caráter "comum", por assim dizer? Afinal, não é verdade que mesmo o mais comum dos homens pode vivenciar a angústia da autocontradição moral? Quando Walt Whitman expressou brilhantemente esta autocontradição naqueles versos acima transcritos, ele certamente não estava se referindo exclusivamente aos ascetas. Para sanar essa

dificuldade, penso que, assim como é possível falar de “graus da vida ética” em Schopenhauer (cf. LEFRANC, 2008, p. 164), de modo que a distinção entre o justo, o compassivo e o asceta comporte graus (sendo o asceta a extremidade daquele que se compraz apenas na justiça, e o compassivo sendo o ponto intermediário entre aqueles dois polos da moralidade), também poderíamos nos referir ao caráter ascético como a intensificação daquela autocontradição que já se manifesta – ainda que em graus inferiores – na grande massa dos seres humanos. Esta autocontradição seria tão aguda no caráter do asceta, e sua luta interior, tão violenta, ao ponto de o mesmo buscar desesperadamente silenciar aquela parte de sua vontade que quer o mundano como maneira de alcançar algum alívio, razão pela qual podemos acolher aqui a expressão de santo Agostinho registrada no livro VIII, §10 das *Confissões*:

> Quando eu deliberava servir já o Senhor meu Deus, como há muito tempo tinha proposto, era eu o que queria e era eu o que não queria; era eu mesmo. Nem queria, nem deixava de querer inteiramente. Por isso me digladiava, rasgando-me a mim mesmo (AGOSTINHO, 1999, p. 218)[20].

A luta interior vivenciada pelo asceta alcança o grau máximo, e por isso sua angústia pode ser descrita como um violento “rasgar-se” a si mesmo[21]. O homem comum pode até vivenciar a dor e angústia da autocontradição, mas nunca o bastante para sentir “rasgar-se” a si mesmo. Sua propensão à santidade não é tão grande ao ponto de se propor a missão de tentar calar, permanentemente, sua inclinação ao mundano. Consequentemente, a autocontradição moral e a culpa que a acompanha têm de ser sentidas e vivenciadas com menor intensidade na consciência do homem comum.

---

[20] Interessante notar que, por um lado, santo Agostinho oferece neste trecho um forte elemento que abona minha leitura sobre a ascese, na medida em que ele não interpreta o *querer pecar* e o *querer Deus* em termos de *afirmação* e de *supressão* de si mesmo, mas ele é claro ao afirmar que era ele mesmo que queria pecar e era ele mesmo que queria servir a Deus. Portanto, Agostinho admite que dentro dele próprio coexistem diferentes vontades: “a alma [*anima*] é uma só, hesitante entre diversas vontades” (AGOSTINHO, 1999, p. 219). Logo, nisso há forte divergência entre ele e Schopenhauer, pois para Agostinho tanto o mal quanto o bem são queridos (com o que concordo inteiramente), enquanto que, em Schopenhauer, apenas o mal é querido, e o bem é o não-querer. Por outro lado, minha interpretação afasta-se de Agostinho em um ponto fundamental: ao falar de uma alma que contém diversas vontades, Agostinho parece sugerir uma teoria da identidade pessoal que situa esta última na “alma” (*anima*), e não em um único *Querer fundamental* individual que se desdobra em diferentes atos de vontade, que eu chamo de “nuances volitivas”. Neste ponto, afasto-me de Agostinho e retorno a Schopenhauer, para quem os atos de vontade singulares têm de ser a emanação, no espaço e no tempo sob a causalidade, de um único caráter inteligível (ou, o que é o mesmo, “vontade fundamental”) individual.

[21] No latim, Santo Agostinho usa o verbo *dissipare* e o substantivo *dissipatio*, que Oliveira Santos e Ambrósio de Pina traduzem, respectivamente, como “rasgar” e “destruição”.

3.4.4.1 Ascese e orgulho

Quando anteriormente (mais precisamente na seção 1.8) propus uma avaliação daquela frase de Paulo de Tarso, meu objetivo era mostrar que na figura de Paulo apresentava-se uma possível objeção à compreensão schopenhaueriana da liberdade enquanto identidade entre Ser e Querer. O caso de Paulo – supondo que o apóstolo estava sendo sincero naquilo que escreveu no capítulo 7, versículos 14 a 15 de *Romanos* – parecia contradizer minha distinção entre "realmente querer ser outra pessoa" e "meras frustrações episódicas consigo mesmo". Paulo parecia realmente querer ser outra pessoa sem alcançar esse resultado, o que contradiz a afirmação de que há asseidade na vontade humana. Mas agora, com base nas últimas explicações aqui apresentadas, tem-se o seguinte resultado: Paulo continua a manifestar sua asseidade, isto é, a circularidade entre aquilo que ele é e aquilo que ele quer. A autocontradição moral não precisa ser necessariamente interpretada como ausência de liberdade, como se o indivíduo fosse o atormentado mandatário de uma vontade alheia, pois a noção de um caráter inteligível moralmente complexo – cuja manifestação empírica mais evidente é o caso do asceta – oferece-nos uma alternativa àquela interpretação. A esta altura poderia surgir esta objeção: mas por que alguém escolheria ser moralmente autocontraditório, por que alguém escolheria viver em conflito interior? Sob a lógica da metafísica da vontade, esse tipo de pergunta não pode ser respondida. Trata-se de um questionamento transcendente, pois pressupõe que as formas do princípio de razão poderiam aplicar-se à vontade para explicar por que ela é deste ou daquele modo, o que é impossível. Aqui só resta questionar se o asceta se sente responsável por seu pecado. Arrisco dizer que a angústia manifestada naquelas palavras de Paulo é prova suficiente de que ele se sente responsável.

Porém, agora surge um novo problema. Eu havia associado asseidade e orgulho (seção 1.7) na medida em que a identidade entre Ser e Querer (que é o núcleo do conceito de asseidade, e isso fica muito claro no capítulo "indicação à ética", de *Sobre a vontade na natureza*) manifesta-se empiricamente no estado de *cumplicidade consigo mesmo*, e isso é outra expressão para "orgulho". O orgulhoso é aquele que quer a si mesmo tal como é. Ora, também na vontade do asceta há asseidade. Então o asceta é também um orgulhoso?

É preciso admitir que a noção de um asceta orgulhoso soa absurda. Se minha interpretação sobre a ascese conduz a este resultado, então teríamos aqui um forte argumento para abandoná-la e retomarmos o entendimento tradicional de Schopenhauer, para quem a ascese decorreria da quebra de cumplicidade consigo mesmo através da anulação do próprio caráter. Entretanto, esse regresso ao padrão explicativo de Schopenhauer não poderia ocorrer sem insatisfação, afinal, se da minha teoria resulta uma objeção à integridade moral do asceta (pois implica que ele seja apenas um orgulhoso travestido de abnegado), a teoria de Schopenhauer sobre a ascese peca por sua excessiva incoerência interna, o que fora bastante notado por seu discípulo e amigo Johann August Becker. Não devemos nos esquecer de que tivemos fortes razões para buscar por explicações alternativas para a experiência ascética.

Posso pensar em duas respostas para o presente problema. A primeira é simplesmente aceitar que o asceta é um orgulhoso e, com isso, possivelmente estaríamos oferecendo mais elementos para o amplo arsenal de Nietzsche contra a suposta pureza moral dos ascetas. Este não é o lugar para aprofundarmos este *insight*, uma vez que nosso foco é examinar a questão da liberdade moral e não o *valor* moral da conduta ascética. Não devemos nos esquecer que o problema que nos aflige é, principalmente, se o asceta é alguém moralmente livre e responsável.

A outra resposta depende de um reexame do conceito de orgulho. Em primeiro lugar, devemos notar que o estado de angústia decorrente do conflito moral interior que caracteriza a vida ascética não parece coincidir com a representação mais comum que se tem de um homem orgulhoso. Embora possamos admitir um estado de cumplicidade consigo mesmo – isto é, circularidade entre Ser e Querer – tanto no orgulhoso quanto no asceta, o fato é que esta cumplicidade se dá de diferentes modos. No caso do orgulhoso, seu estado de cumplicidade consigo mesmo parece manifestar-se em uma cumplicidade *confortável* entre Ser e Querer, e por "cumplicidade confortável" eu quero dizer: uma cumplicidade destituída de graves lutas e contradições internas tão agudas; uma cumplicidade mais espontânea e sem dores espirituais tão excruciantes. O orgulhoso não se "rasga" a si mesmo tal como faz Santo Agostinho (1999, p. 218) ao descrever sua luta interior. Nesse sentido, o orgulho suporia uma maior simplicidade no caráter, um caráter cujo querer tem por tônica o querer a vida, querer o mundano, e que recusa qualquer vontade de santidade. O asceta, diversamente, é a vontade autocontraditória em seu nível mais

extremo, a vontade que luta violentamente contra si mesma (sem, contudo, jamais deixar de ser vontade), e, na manifestação biográfica do caráter de um mesmo indivíduo, esta luta se traduz em constantes ciclos de culpa aguda e sincera autodepreciação.

Conclusão: se dizemos que “orgulho” é apenas cumplicidade entre ser e querer (sem nos aprofundarmos em possíveis nuances que esta definição comporta), então devemos falar de um orgulho no asceta. Mas se por orgulho considera-se a cumplicidade *tranquila* entre um ser e querer que quer simplesmente a vida e o mundo – com isso escolhendo livremente proteger-se da angústia que um *Grundwollen* complexo comporta[22] –, então o asceta não é orgulhoso. Se optarmos por esta última definição, segue-se que o orgulho não seria a única manifestação empírica da circularidade entre Ser e Querer. O orgulho seria apenas a manifestação empírica mais pronunciada e ordinária daquele profundo estrato metafísico da realidade moral humana, que é sua liberdade.

3.5 A TEORIA SCHOPENHAUERIANA SOBRE A INDIVIDUALIDADE DAS QUALIDADES ESPIRITUAIS

Constatamos que o fato da *própria* vontade que preenche imediatamente a consciência de cada um revela que o caráter inteligível já é plural, pois a vontade é individual, vale dizer, o *Grundwollen* de um não é idêntico ao *Grundwollen* de outro, do contrário haveria duas pessoas completamente idênticas, ainda que manifestadas em corpos diferentes. Coincidências pontuais entre o que eu quero e aquilo que outra pessoa quer certamente podem ocorrer, mas não uma coincidência total entre o meu caráter e o caráter de outra pessoa que é diferente de mim. Como já exposto, Schopenhauer também constatou, em alguns poucos trechos, que a individualidade comporta uma dimensão qualitativa – portanto, que não se reduz ao princípio quantitativo de individuação – na medida em que se “enraíza na coisa-em-si”. Mas abundam muito mais trechos em sua obra nos quais Schopenhauer explica a individualidade a partir do princípio de individuação. Uma outra explicação que Schopenhauer oferece, e que não fora ainda exposta neste trabalho, é aquela que

[22] Talvez o orgulhoso seja aquele que foge da dor da autocontradição. Então é possível que sob a casca da postura orgulhosa mais altiva e arrogante se esconda a profunda covardia de quem quer livrar-se da angústia de se querer o mundo ao mesmo tempo que se quer superá-lo.

afirma que a individualidade resulta da síntese, no indivíduo, entre o intelecto instrumental herdado de sua mãe e a vontade, ou caráter, herdados de seu pai. Se o princípio de individuação explica a individualidade corpórea, aquele suposto processo genético explicaria a individualidade das “qualidades espirituais”:

> A mais comum experiência ensina que, pela procriação, relativamente às qualidades corpóreas (objetivas, externas), as sementes reunidas dos pais transmitem não somente as peculiaridades da espécie, mas também aquelas do indivíduo, e isso sempre foi de conhecimento geral [...]. Se isso vale para as qualidades espirituais (subjetivas, interiores), de modo que também estas são herdadas pelas crianças a partir de seus pais, é uma questão feita com frequência e quase sempre respondida afirmativamente. Entretanto, mais difícil é o problema sobre se é possível separar aquilo que pertence ao pai daquilo que pertence à mãe, portanto, qual parte espiritual herdada recebemos de cada um dos pais. Se esclarecermos esse problema com o nosso conhecimento fundamental, de acordo com o qual a vontade é o ser em si, o núcleo, aquilo que é radical no ser humano, enquanto que o intelecto é o secundário, o adventício, o acidente daquela substância, então, antes de consultar a experiência, deveremos supor (ao menos em nível de verossimilhança) que, pela procriação, o pai, enquanto *sexus potior* e princípio de geração, transfere a base, o radical da nova vida, portanto, a vontade. A mãe, entretanto, enquanto *sexus sequior* e mero princípio de recepção, transfere o secundário, o intelecto, de modo que o ser humano herde do pai sua qualidade moral, seu caráter, suas inclinações, seu coração, enquanto que o grau, peculiaridade e direção de sua inteligência são herdados da mãe (W II, capítulo 43, p. 604-605).

A partir dessas premissas, Schopenhauer conclui então que

> é o mesmo caráter, portanto, a mesma vontade individualmente determinada, que vive em todos os outros descendentes de uma linhagem, dos antepassados até o presente primogênito. Mas em cada um dos mesmos há um intelecto diferente, portanto, um outro grau e um outro tipo de conhecimento dado. Por isso agora a vida se apresenta a ele (em cada um dos descendentes) a partir de uma nova perspectiva e sob uma luz diferente: ele recebe a partir disso uma nova visão fundamental, uma nova instrução. [...] Apenas por consequência daquela nova visão fundamental sobre a vida, como apenas uma personalidade renovada pode conceder a ele, conserva a sua mesma vontade um outro direcionamento, portanto, vivencia uma modificação, e, o que é o principal, ele tem novamente de afirmar ou negar a vida (W II, cap. 43, p. 619).

Não é muito difícil perceber as enormes dificuldades e incoerências que esta teoria apresenta. Se Schopenhauer estiver mesmo correto, então todos os irmãos nascidos dos mesmos pais deveriam ser pessoas idênticas em suas “qualidades

espirituais", uma vez que teriam de compartilhar do mesmo caráter e do mesmo intelecto. Ora, isso parece ser desmentido pelos fatos. Quando diante de inequívocos exemplos históricos desse tipo – como no caso dos imperadores romanos Tito Vespasiano Augusto e Tito Domiciano – Schopenhauer oferece como resposta uma presunção: provavelmente houve traição conjugal (cf. W II, cap. 43, p. 610). Essa é a mesma resposta para os exemplos históricos de filhos que não compartilham das qualidades morais do pai (como no caso de Commodus e seu pai Marcus Aurelius). Uma teoria que se defende de fatos através de presunções não pode inspirar grande confiança. Tais dificuldades são a consequência de tentar submeter a um esquema explicativo e causal aquilo que, conforme a melhor lição do próprio Schopenhauer, transcende qualquer esquema daquele tipo. Schopenhauer teve de admitir isso ao final do capítulo 43:

> Porém, se agora, no caso particular e próximo, colocamos diante dos olhos a diversidade inacreditavelmente grande e tão evidente de caracteres, e encontramos um indivíduo tão bom e amigável, e um outro tão malvado e até cruel; avistamos novamente um que é justo, honrado e sincero, e outro que é inteiramente falso como um bajulador, trapaceiro, traidor e patife incorrigível; então se abre para nós um abismo nessas considerações, na medida em que nós, meditando sobre a origem de semelhante diversidade, refletimos inutilmente. [...] Partindo do ponto de vista da minha inteira doutrina, resta-me dizer que aqui, onde se fala da vontade enquanto coisa em si, o princípio de razão, enquanto simples forma dos fenômenos, não encontra mais aplicação; porém, com ele desaparece toda questão sobre o motivo e origem das coisas. (W II, cap. 43, p. 620)[23].

Talvez ainda se possa sustentar a tese da individualidade enquanto síntese do intelecto instrumental e vontade comum sem necessariamente se comprometer com a explicação genética acima exposta. Nesse sentido, não precisaríamos questionar de quem o indivíduo herda a vontade ou intelecto, mas apenas sustentaríamos a informação de que, embora só exista uma única vontade de vida indiferenciada, as

[23] No §67 do manuscrito *Foliant I* (de 1821), que parece ter proporcionado as bases para o argumento desenvolvido no capítulo 43 do segundo tomo de *O mundo como vontade e representação* ("hereditariedade das qualidades"), Schopenhauer também conclui apresentando dúvidas sobre o assunto: "alguém poderia objetar que todo indivíduo, portanto também a vontade individual consiste apenas em fenômenos: (não exatamente!) aqui tocamos no ponto mais obscuro da filosofia" (no original: "Man könnte einwenden, dass alles Individuelle, also auch der Individuelle Wille allein in der Erscheinung besteht: (Nicht so ganz!) hier stossen wir an die dunkelste Stelle der Philosophie") (HN 3, p. 105).

diferenças de caráter e comportamento se devem às diferentes atuações do intelecto. Schopenhauer sugere isso em um manuscrito:

> A vontade é o material comum [gemeinsame] de todas as coisas. Por isso toda reação impetuosa sua é *vulgar* [*gemein*]: isto é, estas reações nos degradam a um mero exemplar da espécie; nós exibimos apenas o caráter da espécie. Portanto é vulgar [gemeint] toda ira, toda grande alegria, todo ódio, todo medo, em suma, todo movimento da vontade que se torna tão forte a ponto de superar o conhecimento na consciência, e então a consciência mais quer do que conhece. No instante em que se entrega a tais afetos, o maior dos gênios se iguala ao mais comum filho da terra. Aquele que quer ser incomum, isto é, grandioso, deve jamais render sua consciência aos movimentos predominantes da vontade. Ele deve encobrir sua vontade, tal como encobre suas genitálias, embora ambas sejam a raiz de nossa essência. Só se pode exibir o conhecimento, tal como só se exibe a face. [...] O incomum é gerado pelo conhecimento, o qual mantém-se livre daqueles movimentos da vontade (HN 3, *Adversaria*, §34, p. 425-426)[24].

É notável o quanto Schopenhauer faz incidir uma carga valorativa sobre o *comum* e o *incomum*. O comum (*gemeinsame*) é também vulgar (*gemein*). O incomum (*Ungemein*) é grandioso (*gross*). Mas se a diferença entre o vulgar e o grandioso recaem exclusivamente sobre as diferentes atividades deste intelecto involuntário, então tais características são involuntárias. Ora, nesse caso não poderia haver vulgaridade e nem grandiosidade, pois não pode haver recriminações e nem louvores morais naquilo que é involuntário. Logo, as próprias noções de vulgaridade e de grandiosidade pressupõem que a atividade do intelecto é também voluntária, e com isso somos reconduzimos para a teoria frauenstädtiana da duplicidade da vontade: a vontade não pode ser apenas o querer viver, mas tem de ser também querer conhecer, de maneira que as diferenças intelectuais recaiam mais uma vez sobre as diferenças de vontade. Consequentemente, para ser incomum é necessário *querer* ser incomum, isto é, faz-se necessário *querer* colocar o conhecimento acima do impetuoso querer viver. Com isso, a individualidade desloca-se novamente para a

[24] Também no capítulo 43 de *O mundo como vontade e representação*, Schopenhauer sugere que a diferença entre pais e filhos que compartilham do mesmo caráter pode dever-se ao fato de que o intelecto do filho herdado da mãe "reprime" (zügelt) e "oculta" (versteckt) as qualidades de caráter igualmente compartilhadas (W II, cap. 43, p. 606). Nesse caso, a diferença de comportamento entre pai e filho seria o desdobramento da atuação repressora do intelecto que o filho herda de sua mãe. De forma mais resumida, Schopenhauer atesta no §118 dos *Parerga* que a "individualidade de cada homem" constitui-se a partir "deste determinado caráter com este determinado intelecto" (P II, p. 250).

vontade mesma, tanto quanto a suposta heterogeneidade entre vontade e intelecto[25] é mais uma vez rechaçada.

No capítulo 19 de *O mundo como vontade e representação* podemos encontrar uma possível variação da tese que explica a individualidade das qualidades espirituais a partir da atuação do intelecto:

> Se nós regredimos na série dos animais, vemos o intelecto sempre se enfraquecer e sempre mais imperfeito: mas de modo algum notamos uma degradação correspondente da vontade. Ao contrário: a vontade conserva em todo lugar seu ser idêntico e mostra-se como grande apego à vida, na preocupação com o indivíduo e espécie, egoísmo e falta de consideração com tudo que é alheio [...]. Mesmo no menor inseto a vontade é perfeita e totalmente presente: ele quer o que quer tão decididamente e perfeitamente quanto o homem. A diferença reside apenas no *que* ele quer, isto é, nos motivos, que são assunto do intelecto (W II, cap. 19, p. 240).

Em poucas palavras: se aquilo que alguém quer em especial depende de um motivo, e, sendo esse mediado pelo intelecto, então as diferenças de manifestação da idêntica vontade de vida seriam inteiramente condicionadas pelo intelecto. Entretanto, isso é insuficiente. Conforme já explicado, o intelecto instrumental nos dá os motivos na medida da adequação destes à nossa vontade, e com isso pude concluir que é a vontade que dá a motivação aos motivos (tal como as forças naturais dão a causalidade às causas). Para que este motivo específico me movimente, eu já tenho de querer este motivo, afinal, motivos nada mais são do que objetos que se colocam em relação com nossa vontade (cf. BGE, II, p. 53), isto é, são objetos *queridos*. Sem a inexplicável disposição de uma vontade individual para se impressionar com um determinado objeto, este jamais exerceria qualquer influência sobre ela. Consequentemente, os motivos não são o pressuposto da vontade individual, mas, ao contrário, eles é que pressupõem uma vontade já individualizada, isto é, uma vontade que quer assim e não de outro modo; uma vontade que se permite impressionar por esse objeto e não por qualquer outro.

[25] Para citar um exemplo de declarações desse tipo: “o intelecto, enquanto mera função do cérebro, é afetado pela destruição do corpo; a vontade, ao contrário, é afetada de modo algum. A partir dessa *heterogeneidade* de ambos, junto da natureza secundária do intelecto, torna-se compreensível que o homem se sinta eterno e indestrutível nas profundezas de sua autoconsciência, mas não pode ter memória, nem *a parte ante* nem *a parte post*, para além da duração de sua vida” (W II, cap. 21, p. 317, destaque meu).

3.6 DOUTRINA SCHOPENHAUERIANA DA IDENTIDADE PESSOAL. INDIVIDUALIDADE E EGOIDADE

Em contraste às incoerências e ao tom vacilante trazidos consigo por esse outro modelo de explicação da individualidade – e aqui nos referimos não à unidade física, baseada no princípio de individuação, mas à singularidade "espiritual", consistente na síntese entre o intelecto e a vontade de vida idêntica em todos os fenômenos, ou na síntese entre intelecto e vontade paterna transmitida hereditariamente – temos, em Schopenhauer, a clareza e transparência ínsitas à já mencionada constatação de que a individualidade é inerente à vontade mesma, de que a vontade já manifesta em si mesma distinções qualitativas, independentemente da síntese com o intelecto instrumental. Igualmente clara e transparente é a explicação de Schopenhauer sobre o elemento que concede sustentação ao senso de identidade pessoal:

> Sobre o que se baseia a identidade da pessoa? Não sobre a matéria do corpo: ela é outra após poucos anos. Não sobre a forma do mesmo: ela muda na totalidade e em todas as partes, exceto pela expressão do olhar, através da qual ainda se reconhece um homem após vários anos, e com isso se prova que, apesar de todas as mudanças que o tempo produz nele, algo nele permanece inteiramente intocado: esse algo é exatamente aquilo pelo qual nós o reconhecemos e reencontramos intacto o que fora outrora, mesmo após o mais longo espaço de tempo. Assim também ocorre conosco: pois quando alguém envelhece, ainda se sente, no seu íntimo, totalmente como o mesmo que foi na juventude; sim, ainda se sente como o mesmo foi na infância. Esse algo que, sendo imutável, permanece sempre o mesmo e não envelhece, é exatamente o núcleo de nosso ser, aquilo que não está no tempo. – Costuma-se assumir que a identidade da pessoa baseia-se sobre a identidade da consciência. Mas se se entende por "consciência" apenas a lembrança que mantém conectado o curso da vida, então isso é insuficiente. [...] Velhice, doença, lesões cerebrais e debilidade mental podem roubar completamente a memória. Mas a identidade da pessoa não é perdida por causa disso. Ela baseia-se sobre a idêntica *vontade* e sobre o caráter imutável da mesma. A vontade é exatamente aquilo que torna imutável a expressão do olhar (W II, cap. 19, p. 278-279).

Esse trecho pode ser incluído no rol dos argumentos de Schopenhauer que atestam a inerência da individualidade à vontade, ao caráter inteligível individual, e, portanto, que sustentam a independência desse sentido de individualidade relativamente ao princípio de individuação e à síntese entre "Vontade" e intelecto. Pelo argumento de

que o senso de identidade pessoal reside na própria vontade, ter-se-ia mais uma prova daquilo que se pode chamar de individualidade em sentido moral. Talvez alguém possa tentar contradizer-me afirmando que este argumento refere-se exclusivamente ao senso de identidade pessoal, o que não equivale necessariamente à noção de individualidade. Ora, ao menos a mim, causaria estranheza pensar que a individualidade depende do intelecto, enquanto meu senso de identidade pessoal não depende, como se fossem coisas distintas. Pois individualidade e senso de identidade implicam-se mutuamente: em meu senso de identidade está implicada a *intransferibilidade daquilo que sou*, e isto é apenas um modo mais prolixo de expressar "individualidade"; está implicado que meu ser não está totalmente compartilhado, que há algo nele de inteiramente particular e irrepetível, e é por isso que esse senso de identidade é, em primeiro lugar, referido pelo pronome *Eu*, enquanto que apenas de maneira derivada e secundária – por uma abstrata analogia que se faz entre a minha vontade e a vontade alheia – pode-se falar de uma identidade comum, referida pelo *Nós*. Concretamente, o que é dado em primeiro lugar à intuição é o senso de identidade entre aquilo que *sou* e aquilo que *fui*, e o sentimento de responsabilidade por aquilo que *sou*. Nesse sentido, deve-se dizer que o *Eu* é intuído antes do *Nós*. Por outro lado, é verdade que admitimos ser possível conjeturar que o "nós" também está implicado na *intuição* empática que consiste no atravessamento do princípio de individuação e, portanto, o "nós" não se reduz a mera abstração extraída do raciocínio por analogia entre o Eu e os objetos que se expõem como representações para mim. Mas certamente, quando o que se tem em conta é essa ontologia do Eu e do Nós, esse sentimento de um "nós" implicado no *atravessamento* ocupa uma posição inferior relativamente ao senso de identidade pessoal e ao sentimento de responsabilidade, que se referem imediatamente a um caráter inteligível individualizado que sou eu mesmo.

Pode-se alegar contra isso que, justamente por nos referirmos ao senso de identidade – e, consequentemente, à individualidade moral – através do pronome *Eu*, segue-se que esse senso de identidade tem de contar com a contribuição significativa do intelecto, e assim seríamos reconduzidos à definição de individualidade a partir da síntese entre vontade e intelecto instrumental. Há muitas passagens que podem servir para sustentar essa conclusão. Em *Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente*, Schopenhauer afirma que o *Eu* "inclui e refere-se" tanto ao "sujeito do querer" quanto ao "sujeito cognoscente" (G, §42, p. 160). No manuscrito *Spicilegia*

(1840), ele escreve: “o Eu não é simples [...] mas se divide em um cognoscente (intelecto) e em um conhecido (vontade)” (HN 4, I, §53, p. 261). No mesmo capítulo 19, no qual ele apresenta o texto supracitado sobre a base exclusivamente volitiva do senso de identidade pessoal, Schopenhauer parece contradizer-se. Antes de afirmar que nosso senso de identidade sustenta-se inteiramente sobre a vontade, ele compara nossa consciência a uma planta, no interior da qual “a raiz representa a vontade, a copa representa o intelecto, e o ponto de indiferença entre ambos, o rizoma, seria *o Eu*” (W II, cap. 19, p. 236). Isto é: o *eu* (e possivelmente a individualidade) é colocado na interface da vontade (que é a raiz) e a copa, que é o intelecto.

Digo que a contradição é aparente. Se prestarmos maior atenção ao trecho, perceberemos que a metáfora da planta coloca a vontade em uma condição privilegiada, enquanto raiz, sendo o intelecto instrumental e o Eu (que está na interseção da raiz e da copa) elementos mais superficiais, extensões mais superficiais daquele “fundamento” mais firme e profundo. Nesse sentido, o Eu não seria a individualidade em si, mas uma *referência* mais direta a ela. O Eu estaria para a individualidade moral, para o caráter inteligível ou *Grundwollen* individual, tal como a palavra está para o objeto ao qual ela se refere, ou ainda, num sentido mais profundo, como a representação está para a vontade. Schopenhauer percebeu isso. Em um de seus manuscritos de 1823, ele escreve que

> a *vontade* em si, embora já individualizada, não é ainda propriamente um *Eu*; mas somente na medida em que o *conhecimento* é dado à *vontade*, forma-se o Eu: o qual é, portanto, um fenômeno sob o campo do *conhecimento* [...]. Portanto, o Eu se forma apenas pela associação entre vontade e conhecimento” (HN 3, *Brieftasche*, §67, p. 166-167).

Ou seja: o Eu é uma representação que, como toda representação, é uma referência a algo da coisa-em-si. Essa coisa-em-si é precisamente a “vontade em si [...] já individualizada”, isto é, a individualização não se inicia, por assim dizer, com o Eu. A verdade é precisamente o oposto: é o Eu que pressupõe uma vontade em si mesma já individualizada. Além disso, quando se trata de explicar o que confere unidade à nossa consciência,

> o *Eu lógico*, ou a unidade *sintética transcendental de apercepção*, são expressões e legendas [Erläuterungen] que não servirão para

> esclarecer a questão [...]. A proposição de Kant: "o *eu penso* deve acompanhar todas as nossas representações", é insuficiente: pois o Eu é uma grandeza desconhecida, isto é, em si mesmo um enigma. O que fornece à consciência unidade e conexão [...] não pode ser condicionado pela consciência, consequentemente, não pode ser uma representação: ele deve ser o *prius* da consciência e a raiz da árvore da qual a consciência é o fruto. Eu digo que essa raiz é a *vontade*: somente ela é imutável e simplesmente idêntica [...]. Apenas a vontade é o elemento permanente e imutável na consciência. Ela é aquilo que conecta todos os pensamentos e representações, enquanto meios para seus fins; que tinge-os com as cores de seu caráter, de sua disposição de ânimo e de seu interesse [...]: em fundamento, é sobre ela o discurso sempre que se manifesta o "eu" em um juízo (W II, cap. 15, p. 162-163).

O Eu não pode ser o elemento unificador em nossa consciência porque ele é de "grandeza desconhecida", um "enigma". Schopenhauer poderia ter sido mais esclarecedor aqui, mas penso que seu argumento caminha no sentido de que o Eu é vazio. Talvez o Eu seja desconhecido porque não há nada para conhecer nele, exceto quando o empregamos para nos referir à nossa vontade. Sem a matéria da vontade individual – isto é, todo o conjunto de nuances volitivas que constituem o caráter inteligível pessoal – o Eu não passa de forma vazia, um nome sem referencial concreto. Sem a vontade, haveria apenas o Eu puro e abstrato de Husserl que, enquanto tal, refere-se *indiferentemente* a qualquer *eu* particular concreto. Logo, o Eu puro, por ser indiferenciado, não fornece qualquer elemento de diferenciação através do qual poderia haver algo como um senso de identidade pessoal e concreta. Sem a vontade individual para "tingir" com "as cores de seu caráter" meus próprios "pensamentos e representações", tais pensamento e representações não poderiam ser *meus*. A vontade é, então, a matéria que preenche a mera forma da egoidade e, por isso, o *eu*, para adquirir concretude e deixar de ser apenas uma estrutura pura, formal, abstrata e indiferenciada, tem de ser interpretado como um nome cuja referência é o caráter inteligível de alguém, de maneira que, "em fundamento" – como se expressa Schopenhauer – é sobre a *minha* vontade ou caráter que trata o meu discurso sempre que pronuncio a palavra "eu".

3.7 ÚLTIMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE ESTE CAPÍTULO

Em Schopenhauer, parece haver pelo menos três maneiras de abordar o problema da individualidade. Num primeiro momento, ele reduz toda individualidade

ao princípio de individuação e, portanto, toda pluralidade reduz-se à pluralidade corpórea dada à intuição sensível no espaço e no tempo. Em momentos mais raros, ele reconhece a individualidade das qualidades espirituais, resultantes da síntese entre a vontade (às vezes um pouco diferenciada, às vezes totalmente indiferenciada) e intelecto. E, ainda mais raramente, Schopenhauer finalmente reconhece que a individualidade é inerente à própria vontade, seja pela constatação das diferenças qualitativas no próprio modo de querer de cada indivíduo, seja pela conclusão de que somente a vontade pode conferir o elemento de identidade pessoal na consciência de cada um; somente a vontade oferece concretamente o laço que prende, sob o pronome "eu", as mais diversas representações e sentimentos que preenchem a consciência.

Considerando isso, vale questionar por que Schopenhauer apresentou abordagens tão conflitantes entre si acerca do tema da individualidade. Afinal, a individualidade é uma simples representação sob espaço e tempo? Seria ela um desdobramento apenas parcial da vontade, mediada pelo intelecto instrumental? Ou uma manifestação imediata de vontade? Com base na exposição deste último capítulo, creio ter mostrado evidências que apontam para o último sentido. O conceito de individualidade corpórea é restrito demais, e por isso não abrange a individualidade em sentido metafísico e moral, situada no caráter inteligível (que é destituído de contornos espaciais e imutável, e nem por isso deixa de ser individual). A explicação da individualidade das qualidades "espirituais" a partir da síntese entre vontade e intelecto (talvez poderíamos chamá-la de o *outro* princípio de individuação em Schopenhauer) é por si mesma insatisfatória, e isso pelo fato de que sempre será ingrato o empreendimento de explicar aquilo que não se restringe ao princípio de toda explicação, conforme já exposto. Tanto quanto se segue da metafísica da vontade a máxima *velle non discitur* ("o querer não se aprende"), segue-se igualmente algo como *velle non explicatur* ("o querer não se explica"). Por isso, podemos perceber que as tentativas de oferecer um princípio da individuação para o próprio modo de querer de cada um redundam em construções teóricas vacilantes e em contrassensos, em hipóteses que apelam à verossimilhança porque jamais apresentam qualquer evidência intuitiva. A única evidência é a de que o querer já se individualiza por si mesmo; já se manifesta individualmente na realidade, seja ela dada à experiência externa, seja dada à experiência interna. A individualidade em sentido moral é um fato para o qual falta uma explicação tanto quanto a disposição para o querer é um fato

para o qual falta explicação, pois a individualidade já se “situa”, por assim dizer, no próprio modo de querer. E precisamente por tudo isso, a terceira abordagem leva vantagem sobre as outras duas, pois ela consiste apenas em constatar que a inerência da individualidade à vontade é um fato.

Mas voltemos ao questionamento anterior: por que Schopenhauer relutou tanto em reconhecer que a individualidade é um fato? Por quais razões, contra o coração de sua própria teoria, ele insistiu em apresentar um princípio para o modo de querer individual? Minha hipótese é a de que a individualidade deixa de ser um fato inexplicável para se colocar na condição de fato derivado, fundamentado ou principiado – isto é, deixa de ser um fato metafísico para ser uma simples representação sob o princípio de razão – apenas se, de antemão, já se assume um compromisso teórico com um conceito de “Vontade” indiferenciada; se, de antemão, pensamos o assunto a partir do método sintético, adotando como premissa inatacável o monismo total da Vontade. Se se pressupõe que, em si mesma e pura de toda representação, a vontade é “una e indivisa em todos os fenômenos”, então a partir disso é inevitável o surgimento da pergunta: o que faz ela se individualizar? Esta pergunta pode ser assim reformulada: qual o princípio da individuação do querer? Se, porém, seguimos o método analítico, e com isso assumimos os dados imediatos da consciência como elementos de esclarecimento dos mediatos, então perceberemos que minha individualidade é um dado imediato, porque ela está intrinsecamente associada ao meu sentimento de responsabilidade pelo meu modo total de querer, e este é um sentimento pessoal e intransferível. Isso fica particularmente claro na abordagem schopenhaueriana do senso de identidade pessoal. Aqui Schopenhauer também assume o método analítico, pois sustenta como base a análise dos conteúdos de consciência, “os *fatos* que pertencem à vida interior do homem” (W II, cap. 19, p. 234, destaque meu). A partir da análise destes fatos, o que se depreende é que o elemento unificador em minha consciência é minha vontade pessoal, enquanto que todos os outros ou são fragmentários – como no caso dos pensamentos e da memória – ou vazios – é o caso do “eu” enquanto “unidade sintética de apercepção” (W II, cap. 19, p. 161-163). É somente minha vontade que faz com que a consciência deixe de ser pura estrutura transcendental impessoal e indiferenciada para ser *minha* consciência.

CONCLUSÃO

Admito a procedência das críticas que muitas vezes são feitas à maneira pela qual Schopenhauer apresenta sua teoria da liberdade moral. Portanto, admito que, em última análise, seu modo mais usual de exposição esvazia o sentido da própria noção de liberdade, ao desvinculá-la de dois componentes que são alicerces seus: a responsabilidade e a individualidade. O último componente é anulado ao ser reduzido ao princípio de individuação, vale dizer, a individualidade passa a ser uma representação intelectual em lugar de um dado real subsistente por si mesmo. O primeiro componente é anulado sempre que Schopenhauer assume que a vontade livre é "cega" e "irracional". Além disso, a exposição schopenhaueriana mais usual da liberdade ainda peca por conter uma incoerência intrínseca: pois é difícil pensar como a liberdade poderia ser definida em termos de uma "decisão extratemporal" tomada de "uma vez por todas", o que sempre nos induz a pensar a liberdade em termos de uma única decisão tomada uma única vez – para piorar a situação, uma decisão sobre mim que sequer teria sido tomada por mim, mas por esta fantasmagórica entidade que é a "Vontade de vida una e indivisa em todos os fenômenos". E assim, a filosofia de Schopenhauer cai no contrassenso de assumir como realidade um conceito puramente abstrato (pois a "Vontade una" é, sem dúvida, uma abstração) ao mesmo tempo em que relega ao estatuto de ilusão a realidade concreta imediatamente vivenciada. O contrassenso se evidencia ainda mais porque praticado no contexto do pensamento de um filósofo que diz adotar como princípio de investigação o método analítico, isto é, que diz privilegiar os dados concretamente intuídos em lugar das abstrações proporcionadas pela razão.

Com o fim de neutralizar tais contrassensos e, consequentemente, lançar um novo desafio aos críticos da teoria schopenhaueriana da liberdade moral, adotei a estratégia de radicalizar esta mesma teoria, ao reconstituí-la com total fidelidade ao método analítico, tal como é geralmente interpretado pelo Schopenhauer. Os resultados, expostos nas páginas precedentes, seriam os seguintes.

I) Ao tentar extrair todo o potencial do argumento exposto por Schopenhauer em *sobre a liberdade da vontade*, constatei que o sentimento de responsabilidade deve ser interpretado como uma inatacável intuição que fornece uma substrutura da experiência moral. Portanto, toda a teoria da liberdade teria de ser desenvolvida a partir da análise rigorosa deste dado imediato da consciência. Esta análise revelou

que a noção de asseidade, enquanto circularidade entre Ser e Querer, está contida naquela intuição, e precisamente nesta circularidade estaria a melhor definição de liberdade. Isso havia passado despercebido por Schopenhauer, para quem o conceito de liberdade seria sempre negativo ("liberdade é apenas ausência de causalidade", diria ele). O fato é que, ao sublinhar o elemento positivo no conceito de liberdade (vale dizer, liberdade enquanto circularidade entre Ser e Querer) mesmo no contexto da metafísica da vontade, o resultado é a obtenção de um esclarecimento superior do problema, pois um conceito positivo é mais esclarecedor do que um conceito negativo. Com isso, foi possível constatar que, com o fim de conferir maior esclarecimento ao problema da liberdade, não precisamos mais nos prender à explicação bastante metafórica e autocontraditória de um "ato" que é decidido uma "única vez" porque "fora do tempo". Se liberdade é identidade entre Ser e Querer, então só não é moralmente livre aquele cujo querer não se identifica com seu próprio ser, ou vice-versa, de modo que a questão crucial sobre a liberdade se desloca do "alguma vez decidi ser aquilo que sou?" para "quando foi que eu realmente quis ser outra pessoa?". E, se meus argumentos estiverem corretos, a resposta para essa pergunta tem de ser negativa, o que comprova que há, em cada ser humano, identidade entre aquilo que ele é e aquilo que ele quer ser, e isso significa que ele é moralmente livre.

II) No segundo capítulo, argumentei que o uso que Schopenhauer faz do método sintético para expor sua Ética no quarto livro de sua principal obra gera algumas consequências bastante exóticas. Uma delas é a tese de que a vontade se reduz a uma "Vontade de vida" que é em si mesma "cega e irracional". Se, seguindo a linha argumentativa exposta no primeiro capítulo, devo concluir que minha vontade sou eu mesmo, então não há sentido em dizer que minha vontade é cega e irracional, pois minha vontade é a totalidade daquilo que sou, e eu *não* sou totalmente "cego" e "irracional". Além disso, pela categoria da "vontade de conhecer", já reconhecida por Schopenhauer e enfatizada por Frauenstädt, o que se depreende é uma ininterrupta continuidade entre consciência e vontade, de modo que a consciência tem de ser considerada como mais uma manifestação da vontade, o que anula por completo a noção de uma vontade em si mesma restrita à irracionalidade – e, consequentemente, a noção de uma consciência que se acresce acidentalmente à vontade de vida a partir do nada. Apenas de maneira abstrata – isto é, enquanto esquema facilitador de entendimentos ainda exotéricos – podemos apontar fronteiras entre o "puro" conhecer e o "puro" querer. Mas tais "purezas" são abstrações que só subsistem em esquemas

tipológicos. Concretamente o que se tem é a passagem ininterrupta (isto é, destituída de fronteiras precisas) entre querer e conhecer, entre vontade e consciência, e por isso a última tem de ser imanente à primeira. Logo, a vontade não pode ser descrita como inteiramente destituída de consciência se levamos em conta esta continuidade "genética", por assim dizer, entre o querer e o pensar.

Aqui convém questionar: ao contestar a absoluta heterogeneidade entre vontade e consciência, eu não estaria com isso descaracterizando totalmente a metafísica da vontade, fazendo-a regredir à tese do "antípoda" de Schopenhauer, Anaxágoras, que "assumiu o originário, a partir do qual tudo deriva, como um *νους*, uma inteligência" (W II, cap. 21, p. 315)? Minha resposta é negativa, pois a vontade continua a ser o elemento central, e ela continua a ser o elemento central porque da afirmação de que a vontade não é inconsciente não se segue que ela se reduza inteiramente à consciência. Minha conclusão não é a de que a vontade é uma manifestação da consciência, e sim a de que a consciência é uma manifestação da vontade. Neste ponto, não há qualquer contradição entre minha interpretação e aquela que Schopenhauer fazia da metafísica da vontade. Meu acréscimo consiste apenas em notar que, justamente porque a consciência é uma manifestação da vontade, então entre vontade e consciência não há ruptura, mas continuidade; logo, justamente porque a consciência é uma manifestação da vontade, então não se pode mais qualificar a vontade como "inconsciente". Entretanto, com isso não se oferece qualquer argumento no sentido de limitar a vontade à consciência. Antes, o que se depreende é que a vontade, sendo a potência dentro da qual se manifesta a consciência, não pode reduzir-se à inconsciência, isto é, não pode estar *aquém* da consciência – mas isso não impede que a vontade esteja *além* da consciência, afinal, é a consciência que está "dentro" da vontade, e não a vontade "dentro" da consciência (as metáforas espaciais são aqui inevitáveis). Talvez a já exposta noção schopenhaueriana de "estado não-inconsciente" aponte para a direção de uma vontade *além* da consciência em lugar da vontade *aquém* da consciência. Essa conclusão exigiria uma correção no uso das palavras: em lugar de dizer que a vontade é inconsciente, mais correto seria dizer que ela é *supraconsciente*, pois esta palavra indica não um estado de incapacidade ou privação (como no caso de "inconsciente"), mas uma potência que abrange a consciência sem necessariamente limitar-se a ela. Para os fins deste trabalho, o importante é notar que se a vontade é o âmbito dentro do qual a consciência se manifesta, de modo que a vontade esteja não *aquém*, mas

além da consciência, então já se tem dados suficientes para afastar o contrassenso de se pensar uma vontade que é responsável e, ao mesmo tempo, inconsciente (isto é, *aquém* da consciência).

III) No terceiro capítulo argumentei que a vontade é, em si mesma, individual, e que, portanto, não se sustenta a tese schopenhaueriana que reduz toda individualidade ao princípio de individuação ou à síntese entre intelecto instrumental e vontade. O mero reconhecimento, na obra de Schopenhauer, de uma "individualidade em si" porque inerente à vontade não é inteiramente uma novidade. Além do próprio Schopenhauer ter admitido isso, ainda que em momentos muito escassos em sua obra (mas nem por isso menos significativos), outros estudiosos de sua teoria e que já foram mencionados neste trabalho, tais como Hans Barth, Théodore Ruyssen, Rudolf Malter, Alwin Diemer e Alain Roger mostraram-se perfeitamente cientes de questão. Alain Roger (2001, p. 71) menciona ainda M. Piclin e S. Reinach como autores que também abordaram o tema da individualidade em Schopenhauer. O que separa a presente abordagem das antecedentes é o fato de que eu não me limitei apenas a constatar que é possível afirmar que a individualidade já é inerente à vontade em si mesma, tal como fizeram Schopenhauer, Piclin e Hans Barth, mas combinei essa constatação a uma abordagem crítica do problema para só então concluir se tal constatação justifica-se plenamente no contexto da metafísica da vontade; ou, como no caso de Roger e Diemer, eu não me restringi a apenas admitir que há uma dificuldade não solucionada no pensamento filosófico de Schopenhauer que se apresenta como monista ao mesmo tempo que admite, circunstancialmente, uma pluralidade volitiva que transcende o "Véu de Maia"; e muito menos adotei a orientação de Malter e Reinach, que recusam a individualidade do caráter inteligível como um contrassenso no contexto da metafísica da vontade. Meu propósito foi o de justificar, em nível conceitual, a noção de uma individualidade moral dentro da metafísica da vontade e, com isso, excluir da Ética schopenhaueriana a incoerência de se admitir uma liberdade moral destituída de individualidade. Esta justificativa baseou-se em uma releitura executada a partir da radicalização metodológica: se aplicamos exclusivamente o método analítico à experiência moral com o fim de explicá-la (o que culmina naquilo que, no primeiro capítulo, chamei de uma "releitura fundamentalmente moral" de Schopenhauer), o que se conclui é que a vontade individual irredutível às formas do princípio de razão é um dado inegável que se apresenta à consciência a partir da análise que fazemos do sentimento de

responsabilidade e do senso de identidade pessoal e que, além disso, a experiência de atravessamento supõe (em lugar de negar) aquela densidade metafísica da individualidade. Apenas a articulação de puros conceitos destituídos de autêntico referencial intuitivo aponta para uma individualidade ilusória, sob “Véu de Maia”, inteiramente reduzida ao princípio de individuação.

Consequentemente, aqui a situação se inverte: a individualidade moral enraizada na vontade é o que realmente se justifica ao sublinharmos sua condição de dado da realidade imediatamente intuída, enquanto que o radical monismo da “Vontade una e indivisa em todos os fenômenos” (e que reduz a individualidade do caráter a um artifício obtido através de operações mentais geradoras de simples representações) mostra-se destituído de suficiente justificação filosófica, e, com isso, o conceito monista da “Vontade de vida” decai para a condição de abstração baseada em suspeitos juízos de verossimilhança a partir da analogia. Com isso, coloco-me em franca oposição às interpretações monistas que atribuem significação metafísica apenas à vontade inconsciente, e que têm em Eduard von Hartmann um de seus maiores representantes.

Com o fim de ainda preservar a liberdade moral diante do determinismo que prevalece em nossas representações conduzidas pela lei da causalidade, Schopenhauer precisou apresentá-la como um atributo de um ente não responsável porque inconsciente, despersonalizado e que, além disso, está restrito a uma única atuação. Este ente seria a universal “Vontade”. Partindo das mesmas premissas de Schopenhauer, concluí que a liberdade deve ser um atributo de entes responsáveis, dotados de individualidade, e cujo exercício se dá não naquela decisão única e irrevogável, mas na constante e presente homologação de si mesmo. Contra Schopenhauer, apresento a liberdade como um atributo de “vontades” individualmente responsáveis – afinal, apenas estas se expõem em nossa mais imediata intuição, a começar pela intuição que tenho de minha própria vontade e de meu inafastável sentimento de responsabilidade por aquilo que eu mesmo sou. Portanto, naquilo que diz respeito à conclusão sobre a questão da liberdade moral, há um total desacordo entre mim e o modo como Schopenhauer se expressa em *O mundo como vontade e representação*, tanto quanto há um total acordo entre mim e Schopenhauer naquilo que diz respeito às premissas – que são, a saber, o princípio metodológico que privilegia as intuições sobre as abstrações, e a percepção filosófica segundo a qual “a *compreensibilidade* está em todo o território da representação [...]: a

incompreensibilidade surge tão logo se pisa sobre o território da vontade" (HN 3, *Brieftasche*, §59, p. 164), razão pela qual creio ser justo qualificar esta tese como um trabalho que ainda se desenvolve nos limites da metafísica da vontade. Além disso, devo reconhecer que o seu desenvolvimento foi fortemente motivado pelo desejo de apresentar a metafísica da vontade como um eficaz e atual argumento contra o determinismo.

Entretanto, diante daquela divergência tão grave entre mim e Schopenhauer no que diz respeito às conclusões, alguém ainda poderia questionar se este trabalho é simplesmente uma defesa de Schopenhauer contra ele mesmo, ou se não se trata de uma proposta de interpretação da metafísica da vontade que, embora iniciada pelos mesmos passos, gradualmente se distancia radicalmente daquela interpretação apresentada por seu fundador (ou, ao menos, maior representante), o que culminaria em um entendimento filosófico completamente novo. Mas sinto que, tanto quanto o julgamento em relação à qualidade filosófica de meus argumentos, esse também é o tipo de julgamento que devo delegar aos leitores deste trabalho.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. Tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. São Paulo: Abril Cultural, 1999.

_____. **O livre-arbítrio**. Tradução de Ricardo Taurisano. São Paulo: Filocalia, 2019.

ALIGHIERI, Dante. **A divina comédia**. Tradução de Vasco Graça Moura. São Paulo: Editora Landmark, 2005.

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

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução de António de Castro Caeiro. São Paulo: Atlas, 2009.

_____. **Metafísica**. Volume II: texto grego com tradução ao lado. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: edições Loyola 2015.

ARON, Raymond. **Etapas o pensamento sociológico**. Tradução de Sérgio Bath. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

ATWELL, John. **Schopenhauer on the character of the world***:* the metaphysics of will. Los Angeles: University of California Press, 1995.

BARBOZA, Jair. Notas do tradutor. In: SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e como representação - tomo I**. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

BARTH, Hans. Die Wendung zum Menschen in Schopenhauers Philosophie. In: HÜBSCHER, Arthur (org.). **Schopenhauer-Jahrbuch 43** (1962). Frankfurt: Kramer & Co. Druckerei, 1962. pp. 15-26.

BASSOLI, Selma Aparecida. A concepção schopenhaueriana de arrependimento e angústia de consciência. In: **Voluntas**, Santa Maria, v. 12, 2021.

BECKER, Johann Karl (org.). **Briefwechsel zwischen Arthur Schopenhauer und Johann August Becker.** Leipzig: F. A. Brockhaus, 1.883.

BERNHARD, Wolfram. Schopenhauer und die moderne Charakterologie. In: HÜBSCHER, Arthur (org.). **Schopenhauer-Jahrbuch 44** *(1963).* Frankfurt: Waldemar Kramer, 1963, pp. 25-133.

BÍBLIA. **Mateus**. 50. edição. Tradução de Matheus Hoepers. São Paulo: Vozes, 2005.

_____. **Romanos**. 50. edição. Tradução de Matheus Hoepers. São Paulo: Vozes, 2005.

BIRNBACHER, Dieter. Ambivalenzen in Schopenhauers Freiheitslehre. In: CIRACÌ, Fabio; FAZIO, Domenico; KOSSLER, Matthias (orgs.). **Schopenhauer und die Schopenhauer-Schule**. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2009. pp. 89-99.

_____. Schopenhauer und die moderne Neurophilosophie. In: KOSSLER, Matthias; BIRNBACHER, Dieter (orgs.). **Schopenhauer-Jahrbuch** 86 (2005). Würzburg: Königshausen & Neumann, 2005, pp. 133-148

BURKE, Edmund. **Reflexões sobre a revolução na França**. Tradução de Marcelo Gonzaga de Oliveira e Giovanna Libralon. Campinas, SP: Vide Editorial, 2017.

CERVANTES SAAVEDRA, Miguel de. **O engenhoso fidalgo D. Quixote da Mancha**. Volume I. Tradução de Carlos Nougué e José Luis Sánchez. São Paulo: Abril, 2010.

_____. **O engenhoso cavaleiro D. Quixote de La Mancha**. Segundo livro. Tradução de Sérgio Molina. São Paulo: Editora 34, 2017.

CHESTERTON, G. K. **Ortodoxia**. Tradução de Francisco Nunes. Jandira, SP: Principis, 2019.

COLERIDGE, Samuel Taylor. **Biographia literaria**. New York: American Book Exchange, 1881.

CYSARZ, Herbert. Schopenhauers “intelligibler Charakter” und die Individualitätsproblematik der Folgezeit. In: HÜBSCHER, Arthur (org.). **Schopenhauer-Jahrbuch 62** (1981). Frankfurt: Kramer & Co. Druckerei, 1980.

DALRYMPLE, Theodore. **Evasivas admiráveis**: como a psicologia subverte a moralidade. Tradução de Julia C. Barros. São Paulo: É Realizações, 2017.

DEBONA, Vilmar. **Schopenhauer**. São Paulo: Ideias & Letras, 2019.

DESCARTES, René. **Discurso do método**. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

DIEMER, Alwin. Schopenhauer und die moderne Existenzphilosophie. In: HÜBSCHER, Arthur (org.). **Schopenhauer-Jahrbuch 43** (1962). Frankfurt: Kramer & Co. Druckerei, 1962. pp. 27-41.

_____. **Meditações**. Tradução de Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. **Crime e castigo**. Tradução de Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2019.

_____. **Os irmãos Karamázov**. Tradução de Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2012.

EINSTEIN, Albert. **Como vejo o mundo**. Tradução de H.P. de Andrade. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981.

ESCRIVÁ DE BALAGUER, Josemaría. **Amigos de Dios**. Homilias. México: Editorial MiNos, 2001a.

_____. **Es Cristo que pasa**. Homilias. México: Editorial MiNos, 2001b.

FAZIO, Domenico M. Um epistolário filosófico: a correspondência entre Schopenhauer e Johann August Becker. Tradução de Maria Eugenia Verdaguer. In: **Voluntas**: Revista Internacional de Filosofia - Santa Maria - Vol. 9, n. 1, jan.-jun. 2018, pp. 24-38.

FERRAZ, Marília Côrtes de. Liberdade e responsabilidade moral em Schopenhauer. In: PAVÃO, A. et al (orgs). **Schopenhauer: metafísica e moral**. São Paulo: DWW Editorial, 2014.

FRAUENSTÄDT, Julius; LINDNER, Ernst Otto. **Arthur Schopenhauer. Vom ihm. Über ihn.** Berlim: A.W.Hayn, 1863.

FRAUENSTÄDT, Julius. **Neue Briefe über die Schopenhauer'sche Philosophie**. Leipzig: F.A.Brockhaus, 1876.

FREUD, Sigmund. **Esboço de psicanálise**. Tradução de Durval Mercondes e J. Barbosa Correa. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2005.

GAZZANIGA, Michael S. **El pasado de la mente**. Tradução de Pierre Jacomet. Barcelona: Andres Bello, 1998.

GILSON, Étienne. **Juan Duns Scoto**: introdución a sus posiciones fundamentales. Tradução de Pablo E. Corona. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra, 2007.

GÖHMANN, Dirk. Schopenhauers "Gehirnparadox". In: KOSSLER, Mathias; BIRNBACHER, Dieter; INGENKAMP, Heinz Gerd. **Schopenhauer-Jahrbuch 85** (2004). Würzburg: Königshausen & Neumann, 2004. pp. 211-229.

GWINNER, Wilhelm von. Über die Willensfreiheit. In: DEUSSEN, Paul; GWINNER, Arthur von; KOHLER, Josef. **Schopenhauer-Jahrbuch** (1916). Kiel: Schopenhauer-Gesellschaft, 1916, pp. 23-36.

HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Tradução de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

HALLMANN, Georg. **Das Individualitätsproblem bei Friedrich Hebbel**. Leipzig: Leopold Voss, 1920.

HARRIS, Sam. **Free will**. New York: Free Press, 2012.

HARTMANN, Eduard von. **Die Philosphie des Unbewussten**. Berlim: Carl Dunckers, 1871.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenchaft im Grundrisse**. 2. ed. Frankfurt: Suhrkamp, 1989.

HEIDEGGER, Martin. **The metaphysical foundations of logic**. Tradução de Michael Heim. Indiana: Indiana University Press., 1984.

HELMRICH, Herbert. Wir können auch Anders: Kritik der Libet-Experimente. In: GEYER, Christian. **Hirnforschung und Willensfreiheit: zur Deutung der neuesten Experimente**. Frankfurt: Suhrkamp, 2004.

HOLM, Søren. Schopenhauer und Kierkegaard. In: HÜBSCHER, Arthur (org.). **Schopenhauer-Jahrbuch 43** (1962). Frankfurt: Kramer & Co. Druckerei, 1962. pp. 5-14.

HONNEFELDER, Ludger. **João Duns Scotus**. Tradução de Roberto Hofmeister Pich. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

HORÁCIO. **Odes**. Tradução de Pedro Braga Falcão. São Paulo: Editora 34, 2021.

HORKHEIMER, Max. **Eclipse da razão**. Tradução de Carlos Henrique Pissardo. São Paulo: Editora UNESP, 2015.

HUME, David. **An enquiry concerning the principles of morals**. Editado por Tom L. Beauchamp. Oxford: Oxford University Press, 2010.

_____. **Investigação acerca do entendimento humano**. Tradução de Anoar Aiex. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2004.

_____. **Tratado da natureza humana**. Tradução de Déborah Danowski. São Paulo: Editora Unesp, 2009.

HUSSERL, Edmund. **A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental**. Tradução de Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

_____. **A ideia da fenomenologia: cinco lições**. Tradução de Marloren Lopes Miranda. Petrópolis: Editora Vozes, 2020.

_____. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica**. Tradução de Márcio Suzuki. São Paulo: Ideias e Letras, 2006.

_____. **Logical investigations**. Volume I (Prolegomena to pure logic). Tradução de J. L. Findlay. New York: Routledge, 2001.

_____. **Meditações cartesianas**. Tradução, apresentação e notas de Fábio Mascarenhas Nolasco. Revisão técnica de Tommy Akira Goto. São Paulo: Edipro, 2019.

JACQUETTE, Dale. **The philosophy of Schopenhauer**. Chesham: Acumen, 2005.

JANAWAY, Christopher. Necessity, responsability and charater: Schopenhauer on freedom of the will. In: **Kantian Review** 17, 2012.

_____. **Schopenhauer**. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

KANT, Immanuel. **Anthropologie in pragmatischer Hinsicht**. Werke in zwölf Bänden. Tomo XII. Edição de Wilhelm Weischedel. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1964.

_____. **A religião nos limites da simples razão**. Tradução de Tânia Maria Bernkopf. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

_____. **Crítica da razão prática**. Tradução de Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____. **Crítica da razão pura**. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

_____. **Die Metaphysik der Sitten**. Werke in sechs Bänden. Tomo IV. Edição de Wilhelm Weischedel. Wiesbaden: Insel-Verlag, 1956.

_____. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução, introdução e notas de Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial e Barcarolla, 2009.

KIERKEGAARD. Søren Aabye. **O conceito de angústia**: uma simples investigação psicológica demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

KIRK, Russell. **The conservative mind**: from Burke to Eliot. Washington: Regnery Publishing, 2001.

KOSSLER, Mathias. Empirischer und intelligibler Charakter: von Kant über Fries und Schelling zu Schopenhauer. In: INGEKAMP, Heinz Gerd; BIRNBACHER, Dieter; BAUMANN, Lutz. **Schopenhauer-Jahrbuch 76** (1995). Würzburg: Königshausen & Neumann, 1995, pp. 195-201.

LAVELLE, Louis. **A presença total**. Tradução de Tarcísio Padilha. São Paulo: É Realizações, 2012.

LAZARINI, Lucas. **Objeto e objetivação da vontade em Schopenhauer**. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade Estadual de Campinas. 77 f. Campinas, SP, 2017.

LEFRANC, Jean. **Compreender Schopenhauer**. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

LEIBNIZ, G. W. **Correspondência com Clarke**. Tradução e notas de Carlos Lopes de Mattos. São Paulo: Abril S.A. Cultural e Industrial.

_____. **Discurso de metafísica**. Tradução de Marilena de Souza Chauí Berlinck. São Paulo: Abril S.A. Cultural e Industrial.

_____. **Ensaios de teodiceia**: sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal. Tradução de William de Siqueira Piauí e Juliana Cecci Silva. São Paulo: Estação Liberdade, 2013.

LEWIS, C.S. **Mere christianity**. Fiftieth anniversary edition. Londres: HarperCollins Publishers, 2002.

LIBET, Benjamin. Do we have free will? In: **Journal of Consciousness Studies**, 6, No. 8–9, 1999, pp. 47–57

MADDOX, John. **What remains to be discovered**: mapping the secrets of the universe, the origins of life, and the future of the human race. New York: Touchstone, 1998.

MALTER, Rudolf. **Arthur Schopenhauer**: Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1991.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. Tradução de Luis Claudio de Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MARX, Karl. **Contribuição à crítica de economia política**. Tradução de Florestan Fernandes. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2008.

MCALLISTER, Ted. **Revolta contra a modernidade**: Leo Strauss, Eric Voegelin e a busca de uma ordem pós-liberal. Tradução de Túlio Sousa Borges de Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2017.

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falava Zaratustra**. Tradução de Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2016.

_____. **Genealogia da moral**: uma polêmica. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. **Menschlisches, Allzumenschlisches**: ein Buch für freier Geister. 8. edição. Leipzig: C. G. Naumann, 1900.

ORRUTEA, Rogério Moreira. **Sobre a hipérbole humana ou o homem este desconhecido**. Curitiba: Juruá, 2010.

PARKINSON, G. H. R. Philosophy and logic. In: JOLLEY, Nicholas (org.). **The Cambridge Companion to Leibniz**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, pp. 199-223.

PAVÃO, Aguinaldo. Liberdade e imputação moral em Schopenhauer. In: PAVÃO, Aguinaldo; FELDHAUS, Charles; WEBER, José Fernandes (orgs.). **Schopenhauer: metafísica e moral**. São Paulo: DWW Editorial, 2014.

_____. Liberdade, responsabilidade moral e justice eternal em Schopenhauer. In: **Voluntas: revista internacional de filosofia**. Santa Maria, v. 10, n. 3, p. 212-229, 2019.

_____. **O mal moral em Kant**. Curitiba: CRV, 2011.

PLANCK, Max. **Where is science going?**. Tradução de James Murphy. New York: W. W. Norton & Company 1932.

PLATÃO. **Gorgias**. Complete works. Tradução de Donald J. Zeyl. Indianapolis/Cambridge: Hacket Publishing Company, 1997a.

_____. **O banquete**. Tradução de Donaldo Schüler. Porto Alegre: L&PM, 2011.

_____. **Phaedrus**. Complete works. Tradução de Nicholas P. White. Edição de John M. Cooper. Indianapolis/Cambridge: Hacket Publishing Company, 1997b.

_____. **Protagoras**. Complete works. Tradução de Stanley Lombardo e Karen Bell. Indianapolis/Cambridge: Hacket Publishing Company, 1997c.

_____. **Republic**. Complete works. Tradução de Nicholas P. White. Edição de John M. Cooper. Indianapolis/Cambridge: Hacket Publishing Company, 1997d.

_____. **Sophist**. Complete works. Tradução de Nicholas P. White. Edição de John M. Cooper. Indianapolis/Cambridge: Hacket Publishing Company, 1997e.

PRADO, Jorge Luis Palicer. **Metafísica e ciência: a analogia da vontade entre o micro e o macrocosmo**. Tese (Doutorado em Filosofia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. 401 f. São Paulo, 2019.

_____. Schopenhauer e a metáfora da vontade como coisa-em-si. In: PAVÃO, Aguinaldo; FELDHAUS, Charles; WEBER, José Fernandes (orgs.). **Schopenhauer: metafísica e moral**. São Paulo: DWW Editorial, 2014.

RIBOT, Théodule. **La philosophie de Schopenhauer**. Paris: Germer Baillière, 1885.

RODRIGUES, Eli Vagner Francisco. O conceito de culpa na concepção de ordenamento moral do mundo na filosofia de Schopenhauer. In: DEBONA, Vilmar; DECOCK, Diana Chao (orgs.). **Schopenhauer: a filosofia e o filosofar**. Porto Alegre: Editora Fi, 2018.

ROGER, Alain. Atualidade de Schopenhauer, in prefácio de Sobre o fundamento da moral. In: SCHOPENHAUER, Arthur. **Sobre o fundamento da moral**. Tradução de Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

ROSS, James F.; BATES, Todd. Duns Scotus on natural theology. In: WILLIAMS, Thomas (editor). **The Cambridge Companion to Duns Scotus**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. pp. 193-238.

RUFFING, Margit. Die Duplizitätsstruktur des Bewusstseins bei Schopenhauer und C.G. Jung. In: KOSSLER, Mathias; BIRNBACHER, Dieter (org.). **Schopenhauer-Jahrbuch**. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2005. p. 195 - 212.

_____. Wille zur Erkenntnis? Die Problematik des Übergangs in Schopenhauers Erkenntnistheorie. In: CIRACÌ, Fabio; FAZIO, Domenico; KOSSLER, Matthias (orgs.). **Schopenhauer und die Schopenhauer-Schule**. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2009. pp. 101-107.

RUYSSEN, Théodore. **Schopenhauer**. Paris: L'Harmattan, 2004.

SAFRANSKI, Rüdiger. **Nietzsche**: biografia de uma tragédia. Tradução de Lya Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2005.

SANTOS, Mário Ferreira dos. **Filosofia concreta**. 2. ed. São Paulo: Logos, 1959.

_____. **Ontologia e Cosmologia**. 3. edição. São Paulo: Logos, 1959.

SARTRE, Jean-Paul. **O existencialismo é um humanismo**. Tradução de Rita Correia Guedes. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

_____. **O ser e o nada**: ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 2015.

SCHIRMACHER, Wolfgang. Asketische Vernunft – Schopenhauer im Deutschen Idealismus. In: SCHIRMACHER, Wolfgang. **Schopenhauer-Jahrbuch 65** (1984). Frankfurt: W. Kramer & Co. Druckerei-GmbH, 1984, pp. 197-208.

SCHÖNDORF, Harald. Zum Paradox von Wille und Freiheit bei Schopenhauer. In: MALTER, Rudolf; SEELIG, Wolfgang; INGENKAMP, Heinz-Gerd (orgs.). **Schopenhauer-Jahrbuch 72** (1991). Frankfurt: Waldemar Kramer, 1991, p. 83-89.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Der handschriftliche Nachlass**, Band 1: frühe Manuskripte (1804-1818). Ed. de Arthur Hübscher. München: DTV GmbH & Co. KG, 1985.

_____. **Der handschriftliche Nachlass**, Band 3: die Manuskriptbücher der Jahre 1818 – 1830. Ed. de Arthur Hübscher. München: DTV GmbH & Co. KG, 1985.

_____. **Der handschriftliche Nachlass**, Band 4, 1: die Manuskriptbücher der Jahre 1830 – 1852. Ed. de Arthur Hübscher. München: DTV GmbH & Co. KG, 1985.

_____. **Die beiden Grundprobleme der Ethik**. Zürcher Ausgabe (texto baseado na edição histórico-crítica de Arthur Hübscher). Zürich: Diogenes, 1977.

_____. **Die Welt als Wille und Vorstellung**. Primeiro tomo. Zürcher Ausgabe (texto baseado na edição histórico-crítica de Arthur Hübscher). Zürich: Diogenes, 1977.

_____. **Die Welt als Wille und Vorstellung**. Segundo tomo. Zürcher Ausgabe (texto baseado na edição histórico-crítica de Arthur Hübscher). Zürich: Diogenes, 1977.

_____. **O mundo como vontade e como representação**, 1º tomo. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2005.

_____. **Parerga und Paralipomena**. Primeiro tomo. Zürcher Ausgabe (texto baseado na edição histórico-crítica de Arthur Hübscher). Zürich: Diogenes, 1977.

_____. **Parerga und Paralipomena**. Segundo tomo. Zürcher Ausgabe (texto baseado na edição histórico-crítica de Arthur Hübscher). Zürich: Diogenes, 1977.

_____. Sobre a educação. Tradução de Rogério Moreira Orrutea Filho. In: **Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer** - Vol. 6, Nº 1 - 1º semestre de 2015 - pp. 171-183.

_____. **Sobre a ética**. Tradução e organização de Flamarion C. Ramos. São Paulo: Hedra: 2012.

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

_____. **The world as will and representation**. Volume II. Tradução de E.F.J.Payne. Nova Iorque: Dover Publications, 1966.

_____. **Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde**. Zürcher Ausgabe (texto baseado na edição histórico-crítica de Arthur Hübscher). Zürich: Diogenes, 1977.

_____. **Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde**. Dissertation von 1813. Arthur Schopenhauers sämtliche Werke. Terceiro tomo. Edição de Paul Deussen. Munique: R. Piper & Co., 1912.

_____. **Über den Willen in der Natur**, Zürcher Ausgabe (texto baseado na edição histórico-crítica de Arthur Hübscher). Zürich: Diogenes, 1977.

SCHULTE, Günter. Gehirnfunktion und Willensfreiheit. Schopenhauers neurophilosophische Wende. Teil I: Die Frage nach der Realität der Aussenwelt. In: KOSSLER, Matthias; BIRNBACHER, Dieter (orgs.). **Schopenhauer-Jahrbuch 88** (2007). Würzburg: Königshausen & Neumann, 2007, p. 51-70.

_____. Gehirnfunktion und Willensfreiheit. Schopenhauers neurophilosophische Wende. Teil II: Die Frage nach der Freiheit des Willens. In: KOSSLER, Matthias; BIRNBACHER, Dieter (orgs.). **Schopenhauer-Jahrbuch 89** (2008). Würzburg: Königshausen & Neumann, 2008, p. 91-113.

SCOTUS, John Duns. **Escritos filosóficos**. Ordinatio I. Tradução de Carlos Arthur Nascimento e Raimundo Vier. São Paulo: Nova Cultural, 1989.

_____. **Opera omnia X**: quaestiones in librum primum sententiarum. Parisiis, apud Ludovicum Vives, Bibliopolam Editorem: 1893.

_____. **Tratado do primeiro princípio**. Tradução de Mário Santiago de Carvalho. Lisboa: Edições 70, 1998.

SÊNECA. **Epistles 66-92**. Tradução de Richard M. Gummere. Edição de Jeffrey Henderson. Cambridge: Harvard University Press., 1920.

STOCKHAMMER, Morris. Über die freiheit des Willens: eine Schopenhauer-Studie. In: HÜBSCHER, Arthur. **Schopenhauer-Jahrbuch 38** (1957). Frankfurt: W. Kramer & Co., 1957, p. 28-96.

SUZUKI, Márcio. Notas do tradutor. In: HUSSERL, Edmund. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica**. Tradução de Márcio Suzuki. São Paulo: Ideias e Letras, 2006.

VOLLMER, Gerhard. Schopenhauer als determinist. In: SPIERLING, Volker. **Schopenhauer im Denken der Gegenwart**: 23 Beiträge zu seiner Aktualität. München: Piper, 1987. pp. 165-178.

WHITMAN, Walt. **Leaves of grass**. New York: Thomas Y. Crowell & Co., 1902.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus logico-philosophicus**. Tradução de José Arthur Gianotti. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1968.

ZANGE, Friedrich. **Ueber das Fundament der Ethik:** eine kritische Untersuchung ueber Kant's und Schopenhauer's Moralprinzip. Leipzig: Breitkopf und Härtel, 1872.

ZELLER, Eduard. **Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz**. Munique: R. Oldembourg, 1873.