

## SCHOPENHAUER E A REFUTAÇÃO DO LIVRE-ARBÍTRIO A PARTIR DO PRINCÍPIO DE RAZÃO SUFICIENTE

SCHOPENHAUER AND THE REFUTATION OF THE FREEWILL  
FROM PRINCIPLE OF SUFFICIENT REASON

*André Henrique Mendes Viana de Oliveira<sup>1</sup>*

### RESUMO:

O objetivo deste artigo é discutir a tese de Schopenhauer acerca do problema livre arbítrio. Em um primeiro momento apresentamos a refutação elaborada pelo filósofo a partir do princípio de razão suficiente e em seguida analisamos em que medida o livre arbítrio diz respeito não às ações humanas, mas à vontade humana, traçando uma relação entre esta e o que Schopenhauer chama de “caráter inteligível”.

**Palavras-chave:** Caráter inteligível; Motivo; Princípio de razão suficiente.

### ABSTRACT:

The aim of this paper is to discuss Schopenhauer’s thesis about freewill problem. At first we show the refutation elaborated by the philosopher based on the principle of sufficient reason, and then we analyze how freewill belongs not to human actions but human will, tracing a relationship between will and what Schopenhauer calls “intelligible character.”

**Key-words:** Intelligible character; Motif, Principle of sufficient reason.

Reconhecemos, sem grandes controvérsias, que a fundamentação filosófica da liberdade constitui uma premissa essencial a qualquer teoria de natureza ética. Podemos notar isto claramente ao levarmos em conta que o livre-arbítrio, ou, na terminologia schopenhaueriana, a liberdade moral, tem sido teorizada desde as origens do pensamento ocidental.

Apesar de sua ligação imediata com a Ética, quando tomamos como ponto de partida a filosofia de Schopenhauer, a noção de liberdade também nos remete a uma profunda investigação epistemológica, da qual poderemos considerar também implicações metafísicas. A importância do conceito de liberdade no âmbito da discussão epistemológica nasce de sua intrínseca ligação com a noção de “necessidade”. Tal ligação se encontra expressa em vários

---

<sup>1</sup> Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Piauí. Professor de Filosofia do Instituto Federal do Piauí. E-mail: [androdem@yahoo.com.br](mailto:androdem@yahoo.com.br). Artigo recebido em 07/05/2014 e aprovado para publicação em 24/07/2014.

textos de Schopenhauer, dentre eles principalmente no ensaio *Sobre a liberdade da Vontade (Über die Freiheit des Willens)*.

Na referida obra, Schopenhauer afirma claramente que a liberdade consiste na simples ausência de toda e qualquer necessidade<sup>2</sup>. A partir dessa definição podemos perceber que o filósofo reconhece no conceito de liberdade um caráter negativo, ou seja, liberdade é ausência de algo, neste caso de “toda e qualquer necessidade”. Distó podemos concluir que o conceito de necessidade é o conceito positivo. Nesse sentido é que afirma Schopenhauer: “O que é preciso então estudar, sem mais demoras, é o conceito de necessidade, enquanto conceito positivo indispensável para determinar o significado do conceito negativo de liberdade”.<sup>3</sup>

Ao que parece, a definição de Schopenhauer permite-nos afirmar que o que empresta, ou determina o significado do conceito de liberdade é a noção de necessidade. Assim, para encontrarmos um ato livre deveremos caracterizá-lo como não submetido a qualquer ordem de necessidade. Para tanto, precisamos definir primeiramente em que consiste a necessidade.

No ensaio *Sobre a liberdade da Vontade*<sup>4</sup> encontramos uma incisiva definição de Schopenhauer sobre o conceito de necessidade: “Entende-se por necessário tudo o que resulta de uma razão suficiente dada”.<sup>5</sup> Não podemos, todavia, ater-nos somente a esta definição, uma vez que ela mesma nos remete ao princípio de razão suficiente, princípio este que foi analisado a fundo por Schopenhauer em sua tese de doutorado intitulada *Da raiz quádrupla do princípio de razão suficiente*.

Nessa obra Schopenhauer defende a ideia de que o princípio de razão suficiente (segundo o qual para tudo o que existe há uma dada razão suficiente) possui quatro raízes, a saber: a raiz do devir; a raiz do conhecer; a raiz do ser; e a raiz do agir. Cada uma dessas raízes explicaria os fenômenos do mundo, ou os objetos de natureza abstrata (conceitos, relações matemáticas, etc.) segundo uma ordem de necessidade, podendo esta necessidade ser formal ou empírica.

Para averiguarmos se as necessidades de diferentes tipos possuem peculiaridades que nos permitam traçar alguma diferença significativa entre elas, a fim de medirmos até que ponto a necessidade existente num argumento, por exemplo, pode ser transposta para uma

---

<sup>2</sup> SCHOPENHAUER, *Contestação ao livre-arbítrio*, 12.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 12.

<sup>4</sup> Aqui citado em duas edições: como *Contestação ao livre Arbítrio*, e como *O Livre arbítrio*.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 12.

ação moral, passaremos a um rápido exame da obra *Da raiz quádrupla do princípio de razão suficiente*.

### **O princípio de razão suficiente e suas quatro raízes**

Schopenhauer considera o princípio de razão suficiente como a base de todo e qualquer conhecimento, de toda a ciência, entendida esta como um sistema de conhecimentos ligados de forma consistente. O filósofo parte da formulação (segundo a qual Wolff delimita aquele princípio): “Nada é sem uma razão que faça com que esse algo seja ao invés de não ser”.<sup>6</sup> Segundo Schopenhauer, haveria certa confusão no que se refere à aplicação deste princípio, confusão que teria atingido toda a tradição filosófica e impedido o uso adequado do princípio de razão suficiente.

Ele observa que, desde a antiguidade<sup>7</sup>, há a ausência de uma distinção adequada entre os dois significados do princípio, isto é, os filósofos que trataram deste tema não teriam notado a diferença do princípio de razão considerado como “causa” e como “princípio de conhecimento”. Um princípio de conhecimento serve para estabelecer um juízo, o que é bastante diferente da causa de um acontecimento real. Ao não considerar esta distinção os filósofos teriam confundido o plano empírico, no qual se manifestam as causas, com o plano do conhecimento abstrato, que se refere a conceitos e princípios formais.

Neste sentido, quando Descartes, de certa forma seguindo a linha de raciocínio de Santo Anselmo<sup>8</sup>, tenta provar a existência de Deus e do mundo, é possível notarmos uma confusão entre o plano lógico-conceitual e o plano da existência empírica. Em resumo, podemos dizer que Descartes afirma a existência objetiva de Deus a partir da noção de um ser infinito em ato, ao qual “nada poderia ser acrescentado à sua perfeição”<sup>9</sup>. Schopenhauer esclarece este suposto equívoco ao comentar:

---

<sup>6</sup> SCHOPENHAUER, *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*, p. 25. (Rien n'est sans une raison qui fait que cela soit plutôt que cela ne soit pas).

<sup>7</sup> No capítulo II de sua tese sobre o princípio de razão Schopenhauer analisa o emprego direto ou indireto deste princípio na obra de alguns filósofos antigos, tais como Platão, Aristóteles, Plutarco, Sexto Empírico, bem como na de filósofos modernos, tais como Descartes, Wolff e Leibnz.

<sup>8</sup> Schopenhauer aqui faz referência à chamada “prova ontológica”, formulada por Santo Anselmo. De acordo com Abbagnano, a característica desta prova é “passar do simples conceito de Deus à existência de Deus” (Abbagnano, p. 309). Ainda de acordo com ele, esta prova foi repetida por Descartes, “para quem a existência de Deus está implícita no conceito de Deus, do mesmo modo que está implícito no conceito de triângulo que seus ângulos internos são iguais a dois ângulos retos” (Abbagnano, p. 309).

<sup>9</sup> DESCARTES, *Meditações sobre filosofia primeira*, p. 89. Na terceira meditação Descartes investiga se coisas cujas ideias estão no sujeito possuem existência fora do mesmo. Segundo ele, as ideias que indicam substâncias

Sabe-se que podemos extrair de um dado conceito por meio de simples juízos analíticos todos os seus atributos essenciais, isto é, aqueles dos quais se compõe o conceito ... os quais são logicamente verdadeiros ... Nosso homem escolhe em um conceito formado a seu bel-prazer e tira o atributo de realidade ou de existência; vem sustentar em seguida que um objeto que corresponde ao conceito tem uma existência real e independente deste conceito.<sup>10</sup>

Baseado no capítulo VII do livro II dos *Segundos analíticos* de Aristóteles<sup>11</sup> Schopenhauer sustenta que a definição de uma coisa e a prova da existência de algo são coisas radicalmente diferentes, diferença esta que refere-se diretamente à pluralidade de significados do princípio de razão. Para ele, a distinção fundamental entre os dois significados do referido princípio só veio a ser realizada pela primeira vez e do modo claro por Wolff. Este filósofo dividiu o princípio de razão suficiente em três: o *principium fiendi* (causa); o *principium essendi* (razão de possibilidade de alguma coisa); e o *principium cognoscendi*<sup>12</sup>. Segundo Schopenhauer, entretanto, a distinção estabelecida por Wolff se mostra falha, pois o que ele entende por *principium essendi*, ou a razão de possibilidade de alguma coisa, consiste numa compreensão assaz deturpada das condições *a priori* de toda experiência possível, condições estas que, assim como o demonstrou Kant, residem no sujeito.

Com a distinção estabelecida por Kant entre princípio lógico (formal) de conhecimento, isto é, que toda proposição deve ter sua razão, e princípio transcendental (material), do qual se segue que toda coisa deve ter sua causa, uma luz foi lançada sobre o princípio de razão e suas significações passaram a ser detalhadas. Estava fixada, a partir de então, a base sobre a qual Schopenhauer iria sustentar a sua tese da quadripartição do princípio de razão. A divisão estabelecida até então consistia na consideração do princípio de razão como princípio de conhecimento por um lado, e, por outro, como causa. Assim como

---

possuem mais realidade objetiva do que aquelas que indicam acidentes, por participarem por representação de mais graus de ser ou de perfeição (Ibidem, p. 75), e, dentre todas, a que possui mais realidade objetiva é a ideia de Deus. É possível notarmos, assim, uma relação direta entre a ideia de “perfeição” e a de “realidade”, o que constitui o alvo da crítica de Schopenhauer.

<sup>10</sup> SCHOPENHAUER, *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*, p.32. (l'on sait que l'on peut extraire d'un concept donné au moyen de simples jugements analytiques tous ses attributs essentiels, c'est-à-dire ceux dont se compose le concept... lesquels sont alors logiquement vrais... notre homme choisit dans un concept formé tout à sagesse et tire l'attribut de réalité ou d'existence; il vient soutenir ensuite qu'un objet qui correspondrait au concept a une existence réelle et indépendante de ce concept!)

<sup>11</sup> Ibidem, p. 33.

<sup>12</sup> Cf. § 10 de *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*.

afirmou Kieseletter: “Um é o princípio fundamental do pensamento, o outro, da experiência. A causa concerne às coisas reais, o princípio lógico concerne somente às representações”.<sup>13</sup>

Implícita nesta discussão e na divisão estabelecida desde Wolff, a qual foi aceita por Schopenhauer, reside a ideia de que a necessidade se encontra tanto no plano lógico ou formal quanto no plano das mudanças que concernem à matéria (realidade empírica), já que a primeira aplicação do princípio de razão suficiente garante que todo juízo deve ter necessariamente uma razão para ser verdadeiro, e a segunda aplicação assevera que as transformações ou mudanças dos objetos reais tem necessariamente uma causa.

Schopenhauer irá demonstrar que há mais duas aplicações cabíveis ao princípio de razão e que estendem o seu domínio enquanto princípio fundamental de todo conhecimento. Dessas duas aplicações, uma diz respeito aos objetos matemáticos, revelando implicações para a geometria e para a aritmética; a outra nos levará à discussão sobre o livre-arbítrio, uma vez que confere ao âmbito das ações aquela mesma necessidade que ordena as transformações do mundo natural, com a diferença de que, no plano das ações, tal necessidade não agiria como uma “causa” ou “razão”, mas como “motivo”. Adiante investigaremos se o “motivo” de fato possui o mesmo poder de engendrar uma ordem de necessidade como uma causa, ou como uma razão.

A fim de apontar para a insuficiência daquela divisão wolffiana do princípio de razão em *principium fiendi*, *principium essendi* e *principium cognoscendi*, Schopenhauer lança a seguinte questão:

Quando eu pergunto por que os três lados deste triângulo são iguais, a resposta é: porque o são. Mas a igualdade dos ângulos é a causa de seus lados? Não, pois não se trata de uma mudança... Se trata somente de um princípio de conhecimento? Não, pois ela não é somente a prova de um juízo.<sup>14</sup>

Tal questão revela que a concepção wolffiana do princípio de razão não é capaz de explicar alguns elementos importantes. Schopenhauer trata então de ampliar aquela concepção e aprofundar a investigação sobre a ordem de necessidade que se aplica à realidade como um todo.

De acordo com o Schopenhauer, a forma do princípio de razão suficiente é determinada de modo apriorístico, e é este princípio que estabelece as ligações entre todos os

---

<sup>13</sup> SCHOPENHAUER, *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*, p.46. (L'un est le principe fondamental de la pensée, l'autre, de l'expérience. La cause concerne les choses réelles, le principe logique ne concerne que les représentations.)

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 50.

objetos que possam ser apresentados a um sujeito cognoscente<sup>15</sup>. As raízes que estão no fundamento de tal princípio assumem traços característicos de acordo com a classe de objetos para o qual cada uma se reporta. A partir desta caracterização genérica do princípio de razão, Schopenhauer examinará a forma que cada raiz toma em sua função específica, ou seja, quando se aplica a uma classe determinada de objetos.

A primeira classe de objetos da qual trata o filósofo refere-se às representações intuitivas, isto é, àquelas que se apresentam ao sujeito sob dois aspectos indissociáveis: um aspecto formal e um empírico. São chamadas representações intuitivas por diferirem de conceitos puramente abstratos, apresentando assim tanto um aspecto formal, cuja origem remonta às formas puras da sensibilidade (tempo e espaço), quanto um aspecto empírico, que tem suas origens nas excitações do aparelho sensitivo de nosso organismo.<sup>16</sup>

A forma do princípio de razão que trabalha nessa classe de objetos é a que Schopenhauer chama “princípio de razão do devir”<sup>17</sup>, entendida também como lei de causalidade. Tal lei explica a sucessão de estados da matéria a partir da ligação necessária entre causa e efeito, sendo que, por “causa” não tomamos apenas um único fator ou ato isolado, mas um conjunto amplo de condições que permitem o aparecimento de um determinado estado caracterizado como “efeito”.

De acordo com Schopenhauer, a causalidade existe sob três formas<sup>18</sup>. Primeiro como “causa” propriamente dita, que opera as mudanças no reino inorgânico, e cuja particularidade consiste em apresentar uma equivalência de intensidade em relação ao efeito que ela produz (por exemplo, quando um corpo exerce sobre outro uma força que o põe em movimento). Segundo como “excitação”, que atua no reino orgânico e na parte inconsciente da vida animal (por exemplo, as condições climáticas que levam as plantas a se desenvolverem, bem como as condições que mantêm o funcionamento de um organismo animal). E, por fim, como “motivo”, que atua em toda a atividade animal e refere-se também às ações humanas em geral.

Devemos atentar para a ideia de que, de acordo com Schopenhauer, os motivos constituem uma forma de causa, estando eles, portanto, no domínio da lei de causalidade. Assim, para cada ação, considerada nessa perspectiva como um efeito, deve haver um motivo

---

<sup>15</sup> Ibidem, p. 51.

<sup>16</sup> Ibidem, p. 53.

<sup>17</sup> Ibidem, p. 60.

<sup>18</sup> Ibidem, p. 75.

que opere como causa e que, portanto, produz aquela ação na medida em que a torna possível. Disto depreende-se que as ações estão dentro de uma ordem de necessidade, pois dada uma causa necessariamente um efeito se produz.

No entanto, o próprio cuidado de Schopenhauer em dividir a noção de “causa” em três formas e reconhecer as distinções entre elas permite-nos supor que um motivo não pode ser considerado indiferenciadamente como uma causa no sentido estrito. O efeito que é a queda de uma pedra, por exemplo, provém de uma causa, e não de um motivo, assim como o ato de escrever um artigo ou uma carta de suicídio provém de um motivo e não de uma causa. É certo que a queda da pedra ocorre com necessidade dada a sua causa, e a ação de escrever ocorre também com necessidade, dada sua proveniência de um ou mais motivos. Não obstante, podemos questionar se essas “necessidades” são diferenciáveis ou não. Para esclarecermos esta questão faz-se necessário primeiramente averiguarmos com mais detalhes o que Schopenhauer entende por “motivo”.

O filósofo afirma que entre o motivo e a ação há um elemento intermediário, a saber: o conhecimento, pois a “receptividade para os motivos exige um intelecto.”<sup>19</sup> O animal, que age segundo motivos, tem a capacidade de refletir sobre as circunstâncias que se apresentam e agir sem que o elemento motivador de sua ação esteja de fato presente, empiricamente. Assim, uma vez dotado de conhecimento e da faculdade de representações abstratas:

O animal como tal se põe sempre em direção a um objetivo e a um fim: ele deve por isso os ter reconhecido, ou seja, este objetivo e aquele fim devem se apresentar ao animal como algo de distinto dele, mas de que, no entanto, ele adquire consciência.<sup>20</sup>

O motivo é um objeto da percepção exterior, ou seja, do não-eu, daquilo que o sujeito conhece como diferente de si.<sup>21</sup> O motivo, portanto, atua como “causa excitadora” da volição, na medida em que excita a volição, e como “matéria” da volição, na medida em que é para ele que a volição se dirige. A partir dessa concepção de motivo é possível reconhecer que não há ação sem motivo: o motivo atua sobre o “eu” e produz a volição que resultará necessariamente em uma ação. Diante deste quadro o próprio filósofo nos lança a questão: “A única coisa que ainda é duvidosa aos nossos olhos, é o nível de necessidade com o qual os objetos do mundo exterior determinam os atos da vontade”.<sup>22</sup>

---

<sup>19</sup> Ibidem, p. 76.

<sup>20</sup> Ibidem, p. 76.

<sup>21</sup> Ibidem, *Contestação ao livre-arbítrio*, p. 19

<sup>22</sup> Ibidem, p. 18.

Os motivos surgem naquele nível de manifestação dos fenômenos da natureza em que os seres possuem necessidades mais complicadas, isto é, mais diferenciadas em relação aos graus mais baixos, nos quais residem os fenômenos cuja constituição é menos “sofisticada”, tal como se observa em todo o reino mineral. Por isso, naquele nível da escala da natureza em que os motivos aparecem, o impulso das meras excitações não são suficientes para pôr aqueles seres em ação. Muito mais que a receptividade das excitações, tais seres são aptos à receptividade dos motivos, pois possuem já uma faculdade de representações, materialmente constituída pelo cérebro e pelo sistema nervoso como um todo.

Isto tem como consequência o fato de que o modo de atuar de um motivo (ou a partir de um motivo) difere do modo de como uma excitação provoca determinada ação. Para que uma ação ocorra a partir de um motivo basta que este seja apresentado à nossa faculdade de representação, ou seja, que ele surja abstratamente em nosso intelecto, ao passo que as excitações exigem sempre o contato direto com o objeto físico. A diferença entre excitação e motivo reside assim no fato de que, quando se trata de motivos, o elemento intermediário entre a causa e o efeito é o intelecto.<sup>23</sup>

Schopenhauer sustenta de modo bastante firme que, a despeito desta diferenciação, a lei de causalidade atua com o mesmo rigor em todos os casos, quer se trate de excitações, quer se trate de motivos<sup>24</sup>. Sendo assim, o grau de necessidade é o mesmo em ambos os casos. Por conseguinte, o grau supremo de receptividade, isto é, o intelecto, que funciona como intermediário entre os motivos e a ação, não teria nenhum poder decisório ou determinante acima daquele que os motivos exercem sobre nossas volições: “O motivo é uma causa e atua com a necessidade que arrasta todas as causas”.<sup>25</sup> O máximo que o intelecto pode fazer é esclarecer e ponderar antecipadamente sobre as circunstâncias que em determinado momento poderão se configurar, ou seja, antecipar abstratamente os motivos que se apresentarão a nós.

O filósofo não nega uma diferenciação gradativa no modo como a causalidade, e a necessidade que lhe é intrínseca, atua nos diferentes fenômenos da natureza, em seus respectivos graus. Segundo ele, a relação entre a causa e o efeito vai se diferenciando e se tornando heterogênea na medida em que ascendemos das manifestações do mundo estritamente físico para o reino dos animais. Nessa progressiva ascendência, a causa vai se

---

<sup>23</sup> Ibidem, p. 42.

<sup>24</sup> Ibidem, p. 62

<sup>25</sup> SCHOPENHAUER, *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*, p. 77. (Le motif est une cause et agit avec la nécessité qu’entraînent toutes les causes.)

tornando cada vez menos material e menos tangível, e o liame entre causa e efeito torna-se cada vez mais difícil de ser identificado com precisão.<sup>26</sup> Quando consideramos as manifestações mecânicas ou físico-químicas da natureza, tais como a dilatação, a fusão a combustão, a termoeletricidade, entre outras, observamos de modo mais nítido a ligação entre as causas e os efeitos. Por outro lado, quando passamos ao reino vegetal e ao domínio da vida vegetativa dos animais, aquela ligação torna-se menos nítida e mais complexa, uma vez que há excitações tanto internas (a ação dos sucos nas plantas; as ações recíprocas entre os órgãos, etc.), quanto externas (ação da luz, do ar, da nutrição, etc.).

Na vida animal, na qual as ações são engendradas por motivos, a linha que liga as causas aos efeitos, ou seja, às ações, perde quase por completo aquele caráter de evidência que observamos nos fenômenos pertencentes aos outros graus. Quando se trata do reino animal, “a causa, que até aqui estava sempre ligada materialmente ao efeito, se mostra completamente independente dele, de uma forma completamente diferente, muito imaterial, e é apenas uma simples representação”.<sup>27</sup>

No que se refere especificamente ao homem, a ação por motivos alcança sua maior diferenciação, pois sendo ele capaz de representações não apenas empíricas, isto é, advindas do aparato sensível, mas também abstratas, ou seja, conceituais, deixa de restringir-se aos objetos ou situações que se mostram no presente. Esta capacidade privilegiada do homem permite a ampliação do campo de suas escolhas, pois na medida em que reflete a partir de noções abstratas, os objetos ausentes, isto é, que não se apresentam imediatamente aos seus sentidos, podem com significativa força influenciar suas ações, o que faz com que um número infinitamente maior de objetos possam ser-lhe matéria de escolha. É isto que permite ao homem imprimir um caráter de intencionalidade e de premeditação às suas ações. Em outras palavras, é nisto que consiste a capacidade de deliberação do homem.

Notemos, assim, que aqui surge um traço distintivo do homem: a capacidade de deliberação. Schopenhauer reconhece que “há já nisso uma liberdade relativa, porque se torna independente da opressão imediata dos objectos presentes”.<sup>28</sup> No entanto, esta faculdade deliberativa nos liberta apenas da influência exclusiva do presente, o que aparentemente nos torna superiores em relação aos outros animais, mas, de acordo com Schopenhauer, isto de

---

<sup>26</sup> Ibidem, *Contestação ao livre-arbítrio*, p. 51.

<sup>27</sup> Ibidem, p. 51.

<sup>28</sup> Ibidem, p. 47.

modo algum nos afasta da ordem de necessidade que há na lei de causalidade, neste caso sob a forma da lei de motivação.

No fim das contas, a faculdade de deliberação traria como consequência real apenas um conflito entre os diversos motivos que se apresentassem ao nosso intelecto, levando-nos a ponderar e a tender ora para um ora para outro. Todavia, assim que uma representação qualquer se torne motivo, uma ação ocorrerá necessariamente, e, portanto, não pode ser considerada livre.

O intelecto ou a razão, que nos permitem refletir e deliberar, intermediando assim a relação entre os motivos (causas) e as ações (efeitos), de maneira alguma desfazem a lei de causalidade e sua ordem de necessidade; apenas nos esclarecem, ou seja, nos apresentam abstratamente os diversos motivos, remetendo-nos ao campo da possibilidade. De acordo com Schopenhauer, esse vasto campo da possibilidade só existe no âmbito da reflexão, do conhecimento abstrato da razão, pois no que concerne ao mundo que se nos apresenta através da intuição empírica, isto é, o mundo dos “fatos”, não faz sentido falarmos em algo possível, já que todos os fenômenos que ocorrem, sempre procedendo de causas, ocorrem com necessidade e não poderiam ser de outra forma. O filósofo deixa isto claramente expresso na *Crítica à filosofia kantiana*:

Pois tudo o que acontece, acontece necessariamente, porque acontece a partir de causas, e estas por sua vez tem causas, de maneira que todo o curso dos eventos do mundo, grandes ou pequenos, é uma concatenação estrita do que aparece necessariamente. Em conformidade com isso, todo real é ao mesmo tempo necessário, e em verdade não há diferença entre realidade e necessidade; assim como não há diferença entre realidade e possibilidade, pois o que não aconteceu... também não era possível, por que as causas... também não apareceram<sup>29</sup>.

Ao transpormos esse raciocínio para o plano das ações humanas, pelo que vimos até aqui, chegaremos à conclusão de que as ações que ocorrem, ocorrem necessariamente, sendo, portanto, determinadas pelos motivos, e nossa faculdade deliberativa não afeta de modo algum a lei de motivação. Contudo, se retomarmos a pergunta feita anteriormente, a saber;

---

<sup>29</sup> SCHOPENHAUER, *MVR* (Apêndice), p. 583. No capítulo dos *Parerga* intitulado “Especulação transcendente sobre a aparente intencionalidade no destino do indivíduo” Schopenhauer chama esta tese de “fatalismo demonstrável” (SCHOPENHAUER, p 226) diferenciando-o do “fatalismo transcendente”, que consiste na tese de que “aquela necessidade de tudo que acontece *não é cega*, ou seja, a crença em um curso de nossa vida tão planejado como necessário” (“aquella necesidad de todo lo que acontece *no es ciega*, es decir, la creencia en un curso de nuestra vida tan planificado como necesario”) (SCHOPENHAUER, p 228), fatalismo este que não pode ser demonstrado como o primeiro, mas que o filósofo diz poder ser explicado “pela imutabilidade e a rígida consequência do caráter inato, que sempre faz o homem retornar ao mesmo caminho” (“por la inmutabilidad y la férrea consecuencia del carácter innato, que siempre devuelve al hombre al mismo carril”). (SCHOPENHAUER, p.229).

qual o grau de necessidade com que os objetos do mundo exterior, ou seja, os motivos determinam os atos da vontade, a resposta que Schopenhauer parece dar é que o grau de necessidade que afeta as ações é o mesmo que se observaria caso um “grão de semente que foi preservado num meio seco não tenha sofrido, durante milhares de anos, qualquer transformação e que, no momento em que o enterramos em terreno propício, e o submetemos à acção da luz, do ar, do calor da humidade, deva germinar”<sup>30</sup>. Em resumo, podemos afirmar que, para Schopenhauer, o grau de necessidade é o mesmo que atua nos fenômenos que ocorrem segundo causas ou excitações.

Para o filósofo, portanto, é um engano pensarmos que na possibilidade de deliberar reside o livre-arbítrio. Com efeito, se alguém afirma: “eu posso fazer o que quero”, simplesmente afirma que pode agir conforme a vontade, mas tentar sustentar o livre arbítrio a partir desta constatação é confundir a liberdade dos atos com a liberdade das volições. A questão não é saber se podemos agir quando queremos, mas sim se podemos querer o que queremos, ou seja, se podemos querer qualquer coisa indiferentemente. As ações provêm da vontade, mas segundo a tese de Schopenhauer a vontade é determinada por motivos; são eles que provocam as volições e destas resultam as ações. Portanto, para que pudéssemos afirmar uma liberdade dos atos deveríamos antes assegurar uma liberdade das volições. É preciso deixar clara esta distinção, já que:

A dependência em que estão os nossos actos, isto é, os nossos movimentos corporais, relativamente à nossa vontade... é qualquer coisa completamente diversa da independência das nossas vontades *em relação às circunstâncias exteriores*, situação esta que é a que traduz verdadeiramente o livre-arbítrio.<sup>31</sup>

O homem tenta fundamentar o livre-arbítrio a partir das consequências, isto é, das ações que pratica no mundo, quando na verdade deveria se perguntar pelas razões ou causas dessas ações, pois a questão da existência ou não do livre-arbítrio remonta à dependência dos atos em relação àquelas razões (atuação dos motivos sobre a vontade). Assim, para que houvesse o livre-arbítrio seria necessário que as circunstâncias exteriores, aquelas que configuram os motivos, não tivessem qualquer poder de influência sobre nossa vontade. Postular uma independência de nossas volições em relação às circunstâncias exteriores é justamente isso: dizer que nossas volições não dependem de nada. Esta ideia, no entanto, vai

---

<sup>30</sup> Ibidem, *Contestação ao livre-arbítrio*, p. 50.

<sup>31</sup> Ibidem, p. 22.

de encontro com a lei de causalidade; tudo o que ocorre tem necessariamente uma causa e, sendo assim, a volição não pode produzir-se independentemente dos motivos.

A respeito da dependência das volições em relação aos motivos, Schopenhauer lança outra questão que parece confundir-se com aquela que trata do nível de necessidade com o qual os objetos do mundo exterior determinam os atos da vontade, mas que em verdade não é a mesma: “De perguntar será apenas se, no momento em que esse objeto estiver presente no nosso entendimento, a vontade deve ou não manifestar-se *necessariamente*”.<sup>32</sup> Que uma volição qualquer será sempre provocada por um objeto (empírico ou abstrato) não há dúvida, já que todo efeito tem uma causa. Mas, a questão agora é saber se um objeto específico provocará sempre uma volição específica. Que necessariamente queiramos alguma coisa não o temos em dúvida, mas que quereremos especificamente uma coisa diante de um dado motivo, eis a questão.

Podemos entrever nesta questão alguns desdobramentos, como o próprio Schopenhauer os propõe quando afirma: “além disso, põe-se a questão de saber se, na presença de um mesmo motivo, poder-se-ia manifestar uma vontade diferente, ou mesmo diametralmente oposta”.<sup>33</sup> E ainda: “o que se torna digno de reflexão, é indagar e ver se ele (o homem) é realmente capaz de querer indistintamente uma ou outra coisa”.<sup>34</sup> Ora, uma coisa é perguntar se as volições podem ser independentes de motivos, outra é questionar se um mesmo motivo pode provocar volições diferentes ou até mesmo opostas.

A primeira questão fora respondida, pois vimos que toda e qualquer volição que se apresente imediatamente à consciência é produzida pela influência dos objetos ou circunstâncias exteriores. O conhecimento mais imediato que o homem possui, o conhecimento de si mesmo, é enquanto um ser que quer, e este querer refere-se sempre a um objeto para o qual tende a volição. Sendo assim, é absolutamente inconcebível uma volição sem um motivo; algo que contrariaria a lei de causalidade e o princípio de razão suficiente.

Por outro lado, se de fato, uma vez que dado objeto esteja presente no intelecto, determinada volição produza-se necessariamente, então não será possível que na presença do mesmo motivo uma volição diferente se produza. Mas, se estando aquele objeto presente no intelecto, não se produzir necessariamente a mesma volição, então um mesmo motivo poderá provocar volições diferentes e até mesmo opostas.

---

<sup>32</sup> Ibidem, pp. 19-20.

<sup>33</sup> Ibidem, p. 20.

<sup>34</sup> Ibidem, *O Livre arbítrio*, p. 176.

Com base nesta última hipótese, seria pertinente perguntarmos, como faz Schopenhauer:

Se também o Homem, como todo o resto da criação, é um ser determinado, de uma vez por todas, pela sua essência, possuindo, como todos os outros seres da natureza, qualidades individuais fixas, persistentes, que determinam necessariamente as suas *reações* na presença das excitações exteriores... ou, então, se só o Homem é exceção a esta lei universal da natureza.<sup>35</sup>

Com efeito, se um mesmo motivo provocar volições diferentes, ou até mesmo opostas, ainda assim ele provocou alguma volição, e nesse sentido não se destrói a tese de que todo efeito provém necessariamente de uma causa, mantendo-se assim a dependência que a vontade tem em relação aos motivos. Contudo, se a ação resultante mostrar-se diferente, então teremos uma causalidade, mas não um determinismo, pois aqui a ação humana mostrará uma propriedade diferente daquela que se vê, por exemplo, no aquecimento de uma pedra, ou no nascimento de uma flor. Resta-nos, todavia, saber se de fato ao homem é permitido escapar àquele determinismo. Em suma, resta-nos saber se a relação entre um determinado motivo e uma determinada volição é necessariamente a mesma sob qualquer circunstância. Isto nos levará a uma investigação sobre o componente mais íntimo da volição, a saber, ao caráter inteligível.

### **Caráter inteligível: o núcleo da vontade individual**

De antemão, podemos afirmar que a tese determinista que Schopenhauer defende sustenta-se na crença de que o caráter inteligível, que corresponderia à nossa essência única (individual) e particular, é inato e invariável, ou seja, não comporta mudança, e, por conseguinte, não pode ser alterado por influência de qualquer ordem. É com base nessa ideia de caráter inteligível que, segundo Schopenhauer, diante de determinado motivo, a volição será necessariamente a mesma e a ação será determinada de modo absolutamente igual, donde viriam os provérbios: “Quem bebeu, beberá”, ou também: “Ladrão de um dia, ladrão de sempre” utilizados por ele a título de ilustração<sup>36</sup>. Analisemos pormenorizadamente a teoria do caráter inteligível.

De acordo com a definição schopenhaueriana, podemos entender o caráter como uma espécie de dado, como um “código de barras”, impresso inelutavelmente em nossa natureza

---

<sup>35</sup> Ibidem, *Contestação ao livre-arbítrio*, p. 27-28.

<sup>36</sup> Ibidem, *O Livre arbítrio*, p. 227. Na tradução intitulada *Contestação ao livre arbítrio* o provérbio utilizado é “cesteiro que faz um cesto, faz um cento”, p. 66.

individual e particular. Em resumo, em nosso caráter reside aquilo que nós somos. Uma vez que a “energia primitiva é pressuposta por qualquer ideia de causalidade”<sup>37</sup>, o filósofo afirma que o caráter, esse fator interior, é “a possibilidade de produzir o seu efeito”.<sup>38</sup> O caráter é, portanto, o que diferencia um homem de outro, na medida em que, sob a influência de motivos idênticos permite diferenciar a natureza especial e individualmente determinada de cada homem. Desse modo, torna-se claro o que permite com que cada motivo aja de modo diferente sobre os diversos indivíduos, em suma, como cada motivo provoca em diferentes indivíduos diferentes volições. Disto resulta que o que cada um é corresponde ao que cada um quer.

Schopenhauer postula quatro aspectos ou características do caráter inteligível. Em primeiro lugar, o caráter é individual. É certo que há um caráter de espécie, que forma, em linhas gerais, a base comum das qualidades que se encontram em todos os homens. Todavia, não se pode negar que, a despeito destas qualidades gerais, haja infinitas diferenças de indivíduo para indivíduo, o que explica porque a ação dos motivos se mantém distinta sobre cada homem.

Para que pudéssemos fazer um prognóstico de nossas ações, ou das de qualquer indivíduo, bastaria que possuíssemos o conhecimento dos motivos e também um conhecimento exato do caráter. Assim, se soubéssemos que, diante de um determinado motivo “x” o caráter levaria a determinada volição e à ação subsequente, e fôssemos também capazes de reconhecer num homem aquelas “variáveis”, poderíamos dizer então como tal homem agirá necessariamente, assim como somos capazes de dizer que em dadas condições de temperatura e pressão a água entrará em ebulição se for aquecida.

Imaginemos dois pequenos cofres em forma de elefante sobre uma mesa. Em um dos cofres cabem 75 moedas, e no outro cabem 150 moedas. Para que o primeiro cofre entre em movimento é necessária uma força de “x” newtons. Já para pôr o segundo em movimento será preciso uma força de “2x” newtons. Notemos então as seguintes correspondências: 1) o peso de cada cofre corresponde ao caráter inteligível; é “a possibilidade de produzir o seu efeito”. 2) A força empregada corresponde ao motivo que se apresenta ao caráter; no primeiro caso bastará um motivo “x” para provocar uma ação; contudo, para que o segundo exteriorize a mesma ação será necessário um outro motivo, que seja compatível com o seu caráter.

---

<sup>37</sup> Ibidem, *Contestação ao livre arbítrio*, p. 61.

<sup>38</sup> Ibidem, p. 61.

O caráter do homem, assim como a natureza da água e o peso do cofre, seria supostamente o que impede a possibilidade de ações diferentes diante dos mesmos motivos. No exemplo dos cofres, diante do motivo “x” o primeiro sempre entrará em movimento, mas o mesmo motivo não será suficiente para provocar o mesmo efeito no segundo cofre. Deste modo, os motivos parecem manter certa correspondência com o caráter inteligível. Notemos ainda, que uma força de “2x” newtons pode provocar o movimento do primeiro cofre sem que tal ação seja uma indicação de seu caráter inteligível.

O segundo aspecto ressaltado por Schopenhauer em sua teoria sobre o caráter consiste em seu traço empírico; em termos mais precisos, o filósofo afirma que nós só podemos conhecer o caráter em seu aspecto empírico, ou seja, a partir do que a experiência nos permite. Isto implica que somos incapazes de prever com exatidão como nós ou qualquer indivíduo se comportará diante de determinadas circunstâncias antes de elas se apresentarem, pois do caráter só conhecemos o que se descortina na experiência.

Aquilo que o caráter é em si mesmo, a natureza íntima e particular daquele “ponto” da Vontade nunca nos é acessível. Esta distinção entre aspecto inteligível e empírico do caráter Schopenhauer a herdou de Kant, e ela se baseia fundamentalmente na distinção entre fenômeno e coisa-em-si. O caráter empírico corresponde ao fenômeno, ou seja, àquilo que a experiência permite conhecer; já o caráter inteligível corresponde à coisa-em-si, ao que não pode ser alcançado pela faculdade cognitiva do sujeito.

Curiosamente, mesmo admitindo que o caráter inteligível não seja cognoscível de todo, Schopenhauer afirma que um único ato seria suficiente para indicar a natureza daquele caráter, ou seja, um único ato já seria capaz de apontar o que a pessoa é em sua mais íntima natureza, pois “*Operari sequitur esse*” (O agir segue o ser). Neste sentido é que Schopenhauer afirma: “Aquele que fez uma vez tal coisa, agirá ainda do mesmo modo em tal circunstância, tanto no bem como no mal”.<sup>39</sup>

O que se denomina, portanto, como caráter empírico é o comportamento, ou o aspecto geral que se mostra nas ações de determinado indivíduo. O conhecimento que o próprio indivíduo possui de si a partir da observação do seu caráter empírico é o que Schopenhauer chama “caráter adquirido”; o conhecimento sobre nós mesmos que acumulamos no decorrer de nossa experiência de vida. Adiante voltaremos a analisar o caráter adquirido.

---

<sup>39</sup> Ibidem, p. 64.

Os dois outros aspectos do caráter são os que se revelam de maior importância para o problema que investigamos: o inatismo e a invariabilidade do caráter. Schopenhauer afirma que o caráter individual é inato, “obra da própria natureza”.<sup>40</sup> Um caráter virtuoso não é virtuoso porque aprendeu a ser tal como é, mas por que surgiu assim. O mesmo ocorre com um caráter vicioso.

Este inatismo defendido por Schopenhauer, como é fácil notar, se contrapõe à ideia de que o caráter possa ser “melhorado” por meio da instrução ou de exortações morais. O filósofo comenta ironicamente: “Não foi Sêneca o preceptor de Nero? É no caráter inato, esse núcleo verdadeiro do homem moral completo, que residem os germes de todas as virtudes e de todos os vícios.”<sup>41</sup>

Segundo o filósofo, isso explicaria porque duas pessoas submetidas à mesma educação e criadas no mesmo ambiente, revelam-se com qualidades, temperamento e comportamento visivelmente distintos. Para ele, ainda, a hipótese do livre-arbítrio não seria compatível com este fato.

Aqui cabe perguntarmos, à guisa de esclarecimento, por que, para Schopenhauer, “a dissemelhança efectiva, original, dos caracteres é inconciliável com a suposição de um livre-arbítrio”,<sup>42</sup> ou mais precisamente, por que não pode conciliar-se com a ideia de que, em presença de idêntico motivo, possa produzir-se uma volição diferente, ou mesmo diametralmente oposta. O filósofo responde que para que essa “liberdade de indiferença” pudesse existir, seria necessário que não houvesse inclinações inatas, que, portanto, o caráter fosse uma espécie de *tabula rasa*, como é a inteligência para Locke<sup>43</sup>. Mas, uma vez que já trazemos impressas em nossa natureza tais qualidades originárias, aquela liberdade de indiferença está descartada. Poderíamos ainda suspeitar que a diferença original de comportamento e temperamento que há entre os homens fosse resultante da diferença de opiniões e juízos entre os mesmos. Mas, assim, argumenta Schopenhauer, a moral seria reduzida a uma questão de conhecimento, o que consiste numa ideia falsa.

O caráter possui, portanto, um aspecto empírico e uma natureza individual e inata, incognoscível. Mas, se sugeríssemos que o caráter, ainda que inato e individual, sofresse

---

<sup>40</sup> Ibidem, p. 69.

<sup>41</sup> Ibidem, p. 70.

<sup>42</sup> Ibidem, p. 71.

<sup>43</sup> Ibidem, p. 71. Aqui Schopenhauer faz alusão à tese de que o conhecimento humano é produto daquilo a experiência fornece, não havendo na mente qualquer conteúdo previamente dado, tal como sustenta o empirismo de Locke.

mudanças, transformações intrínsecas à sua natureza, ao longo de sua existência? Isto seria, no entanto, se contrapor diretamente ao outro elemento com o qual Schopenhauer identifica a natureza do caráter: a invariabilidade.

Com efeito, para Schopenhauer o caráter do homem é invariável; é como é e assim permanece durante toda nossa vida. Interessante salientar que, para sustentar essa crença, Schopenhauer recorre a exemplos experienciáveis, ou seja, àquilo que tange ao aspecto empírico do caráter:

A experiência de todos os dias pode fornecer-nos a confirmação desta verdade (que como alguém agiu em um caso tornará a agir quando iguais circunstâncias se repetirem): que nos parecerá mais surpreendente, quando, ao encontramos uma pessoa conhecida, passados vinte ou trinta anos, descobrimos depois que ela não mudou nada nos seus procedimentos de outrora.<sup>44</sup>

Relembremo-nos que, no caso do homem, antes dos motivos levarem à ação, estando em consonância com o caráter, eles passam pelo intelecto. A função do intelecto é a de esclarecer os motivos que se apresentam, sem que caiba a ele qualquer papel decisivo sobre a vontade. O intelecto é, assim, o mediador de uma relação cujas consequências estão determinadas e ocorrerão com rigorosa necessidade. A inevitabilidade se explicaria em última instância pelo fato de que o caráter inteligível é invariável, e diante dos mesmos motivos se darão as mesmas volições e ações. Note-se que Schopenhauer assegura a invariabilidade do caráter na constância ou repetição das ações. Ele deduz, portanto, a invariabilidade do caráter inteligível a partir do caráter empírico. Nesse sentido, devemos entender o caráter empírico como o aspecto fenomênico (ou seja, como algo que se mostra no espaço e no tempo) daquilo que em si mesmo, o caráter inteligível, não está submetido às formas do fenômeno, e que, portanto, não comporta mudança.

Mas, ao que nos parece, quando observamos a reincidência de uma ação diante de idênticos motivos, se quisermos estabelecer uma relação deste fato com a natureza do caráter, o máximo que nos é permitido afirmar é que tal caráter **se mostra** invariável; não estamos habilitados a dizer que ele **é** invariável, dado que o conhecimento que supomos possuir daquele caráter se baseia na experiência, no que se mostra. Esta relação entre o que pode ser conhecido, isto é, entre o que se mostra, e o que não pode ser conhecido podemos notá-la na comparação entre Vontade (como coisa-em-si) e a vontade que em nosso ser individual habita.

---

<sup>44</sup> Ibidem, p. 65.

## Considerações finais

Reconhecemos a nós mesmos como seres “querentes”, portadores de vontade. Esta vontade não é por nós conhecida como um fenômeno comum, pois sentimo-la manifestar-se primeiramente em nosso sentido interior (no tempo) e só depois se dão suas objetivações no espaço. Estabelecendo uma analogia, admitimos que todos os fenômenos, existentes no espaço e no tempo, assim como nós, possuem a mesma essência que nos habita, isto é, a vontade. Quando concebemos essa essência em uma dimensão mais ampla; como “fundamento” último de tudo o que há, traduzimo-la como Vontade. De modo geral, isto constitui a tese metafísica de Schopenhauer.

Assim, da vontade que está no tempo e não é fenômeno, deduzimos a Vontade que independe de qualquer forma fenomênica. Todavia, em relação ao caráter, Schopenhauer parece atribuir ao inteligível, que é o nosso “pedaço” da coisa-em-si, características que ele percebe no empírico, que é um fenômeno entre outros. Ele parte da invariabilidade de uma ação, ou de algumas ações, e daí sustenta uma invariabilidade no caráter inteligível, o que é bastante problemático, pois se o caráter inteligível é incognoscível, como identificar sua natureza a partir de dados empíricos?

Com efeito, ainda que a observação do caráter empírico não garanta suficientemente o conhecimento de nossa natureza particular, a ideia da existência de um caráter inteligível ganha sua plausibilidade na medida em que observamos que em todos os graus da natureza há “qualidades individuais fixas, persistentes, que determinam necessariamente as suas *reacções* na presença das excitações exteriores.”<sup>45</sup> Todos os seres e fenômenos da natureza carregam qualidades particulares que diferenciam suas ações em comparação com os demais seres.

No entanto, do mesmo modo que não conhecemos completamente a Vontade, considerada como a essência do mundo, também não podemos conhecer completamente o caráter inteligível, justamente porque ambos escapam aos limites do princípio de razão. A partir do fenômeno podemos deduzir a coisa-em-si, mas não possuímos meios de alcançar um conhecimento completo e definitivo desta. Assim também ocorre com o caráter inteligível, que pode ser deduzido a partir do empírico, mas sobre o qual não possuímos um conhecimento completo.

---

<sup>45</sup> Ibidem, p. 27.

O ponto central do problema do livre arbítrio reside, portanto, não nas ações que praticamos, pois são estas sempre motivadas, o que as enquadra dentro de uma ordem de necessidade, mas sim na vontade que nos constitui e que caracteriza nossa essência. Sendo assim, o determinismo das ações assentar-se-ia justamente sobre a liberdade da vontade, vontade esta que não possui fundamento e que por isso mesmo não pode ser explicada causalmente. Em outros termos, no caráter inteligível, justamente aquele sobre o qual não escolhemos, é que reside nossa liberdade, restando ao caráter empírico, o conjunto de nossas ações, o ser a mera exteriorização de efeitos necessários.

### Referências Bibliográficas

ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. Tradução da 1ª edição brasileira coordenada e revista por Alfredo Bosi; revisão da tradução e tradução dos novos textos Ivone Castilho Benedetti. 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

DESCARTES, R. *Meditações sobre filosofia primeira*. Tradução e nota prévia Fausto Castilho. Campinas: Edições Cemodecon (Traduções). IFCH – UNICAMP, 1999.

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

\_\_\_\_\_. *Ethical Philosophy: Grounding for the Metaphysics of Morals/ Metaphysical Principles of Virtue*. Translation by James W. Ellington, introduction by Warner A. Wick. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1994.

SCHOPENHAUER, A. *Aforismos para a sabedoria de vida*. Trad. Prefácio e notas Jair Barboza; revisão da tradução Karina Jannini. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

\_\_\_\_\_. *Contestação ao livre Arbítrio*. Porto/Portugal: Rés-Editora, 2002.

\_\_\_\_\_. *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*. Présentation, traduction et notes par François-Xavier Chenet. 2 ed. Paris: Vrin, 2008.

\_\_\_\_\_. *O Livre Arbítrio*. In: Os Grandes Clássicos da Literatura vol. III. São Paulo: Novo Horizonte, 1982.

\_\_\_\_\_. *O mundo como vontade e como representação*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005.

\_\_\_\_\_. *Parerga y Paralipómena I*. Traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María. Madrid: Editorial Trotta, 2009.

\_\_\_\_\_. *Parerga y Paralipómena II*. Traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María. Madrid: Editorial Trotta, 2009.

\_\_\_\_\_. *Sobre o fundamento da moral*. Trad. Maria L. M. Cacciola. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.