

XI Colóquio Internacional Schopenhauer

Schopenhauer e os Abismos da Liberdade

Schopenhauer and the Abysses of Freedom

Oswaldo Giacoia Junior¹ 

¹ Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) , Campinas, SP, Brasil

RESUMO

O objetivo principal do presente trabalho consiste na apresentação de uma reflexão a respeito da relação entre a liberdade e o mal na ética de Schopenhauer, com destaque para a originalidade de sua posição relativamente à tradição da história da filosofia ocidental.

Palavras-chave: Liberdade; Vontade; Moralidade; Ética; Perversidade

ABSTRACT

The main aim of this work is to present a reflection on the relationship between freedom and evil in Schopenhauer's ethics, highlighting the originality of his position relative to the tradition of the history of Western philosophy.

Keywords: Freedom; Will; Morality; Ethics; Perversity

Kant transpõe em termos filosóficos uma compreensão situada no âmago da tradição ético-religiosa do Cristianismo: *a história da natureza começa do bem, pois é uma obra de Deus*; a história da liberdade começa do mal, pois é uma obra do homem. A busca de um fundamento para este vínculo essencial entre a história humana e o mal portanto só pode ser pensado em relação com a liberdade, e, por consequência, com a vontade humana em seu uso da liberdade interna e externa. Para Kant, este

fundamento não pode ser atribuído, como comumente se faz, à sensibilidade humana, nem, portanto, às suas inclinações, apetições, desejos e propensões. Em primeiro lugar, porque a sensibilidade tem uma relação apenas *indireta com* o mal moral, que é inerente à essência vontade, na medida em que é sua capacidade de autodeterminação, ou seja, o arbítrio a instância concernida direta e imediatamente pelo mal: a vontade qualificada como má diz respeito às regras que o próprio arbítrio se dá para o uso da liberdade. Em segundo lugar e complementarmente, porque nossas inclinações naturais são *inatas ou hereditárias*, na acepção comum do termo, isto é, ‘nascem conosco’, são congênicas, e, portanto, não foram criadas por nossa deliberação ou ato, razão pela qual não nos podem ser imputadas.

Ademais, o mencionado fundamento para o mal também não pode ser buscado, do ponto de vista de Kant, numa perversão da razão moralmente legisladora, como se esta tivesse extirpado de si e se subtraído à consideração da lei moral, como se a vontade humana – enquanto ser racional – pudesse ser desligada da lei moral, culminando na denegação da obrigação incondicional para a vontade que esta lei expressa. Se tal fosse o caso, dever-se-ia dizer que a corrupção da natureza humana implica em que a lei moral não mais seria, de modo algum, móbil necessário da vontade humana e, enquanto tal, princípio do dever e referência vinculante das máximas para o arbítrio de um ser racional – e esta *conditio* gravaria universalmente para o gênero humano; haveria, então, uma espécie de liberdade para o mal, uma figura da liberdade *não necessariamente ligada à lei suprema da moralidade*, que é, para Kant a *ratio cognoscendi* da liberdade. Nesse caso, o ser racional finito, que é o homem, seria praticamente indiferente em relação ao imperativo categórico. Tal suposição, porém, é insustentável em relação ao ser humano.

O fundamento deste mal também não pode pôr-se numa *corrupção* da razão moralmente legisladora, como se esta pudesse aniquilar em si a autoridade da própria lei e negar a obrigação dela dimanante; pois isso é pura e simplesmente impossível. Pensar-se como um ser que age livremente e, no entanto, desligado da lei adequada a semelhante ser (a lei moral) equivaleria a pensar uma causa que actua sem qualquer lei (pois a determinação segundo leis naturais fica excluída por causa da liberdade): o que se contradiz. – Por conseguinte, para fornecer um

fundamento do mal moral no homem, a *sensibilidade* contém demasiado pouco; efectivamente, faz do homem, enquanto remove os motivos que podem proceder da liberdade, um ser simplesmente *animal*; em contrapartida, porém, uma *razão* que liberta da lei moral, uma razão de certo modo *maligna* (uma vontade absolutamente má), contém demasiado, porque assim a oposição à própria lei se elevaria a móbil (já que sem qualquer motivo impulsor se não pode determinar o arbítrio) e, por isso, se faria do sujeito um ser *diabólico*. – Mas nenhuma das duas coisas é aplicável ao homem¹.

A vontade de um ser racional que não fosse concernida, ou que deixasse de estar ligada à lei moral seria um absurdo flagrante, razão pela qual Kant não hesita em acrescentar: tal hipótese apresenta um caso inteiramente impossível, por contradição. A sensibilidade daria, pois, um fundamento insuficiente para o mal moral; ela bastaria apenas para explicar uma bestialidade possível, que consistiria em sufocar no sujeito os móveis verdadeiramente morais de determinação do arbítrio, aqueles provenientes da liberdade e de sua lei. Para Kant, o bem verdadeiramente primeiro que um homem poderia realizar seria a extirpação do mal; este, por sua vez, não deve ser buscado ou identificado com as inclinações de sua natureza, *mas nas máximas pervertidas de sua vontade, e, portanto, também na própria liberdade*. As inclinações apenas tornam mais difíceis a execução das boas máximas que se opõem a elas, enquanto o mal genuíno consiste em nossa vontade não resistir a inclinações quando elas convidam à transgressão – *esta disposição é o verdadeiro inimigo do bem*.

A hipótese de uma razão prática desligada da lei moral, e, portanto, podendo ser indiferente em relação a ela – uma vontade para a qual o imperativo categórico deixasse de ser princípio reconhecido como necessário e incondicional para todo agir racional – configuraria o caso de uma racionalidade ou vontade absolutamente maligna, que teria na negação e na oposição à lei moral – e não mais na resistência oferecida pelos desejos e inclinações da sensibilidade – o motivo acolhido na máxima para determinação do arbítrio à ação, o que redundaria na possibilidade de um

¹ Kant, *A Religião nos Limites da Simples Razão*, B 32; A 28,29, p. 41.

completo silenciamento da consciência moral no homem, o que, para Kant, não pode ser pensado.

Pensado nos termos de um mal radical – enquanto desligamento entre a vontade e a lei moral, estaríamos em face daquela *vitiositas* ou *pravitas* implicadas na noção de malignidade da natureza humana, isto é, uma maldade desinteressada, para a qual a oposição à lei moral consistiria fim em si. Ao contrário da primeira hipótese, esta não seria demasiado frágil, mas demasiado forte para explicar o fundamento do mal moral, por ela a natureza humana perderia tal condição e tornar-se-ia diabólica. Nenhuma das duas hipóteses é, portanto, aplicável ao homem².

Todos conhecemos a solução encontrada por Kant. Ela se encontra na identificação do mal radical com a inversão da hierarquia moral ou ética das máximas da vontade, na submissão do móbile oferecido pela lei moral àquele das motivações egoístas³. E, no entanto, o ser humano, mesmo o pior de todos, não pode renunciar à lei moral, que ele tem gravada indelevelmente em si como princípio objetivo do agir de todo ser racional, quaisquer que sejam as suas máximas particulares. Se o princípio supremo de determinação do arbítrio para escolha das máximas (o caráter ou natureza humana) não sofresse a concorrência por parte das motivações oriundas da sensibilidade, justamente em relação à escolha de suas máximas particulares, ele inevitavelmente acolheria o imperativo categórico como motivação necessária e suficiente das máximas do arbítrio.

Tomados isoladamente, em si mesmos, e enquanto provenientes de disposições naturais, os motivos sensíveis são inocentes; se pudessem ser tomados unicamente por si mesmos, com independência em relação à lei moral, na qualidade de motivos necessários e suficientes para a determinação do arbítrio, nesse caso – na medida em que o tomamos em relação ao primeiro –, o homem poderia ser dito mau. Ora isso, contudo, geraria numa intolerável contradição, na medida em que o homem deveria

² Cf. Kant, *A Religião nos Limites da Simples Razão*, B 32; A 28,29, p. 41.

³ Cf. Kant, *A Religião nos Limites da Simples Razão*, B 33-34; A 30.

poder ser considerado, ao mesmo o tempo, sob a mesma relação, bom e mau; como se sabe, para Kant, a contradição nunca é uma boa morada.

Por conseguinte, o bom ou o mal não se predica dos motivos acolhidos nas máximas do arbítrio – isto é, na matéria das máximas, mas na forma das mesmas, em especial na forma que adquire a ordenação entre as máximas possíveis do arbítrio. Estamos aqui novamente em face do mesmo conceito de hierarquia ou ordenação natural ou saudável, refletida aqui sob o ponto de vista da forma de disposição ou organização das máximas do agente racional. A ordem moral originariamente boa consiste naquela cuja forma é a subordinação das máximas cujo objeto é determinado pelas motivações sensíveis àquelas cuja força propulsora é colhida na lei moral. No último caso, a matéria ou objeto da máxima é idêntica à sua própria forma, isto é, a universalidade da lei. Desta problematização da liberdade humana pela filosofia prática de Kant decorrem linhas de derivação, que atravessam o conjunto do legado espiritual formado pelo idealismo alemão até o sistema único de Arthur Schopenhauer.

Enquanto Fichte, com uma explicação do mal que lembra Leibniz, permanece na tradição da *Aufklärung*, uma visão completamente nova da vontade é aberta quando Schelling, em 1809, determina a vontade como o 'Ser-Primordial' (*Ursein*)⁴. Pois para Schelling a liberdade não somente para o fazer e deixar de fazer do bem tem de ser própria da vontade, mas a liberdade para o Bem e para o Mal num sentido positivo. Na medida em que, para ele, o Bem e o Racional (*das Vernünftige*) coincidem, isso significa que um 'Querer-Originário-Fundamental' (*ein „Ur- und Grundwollen“*) tem de preceder, não temporal ou logicamente, mas como 'fundamento' da boa, da racional vontade, ou da má vontade. Este primado de tipo fundamental (*grundhaft*) da vontade vale tanto no parâmetro humano como também no cósmico. Para o homem isto significa que sua essência é 'seu próprio feito'. Como esta essência é o caráter de sua vontade, como este se segue com necessidade de sua natureza, a auto-determinação é um 'feito inteligível' (*eine 'intelligible Tat'*), que é pressuposto de todo conhecimento. Com isso Schelling explica a liberdade humana e a consciência da responsabilidade pelo agir a partir de um querer a-racional da própria essência (*aus arationalen Wollen des eigenen Wesens*) que jaz eternamente no fundo de todo querer de ações determinadas [...]. Assim Schelling tenta resolver o problema da teodiceia de um modo novo, ao derivar a possibilidade do Mal não a partir de Deus, ele mesmo, mas a partir do fundamento de sua

⁴ Schelling, *Philosophische Untersuchungen*, p. 23.

existência, possibilidade que é tornada efetiva no feito inteligível do ser humano⁵.

Desse modo, em Schelling, a vontade é pensada como “Ser-Originário” (das “*Ursein*”), mas esta essência metafísica tem de se transfigurar, deve deixar-se impregnar pelo espírito. Se é verdade que ela principia na escuridão, ela tem, no entanto, a potência para iluminar-se, esclarecer-se e, ao fazê-lo, sublimar-se elevando-se ao plano da espiritualização. Este tornar-se luz e clareza constitui precisamente o drama da liberdade, que contém em si a possibilidade do mal moral. Este consistiria então, nos marcos desta filosofia, que são muito similares àquele do pensamento de Kant, na inversão da ordem hierárquica da vontade, quando a luminosidade da vontade universal – que se realiza na consciência e na inteligência humana – é empregada para os fins e propósitos egoístas da obscura vontade particular. Em radical oposição a esta tradição irrompe a metafísica da vontade de Arthur Schopenhauer. Para este filósofo, a possibilidade do mal não se coloca e menos ainda se explica a partir da oposição entre vontade universal e racional, por um lado, e o particularismo da obscura vontade singular do indivíduo, por outro.

Para Schopenhauer, o princípio fundamental da vida é, de igual modo, a vontade. Mas a vontade não realiza completamente (*vollzieht*) nenhuma história da transfiguração (*Verklärung*), nenhuma evolução para o que é superior. O universal da vontade não é o seu tornar-se clara, mas a escuridão e a falta de sentido em sua universalidade. Por isso, também não há nenhum Deus para Schopenhauer, nenhuma tendência para a divinização. O Mal (*das Böse*) também não é a inversão dos princípios da vontade singular e da vontade universal⁶.

Radicada na materialidade do corpo, toda vontade, na medida em que se objetiva de conformidade como princípio de individuação, é, portanto, inexoravelmente individual, e, enquanto tal, está voltada para a satisfação de suas necessidades e carências. Isto vale igualmente, de modo integral, para o ser humano e sua vontade. Considerado em sua realidade objetiva, o corpo humano é o que o

⁵ Kossler, *Wille*, p. 465-482.

⁶ Safranski, *Das Böse*, p. 80-81.

intelecto e a sensibilidade apreendem como objetivação da vontade, como sua concreção num indivíduo singular; por conseguinte, na medida em que a vontade se afirma num e neste corpo individual, nele ela só pode relacionar-se imediatamente consigo mesma. “Sua existência, tal como esta é imediatamente dada, realiza-se, por força de necessidade, como auto-referência do sujeito, e expressa-se em meio às demais existências corporais no comportamento auto-referente, no *egoísmo prático*”⁷.

Aqui se desvela a inexorável necessidade ontológica do egoísmo: a vontade se encontra em cada indivíduo por inteiro e indivisa, e, ao menos via de regra, só divisa as outras individualidades – pluralidade existindo no tempo e no espaço – como múltiplas imagens de sua própria essência, que só ela é real. No entanto, a essa realidade a vontade individual só tem acesso na experiência interna de sua própria existência corporal – só em seu próprio interior, como Schopenhauer afirma. Portanto, todo *ego* corporal necessariamente quer ter tudo para si, quer tudo possuir, porque ele realiza, em sua imediatez, a essência insaciavelmente desejante da vontade – que deseja também aniquilar tudo aquilo que a ela resiste e se opõe.

Eis a razão de ser da destrutividade do egoísmo prático, assim como do caráter sofredor de toda existência, considerada desse ponto de vista como conflito eterno. A essa razão prática vem somar-se um fator teórico:

Acresce ao dito o fato de que, no ser cognoscente, o indivíduo é o sustentáculo do sujeito que conhece e este é o sustentáculo do mundo. Noutros termos, toda natureza exterior ao sujeito que conhece, portanto todos os demais indivíduos existem apenas em sua representação: sempre está consciente deles apenas como sua representação, portanto de maneira meramente mediata, como algo dependente de seu próprio ser e existência, pois se sua consciência sucumbisse, o mundo também sucumbiria necessariamente, isto é, a existência ou inexistência dos demais indivíduos ser-lhe-iam indiferentes e indiscerníveis. Em verdade, todo indivíduo conhece, é e encontra a si mesmo como a Vontade de vida em sua totalidade, como o em-si mesmo do mundo, portanto, como a condição complementar do mundo como representação, consequentemente como um microcosmo equivalente ao macrocosmo⁸.

⁷ Malter, *Schopenhauer*, p. 352.

⁸ W I, § 61, p. 426.

O egoísmo cava um abismo entre os indivíduos, entre um homem e outro, como uma “larga cova”, que sempre cresce mais, de tal modo que “alguns homens seriam capazes de assassinar um outro só para engraxar suas botas com a gordura dele”⁹. Sendo assim, então a única libertação efetiva, a única possibilidade de resgate e salvação consiste na (auto) supressão da vontade, no aniquilamento do egoísmo, que é fonte de todo apego e sofrimento. Para Schopenhauer, a filosofia é, em seu ápice, soteriologia, salvação e libertação a partir da negação da essência sofredora do universo.

A contemplação pura e desinteressada nas Ideias, tal como esta é possível na experiência artística, em que o sujeito e o objeto se identificam, na medida em que o intelecto torna-se mera superfície de projeção, espelho, da essência do objeto, ou seja, a apreensão imediata e intuitiva da essência do universal na aparência do objeto singular, a arte é uma modalidade temporária de supressão do agulhão da vontade. Ela apazigua, mas não redime completamente.

Daí decorre que o tipo humano supremo, a quintessência da sabedoria e da liberdade, encontra-se nas figuras da santidade e ascese, nas quais torna-se efetivo o único ato de liberdade possível no mundo empírico: a autonegação da vontade de viver, sob a forma do jejum voluntário, da obediência e disciplina ascéticas, e da castidade. Essa sabedoria representa também a conquista da verdade sobre Si-Mesmo, uma iluminação que equivale à *unio mystica*, à dissipação das ilusões e delírios da arrogância e vaidade humana.

A vontade, assim diz Schopenhauer, acendeu para si no ser humano uma luz, não, para iluminar completamente o ser, mas para poder melhor espionar os objetos de seus desejos. Com efeito, também Schopenhauer conhece ainda uma outra razão, que se liberta da vontade na arte ou na ascese. É a razão sobre-razional (*übervernünftige Vernunft*) da negação da vontade. Schelling espera a *plenitude no Ser (Vollendung im Sein)*, Schopenhauer a *redenção do Ser (Erlösung vom Sein)*¹⁰.

⁹ E II, p. 124.

¹⁰ Safranski, *Das Böse*, p. 80-81.

Pretendo examinar de perto essa possibilidade à luz de uma figura que poderia indicar um outro caminho, igualmente abissal, inexplicável. Tentarei mostrar como o conceito de consciência moral – ou melhor, o elemento de *angústia* que é ínsito à consciência moral – pode ser tanto uma instância de máxima intensificação da individualidade quanto o ponto de fusão, na qual esta pode ser levada a uma situação (redentora) de seu completo desvanecimento – em estrita correspondência com o título do livro IV de O Mundo como Vontade e Representação: A Partir do Conhecimento Alcançado: Afirmção ou Negação da Vontade de Viver.

Considerado do ponto de vista da vontade, o ser é ato do querer – o que pode ser traduzido como: minha existência, o modo de manifestação de minha essência, é meu ato de vontade; eu sou o que eu quis e quero.

A mais íntima auto-consciência é o ponto no qual a coisa em si, a Vontade, transita para a aparência (*in die Erscheinung*), para o cognoscível (*das Erkennbare*), portanto, onde ambos coincidem. A vontade encontra-se fora do domínio do princípio de razão, portanto, da necessidade; as coisas que aparecem (*die Erscheinung*) encontram-se totalmente dentro dele. Lá, portanto, onde a Filosofia ainda não aprendeu a diferenciar entre eles, eles se misturam no pensamento, e então a liberdade da vontade como coisa em si, que é sentida, é também transposta para seus modos de aparecer (*Erscheinung*): esta é a razão pela qual todos aqueles que não depuraram seu juízo por meio da filosofia tomam o *liberum arbitrium indifferentiae* pelo fato imediato da consciência¹¹.

Trata-se, portanto, de uma mistura confusa, de uma μετάβασις εἰς ἄλλο γένος¹² que carece ser convenientemente elucidada, para que se possa ter acesso às coisas mesmas. O esclarecimento tem como resultado uma completa reviravolta (*Umkehrung*) no entendimento consagrado pela tradição filosófica à doutrina da liberdade do arbítrio. Para Schopenhauer, de acordo com a versão mais conhecida da tese do livre arbítrio, bastaria ao homem refletir e ponderar com firmeza sobre como gostaria de ser e agir, para que ele assim se fizesse, de acordo com a livre deliberação de sua vontade. Em outras palavras, o homem seria, então, sua própria obra, à luz do conhecimento que orientaria a vontade. “Eu, contrariamente”, escreve Schopenhauer:

¹¹ V IV.

¹² Cf. Aristóteles, *Analíticos Posteriores*, Livro 1, cap. 7, 75a 38.

Digo que o homem é sua própria obra antes de todo conhecimento, e é meramente adicionado para iluminá-la. Daí não poder decidir ser isto ou aquilo, nem tornar-se outrem, mas É um de uma vez por todas, e sucessivamente conhece o QUÊ é. Pela citada tradição, ele QUER o que conhece; para mim ele CONHECE o que ele quer¹³.

Sob tais pressupostos, ficam minadas as bases para a definição de liberdade como *liberum arbitrium indifferentiae*; no horizonte do determinismo, impõe-se uma revisão das modalidades correntes de justificação da imputação, o que implica também numa reconfiguração da responsabilidade moral e jurídica do agente por suas ações e pelos efeitos das mesmas. Num cosmos sem Deus, cuja essência é um impulso cego, e cuja existência é desprovida de fundamento racional ou justificação, meu ser é ato de minha vontade, e mesmo assim eu me compreendo e assumo como responsável pelo que faço. Não, porém, porque poderia fazer de outra forma, mas porque o faço em virtude de ser quem sou, uma vez que enquanto caráter inteligível e ato atemporal da vontade, eu sou o que quero e originariamente quis.

Como é fácil perceber, por esse caminho não encontramos os rastros de nossa liberdade nas ações singulares que praticamos, mas no todo formado pela essência e existência de cada indivíduo humano, que deve ser pensado como um feito livre (*freie Tat*), que só se apresenta sob multifacetado na pluralidade de suas ações para a faculdade de conhecimento, ligada a tempo, espaço e causalidade. No entanto, em virtude da unidade originária daquilo que nelas se apresenta, todas elas portam exatamente o mesmo caráter e, por causa disso, aparecem como rigorosamente necessitadas pelos respectivos motivos, pelos quais são provocadas e particularmente determinadas.

Essa consciência de si como vontade, na intuição do caráter inteligível, Schopenhauer a tematiza no conceito de *Gewissen* – a consciência moral, conceito ao qual ele aplica uma inflexão totalmente original, que dela retira a pompa com que fora revestida pela tradição ética. Relacionada ao caráter inteligível, a consciência moral é compreendida como o aguilhão voltado contra o *esse* (ser) de nosso *operari* (agir), posto

¹³ W I, § 55, p. 379.

que somos quem somos, e não qualquer outro, e não poderíamos querer de outra forma sem deixar de ser quem somos. Surgindo a partir da consciência de nossa própria maneira de agir, a consciência moral é justamente apenas o

conhecimento paulatino, que vai se tornando sempre mais próximo e mais íntimo da constituição singular da vontade em nossa pessoa; por causa disso, ela só se anuncia diretamente *depois* da ação; e mostra-se, pois, só *indiretamente*, por meio da reflexão e em retrospectiva sobre casos semelhantes, a respeito dos quais ela já se esclareceu, sendo tomada em consideração agora como algo a aparecer futuramente¹⁴.

É por causa disso que o *esse* constitui propriamente o objeto de inculpação pela consciência moral, mas ele é culpado só por ocasião de seu *operari*. Uma vez que somos conscientes da liberdade só por meio da responsabilidade, então onde está a segunda também tem de estar a primeira. E assim a tese do caráter inteligível desdobra-se naquela da liberdade transcendental. Nos quadros de uma metafísica totalmente imanente, a liberdade é deslocada para o plano das condições de possibilidade de explicação da origem da responsabilidade, dos afetos e sentimentos que a acompanham, bem como da instância metafísica que é necessário pressupor para tornar compreensível os efeitos da moralidade sob a forma dos modos afetivos derivados da consciência moral: os sentimentos de arrependimento, remorso, consciência de culpa e angústia de consciência. Desfeitas as sombras da ignorância e da superstição que a cercavam, a consciência moral pode reaparecer como a genuína sede anímica da moralidade humana, dos sentimentos de responsabilidade (e culpa), eis que agora ela convive e torna-se compatível com a mais rigorosa consciência do determinismo das ações humanas, no plano empírico¹⁵.

Para Schopenhauer, a angústia de consciência é o *horror* e a *aflição* advindos de um puro e íntimo conhecimento de 'Si-Próprio', da extrema veemência da Vontade metafísica objetivada de modo absolutamente contingente num caráter individual, que é tanto inato quanto imutável e inexorável, 'decaído' nas formas do *principium individuationis*, e que se manifesta como um corpo orgânico que afirma sua própria

¹⁴ E I, p. 620-621.

¹⁵ Cf. E II, § 10, p. 708.

vontade de viver com tão vigorosa intensidade, que não hesita em invadir impiedosamente a afirmação da vontade de viver no corpo dos outros.

O caráter é sempre manifestação da vontade, e não a vontade como coisa em si. No entanto, o *caráter inteligível* pode ser pensado como o fundamento noumênico do caráter empírico, como expressão imediata da vontade num grau determinado de objetividade, como essência de um indivíduo singular. O caráter empírico, por sua vez, é como que o homem todo, considerado como objeto da experiência, portanto, como uma modalidade fenomênica, ligada às formas de *a priori* de todo aparecer, tempo, espaço, causalidade, estando, portanto, submetido às suas leis. Inversamente, seu caráter inteligível é, como imediatidade da coisa em si, independente dessas formas, e por isso não submetido a qualquer diferença temporal; em razão disso, portanto, pode ser pensado como fundamento permanente e imutável do caráter empírico, ao qual pertence uma a liberdade absoluta, isto é, independência da lei da causalidade (enquanto uma mera forma das aparências).

Essa liberdade, porém, é *transcendental*, isto é, não ingressa no âmbito da aparência, apresentando-se apenas na medida em que fazemos abstração do aparecer e de todas as suas formas, para alcançar aquilo que há que ser pensado como a essência íntima, em si mesma, do homem. Em virtude dessa liberdade todos os atos do homem são sua própria obra, tão necessariamente quanto provenham do encontro entre os motivos e seu caráter empírico; pois este é mera aparência de seu caráter inteligível em nossa *faculdade de conhecimento*, vinculada a tempo, espaço e causalidade; isto é, a maneira e o modo como essa faculdade exhibe para si mesma a essência em si de nosso genuíno Si-Próprio (*Selbst*)¹⁶.

Em 24 de março, foi condenado à morte o espanhol Aguilar, aliás Gomez. Na véspera da execução, numa conversa com o mestre carrasco, disse-lhe ele: 'Eu não sou tão culpado como me exibiram; fui acusado de ter cometido trinta homicídios, enquanto, com efeito, só cometi 26; desde a infância tinha sede de sangue, com sete anos e meio eu asfixiei uma criança; eu assassinei uma mulher grávida, e, tempos depois, um oficial espanhol, em consequência do que vi-me na necessidade de fugir da Espanha. Fugi para a

¹⁶ Cf. E II, p. 621s.

França onde pratiquei dois crimes antes de entrar para a Legião Estrangeira. De todos os meus crimes, aquele de que mais me arrependo é o seguinte: no ano de 1841, à frente de minha companhia, prendi um deputado comissário-geral, escoltado por um sargento, um cabo e sete homens: fiz com que todos fossem decapitados. A morte dessas pessoas pesa gravemente sobre mim: eu as vejo em meus sonhos, e amanhã vou vê-las nos soldados encarregados de me fuzilar. *Nem por isso eu deixaria de assassinar outros ainda, se eu recuperasse a liberdade*¹⁷.

Ora, a unicidade do caráter inteligível – que se equipara, a esse respeito, com as ideias platônicas e com as forças da natureza –, constitui, como é sabido, um dos grandes problemas da filosofia de Schopenhauer, a saber, aquele do estatuto metafísico da individualidade. Para que cada tipo de caráter possa individualizar-se, e, portanto, tornar-se um caráter individual, ele tem de estar referido, de algum modo, à individuação, embora isso não implique que esteja inteiramente submetido ao *principium individuationis* e às condições de espaço, tempo e causalidade que lhe são inerentes. Cada caráter inteligível teria o estatuto de uma ideia, tal como a compreende o Livro III de *O Mundo como Vontade e Representação*.

Ora, sendo assim, como fica então a questão da individualidade? Schopenhauer responde de maneira enigmática essa pergunta no § 116 dos *Parerga e Paralipomena*:

Nossos atos individuais de modo algum são livres; entretanto, o caráter individual de cada um deve ser considerado como seu ato livre. Ele próprio é assim porque de uma vez por todas assim quer ser. Pois a vontade ela mesma e em si, também quando se manifesta em um indivíduo, constituindo portanto o querer originário e fundamental do mesmo, é independente de todo conhecimento, pois lhe é anterior. Dele ela recebe apenas os motivos, nos quais ela desenvolve sucessivamente sua essência e se torna conhecida, ou torna-se visível, mas ela mesma, como algo que permanece fora do tempo, é inalterável enquanto existe. Por isso, cada um assim como é de uma vez por todas e sob as circunstâncias do momento, que por seu turno ocorrem sob rígida necessidade, nunca pode fazer outra coisa do que o que está fazendo no momento atual... O resultado, porém, é moral, a saber, que nós conhecemos aquilo que somos naquilo que fazemos; assim como conhecemos o que merecemos naquilo que sofremos. Disto se segue que *a individualidade* não repousa unicamente no *principium individuationis* e não é, portanto, inteiramente apenas aparecimento

¹⁷La Presse, 1845; The Times, 02.07.1845: Execução Militar em Oran. In: E II, p. 614.

(*Erscheinung*), mas enraíza-se na coisa em si, na vontade do indivíduo, pois seu próprio caráter é individual. Até onde vai a profundidade de suas raízes constitui uma das questões cuja resposta não empreendo¹⁸.

Sob esse ponto de vista, a angústia de consciência é o resultado afetivo – portanto, sentido –, a intuição que temos do horror que somos, e, conosco, o horror que mundo é. Sob esse ângulo, a maldade e a injustiça podem trazer o mais perto possível da experiência da vontade como coisa em si. Pois o ‘mau caráter’ é essencialmente a objetivação singular da vontade num homem que, quando posto numa situação na qual nenhuma força o impede de afirmar sua vontade de viver em sua extrema veemência, está disposto agir de modo a superar a simples conservação de sua existência para não somente invadir a esfera dos outros, como também para produzir o sofrimento dos outros independentemente de seus próprios benefícios – isto é, será capaz de querer a dor dos outros como fim em si mesmo.

Estamos em face do egoísmo abissal, mas justamente por causa de sua intensidade monstruosa, também contraditório, ambivalente:

Semelhante invasão dos limites da afirmação da vontade foi conhecida distintamente em todos os tempos, e o seu conceito foi designado pelo nome de Injustiça, devido ao fato de as duas partes reconhecerem instantaneamente o ocorrido, embora não como aqui, em distinta abstração, mas como sentimento. Quem sofre a injustiça, sente a invasão na esfera de afirmação do próprio corpo, via negação deste por um indivíduo estranho, como uma dor imediata, espiritual, completamente separada e diferente do sofrimento físico infligido pelo ato, ou do pesar provocado pela perda. Por outro lado, a quem pratica a injustiça apresenta-se, por si mesmo, o conhecimento de que ele, em si, é a mesma Vontade que também aparece no outro corpo, afirmando-se com tanta veemência num único fenômeno que, ao transgredir os limites do próprio corpo e de suas forças, torna-se negação exatamente dessa Vontade no outro fenômeno, e por conseguinte, tomado como Vontade em si, entra em conflito consigo mesmo precisamente por meio dessa veemência, cravando os dentes na própria carne¹⁹.

Nessa análise do egoísmo extremo, que é também uma fenomenologia da injustiça, destacam-se dois aspectos de singular importância: a intensidade da

¹⁸ P II, § 116, p. 70s.

¹⁹ W I, § 62, p. 429.

afirmação da vontade de viver que invade o corpo dos outros é o resultado de uma cegueira peculiar, a saber, o total aprisionamento na ilusão gerada pelas formas do princípio de individuação, que gera o apego obstinado à distinção que este último estabelece entre a pessoa do malvado e todas as outras. É esse enredamento que o leva a afirmar em intensidade sua própria vontade de viver, mediante a consideração de todos os demais como entes absolutamente estranhos e separados por um largo abismo de seu próprio ser individual. Como afirma Schopenhauer, todos os demais seres existentes são, para o malvado, simples fantasmas que nada têm de real. Estes dois elementos formam a base fundamental dum caráter mau.

A contradição tem início quando se constata, pela análise filosófica, que justamente a veemência excessiva do querer é, de *per si*, uma fonte constante e imensa de dor. Seja porque originariamente todo querer é sofrimento, pois que nasce da necessidade e da carência, mas também porque o destino da vontade é permanecer insatisfeita. Tanto porque a maioria dos desejos não pode ser satisfeita quanto, sobretudo, porque a vontade é ontologicamente falta. Desse modo, um querer veemente e múltiplo acarreta necessariamente um sofrimento constante e intenso, pois sofrer não é senão um querer insatisfeito, contrariado, e é isso que, de acordo com Schopenhauer, imprime à fisionomia de homens efetivamente malvados a expressão característica de uma dilaceradora dor interna.

Dessa maneira, visto que sofrimento intenso e veemente é inseparável de querer intenso e veemente, a expressão facial de homens extremamente maus já estampa a marca do sofrimento interior. Mesmo quando alcançam toda felicidade exterior, sempre se parecem infelizes, a não ser que sejam arrebatados por júbilo passageiro, ou dissimulem. Desse tormento interior que lhes é inteiramente imediato e essencial procede, por fim, até mesmo a alegria desinteressada no sofrimento alheio, nascida não somente do mero egoísmo, e que é propriamente a MALDADE, a qual cresce até a CRUELDADE. Para esta o sofrimento alheio não é mais meio para atingir os fins da própria vontade, mas fim em si mesmo²⁰.

²⁰ W I, § 65, p. 463.

Associada à maldade, há que se considerar ainda o desejo de vingança, essa vontade de retaliar o mal com o mal, que não visa o futuro e a prevenção do mal ulterior, mas apenas que leva em conta apenas o passado, ou seja visa um regozijar-se com o tormento a ser infligido ao ofensor de outrora. A vingança é a maldade maquiada pela aparência do Direito e adornada com a roupagem normativa da Lei. Há, no entanto, no recôndito da maldade e da vingança, sempre um elemento de sofrimento misterioso e inesgotável. É dessa mesma fonte, a saber, a maldade, que emana uma figura do tormento *sui generis*, experimentado em qualquer má ação, seja a que tem a forma do egoísmo ou da maldade: trata-se da angústia, peso ou mordida de consciência, cujo conteúdo e sentido constituem também um mistério impenetrável.

Por mais que o Véu de Maya envolva espessamente os sentidos da pessoa má, noutros termos, por mais firmemente que ela se enrede no *princípio individuationis*, de acordo com o qual se considera absolutamente diferente dos demais seres e deles separada por um abismo, conhecimento ao qual adere com todo o seu vigor, 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 bem 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, porém aqui, desconhecendo-se, aponta contra si as próprias armas e, ao procurar o aumento do bem-estar em um de seus fenômenos, precisamente por aí impõe o grande sofrimento ao outro. A má pessoa é justamente toda essa Vontade e por conseguinte não é exclusivamente quem atormenta mas ao mesmo tempo quem é atormentado, de cujo sofrimento é separada e mantida livre tão somente por um sonho enganoso, cujas formas são o espaço e o tempo; sonho que todavia acaba e quem é mau tem em verdade de pagar o prazer com o tormento. Todo sofrer conhecido apenas como possível diz-lhe respeito tanto quanto a Vontade de vida, pois só para o conhecimento do indivíduo, por intermédio do *principium individuationis*, existem, como diferentes, a possibilidade e a efetividade, o próximo e o distante no tempo e no espaço, mas não em si mesmos²¹.

²¹ W I, § 65, p. 465-466.

Sob este aspecto, a meu ver, a metafísica da vontade de Schopenhauer se aproxima pronunciadamente da tradição filosófica oriental, tanto indiano-vedanta como budista. É o próprio Schopenhauer quem o reconhece de maneira explícita, a despeito de sua pretensão à completa elucidação filosófica do mistério da compaixão.

“É essa verdade que, miticamente adaptada ao princípio de razão, é expressa no mito da transmigração das almas e assim traduzida na forma de fenômeno. No entanto, a sua mais pura expressão, livre de quaisquer misturas, encontra-se naquele tormento obscuramente sentido e sem consolo, chamado peso de consciência. Porém, este também nasce de um SEGUNDO e imediato conhecimento intimamente associado àquele primeiro, a saber, o da força com a qual a Vontade de vida se afirma no indivíduo mau e vai muito além de seu fenômeno individual até a completa negação da mesma Vontade que aparece em outro indivíduo”²².

Ora, uma genuína expressão dessa verdade metafísica, expressão despojada de qualquer disfarce místico-religioso ou mítico, pode ser encontrada justamente naquela angústia de consciência, que vem à luz na maldade extrema. Fenômeno de acompanhamento da maldade, a angústia de consciência emerge, como um sofrimento de natureza peculiar, do qual brota de um conhecimento duplicado, que aflora à consciência a despeito do enredamento inextrincável do malvado no *principium individuationis*.

Por meio desse tipo de conhecimento, o verdadeiro homem malvado é tomado de assalto – de modo passageiro (o explica a ‘mordida de consciência’), ou de modo duradouro (a fonte da angústia de consciência) por um pressentimento secreto, uma suspeita intuída, da irreabilidade do *principium individuationis*. Nasce então, em ligação com a maldade, um segundo tipo de conhecimento intuitivo e imediato, um horror interno, um *insight* que pode atravessar o véu de Maya e os sortilégios da individuação.

Consequentemente, o horror íntimo do malvado em relação a seus próprios atos, o qual ele tenta ocultar de si, contém ao mesmo tempo, junto ao pressentimento da nulidade e mera aparência do *principii individuationis* e da diferença por este posta entre si e outrem, também o conhecimento da veemência da própria vontade, da violência com a qual se entregou e apegou à vida, precisamente esta vida observada

²² W I, § 62, p. 466.

diante de si em seu lado terrível no tormento provocado em alguém por ele oprimido, e com quem, entretanto, é tão firmemente entrelaçado que, exatamente dessa forma, o que já demais horrível sai de si mesmo como um meio para a afirmação completa de sua vontade. Reconhece a si como fenômeno concentrado da Vontade de vida, sente até que ponto está entregue à vida e com isto aos inumeráveis sofrimentos essenciais a esta, pois possui tempo sem fim e espaço sem fim para suprimir a diferença entre possibilidade e efetividade e, assim, transformar todos os tormentos até agora por ele meramente CONHECIDOS em tormentos SENTIDOS. Os milhões de anos de constante renascimento decerto subsistem apenas em conceito, bem como só em conceito existem todo o passado e todo o futuro: o tempo preenchido, ou seja, a forma do fenômeno da Vontade é apenas o presente, e, para o indivíduo o tempo é sempre novo. O indivíduo sempre se encontra nascido de novo, pois a vida é inseparável da Vontade de vida, e sua única forma é o AGORA²³.

Este horror de si e da vida, esta repugnância vivida na experiência própria da vontade como impulso ctônico, cego, irracional e homicida, a dor da autocontradição da vontade encarada de frente no sentimento de angústia nasce, a meu ver, de uma tensão insuportável, de uma oposição entre, por um lado, a consciência da mais férrea necessidade, do determinismo completo de nossos atos – de todos os fenômenos do universo –, e, por outro lado, da mais absoluta gratuidade, da imponderável contingência da existência do mundo, como ato atemporal da vontade.

À irrupção absolutamente desprovida de sentido da Vontade no Ser, pela mediação suas Objetidades e Objetivações, corresponde a irremissível e irrevogável facticidade e contingência da existência de cada caráter individual. Isso significa que tudo o que existe – inclusive cada um de nós – é com plena necessidade, o que não é necessário que tivesse sido. Em particular, no caso do malvado, a veemência de sua vontade é a contraface da inconsequência total de sua afirmação no plano da essência e da existência. O contrário de todo ato da Vontade metafísica de Schopenhauer é sempre possível, já que ele é *Grundlos, infundada* e alheia a toda possibilidade de fundamentação. A Vontade só pode ser pensada a contrapelo de seu oposto, da não Vontade, do Nada, do poder não ser.

O universalmente tomado como positivo, o qual denominamos SER, e cuja negação é expressa pelo conceito de NADA na sua significação mais

²³ W I, § 62, p. 465-466.

geral, é exatamente o mundo como representação, o espelho da Vontade. Esta Vontade e este mundo são justamente nós mesmos, e a ele pertence a representação em geral como um de seus lados. A forma desta representação é espaço e tempo; e assim, deste ponto de vista, tudo o que existe tem de estar em algum lugar, num dado tempo. Negação, supressão, viragem da Vontade é também supressão e desaparecimento do mundo, seu espelho. Se não miramos mais a Vontade neste espelho, então perguntamos debalde para que direção ela se virou, e em seguida, já que não há mais onde e quando, lamentamos que ela se perdeu no nada²⁴.

Desse segundo gênero de conhecimento imediato e íntimo, por sua vez, pode emergir o contrário absoluto do egoísmo e da maldade – a saber, a redentora autocontradição da vontade, brotada do horror íntimo do malvado não somente em face de seus próprios atos, mas – e fundamentalmente – em vista de seu próprio ser. Trata-se de uma experiência do abismo, que só pode ser realizada por meio de uma renovação da consciência, uma espécie de iluminação que pode ser figurada, em linguagem religiosa, como um nascer de novo, como um despertar: o horror causado pelo *insight* na natureza insaciável e destrutiva da vontade suprime a diferença entre sofrimento próprio e alheio, bem como aquela ilusoriamente figurada entre sofrimento possível e sofrimento real, e transforma, para o sujeito que realiza a experiência, a transformação ou transfiguração das dores mundo de tormentos meramente conhecidos em tormentos efetivamente sentidos.

Portanto, ao lado do conhecimento meramente sentido, da aparência e nulidade das formas da representação que separam os indivíduos, aquilo que dá à consciência moral o seu espinho é o autoconhecimento da própria vontade e de seus graus. O decurso da vida desenha a imagem do caráter empírico, cujo original é o caráter inteligível. Ora, a má pessoa é horrorizada justamente por essa imagem, pouco importando se é produzida em grandes traços, com o que o mundo expressa a sua repugnância, ou em traços tão diminutos que só a pessoa má os vê: pois só a ela semelhantes traços concernem imediatamente. 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, pelo menos enquanto não nega a si. Eis por que as coisas que aconteceram há muito tempo ainda continuam a pesar na

²⁴ W I, § 71, p. 517.

consciência. A súplica: 'Não me deixes cair em tentação', significa: 'Não me deixes ver quem sou'²⁵.

Por mais que espaço, tempo e causalidade nos diferenciem dos demais indivíduos e suas dores, temos consciência silenciosa de que sofremos com eles, por meio deles, uma dor que é deles, e não nossa – e isso justamente a partir da consciência de nossa própria maldade. Nós nos unimos e nos identificamos com aquele que sofre, tomamos consciência da misteriosa unidade entre o que inflige o castigo e o que sofre o castigo, entre o torturador e o torturado. Intuímos que a separação pertence a uma ordem da vida apenas aparente, ilusória – que uma e a mesma vontade de vida existe integralmente em todas as suas criaturas, e nelas torna-se fenômeno, que é essa mesma vontade metafísica que crava os dentes na própria carne e que volta contra si mesma as suas armas terríveis, ao buscar a volúpia numa de suas criaturas, enquanto que as outras têm de pagar o preço desse assalto, sob a forma do martírio e do sofrimento.

A violência com que o mau indivíduo afirma a vida é-lhe exibida no sofrimento por ele infligido a outrem, fazendo-lhe mensurar a distância que se encontra da renúncia e negação da Vontade, única redenção possível para o mundo e seus tormentos. Vê a extensão em que pertence ao mundo e quão firmemente está ligado a ele. O sofrimento CONHECIDO dos outros não o pôde comover; sucumbe à vida e ao sofrimento SENTIDO. Fica em aberto se isto alguma vez irá quebrar e suplantar a veemência de sua vontade²⁶.

Com extrema lucidez, Schopenhauer deixa em aberto a questão de saber se a angústia de consciência quebrantar sempre a veemência da má vontade, nessa experiência de abandono do mau caráter às dores agora sentidas. Ou seja, não se pode afirmar a necessidade da passagem da consciência da angústia para a resignação absoluta e a santidade somente alcançadas na ascese. O que sabemos é que negação da Vontade de vida, a resignação completa, pode ser alcançada por dois caminhos diferentes: ou pelo conhecimento advindo do simples e puro sofrimento CONHECIDO

²⁵ W I, § 65, p. 467.

²⁶ W I, § 65, p. 467-468.

e livremente adquirido por intermédio da visão através do *principii individuationis*, ou do sofrimento SENTIDO imediatamente.

O sofrimento pessoalmente sentido, não o meramente conhecido, é o que com mais frequência produz a completa resignação, e na maioria das vezes com a proximidade da morte. Só entre alguns poucos o simples conhecimento que vê através do *principium individuationis* é suficiente para conduzir à negação da Vontade, primeiro ao produzir a mais perfeita bondade na disposição do caráter e o amor universal à humanidade, por fim ao permitir reconhecer em todo sofrimento do mundo o próprio sofrimento.

Como quer que seja, a Salvação verdadeira, a redenção da vida e do sofrimento, é impensável sem a completa negação da Vontade. Até então cada um não passa dessa Vontade, cujo fenômeno é uma existência efêmera, um esforço sempre nulo e continuamente malogrado, o mundo tal qual exposto, cheio de sofrimento, ao qual todos pertencem irrevogavelmente de maneira igual. O que se pode afirmar, com segurança, é que os contrastes mutuamente se esclarecem e o dia, revela tanto a sua própria existência quanto também revela a existência da noite – como diz Spinoza excelentemente.

Também para os budistas, a Iluminação consiste em ascender à consciência do verdadeiro Si-Próprio, que é também, ao mesmo tempo, a consciência da ilusão do Ego e da originação interdependente de todas as coisas. Concepções do Si-Próprio, não apenas no Budismo, mas também em todas as religiões e até na maior parte das filosofias se estendem da espécie mais estreita de ego até o fundamental, verdadeiro Si-Próprio, assim como o *Atman* do Brahmanismo, ou a natureza búdica (conquanto essas sejam muito diferentes). O próprio Schopenhauer escreve a esse respeito:

Em razão disso, encontramos também no *Bhagavad-Gita*: ‘Ele habita Indiviso nos seres e, todavia, ele assim o faz como se fosse divisível. Temos de conhecê-lo como o ser que mantém, engole e produz. – Decerto, caímos aqui numa mística linguagem figurativa, mas ela é a única na qual deixa-se ainda dizer alguma coisa desse tema inteiramente transcendente²⁷.

²⁷ W II, Kap. 25, p. 421.

Analogamente, tanto em Schopenhauer quanto no Zen Budismo, não há outro caminho para se alcançar esse estágio de sabedoria e plenitude senão *começar* a partir da consistência ilusória de nosso si-próprio; ele é nosso caminho de acesso à realidade. Do ponto de vista dos mestres Zen budistas, temos de começar com o si próprio e ir *através* dele – deixar o si próprio para trás, esquecê-lo. Só assim se pode alcançar a natureza do Buda.

O horror sentido perante o *insight* na imutabilidade do caráter, ou seja, da fatalidade inexorável do Si-Mesmo, está ligado à contrapartida da absoluta vacuidade que o funda – do Nada absoluto – a saber: a consciência do poder não ter sido deste ato singular da Vontade metafísica, que é despertada pela dor lancinante da angústia de consciência. É esta que abre a consciência para a mútua pertença entre a Vontade e o Nada, entre os ciclos infinitos de nascimento e de morte e a sua completa ausência de realidade e de ser. Ora, este é uma experiência que remete diretamente à angústia como o âmbito existencial de onde brota a autêntica postura religiosa.

Ora, à luz desses elementos não é despropositado afirmar que a dor nascida da angústia da consciência – e não do remorso – pode despertar um conhecimento de todo especial, capaz de indicar um caminho de redenção, conduzindo à única possibilidade de liberdade no seio da autocontradição da Vontade. Este caminho é o da auto-supressão do caráter, por meio da negação da vontade de viver. Em termos judaico-cristãos, é a experiência religiosa da graça, do novo nascimento, enfim, da redenção. No caso do Budismo, é a transição para o Nirvana.

REFERÊNCIAS

KANT, I. *A Religião nos Limites da Simples Razão*. Tradução de A. Morão. Lisboa: Edições 70, s. d.

KANT, I. Começo conjectural da história humana. Tradução de F. C. Matos; M. Hushof. *Cadernos de Filosofia Alemã*, n. 13, jan.-jun. 2009.

KOSSLER, M. Erbsünde und Willensfreiheit bei Schopenhauer und Kierkegaard. In: CAPPELØRN, N. J.; HÜHN, L.; FAUTH, S. R.; SCHWAB, P. (Hrsg.). *Kierkegaard Studies. Monograph Series 26: Schopenhauer – Kierkegaard. Von der Metaphysik des Willens zur Philosophie der Existenz*. Berlin; Boston: De Gruyter, 2012.

KOSSLER, M. Wille. In: HAND, A.; BERMES, C.; DIERSE, U. (Hrsg.). *Schlüsselbegriffe der Philosophie des 19. Jahrhunderts*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2015, p. 465-482.

MALTER, R. A. *Schopenhauer: Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1991.

NISHIDA, K. *Über das Gute*. Übersetzung von P. Pörtner. Frankfurt am Main; Leipzig: Insel Verlag, 2001.

NISHIDA, K. *Ensaio sobre o Bem*. Tradução de J. A. B. C. Monteiro. Campinas: Phi, 2006.

SAFRANSKI, R. *Das Böse: Das Drama der Freiheit*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 2011.

SCHELLING, F. W. J. *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*. Hrsg. von T. Buchheim. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1997.

SCHOPENHAUER, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung II*. Ed. W. Frhr. von Löhneysen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

SCHOPENHAUER, A. *Metaphysik der Sitten. Handschriftlicher Nachlass. Philosophische Vorlesungen*. In: DEUSSEN, P. (Hrsg.). *Arthur Schopenhauers Sämtliche Werke*. München: R. Piper Verlag, 1911-1942.

SCHOPENHAUER, A. *O Mundo como Vontade e Representação I*. 2. ed. Tradução de J. L. Barbosa. São Paulo: Edunesp, 2005.

SCHOPENHAUER, A. *Sobre a Ética: Parerga e Paralipomena*. Tradução de F. C. Ramos. São Paulo: Hedra, 2012.

SCHOPENHAUER, A. Über die Freiheit des Willens. In: LÖHNEYSSEN, W. Frhr. von (Hrsg.). *Sämtliche Werke*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA

1 – Oswaldo Giacoia Junior

Doutor em Filosofia pela Freie Universität Berli

<https://orcid.org/0000-0002-3064-8583> • ogiacoa@hotmail.com

Contribuição: Escrita – Primeira Redação

COMO CITAR ESTE ARTIGO

Giacoa Junior, O. Schopenhauer e os Abismos da Liberdade. *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia, Santa Maria - Florianópolis*, v. 17, n. 1, e95552, p. 01-23, 2026. Disponível em: <https://doi.org/10.5902/2179378695552>.