

## ARISTÓTELES NA PERSPECTIVA DA *LIBERDADE INTELECTUAL* NA OBRA *SOBRE A LIBERDADE DA VONTADE* DE SCHOPENHAUER

### ARISTOTLE FROM THE PERSPECTIVE OF *INTELLECTUAL FREEFOM* IN THE WORK *ON THE FREEDOM OF WILL* OF SCHOPENHAUER

Antonio Alves Pereira Junior<sup>1</sup>

**Resumo:** No presente artigo tive por objetivo fazer um estudo a respeito da influência de Schopenhauer em relação a Aristóteles a partir do conceito de *liberdade intelectual* na obra *Sobre a liberdade da vontade*, texto apresentado pelo filósofo como resposta ao concurso de 1837 realizado pela Sociedade Real Norueguesa de Ciências de Trondheim. Para tal empreendimento busquei a partir do conceito de *liberdade intelectual* de Schopenhauer averiguar as obras *Ética a Eudemo* e *Ética a Nicômaco* de Aristóteles na intenção de clarear as indicações feitas pelo filósofo alemão, de que a *liberdade intelectual* segue o voluntário e o involuntário de acordo com o *pensamento [διάνοιαν]* nos termos de Aristóteles.

**Palavras chave:** Schopenhauer, Aristóteles, liberdade intelectual, voluntário, involuntário.

**Abstract:** In this article I aimed to make a study about Schopenhauer's influence in relation to Aristotle from the concept of *intellectual freedom* in the work *On the freedom of the will*, text presented by the philosopher in response to the 1837 contest held by the Royal Norwegian Society of Trondheim Sciences. For this endeavor, I sought from Schopenhauer's concept of *intellectual freedom* to investigate the works *Ethica Eudemia* and *Ethics Nicomachea* by Aristotle in order to clarify the indications made by the German philosopher, that *intellectual freedom* follows the voluntary and the involuntary according to *thought [διάνοιαν]* in Aristotle's terms.

**Keywords:** Schopenhauer, Aristotle, intellectual freedom, voluntary, involuntary

## INTRODUÇÃO

No semestre do inverno de 1810, o jovem Schopenhauer, estudante das cátedras de Göttingen, foi recomendado pelo seu primeiro professor de filosofia, Gottlob Ernst Schulze, que não lesse Aristóteles e nem Baruch Spinoza antes de tornar-se um profundo dominador das doutrinas de Platão e Kant. Essa informação pode ser seguramente confirmada nas próprias palavras do filósofo em uma carta de abril de 1851 direcionada a John Eduard Erdmann, como se consta nas *Gesammelte Briefe*<sup>2</sup> [Cartas Completas]:

---

<sup>1</sup> Mestrando em Filosofia pela Universidade Estadual de Londrina (UEL). E-mail: antonio.alves.pereira@uel.br

<sup>2</sup> *Gesammelte Briefe* são as cartas de Schopenhauer reunidas e organizadas por Arthur Hübscher (1897-1985). Hübscher foi autor de inúmeros trabalhos e artigos a respeito da vida e do pensamento de Schopenhauer. Ele presidiu a Schopenhauer-Gesellschaft e foi editor da *Schopenhauer-Jahrbuch* entre os anos de 1936 a 1983, e de 1965 até 1983 também foi diretor dos Arquivos de Schopenhauer em Frankfurt am Main. A influência de Schopenhauer na vida de Hübscher foi tamanha que em 1985, quando morreu, Hübscher armou previamente para que seu mausoléu fosse instaurado apenas a dois passos de distância do sepulcro de Schopenhauer: até mesmo o jardim feito exclusivamente para o grande filósofo cerca também o jazigo de Hübscher, algo que

Quando eu estava no 2º semestre [em Göttingen], fui despertado para a filosofia por meio das palestras de G. E. Schulze, Enesidemo<sup>3</sup>. Ele me deu o sábio conselho de primeiro direcionar meus estudos privados exclusivamente para Platão e Kant e, até que eu os tivesse dominado, não olhasse para outros; a saber, Aristóteles ou Spinoza (GBr<sup>4</sup>, 1978, p. 260-261).

É fácil perceber que o conselho de Schulze foi bem aceito se olharmos a obra de Schopenhauer como um todo, já que sem dúvida Platão e Kant tornaram-se os dois mais expressivos filósofos de influência em toda sua obra, porém, já em sua tese doutoral, intitulada *Sobre a quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente*, publicada apenas três anos mais tarde, o jovem Schopenhauer pareceu mostrar-se um grande conhecedor de Aristóteles: citou-o em abundância servindo-se principalmente do *Órganon: segundos analíticos* e da *Metafísica* para compor parte do entendimento do conceito de princípio de razão suficiente (Cf. G, §6, p. 41).

A perspectiva schopenhaueriana a respeito de Aristóteles é muito valiosa porque o certame do conceito da *liberdade intelectual* e as principais questões que dele decorrem, como por exemplo, os problemas referentes ao embate entre o *intelecto* e a *vontade*, a *consciência de si* [*Selbstbewußtsein*] e a *consciência das outras coisas* [*Bewußtsein anderer Dinge*], que são temas de grande importância na obra magna, ou seja, *O mundo como vontade e como representação*. Por isso, para além das citações a Aristóteles na *Quadrúplice raiz* (ou mesmo nos *Parerga e Paralipomena*, como veremos mais adiante), a desenvoltura do presente estudo, tem por objetivo o esclarecimento da influência aristotélica schopenhaueriana

---

qualquer observador que visite o Frankfurter Hauptfriedhof pode constatar, no entanto, é válido enfatizar o que disse Rudolf Malter (outro memorável schopenhaueriano alemão) no funeral de Hübscher: “Irmão descansando ao lado do irmão” (Conferir esses levantamentos em CARTWRIGHT, 2005, p. 83-84).

<sup>3</sup> *Enesidemos* foi o pseudônimo adotado por Schulze.

<sup>4</sup> Sobre as abreviações utilizadas: para citações das obras de Schopenhauer sigo as abreviaturas adotadas pela *Schopenhauer-Gesellschaft* a partir do periódico *Schopenhauer-Jahrbuch*, portanto, “W I” e “W II”, para citações do tomo I e II do *Mundo como vontade e como representação* [*Die Welt als Wille und Vorsterllung*]. Visando facilitar a consulta, no caso do tomo I, acrescento a numeração do parágrafo “§”, excetuando citações do *Apêndice a filosofia kantiana*, e para citações do tomo II, acrescento a numeração do capítulo, seguindo assim a estilística da tradução brasileira de Jair Barboza. Para as demais abreviaturas, consta-se “GBr” para *Gesammelte Briefe* [*Cartas Completas*], “PP I” para citação do primeiro tomo de *Parerga e Paralipomena* [*Ornatos e complementos*], “E I” para referir à primeira obra dos *Dois problemas fundamentais da ética* [*Die beiden Grundprobleme der Ethik*], ou seja, *Sobre a liberdade da vontade* [*Ueber die Freiheit des menschlichen Willens*], e por fim, “G” para a *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* [*A quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente*], no entanto, com a ressalva de que está última não consta-se nas referências bibliográficas pois trata-se de mera conferência, no caso, as conferências são referidas como *conferir*, “Cf.”. Nas citações de Aristóteles são utilizadas as siglas “EN” para a obra *Ética a Nicômaco* e “EE” para a *Ética a Eudemo*.

principalmente a partir da obra *Sobre a liberdade da vontade*, tendo enfoque no conceito de *liberdade intelectual*.

## **2. ARISTÓTELES E A LIBERDADE INTELECTUAL EM SOBRE A LIBERDADE DA VONTADE**

A obra *Sobre a liberdade da vontade* é resultado de Schopenhauer ter encontrado, em 1837, no *Hallischen Literaturzeitung [Revista Literária de Halle]*, a questão de concurso apresentada pela Sociedade Real Norueguesa das Ciências de Trondheim, que buscava por um filósofo que pudesse responder a seguinte questão: *Pode-se demonstrar a liberdade da vontade humana a partir da autoconsciência?* (Cf. E I, 2010, p. 35). De acordo com (SAFRANSKI, 2011, p. 586), em síntese, Schopenhauer respondeu a questão a partir da submissão do texto *Sobre a liberdade da vontade* dizendo que por mais que se procure a liberdade na autoconsciência (*Selbstbewußtsein*), nunca se encontrará nela, mais do que uma *ilusão da liberdade*, afinal, a partir dessa ótica, a vontade deve ser entendida como algo tão inicial na autoconsciência, “que só se poderá saber o que se quer, depois de ter querido isto ou aquilo. [Desse modo], só existe consciência da própria vontade, *post fatum*, isto é, após o ato” (SAFRANSKI, 2011, p. 588). Precisamente, em 26 de Janeiro de 1839, o texto *Sobre a liberdade da vontade* foi consagrado com a medalha de premiação e com a indicação de Schopenhauer como membro da Sociedade Real Norueguesa, algo que, em carta, o filósofo manifestou valorizar muito mais do que o próprio prêmio (cf. GBr, 1978, p. 675).

Nesta referida obra Schopenhauer dedicou dois breves momentos ao tema da liberdade intelectual. O primeiro deles diz respeito a um pequeno parágrafo logo no início do primeiro capítulo, e o segundo em um breve apêndice de apenas três páginas posicionadas ao final do livro. No primeiro, ao descrever as três formas de liberdade, sendo elas, a física, a intelectual e a moral, Schopenhauer fez aproximar o conceito de liberdade intelectual com a obra aristotélica, precisamente, com o livro II, capítulos 7 e 9 da obra *Ética a Eudemo*. Já no segundo momento (o apêndice), como o próprio filósofo indica e que em nota, de acordo com Arthur Hübscher (segundo a versão consultada, a saber, a tradução inglesa de David E. Cartwright e Edward E. Erdmann) a aproximação teria sido especificamente com o livro II parágrafo 7: 1223a 23-5 da *ética eudemica* (Cf. E I, 2010, p. 119).

No primeiro momento Schopenhauer buscou conceituar a distinção entre os três tipos de liberdade, a primeira delas, a *liberdade física* (quando não há nenhum impedimento material), a segunda, a *liberdade intelectual* (quando não há nenhum impedimento intelectual), e por fim a *liberdade moral* (quando não há nenhum impedimento moral), sendo esta última o tema principal da obra *Sobre a liberdade da vontade*<sup>5</sup>, mas que, no entanto, juntamente com a liberdade física, não será tratada nesse artigo, pois aqui estamos interessados exclusivamente na discussão sobre a formação do conceito de *liberdade intelectual* e principalmente em relação à sua influência com Aristóteles. Portanto, a seguir, deixo em destaque integralmente este primeiro momento da obra *Sobre a liberdade da vontade* o qual Schopenhauer empreendeu em colocar significado no conceito de *liberdade intelectual* fazendo referência direta a Aristóteles:

*Liberdade intelectual, ‘τό ἐχούσιον καὶ ἀχιούσιον κατὰ διάνοιαν*<sup>6</sup> (o voluntário e o involuntário de acordo com o pensamento nos termos de Aristóteles), considerado aqui meramente para completar a classificação dos conceitos: por hora me permito aqui excluir sua elucidação e deixar para discuti-la ao final desse ensaio, onde os conceitos a serem usados nele já encontraram sua explicação no que foi explicado anteriormente, de modo que assim poderá ser tratado brevemente. No entanto, como estando relacionada principalmente com a liberdade física, ela teve de ocupar lugar na divisão, ao lado dela (E I, 2010, p. 36 — grifo meu)

No referido livro II, capítulo 7 da *Ética a Eudemo*, Aristóteles buscou conceituar o que é o *voluntário* e o *involuntário* uma vez tendo identificado que as virtudes e vícios podem ser definidos através deles. De acordo com o entendimento aristotélico há três vias para o agir voluntário: por *inclinações de appetite* [ὄρεξις], por opção de *escolha* [προαίρεσις] ou por *pensamentos* [διάνοιαν]. Já o ser com disposição involuntária, é justamente aquele que se coloca em contrariedade a uma dessas três disposições (Cf. ARISTOTLE: EE, 2005, 1223a 20-30). Assim, num primeiro momento, levando em consideração Schopenhauer, poderíamos

---

<sup>5</sup> Ou seja, a liberdade moral. Nas palavras do filósofo: “A verdadeira liberdade moral (die wahre moralische Freiheit), a liberdade que possui a qualidade mais elevada” (E I, 2010, 112).

<sup>6</sup> Como já destacado mais acima, segundo os tradutores David E. Cartwright e Edward E. Erdmann, Arthur Hübscher indica esse trecho exatamente para o livro II. Cap. 7: 1223a. 23-5 da obra aristotélica, *Ética a Eudemo*. Ao buscar pelo trecho indicado na obra original não encontramos a mesma citação, ou seja, não se trata de uma citação direta de Schopenhauer, mas uma adaptação do início do capítulo 7 a respeito do voluntário e do involuntário, onde se lê o seguinte: “τὸ ἐκούσιον [voluntário] καὶ τὸ ἀκούσιον [involuntário]. τριῶν δητούτων ἐντι δόξειεν <ἀν> εἶναι, ἤτοι κατ’ ὄρεξιν [orexis: apetites, inclinações] ἢ κατὰ προαίρεσιν [proairesin: escolhas opcionais] ἢ κατὰ διάνοιαν [dianoian: mente, pensamento], τὸ μὲν ἐκούσιον κατὰ τούτωντι” (ARISTÓTELIS, 1991, EE, 1223a23 – a25).

conceituar simplesmente que o agente seguido de uma disposição de pensamento voluntário age com liberdade intelectual, enquanto um segundo, agindo involuntariamente, portanto, sem seguir uma disposição de pensamento voluntário, age sem liberdade intelectual — seguindo assim uma disposição não-livre, mas sim necessária. Mas para melhor compreensão da ação involuntária, considerando por enquanto apenas o texto aristotélico, podemos, por exemplo, pensar na citação de Aristóteles a respeito do poeta Eveno de Paros, sobre tudo que é voluntário ser agradável e desejável, e em seu contrário, tudo o que é involuntário é sempre desagradável e indesejável: “Diz Eveno: tudo que é desagradável é o que os homens são forçados a fazer” (EE, II, 7, 1223a32).

Infelizmente Aristóteles segue o texto da *Ética eudêmica* dando bem mais enfoque às disposições de apetite e as escolhas opcionais, deixando pouco espaço para as ações voluntárias e involuntárias por meio dos pensamentos [διάνοιαν], o que volta a ser discutido mais uma vez apenas no brevíssimo capítulo 9 — que tem tamanho menor do que uma página<sup>7</sup>. Nessa parte da obra o estagirita conceitua que a ação por meio dos pensamentos são como ações destituídas de racionalidade, como se o agente não percebesse que age mal ou mesmo em seu próprio prejuízo, para tal demonstração, cita dois exemplos: o primeiro (Cf. EE, 2005,1225b1-b3) refere-se as filhas do rei Pélias que após serem enganadas por Medéia, vossa preceptora, para que matassem e decepassem os membros do velho pai, convencendo-as que em troca dos pedaços do ancião, o teriam “jovem e robusto outra vez” (FRANCHINI & SEGANFREDO, 2007, p. 399). Para induzir as filhas, Medéia apresentou seus poderes mágicos aplicando-os primeiro em um velho carneiro, que após ter sido sacrificado, decepado e passado pelas suas mãos enfeitiçadas, tornou-se vivo e jovial novamente. Porém, após as filhas de Pélias terem realizado a difícil tarefa de assassinar e deceparem o próprio pai, Medéia recusa-se a realizar o feitiço e desaparece (Cf. FRANCHINI & SEGANFREDO, 2007, p. 400). Já o segundo exemplo de Aristóteles para descrever a voluntariedade e a involuntariedade do pensamento refere-se ao ato de alguém estar tomando alguma bebida, acreditando ser vinho ou algum líquido afrodisíaco, quando na realidade trata-se de cicuta (Cf. EE, 2005,1225b3 – b6).

---

<sup>7</sup> No apêndice da obra *Sobre a liberdade da vontade* Schopenhauer reconhece que a explanação sobre o voluntário e o involuntário na *Ética a Eudemo* foi insuficiente e indica o leitor para outro trecho, porém, dessa vez, na *Ética a Nicômaco*: “Aristóteles já falou a respeito da liberdade intelectual, ou seja, o voluntário e o involuntário com respeito ao pensamento na *Ética a Eudemo* II. 7 e 9, embora muito breve e insuficientemente e apenas um pouco mais detalhadamente em *Ética a Nicômaco* III. 2” (E I, 2010, p. 119-120).

Aristóteles conclui o breve capítulo 9 tecendo reflexões entre saber e compreender: ambos possuem o sentido de possuir e de usar o conhecimento, assim, temos que uma pessoa que possua conhecimento, mas não usa, pode em algumas circunstâncias ser considerada ignorante, pois foi negligente com o que sabia, e, por outro lado, mesmo no caso de não possuir o conhecimento e ter agido indevidamente pode ser considerado culpado.

Junto com a opinião de Schopenhauer em *Sobre a liberdade da vontade*, considero a reflexão de Aristóteles sobre o voluntário e o involuntário em relação ao pensamento insuficiente para um debate mais detalhado. Sobre isso, vale destacar que no primeiro tomo da obra *Parerga e Paralipomena*, Schopenhauer dedicou um curto parágrafo intitulado *Aristóteles*, que em grande parte critica a metafísica aristotélica acusando-a de ser principalmente um compêndio organizacional das reflexões dos filósofos antecessores, aliás, algo bastante crível para qualquer um que leia a obra *Metafísica*. Além disso, embora Schopenhauer elogie a capacidade intelectual de Aristóteles principalmente quanto ao pensamento lógico-formal do *Órganon*, reconhecendo também algum valor em seu empirismo, sendo este, indicado como tendo sido mais tarde devidamente desbancado por Bacon de Verulam. E Schopenhauer segue no texto não medindo palavras para julgar o filósofo grego como demasiado superficial em muitos momentos o qual não deveria ter sido, identificando certa dificuldade de leitura em toda sua obra, como alguém que *pensou com a pena na mão*: algo ótimo para o escritor, pois ataca sem receio o papel, mas, ao mesmo tempo, muito difícil para o leitor, que não entende a metodologia e nem as verdadeiras intenções do texto, se é que elas existam. Diz Schopenhauer: “[Aristóteles] olha os problemas, apenas os menciona e, sem resolvê-los ou nem mesmo discuti-los em profundidade, vai imediatamente para outro tópico. Por isso, seu leitor pensa tantas vezes: ‘agora está chegando’, mas não chega<sup>8</sup>” (PP I, 2009, p. 82-83).

No entanto, continuaremos seguindo as trilhas das indicações dadas por Schopenhauer, e como destacado na citação de nossa nota de rodapé número 5, a partir daqui passaremos

---

<sup>8</sup> Embora essa opinião pareça um tanto negativa, bem anteriormente aos *Parerga*, no *Apêndice a filosofia kantiana* localizado ao final do *Mundo como vontade e como representação*, Schopenhauer comparou de modo elogioso o estilo de Aristóteles, com o estilo de Kant: “O estilo de Kant porta, sem exceção, a marca de um espírito superior, a especificidade autêntica e sólida de uma força de pensamento inteiramente incomum; a característica desse estilo talvez se possa autenticamente descrever como *secura brilhante*, em virtude da qual concebe os conceitos firmemente, escolhe-os com grande segurança e depois consegue jogá-los daqui para acolá com maior liberdade, para assombro do leitor. *A mesma secura brilhante encontro de novo no estilo de Aristóteles, embora de forma bem mais simples*” (W I, 2005, p. 497 — grifo meu).

para a investigação do livro III, capítulo 2 da *Ética a Nicômaco*<sup>9</sup>. Mas creio que além do capítulo 2 do livro III, também o capítulo 1 fornece abonos importantes para a ampliação de nossa questão, pois nele encontram-se interessantes explicações sobre o voluntário e o involuntário, por isso, não poderíamos ignorá-lo.

Eis que Aristóteles começa o capítulo 1 refletindo que a virtude tem relação com as emoções e com as ações, essas, se voluntárias, despertam elogios ou ofensas. Se involuntárias, despertam a indulgência e a piedade, assim, entende-se que é por essas tão importantes ocasionalidades que se faz muito útil saber distinguir ações voluntárias e involuntárias, principalmente quando se considera os legisladores que possuem o poder de estabelecerem decisões de recompensas ou de castigos. O estagirita continua esclarecendo que parecem ser involuntárias as ações praticadas quando são *forçadas* ou porque foram realizadas *por ignorância*<sup>10</sup>. Por forçadas entendem-se tudo que tem seu princípio fora do agente, como por exemplo, quando alguém é levado pelo vento ou pelo poder de pessoas em posição superior. Para problematizar melhor a questão, Aristóteles legou-nos dois exemplos: α) quando um tirano ordena que cumpramos uma ordem ignóbil tendo em seu poder alguém que estimamos muito, ameaçando-o de morte caso não cumpramos a ordem; β) quando um navio atingido por uma tempestade obriga que seus tripulantes lancem ao mar os seus próprios pertences visando torná-lo mais leve e aumentando as chances de salvarem suas vidas: eis que ninguém lança voluntariamente seus pertences ao mar, mas estando em dada situação causada pelo mundo exterior, fazer isso torna-se sensato. O filósofo conclui que tais atos são *mistos* de involuntariedades e voluntariedades, embora se assemelhem mais a esses últimos porque são em última instância livremente decididos e variam de acordo com a finalidade e com as circunstâncias<sup>11</sup> (Cf. EN, 2017, III, 1, 1110a1 – a15).

---

<sup>9</sup> As citações e conferências da *Ética a Nicômaco* utilizadas nesse trabalho foram buscadas primariamente na versão traduzida e comentada por Marco Zingano, no entanto, é preciso destacar que essa tradução não é completa e limita-se ao capítulo 3 do livro I ao capítulo 8 do livro 3. Secundariamente, para outras consultas e citação de outros trechos de capítulos não contidos na versão traduzida e comentada de Zingano, foi utilizada a versão inglesa da Cambridge University Press, traduzida e editada por R. Crisp.

<sup>10</sup> As ações praticadas *por ignorância* são consideradas por Aristóteles apenas no capítulo 2, assim, guardaremos também a explicação do seu significado para logo mais à frente.

<sup>11</sup> A meu ver, é estranho que num primeiro momento Aristóteles classifique que as ações são involuntárias se praticadas de maneira forçada (ou por ignorância), mas logo na sequência, dizer em relação às forçadas, que são mistas e assemelham-se mais às ações voluntárias. Embora estranho, é evidente que há uma difícil problema em questão. Parece-me que são forçadas aquelas coisas que se relacionam com nossos sentimentos, especificamente em relação ao que temos e ao que somos, no entanto, há sempre a possibilidade de escolher por desonrar aqueles que temos amor e em desconsiderar aquilo que somos e o que sentimos por nós mesmos, mas é evidente que dado uma força prejudicial externa, escolher voluntariamente por marginalizá-la é claramente um

Exemplificando essa questão, se tenho que obedecer a um mando ignóbil para salvar a minha filha que está sob ameaça de um tirano, esse ato, embora forçado e vergonhoso, pode fazer-me merecedor de elogios, mas se me sujeito a fazer um ato indigno sem uma finalidade nobre ou sem ser externamente forçado por uma ameaça, isso se torna meritório de censura, já que revelaria minhas características como baixas e medíocres, colocando-me sujeito a receber ofensas justificáveis<sup>12</sup>.

Por outro lado, as ações involuntárias, que despertam a indulgência são as que embora não devessem ter sido praticadas, podem ser legitimamente passíveis de perdão. Aristóteles não dá exemplos sobre isso, mas para ilustrarmos a questão podemos pensar em alguém que de assalto pega a sua frente o primeiro objeto que lhe vier aos olhos e fere de morte a cabeça de um cão que está obstinado a morder o pescoço de uma pobre criança: com isso, entende-se que matar cães é algo obviamente reprovável, mas é um ato que merece perdão se for o caso do cão estar prestes a ceifar uma vida humana dócil e inocente. Seguindo ainda esse raciocínio, temos as ações que não devem ser praticadas em nenhuma hipótese e nem merecem perdão, fazendo-se preferível a própria morte a ter que sujeitar-se a enfrentar a culpa de tê-las cometido; o exemplo aristotélico é sobre Alcmeon, personagem das peças de Eurípides, que a mando do seu pai, o adivinho Auphiaraus, mata a própria mãe, Eriphyle<sup>13</sup> (Cf. EN, 2017, III, 1, 1110a15 – a30).

---

caminho oposto ao virtuoso, portanto, nem Aristóteles e nem nós poderíamos aceitá-la como legítimas, mas limitarmo-nos a reconhecer sua possibilidade.

<sup>12</sup> Para ratificar o leitor, esclareço que na intenção de ilustrar e tornar a leitura agradável, os exemplos práticos que não atribuo a Aristóteles são de minha autoria a partir de reflexões advindas do texto aristotélico. O mesmo acontece em outros exemplos da sequência do texto que são evidentemente meus, pois levam em conta características contemporâneas que seriam impossíveis para a época de Aristóteles.

<sup>13</sup> Sobre *Alcmeon*, a peça perdida de Eurípides, o comentador de Aristóteles, Marco Zingano, esclarece que Auphiaraus, rei de Argos, escondeu-se para não participar da expedição contra Tebas, na qual sabia que morreria, no entanto, sua esposa, Eriphyle, indicou onde ele se escondeu em troca de um colar de ouro. No entanto, antes de partir para a expedição, Auphiaraus conjurou Alcmeon, o filho do casal, que vingasse sua morte, matando a própria mãe. Tendo feito o ato horrendo, Alcmeon buscou justificar-se alegando que havia sido forçado pelo pai. Para conectar a peça de Eurípides com as considerações sobre o voluntário e o involuntário, Zingano elucida a questão dizendo que nela temos um exemplo absurdo, onde se “supõe que alguém possa sofrer uma injustiça voluntariamente” (ZINGANO, 2017, p. 150). Para ampliar isso ainda mais e esclarecer a confusão do ato de Alcmeon, podemos nos atentar a outro trecho de Aristóteles, contido no livro V, capítulo 9 da *Ética a Nicômaco* que cita as estranhas palavras que Eurípides colocou na boca de seu matricida: “Eu matei minha mãe, essa é minha história em resumo. Ambos voluntariamente, ou ambos involuntariamente?” (EN, V, 1136a13 - a14). Também sobre isso, o historiador antigo Diodoro Sículo, em sua obra *Biblioteca Histórica*, diz que Eriphyle “não apenas aceitou a corrente de ouro em troca da destruição de seu pai, mas também recebeu um manto em troca da morte de seu filho” (DIODORO, 2004, p. 166), afirmação que abre espaço para o entendimento de que embora o feito de Alcmeon seja absolutamente condenável, possuiria forma de ser mais bem justificável, ou seja, que ele tenha matado sua mãe, não apenas porque seu pai o conjurou, mas também para salvar a própria vida.



De modo geral, o involuntário pode ser entendido quando as causas de uma ação estão totalmente fora do agente, e o voluntário, quando as causas partem do agente, no entanto, há a terceira dificuldade que diz respeito às causas fora do agente que trazem vantagens pessoais e que se tornam voluntárias, porém, apenas a partir do momento em que as ações em particulares são efetivadas — que é diferente de dizer que são forçadas, como no exemplo acima em que um tirano ameaça alguém que amamos. Assim, para Aristóteles, quando uma causa que parte do exterior do agente não nos aparece como algum tipo de força que causa sentimento de dor, mas pelo contrário, como coisas belas e agradáveis, não podemos classificá-las como involuntárias porque elas nos causam satisfação, não sendo fácil decidir que coisas devem ser escolhidas ao preço de outras, pois há muitas diferenças entre suas particularidades. Por isso, se colocássemos toda coisa agradável como forçada, isso faria de toda coisa, também uma penúria involuntária, pois são exteriores a nós e compelem-nos a agir. Algo assim seria absurdo porque tudo (mesmo o agradável) seria forçado, pois todos fazem de tudo para conseguirem alcançar as coisas que são prazerosas. Em decorrência disso, Aristóteles entende que todo ato forçado é involuntário e penoso, e os que são feitos por conta de serem agradáveis, são voluntários, sendo derrisório responsabilizar as circunstâncias externas e não a si mesmo por sermos presa fácil dos prazeres apresentados pelo exterior (Cf. EN, 2017, III, 1,1110b1 – b15).

Sobre isso, creio podermos tomar em conta alguma reflexão a partir da Metafísica da Vontade de Schopenhauer, precisamente sobre a metafísica do amor sexual (embora coubesse outros exemplos, escolhi este considerando ser um dos pontos mais expressivos e populares da filosofia schopenhaueriana).

Para tal empreendimento, considere o seguinte: de acordo com Schopenhauer, os indivíduos efetivam o coito estando iludidos pela espécie, ou seja, estão conduzidos por um fim que vai além de sua própria individualidade. A que nos sirva de exemplo, o filósofo diz:

cada enamorado, depois do gozo, finalmente obtido, experimenta uma estranha decepção e espanta-se que algo cobiçado com tanto anelo não propicie mais do que aquilo alcançado em qualquer outra satisfação sexual; de modo que aí não se vê muito fomentado. O desejo sexual está para todos os desejos restantes como a espécie está para o indivíduo, portanto, é como o infinito perante o finito. Mas a satisfação não é propriamente aproveitável senão à espécie e por isso não é acessível à consciência do indivíduo, que, aqui, animado pela vontade da espécie, com total sacrifício *serviu a um fim que não era de todo o seu* (W II, 44, 2015, p. 644 — grifo meu).

Assim, levando a cabo Aristóteles em comparação com o excerto da metafísica do amor sexual schopenhaueriana em tela, talvez pudéssemos afirmar que nem toda satisfação é voluntária, porque é através da ilusão — externa — fornecida pela representação do objeto sexual que os enamorados efetivam o ato sexual. Sobre isso, cada um também pode buscar exemplos por si mesmo, pois são inúmeras as vezes que ouvimos alguma fulana dizer que engravidou sem querer ou algum fulano lamentando-se por ter se casado sendo ainda muito jovem e justificando-se que quando propôs a mão de sua suposta amada ainda não entendia as duras responsabilidades e mazelas decorrentes de uma união matrimonial, ou ainda, que alguém, estando na flor da idade, ao sair de alguma festa, completamente tomado pelo ócio e pela embriaguez sexual, não se lembre nem ao menos o nome de alguma outra pessoa que tenha beijado ou mesmo realizado ato sexual.

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

Aristóteles começa refletindo sobre a *ignorância* como uma forma de compreensão e entendimento de se um ato foi involuntário ou não voluntário<sup>14</sup>, classifica-a então, em dois tipos: i) se o agente se arrepende, então o ato cometido foi legitimamente *involuntário*; ii) se não se arrepende, então o ato deve ser entendido como *não voluntário*.

Visto por alto, dizer que um ato é involuntário ou dizer que é não voluntário parece dar no mesmo. Contudo, o estagirita deixa muito claro que são coisas bem distintas quando esclarece outras duas coisas: α) os atos realizados *por ignorância* e, β) os realizados *em (condição de) ignorância*. No primeiro caso, o agente está munido de total falta de clareza de suas ações, como se antes de agir não tivesse ponderado nem minimamente sobre as consequências de seus atos, e, ainda que tivesse ponderado, talvez não tivesse condições de entender que suas ações resultariam em más consequências, portanto, age *por ignorância*, e involuntariamente se posteriormente se arrepender. No segundo caso, podemos pensar em alguém que após ter ingerido muito vinho tornou-se demasiado agressivo e que caso assim não tivesse o feito, também não teria desempenhado más ações, por isso, age *em ignorância*, e

---

<sup>14</sup> Os atos não voluntários são totalmente diferentes dos voluntários. Deve-se ter em mente que são três os tipos de atos classificados por Aristóteles: voluntários, involuntários e não voluntários.

apenas não voluntariamente, caso não aja arrependimento: não precisamente por ter bebido, mas sim pelas ações que cometeu ao estar bêbado. (Cf. EN, 2017, III, 1, 1110b15 – b30).

Aqui faço lembrar a mitologia de Dionísio, o deus do entusiasmo, da alegria e do vinho. Na narrativa de Menelaos Stephanides, conta-se que as festividades promovidas por Dionísio sempre foram bem aceitas por todos os locais pelo qual o deus passava, no entanto, não foi o que ocorreu em sua passagem pela Ática:

Certa vez, de passagem pela Ática, Dionísio foi muito bem recebido no reino de Icário, para retribuir, Dionísio o ensinou a plantar videiras e a fazer vinho. Todavia, avisou o rei que deveria manter a bebida escondida e só servir aos seus convidados em doses moderadas. Acontece que Icário ou não entendeu o alerta, ou simplesmente o ignorou, pois deixou o vinho onde podia ser visto por todos. E o resultado foi que um desastre abalou o palácio. Um dia os pastores abriram os odres e beberam *até não mais saber o que faziam*. Embriagados, invadiram o palácio, praticaram vários atos de violência e, por fim, mataram o próprio Icário<sup>15</sup> (STEPHANIDES, 2019, p. 86 — grifo meu).

Disso, creio podermos por alto reflexionar, se seria o caso de alguém que votou em um candidato que se elegeu — mas este, depois de alguns meses de gestão pública, tenha feito este seu eleitor arrepender-se profundamente, não só por não ter cumprido com as suas promessas de eleição, mas por ter tomado ações até mesmo opostas a elas. Levando-nos, então, a perguntarmo-nos: teria o eleitor votado de forma *não voluntária*? E indo mais a fundo: teria ele, após ter julgado a gestão de seu candidato como péssima, ou seja, tendo se arrependimento, votado de modo *involuntário*? Como se este eleitor tivesse sido seduzido pelas propagandas e promessas políticas de tal modo embriagante que poderíamos comparar a causa de seu voto com as causas do álcool contido no vinho, e as más ações do seu candidato escolhido e posteriormente eleito, com a agressividade daquele que potencializado pela bebedeira agia *em ignorância*<sup>16</sup>.

---

<sup>15</sup> Sobre os mitos e a mitologia, Schopenhauer diz que: “se poderia chamar a mitologia, em linguagem kantiana, um postulado da razão prática: considerada como tal tem a grande vantagem de não conter absolutamente nenhum elemento senão os presentes no reino da efetividade diante dos nossos olhos e, por conseguinte, pode-se comprovar todos os seus conceitos com intuições” (W I, §63, 2015, p. 413)

<sup>16</sup> Responsabilizo-me pela ampliação desse argumento, já que numa interpretação mais concisa alguém poderia contestar que o arrependimento dos atos deve acontecer logo na sequência da realização das ações e não precisamente meses ou anos depois. Para dar um grau de relevância mais alto para isso, pode-se pensar sobre a parte em que Aristóteles diz que para qualificar uma ação como “voluntária ou involuntária, devem ser com referência ao momento em que se pratica a ação” (EN, 2017, III, 1, 1110a13 – a14). No entanto, defendo a ideia de que isso não fica suficientemente claro, assim, no nosso exemplo hipotético do eleitor e do político, creio que a conversão entre um ato não voluntário para involuntário pode ser aceita levando em conta qualquer tipo de arrependimento passado de um indivíduo desde que ele sintasse livre e autônomo para pagar um veredicto sincero sobre si, dizendo e sentindo: ‘sim, é verdade, me arrependo totalmente do que fiz!’.

Ainda sobre a ignorância, Aristóteles entende como errôneo classificar uma ação como involuntária quando o agente ignora algo que lhe seria vantajoso, pois a ignorância nas escolhas não podem ser a causa do ato involuntário, e assim sendo, ignorar o vantajoso seria mais bem classificado como um ato não voluntário. Por outro lado, a ignorância no sentido tão somente de involuntariedade seria mais bem entendida como causa da perversidade, sendo o que torna a ação caracterizada como de fato involuntária, a *ignorância dos particulares* e não dos *universais*: que seria o caso se dela decorresse uma causa de todo o gênero humano. Isso quer dizer que é das circunstâncias e dos objetos que se relacionam com o agente que se desdobra a ignorância e conseqüentemente as causas involuntárias e não dos universais, por exemplo, alguém que ignora completamente ofertar piedade para outrem que indiscutivelmente a merece, age involuntariamente (Cf. EN, 2017, III, 2, 1110b30 – b34). Sobre isso, pense, por exemplo, em alguém que não oferece nenhuma complacência emocional ou nenhuma esmola para uma criança pobre mendicante em um sinal, temos que isso não se trata de uma questão de tal agente ter escolhido positiva ou negativamente entre abrir e não abrir o vidro e dar algum numerário para a criança, mas sim um caso de nem ao menos tê-la a visto ali.

Aristóteles conceitua a *ignorância dos particulares* conectando-a com o agente em si, ao ato, à pessoa, e ao objeto ou ao instrumento do ato. Não se pode ignorar o agente porque não há maneira de se ignorar a si mesmo, porém, é possível ignorar o que se faz, como quando se diz que algo lhe escapou ou quando dizemos que não sabíamos o que estávamos fazendo, como se fosse ‘sem querer’. O estagirita dá alguns exemplos interessantes: quando alguém toma o próprio filho como inimigo, uma lança afiada por uma lança sem ponta, uma pedra comum por uma pedra-pomes, e se alguma pessoa com a intenção de salvar a vida de alguém, dá-lhe veneno estando certo de ser remédio, ou ainda, quando se fere outrem, mas na realidade se desejava apenas tocá-lo. Todas essas situações, segundo Aristóteles, parecem incidir de ignorância, e, portanto, são de fato involuntárias, além disso, parecem também sempre ter um fim sumamente importante entre as circunstâncias particulares nos quais suas ações se produziriam, causando dor e arrependimento. (Cf. EN, 2017, III, 2, 1111a1 – a20).

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

Embora não esteja nada claro — porque Aristóteles não faz nenhuma separação sistematizada que esclareça isso — queremos compreender, para além do próprio texto aristotélico, a forma pelo qual Schopenhauer fez a leitura desses textos. Nesse raciocínio, creio que os abonos para entender o *voluntário segundo o pensamento* puderam ser encontrados por Schopenhauer, mais no capítulo 1 do que no 2, o qual ele refere. Isso porque, como vimos, no capítulo 1 há a exposição de que os atos são voluntários quando partem propriamente do agente, portanto, seguindo um pensamento conciso, coerente, refletido, etc., o que creio poder ser dito que em tal forma de ação, temos um ato realizado em liberdade intelectual (sem nenhum impedimento intelectual). Por outro lado, o *involuntário segundo o pensamento*, estritamente colocado na explanação dos exemplos aristotélicos, onde o agente parece fazer algo totalmente oposto ao seu bom senso, de modo que se estivesse ponderando não o teria feito, portanto, age sem liberdade de pensamento, e conseqüentemente, sem liberdade intelectual. Schopenhauer entende esse tipo de ação, como estritamente ligado a “loucura, ao delírio, aos espasmos paroxísticos e a sonolência” (E I, 2010, p. 118), e assim como Aristóteles, cita dois exemplos, o primeiro, exatamente o mesmo já dado pelo estagirita (sobre quando alguém dá para outrem um veneno, estando certo de ser um remédio), e o segundo, de sua própria autoria, “quando alguém atira em um servo estando certo de ser um ladrão” (*idem*).

Seguindo as indicações do comentador Marco Zingano, de que “nos três primeiros capítulos do terceiro livro [da *Ética a Nicômaco*], Aristóteles examina a noção de voluntário e involuntário” (ZINGANO, 2017, p. 139), e tendo em vista excedermos um pouco as indicações de Schopenhauer creio ser vantajoso acrescentar abaixo o exame pormenorizado também do terceiro e quarto capítulos da *Ética a Nicômaco*, já que neles há reflexões quanto às escolhas e aos atos, que muito nos interessam. Assim, ainda que já tenhamos esclarecido o nosso objetivo geral para ampliação da liberdade intelectual, ou seja, o voluntário e o involuntário em relação ao pensamento em Aristóteles, a partir daqui, tenho em mente a ampliação desses conceitos visando alcançar novos resultados que irão nos fornecer melhores argumentos para compor uma maior totalidade de nossa investigação, ou seja, a de se os atos voluntários e principalmente involuntários podem de algum modo demonstrar certo determinismo em algumas escolhas individuais, como por exemplo, a escolha ideológica que uma pessoa segue ou o candidato em que uma pessoa opta por votar etc. Então, continuemos.

Para Aristóteles, não é correto dizer que as ações praticadas por impulsividade ou por desejo são involuntárias, já que se assim fosse, as ações dos animais e das crianças em nenhum caso poderiam ser entendidas como voluntárias, pois esses agem, a maior parte do tempo — mas não o tempo todo — motivados pelos desejos e pela impulsividade. Um pouco mais à frente no texto, Aristóteles diz que “crianças e outros animais compartilham do [ato] voluntário, mas não da escolha deliberada” (EN, 2017, III, 4, 1111b8 – b9) e também que “a escolha deliberada não é comum aos animais irracionais; apetite e impulso, porém, o são” (EN, 2017, III,4, 1111b12 – b14). Marco Zingano esclarece a questão da seguinte maneira:

Aristóteles escreve que, para agir, é preciso já dispor de uma faculdade racional (II, 7, 1224a30). Assim, em um *sentido estrito* (que requer o uso da razão), animais e crianças não agem (os primeiros por estarem desprovidos de razão, os últimos por ainda não disporem da razão); em um *sentido largo*, porém, que corresponde ao uso comum da língua, e ao qual Aristóteles faz menção, animais e crianças agem voluntariamente (ZINGANO, 2017, p. 159 — grifos meus).

Ademais, isso poderia significar que não fazemos nada por desejos voluntários, ou que fazemos apenas as coisas belas voluntariamente e as ignóbeis involuntariamente. Por outro lado, também seria absurdo dizer que é involuntário as coisas que se é preciso desejar (como a saúde e a instrução), e dessas considerações decorre que o filósofo faz uma pergunta bastante interessante: “qual a diferença quanto ao ser involuntário dos erros cometidos por cálculo ou por impulso?” (EN, 2017, III, 3, 1111a32 – a33), e na sequência, fornece-nos duas respostas que embora corretas, parecem insuficientes: 1) ambos os erros, sejam por querer ou por impulso, devem ser evitados, e 2) as emoções não-rationais, portanto, involuntárias, não parecem serem menos humanas do que as racionais e voluntárias, pois ambas, seja a atitude ponderada ou a demasiada emocionada motivada por desejos e impulsividades, pertencem e partem do próprio homem, e resulta disso, que seria absurdo postular que os desejos e impulsividades são involuntários como se viessem de fora do homem (Cf. EN, 2017, III, 3,1111b1 – b3).

Aristóteles esclarece que a ratificação sobre o voluntário e involuntário, permite não apenas a realização de apontamento sobre os atos, mas também possibilita levantar caracterizações sobre o caráter de alguém. Para tal empreendimento, a reflexão do estagirita busca separar os *atos voluntários* das *escolhas deliberadas* como sendo não idênticos. Por exemplo: as crianças pequenas e os animais agem voluntariamente, porém não escolhem deliberadamente, isso porque quando um ser não está munido de racionalidade, também não é

capaz de fazer escolhas deliberadas, já que as escolhas deliberadas no entendimento aristotélico sempre devem proceder de razões, sendo, por exemplo, diferente de meras decisões que podem ter sido escolhidas de forma irrefletida. Segundo Zingano, são três tipos de desejos que se opõem as escolhas deliberadas, a saber, os *impulsos*, os *apetites* e o *querer* (Cf. Zingano, 2017, p. 160), mas também, as *opiniões* surgem como um quarto elemento que não podem ser reconhecidas como desejos, porque estas se dividem entre a decisão pelo verdadeiro ou pelo falso e não entre as boas ou as más coisas, como é o caso das escolhas deliberadas (Cf. Zingano, 2017, p. 169). Abaixo destacarei os exemplos aristotélicos sobre os impulsos, apetites, querer e opiniões, em oposição às escolhas deliberadas.

Para além do exemplo das crianças e dos animais que não possuem o poder de fazerem escolhas deliberadas, mas que se limitam aos apetites, aos impulsos e ao querer, Aristóteles legou-nos outro exemplo talvez ainda mais cristalino para declarar os apetites como contrários as escolhas deliberadas: o estagirita nos diz que o homem incontinente não pondera suas escolhas, mas apenas age em conformidade com seus apetites, e ao contrário, o homem continente é apto a fazer escolhas ponderadas e em desconformidade com seus apetites. Advindo disso também o entendimento de que há a contrariedade entre apetites e escolhas, mas não dos desejos apetitosos entre si mesmos, pois as escolhas deliberadas não se relacionam com o agradável e com o doloroso, porém, quando estamos tratando de apetites, estamos sempre buscando pelo agradável e pelo prazeroso (Cf. EN, 2017, III, 4, 1111b10 – b18).

Também não podemos dizer que as escolhas deliberadas são impulsos, porque os atos motivados pela impulsividade não passam pela peneira das ponderações racionais. Elas também não são semelhantes ao querer já que é possível que alguém queira algo impossível, então, Aristóteles cita os exemplos de que é possível alguém querer que um atleta ganhe uma competição ou que queira a imortalidade, o que não significa que o seu atleta desejado vencerá e nem que a imortalidade lhe será concedida, por outro lado, as escolhas deliberadas parecem depender apenas de si mesmo. Assim, Aristóteles entende que o querer diz respeito à aplicação dos fins, porém, que as escolhas aplicam-se aos meios, por isso, é apropriado dizer que queremos estar felizes, mas não é apropriado dizer que se escolhe deliberadamente estar feliz (Cf. EN, 2017, III, 4, 1111b20 – b30).

No caso do quarto candidato em oposição às escolhas deliberadas, ou seja, as opiniões, há um inevitável estranhamento já que os três candidatos anteriores, a saber, os apetites, os

quereres e os impulsos, eram entendidos como desejos voluntários, assim como as escolhas deliberadas também eram entendidas como voluntárias, porém, tem-se agora claramente que as opiniões não podem ser entendidas como desejos.

As opiniões são sobre qualquer coisa, estejam elas ou não em nosso poder de realizá-las, dividem-se entre falso e verdadeiro e não entre uma boa e uma má escolha (Cf. EN, 2017, III, 4, 1111b30 – b35). Também por isso que é por escolher deliberadamente entre coisas boas ou más que somos de certa qualidade de caráter<sup>17</sup>, e não por opinarmos entre algo falso ou verdadeiro já que alguns podem opinar muito bem sobre assuntos difíceis, mas escolherem deliberadamente por vícios e desejos prejudiciais (Cf. EN, 2017, III, 4, 1112a1 – a10). Sobre as opiniões, Zingano esclarece que Aristóteles as menciona ao mesmo tempo em que assinala que “ninguém identifica propriamente a escolha deliberada à opinião ou a um tipo de opinião: ele pode deste modo considerar como exaustiva a sua lista de candidatos à escolha deliberada, introduzindo uma quarta candidatura, fraca, mas, no limite, admissível” (ZINGANO, 2017, p. 169).

Desse modo, creio ter por concluído a explanação das principais questões referentes da obra aristotélica que trazem abonos para a compreensão do conceito de liberdade intelectual. E para que não restem dúvidas sobre o assentamento desse conceito na obra aristotélica, tem-se de ter em mente que embora Aristóteles não tenha sido para Schopenhauer um dos filósofos mais influentes para a desenvoltura de sua filosofia, ele fez pensar o conceito de liberdade intelectual a partir de Aristóteles por este ser um conceito decorrente de uma das características de um intelecto sadio, e que é físico, pois parte especificamente de uma reação do cérebro, fazendo oposição à vontade, que é metafísica (Cf. W II, 20 e 21, 2015), e também, talvez por ser Aristóteles um filósofo, no todo completo, que discorreu tanto sobre a natureza, quanto sobre a física e a metafísica, etc.

Assim, apesar de Schopenhauer ter uma obra profundamente metafísica, deve-se ter em mente que sua filosofia também possui características gerais que perfazem questões físicas, como é o caso decorrente dos impedimentos intelectuais, ou seja, de situações como a “loucura, ao delírio, aos espasmos paroxísticos e a sonolência” (E I, 2010, p. 118), que falseariam os *motivos* [*Motiv*] do que uma pessoa realmente deseja escolher, voluntária ou involuntariamente em relação ao pensamento [*διάνοιαν*], e em relação às suas ações.

---

<sup>17</sup> Se pensado a partir da leitura de *Sobre a liberdade da vontade*, isso é algo bastante interessante, já que é nela que Schopenhauer trabalha em profundidade a questão do caráter inteligível a partir da liberdade moral.



## REFERÊNCIAS

- ARISTOTELES. *Ethica Nicomachea I, I 3 – III 8 Tratado da virtude moral*, tradução notas e comentários de Marco Zingano, Edysseus: São Paulo, 2017.
- ARISTOTELIS. *Ethica Eudemia*. Oxford University Press: New York, 1991.
- ARISTOTLE. *Eudemian Ethics: Books I, II and VIII*, Translated by: Michael Woods, 2<sup>o</sup> edition. Clarendon Press Oxford: New York, 2005.
- ARISTOTLE. *Nicomachen Ethics*. Translated by: Roger Crisp, Cambridge University Press: United Kingdom, 2004.
- CARTWRIGHT, D. E. *Historical Dictionary of Schopenhauer's Philosophy*, The Scarecrow Press: Toronto, 2005.
- DIODORO, S. *Biblioteca Histórica, Libros IV-VIII*, Traducción y notas de Juan José Torres Esbarranch. Madrid: Editorial Gredos, 2004.
- FRANCHINI, A. S; SEGANFREDO, C. *As 100 melhores história da mitologia: deuses, heróis, monstros e guerras da tradição greco-romana*, 9<sup>o</sup> edição. L&PM: Porto Alegre, 2007.
- SAFRANSKI, R. *Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia*. Tradução de William Lagos. São Paulo: Geração Editorial, 2011.
- SCHOPENHAUER, A. *Gesammelte Briefe*. hrsg. von Arthur Hübscher. Bonn: Bouvier, 1978.
- SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, 2<sup>o</sup> edição revisada, tradução de Jair Barboza, UNESP: São Paulo, 2015.
- SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo II, tradução de Jair Barboza, UNESP: São Paulo, 2015.
- SCHOPENHAUER, A. *Parerga y Paralipómena I*. Traducción de Pilar López de Santa María. Madrid: Editorial Trotta, 2009.
- SCHOPENHAUER, A. *The two fundamental problems of ethics*. Translation of David E. Cartwright and Edward E. Erdmann. New York: Oxford University Press, 2010.
- STEPHANIDES, M. *Prometeu, os homens e outros mitos*. Tradução de Marylene Pinto Michael. São Paulo: Odysseus, 2019.
- ZINGANO, M. Em: ARISTOTELES. *Ethica Nicomachea I, I 3 – III 8 Tratado da virtude moral*, tradução notas e comentários de Marco Zingano, Edysseus: São Paulo, 2017.