

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

ALLANAH SÂMELA LEONÊZ FERREIRA DE GÓIS

**O PROBLEMA DA RESPONSABILIDADE MORAL
EM ARTHUR SCHOPENHAUER**

Natal-RN
2020

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

ALLANAH SÂMELA LEONÊZ FERREIRA DE GÓIS

**O PROBLEMA DA RESPONSABILIDADE MORAL
EM ARTHUR SCHOPENHAUER**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Dax F. Moraes Paes Nascimento

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Natal-RN
2020

Universidade Federal do Rio Grande do Norte - UFRN
Sistema de Bibliotecas - SISBI

Catálogo de Publicação na Fonte. UFRN - Biblioteca Setorial do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes - CCHLA

Góis, Allannah Samela Leonez Ferreira de.

O problema da responsabilidade moral em Arthur Schopenhauer /
Allannah Samela Leonez Ferreira de Góis. - 2020.
71f.: il.

Dissertação (mestrado) - Centro de Ciências Humanas, Letras e
Artes, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade
Federal do Rio Grande do Norte, Natal, RN, 2020.

Orientador: Prof. Dr. Dax F. Moraes Paes Nascimento.

1. Schopenhauer, Arthur, 1788-1860 - Dissertação. 2.
Responsabilidade - Dissertação. 3. Liberdade - Dissertação. 4.
Necessidade - Dissertação. 5. Asseidade - Dissertação. I.
Nascimento, Dax F. Moraes Paes. II. Título.

RN/UF/BS-CCHLA

CDU 17

Para minha avó Maria Bernadete (*in memoriam*), que sempre lutou pela educação dos seus filhos e netos. Ela venceu.

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente ao meu orientador Prof. Dr. Dax F. Moraes Paes Nascimento, por ter me auxiliado mesmo antes de eu ter um projeto, pelo conhecimento compartilhado, pelas correções tão atenciosas dos textos e, sobretudo, pela paciência. Sem o acompanhamento dispensado, este trabalho não seria possível. Meus sinceros agradecimentos. Também agradeço à Prof^a Dr^a Cinara Nahra e ao Prof. Dr. Vilmar Debona pelas observações valiosas na ocasião do exame de qualificação. Sem dúvidas, os comentários e sugestões foram decisivos para que este trabalho chegasse a bons termos.

Gostaria de agradecer a minha mãe, Ivaneide Leonêz, pelas incontáveis vezes em que cuidou da minha filha, mesmo com todas as atribuições que já acumula, todas as vezes em que precisei me dedicar a esta pesquisa. Sua atenção diante da minha necessidade também foi de suma importância para concretização do presente trabalho. Quero ainda agradecer à minha tia Francineide Oliveira, por ser a primeira pessoa a me incentivar a estudar filosofia. Agradeço por ter sido presente em um momento de incertezas e por ter me dado o melhor conselho, me fazendo chegar até aqui. A filosofia fez toda diferença na minha vida e na minha percepção de mundo.

Meu agradecimento à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela concessão da bolsa de estudos durante o período do mestrado.

RESUMO:

Na filosofia de Schopenhauer, a liberdade reside apenas na Vontade, as ações são determinadas necessariamente pela causalidade. Diante disto, como seria compatível a atuação, simultânea no homem, da vontade metafísica livre e do determinismo das ações individuais? Schopenhauer assegura que todas as ações são determinadas na mesma proporção de um relógio, mas também assegura que o homem em sua essência é vontade, e esta por sua vez é livre, todo-poderosa e insondável. A aparente contradição pode levar ao questionamento: como o homem pode ser determinado, ou seja, não pode decidir ser outro, mas ainda assim pode ser considerado como sua própria obra? Seguiremos analisando os conceitos envolvidos na problemática levantada, buscando as respostas que podemos encontrar para elas na filosofia schopenhaueriana. Sabendo que as ações são resultados dos motivos conhecidos pelo intelecto em contato com o caráter individual, trataremos dos atributos do caráter, levando em consideração que ele se constitui da própria vontade objetivada no indivíduo, assim como trataremos da natureza secundária e acidental do intelecto, que, apesar de ser colocado pela tradição como núcleo do homem e centro de responsabilização moral, veremos que possui um papel auxiliar como parte de um organismo. A vontade, portanto, assume a primazia sobre o intelecto como essência e origem do homem. Para compreender sua posição de originariedade, vamos analisar o significado do termo *asseidade*, considerado pelo nosso autor como imprescindível para se pensar responsabilidade e imputabilidade. Abordaremos oportunamente as principais objeções e dificuldades encontradas pelos estudiosos e comentadores. A questão principal desta pesquisa consiste em compreender em que medida o homem pode ser responsabilizado moralmente por suas ações, enquanto é a sua própria obra, no sentido de possuir *asseidade*, considerando-se a liberdade da vontade e o determinismo das ações.

PALAVRAS-CHAVE:

Schopenhauer – Responsabilidade – Liberdade – Necessidade – Asseidade.

ABSTRACT:

In Schopenhauer's philosophy, freedom lies in the Will only, actions are necessarily determined by causality. Thus, how would this simultaneous performance be compatible in man, the freedom of metaphysical will and the determinism of individual actions? Schopenhauer assures that every action is determined in the same proportion as a clock, but he also declares that man in his essence is will, which is free, almighty and enigmatic. This apparent contradiction can lead to the following question: how can man be determined, as in, not able to decide to be otherwise, but yet may be considered as his own work? This research follows analyzing the concepts involved in the problem brought up, looking for the answers that we can find in Schopenhauer's thought. Once understanding that according actions are the result of motives known by the intellect in contact with the individual character, we will deal with the attributes of the character, taking into account that it is the will in itself as it comes objectified in a individual, as well as the secondary and accidental nature of the intellect, which despite being placed by tradition as the nucleus of man and the center of moral responsibility, we will see that it has an auxiliary role as a mere part of an organism. The will takes therefore precedence over the intellect as the essence and origin of man. For an understanding of its originary position we will analyze the meaning of the term *aseity*, considered by our author as indispensable for thinking about responsibility and imputability. We will also deal with the main objections and difficulties raised by scholars and commentators of Schopenhauer's thought. The main question is to understand to what extent man can be held morally responsible for his actions, while it is his own work, in the sense of possessing *aseity* as an attribute, considering the freedom of the will and the determinism of the actions.

KEYWORDS:

Schopenhauer – Responsibility – Freedom – Necessity – Aseity.

SUMÁRIO

Introdução	7
1. A possibilidade de responsabilizar moralmente	10
1.1. Liberdade da vontade x necessidade das ações	10
1.2. O determinismo das ações individuais	13
1.3. As dificuldades na tese do livre-arbítrio	20
1.4. A origem do sentimento de liberdade	22
2. As particularidades do caráter individual	26
2.1. Caráter inato x Livre-arbítrio	26
2.2. A imutabilidade do caráter	27
2.3. Teoria dos caracteres, ou caraterologia	30
2.4. A relação do conhecimento com arrependimento e remorso	33
3. A natureza secundária e acidental do intelecto	37
3.1. A primazia da vontade sobre o intelecto	37
3.2. O centro de responsabilização moral do ser humano	41
3.3. O papel do intelecto a serviço da vontade	46
4. O homem como sua própria obra	51
4.1. <i>Asseidade</i> como oposição a uma causalidade eficiente para a existência	51
4.2. Aplicação indevida da lei de causalidade	55
4.3. O duplo modo de consideração da ação	61
Considerações finais	65
Referências bibliográficas	68

INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem como objetivo principal analisar a teoria de Schopenhauer sobre a liberdade da vontade e o determinismo das ações particulares, passando pelas principais objeções e dificuldades que ela encontra entre seus leitores. Trata-se de buscar compreender em que medida é possível responsabilizar o homem moralmente por seus atos, levando em consideração que suas ações são determinadas e apenas sua vontade metafísica é livre. A questão é complexa, tendo em vista que inevitabilidade aparentemente impede imputação de responsabilidade, mas Schopenhauer, no lugar de liberdade nas ações, que são sempre condicionadas, defende que haja apenas liberdade de ser. Trabalharemos com a hipótese, baseada no próprio texto de Schopenhauer, de que homem pode ser responsabilizado indiretamente por suas ações, pois, apesar de as ações serem determinadas, elas são determinadas com base no caráter, que, por sua vez, é um ato pelo qual a vontade se objetiva como indivíduo. Sendo a vontade livre, devido à asseidade do homem, ou seja, sua existência em virtude de si mesmo, segue-se que as ações são fundamentadas no caráter, que é ele mesmo uma vontade que se autodetermina como este indivíduo e não outro. Através do entendimento de que responsabilidade pressupõe liberdade, propomos que o homem é, sim, responsável por suas ações, já que elas decorrem do que ele é, que veio dele mesmo, não podendo ser outro. Trata-se de uma liberdade transcendental, definida segundo inspiração kantiana.

Desta feita, o homem é livre em sua vontade, porém determinado em seu agir. Diante disto, como seria compatível a atuação, simultânea no homem, da vontade metafísica livre e do determinismo das ações individuais? A aparente contradição pode levar ao questionamento: como o homem pode ser determinado, ou seja, não pode decidir ser outro, mas ainda assim pode ser considerado como sua própria obra? Seguiremos analisando essa questão com base nos conceitos que permeiam o problema da responsabilidade moral na filosofia de Schopenhauer.

Sabemos que em Schopenhauer a necessidade reside no *operari* (agir), portanto, todas as ações são determinadas necessariamente pelos motivos com a mesma necessidade que caracteriza a causalidade no mundo físico. A liberdade, por sua vez, constitui o *esse* (ser), vontade metafísica, livre de toda necessidade, não estando

presente no mundo físico. A leitura destas noções, liberdade e necessidade, de acordo com a filosofia de Schopenhauer, pode conduzir a uma classificação do filósofo como compatibilista, sob a justificativa de que ele defende a existência de liberdade e determinação simultaneamente. Porém, as definições correntes do compatibilismo tratam de compatibilidade entre liberdade de ação e determinismo, enquanto que, em Schopenhauer, a liberdade reside apenas no caráter inteligível, e este, por sua vez, diz respeito apenas ao “ser”, não ao “agir”. Partindo da leitura de Schopenhauer como determinista, veremos que a concepção encontra algumas dificuldades de aceitação, baseadas, sobretudo na tradição filosófica e teológica. Analisaremos as objeções, assim como as respostas da filosofia schopenhaueriana, visando, ao final deste trabalho, conseguir responder ao questionamento apresentado no parágrafo anterior.

Após apresentação do problema, ainda no primeiro capítulo terá lugar a exposição do determinismo das ações em Schopenhauer, na teoria segundo a qual as ações são determinadas a partir de motivos que, equacionados com as inclinações do caráter, irão resultar necessariamente em uma ação determinada, que não poderia, para todos os efeitos, ser outra. Em seguida, abordaremos a teoria do livre-arbítrio, que se apresenta em oposição ao determinismo das ações. Apresentaremos como a teoria surge na teologia com objetivo de desviar do Deus criador a responsabilidade pelas falhas do caráter humano. Em especial trataremos do principal argumento da teoria do livre-arbítrio contra a determinação das ações, a saber, o sentimento de liberdade nas ações individuais. Este se baseia na experiência do ser humano de “sentir” ser capaz de decidir entre uma coisa e outra, ou seja, ser capaz de “escolher” o que querer diante de alternativas. Veremos, sobretudo, como Schopenhauer responde a essas colocações.

No segundo capítulo, discutiremos sobre o caráter individual, inicialmente mostrando a incompatibilidade da teoria do caráter inato de Schopenhauer com a defesa do livre-arbítrio. Em seguida é apresentado o conceito de caráter imutável e a teoria dos caracteres inteligível, empírico e adquirido. Tendo em vista que as ações são condicionadas pela relação entre caráter e motivo, veremos que cada caráter apresenta inclinações que se manifestam nas ações particulares determinadas. Schopenhauer indica que existem três motivações de significado moral para o agir humano: egoísmo, compaixão e maldade. A motivação predominante no ser humano é o egoísmo, mas as três motivações estão em diferentes proporções em cada caráter individual. O objetivo principal desse capítulo é compreender a participação do caráter na determinação das

ações. Oportunamente, devido à relevância do assunto, segue-se a análise dos sentimentos de arrependimento e remorso. Esses sentimentos são usados como argumentos contra a teoria da determinação das ações por motivos, sob o pressuposto de que, se não pudéssemos escolher o nosso caráter, não poderíamos nos arrepender do que fazemos, ou sentir remorso pelo que somos. Schopenhauer mostra, porém, que a verdadeira origem deles é a mudança do conhecimento das circunstâncias, no caso do arrependimento, e do conhecimento de si mesmo, no caso do remorso.

No terceiro capítulo, abordaremos o outro fator que participa da determinação das ações, o intelecto, enquanto responsável por conhecer os motivos para agir. Neste ponto trataremos de uma questão central na filosofia de Schopenhauer, a primazia da vontade sobre o intelecto. O pensamento inverso de toda uma tradição filosófica, ou seja, a crença do intelecto como princípio fundamental da constituição do homem, em detrimento da vontade, levou à concepção equivocada do intelecto como centro de responsabilização moral do indivíduo. Para Schopenhauer, a vontade é essencial e originária no homem, sendo a vontade livre aquilo que constitui o “ser” do homem. Convenientemente, nesse capítulo, também será exposto o verdadeiro papel do intelecto. Em sua natureza secundária e acidental, apesar de não ser a essência do indivíduo, como propõe a tradição, o intelecto tem um papel importante concernente à determinação das ações individuais, logo, também à responsabilidade moral.

Caminhando para o fim do trabalho, no quarto e último capítulo, trataremos do conceito de *asseidade*, considerado por Schopenhauer, indispensável na sua filosofia, sem o qual não é possível pensar liberdade ou imputabilidade. Ter *asseidade* significa não possuir uma causa externa para a sua existência. Vamos ressaltar que, por vezes, a *asseidade*, também lida na expressão “o homem como sua própria obra”, é concebida erroneamente como uma existência causada, como um “ser causado por si mesmo”. Trazemos no trabalho algumas interpretações e questionamentos sobre a *asseidade*, partindo do pensamento de que o homem, como intelecto, escolhe “ser quem é”, ou seja, escolhe seu caráter. Apresentamos os devidos esclarecimentos sobre o conceito de *asseidade*, assim como tratamos de consequências dessa interpretação na concepção segundo a qual poderia haver alguma causalidade entre sujeito e objeto.

1. A POSSIBILIDADE DE RESPONSABILIZAR MORALMENTE

1.1. Liberdade da vontade x necessidade das ações

Na filosofia de Schopenhauer, a liberdade reside apenas na Vontade, as ações são determinadas necessariamente pela causalidade. Diante disto, como seria compatível a atuação simultânea no homem, da vontade metafísica livre e do determinismo das ações individuais? Schopenhauer assegura que “todo curso empírico da vida de um homem, em todos os seus acontecimentos grandes e pequenos, é tão necessariamente predeterminado como o de um relógio” (2012, §116, p. 70), mas também assegura que a Vontade livre, toda-poderosa e insondável, é a essência do homem. A aparente contradição pode causar estranheza a alguns, como no caso da citação a seguir:

Realmente, para Schopenhauer, o homem não pode “decidir [*beschließen*] ser isto ou aquilo, nem tornar-se outrem, mas É de uma vez por todas [*ein für alle mal*]” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 379). A mim isso soa deveras estranho, pois imediatamente antes Schopenhauer se referia ao fato de o homem ser sua própria obra (PAVÃO, 2014, p. 9).

Seguiremos analisando os conceitos que permeiam o problema da responsabilidade moral na filosofia de Schopenhauer, começando pelos conceitos de liberdade e necessidade, com o objetivo de entender de que maneira o homem não possui liberdade nas ações individuais, bem como não pode ser outro, mas é constituído por uma vontade livre e é a sua própria obra. A chave para essa questão é compreender que o homem é, sim, sua própria obra, pois é constituído de uma vontade livre e não pode deixar de ser o que é, em ordem de tornar-se outro, mas, enquanto indivíduo, seu corpo está sujeito à causalidade, e ele é determinado como tudo na natureza.

Necessário é aquilo que está determinado, portanto, não pode ser de outra forma. Na filosofia schopenhaueriana, a necessidade reside no *operari* (agir), no domínio da representação, a saber, determinada necessariamente pela causalidade presente no mundo físico. O contrário daquilo que não está determinado necessariamente, é o livre. Para Schopenhauer, o conceito de liberdade é negativo: ele define liberdade moral como ausência de necessidade. A liberdade, portanto, não se encontra no mundo físico, onde tudo é determinado necessariamente através da causalidade, pertencendo, pelo contrário,

à vontade metafísica, que, por sua vez, constitui o *esse* (ser) do homem e de tudo o que se encontra na natureza.

Seja como for, o *livre* permanece aquilo que não é necessário sob relação alguma, o que significa que não depende de nenhuma razão [*ground*]. Agora este conceito, aplicado à vontade do ser humano, indicaria que uma vontade individual, nas suas manifestações (atos de vontade), não foi determinada por causas, ou por razões suficientes de nenhum tipo; porque, de outra forma, a consequência de uma razão determinada (seja de qual tipo ela for) é invariavelmente *necessária*, seus atos não seriam livres, mas necessários. (cf. SCHOPENHAUER, 2009, p. 36, grifos do autor).

Responsabilidade moral supõe liberdade, pois o que já está determinado não pode ser livre. Logo, se as ações são determinadas pelos motivos, elas não são livres, a responsabilidade reside no caráter inteligível, este, sim, livre de toda causalidade. Para Schopenhauer, a liberdade reside no *esse* (ser) e a necessidade no *operari* (agir). Nesse sentido ele nega a liberdade das ações humanas, ou seja, nega o “*liberum arbitrium indifferentiae*”.

Então *liberdade*, que não pode ser encontrada no *operari*, *deve residir* no *esse*. Em todas as épocas, tem sido um erro fundamental, um inverter as coisas, atribuir a *necessidade* ao *esse* e a *liberdade* ao *operari*. Pelo contrário, a *liberdade reside apenas* no *esse*; mas dela e dos motivos o *operari* resulta necessariamente, e *no que fazemos, nós conhecemos o que somos* (SCHOPENHAUER, 2009, p. 102).

Não existe livre-arbítrio, pois a liberdade é encontrada no ser, todas as ações são determinadas necessariamente pela causalidade. Schopenhauer considera um erro fundamental que por tanto tempo tenham sido invertidos os papéis, assumindo-se que o indivíduo é livre em suas ações e determinado enquanto ser. As ações particulares são apenas uma amostra daquilo que o indivíduo realmente é. Portanto, a liberdade, logo, a responsabilidade, só pode ser identificada atribuída ao “ser”, do qual, por sua vez, decorre todo “agir”.

A leitura das noções de liberdade e necessidade em Schopenhauer pode conduzir a uma classificação do filósofo como compatibilista, sob a justificativa de que ele defende a existência de liberdade e determinação simultaneamente. Porém, estejamos atentos à definição dada por Costa (2000, p. 20, grifo nosso): o compatibilismo “tenta mostrar que liberdade *de ação* é perfeitamente compatível com o determinismo”. Como é possível observar na definição, o compatibilismo trata de liberdade de ação, enquanto em Schopenhauer a liberdade reside apenas no caráter inteligível, e este por sua vez diz

respeito apenas ao “ser”, não ao “agir”. Costa classifica Schopenhauer como determinista, pois todas as ações estão no campo fenomênico, sendo, portanto, determinadas, apenas a vontade é livre. Nas palavras de Schopenhauer: “a Vontade, em todos os seus fenômenos, está submetida à necessidade, enquanto em si mesma é livre” (SCHOPENHAUER, 2005, §55, p. 397). O determinismo, de forma geral, não exclusivamente a determinação das ações individuais, com base no condicionamento por motivos, em Schopenhauer, encontra algumas objeções que dificultam sua aceitação. Na próxima seção iremos compreender mais acuradamente a explicação de Schopenhauer para o caráter necessário das ações individuais. Na citação a seguir, ainda de Costa, podemos observar as principais objeções enfrentadas pelo determinismo. No decorrer deste trabalho, oportunamente, entre a exposição dos conceitos que se fazem necessários para uma compreensão satisfatória do assunto, vamos apresentar as respostas de Schopenhauer a cada uma das dificuldades citadas abaixo.

Não é só o sentimento de que somos livres que perde a validade. Também o sentimento de arrependimento ou remorso parece perder o sentido, pois como se justifica que nós possamos nos arrepender das nossas ações, se não fomos livres para escolhê-las? Também a responsabilidade moral perde a validade. Se em nossas ações somos tão determinados como uma pedra que caiu ao ser solta no ar, faz tão pouco sentido responsabilizar uma pessoa pelos seus atos quanto faz sentido responsabilizar uma pedra por ter caído (COSTA, 2000, p. 22).

Trataremos do sentimento de liberdade ainda neste capítulo; os sentimentos de arrependimento e remorso serão abordados ao final do segundo capítulo, quando, inicialmente, serão apresentados alguns conceitos relacionados à concepção schopenhaueriana de “caráter”. A compreensão desses conceitos é condição necessária para entender os sentimentos de arrependimento e remorso, assim como o porquê de eles não enfraquecem o argumento da determinação das ações individuais em Schopenhauer. A impossibilidade de responsabilizar moralmente o indivíduo em um cenário determinista será abordada após um terceiro capítulo sobre o intelecto, requerido em virtude de o intelecto ser tomado por vezes como centro de responsabilização moral. Por fim, no quarto e último capítulo chegaremos às considerações sobre o problema da responsabilidade moral, problemática central deste trabalho e última objeção ao determinismo conforme citado acima. Todo esse caminho será traçado com o objetivo de compreender em que medida é possível responsabilizar o

homem moralmente por seus atos, levando em consideração que suas ações são determinadas e apenas sua vontade é livre.

1.2. O determinismo das ações individuais

Iniciaremos a análise mais completa da determinação das ações em Schopenhauer, parafraseando um exemplo do próprio autor (2005, §55, p. 376), com o objetivo de facilitar o entendimento do que se segue. Compreenda-se o momento em que uma moeda é jogada para cima; o pressuposto é que ela pode cair virada para um lado ou para o outro, certo? Assim como pensamos sobre a moeda, também pensamos quando temos que agir e todas as opções parecem possíveis. Apenas para fins ilustrativos, sem a pretensão de resolver uma equação neste trabalho, entenda-se que, ao jogar a moeda para cima, vários fatores vão determinar o resultado final do movimento, tais como o peso da moeda, a velocidade inicial gerada pela força aplicada à moeda, a gravidade atuando na resistência do ar durante a subida e na aceleração durante a descida, a energia cinética – o movimento da moeda em torno dela mesma – e a distância percorrida por ela. Um físico com acesso a todos esses dados conseguiria, através de uma equação, conhecida como equação de Torriceli, determinar precisamente para que lado a moeda cairia. Independentemente de o cálculo ser feito ou até mesmo de alguém ser capaz de desenvolver uma equação para determinar o lado com que a moeda cairá, no exato momento em que ela foi jogada para cima, o resultado já está determinado necessariamente pelos fatores envolvidos. Schopenhauer explica que o mesmo acontece com as ações humanas: elas são determinadas necessariamente a partir de motivos que, equacionados com as inclinações do caráter, irão resultar necessariamente naquela ação e não outra. Isso acontece no âmbito das ações humanas com a mesma precisão que acontece no mundo físico.

Schopenhauer usa um exemplo que ficou bastante conhecido entre aqueles que estudam sua concepção da necessidade estrita das ações mediante motivos dados. Trata-se do caso de um homem que, saindo do trabalho, avalia que teria várias opções de destino: “[...] eu posso também subir à torre para ver o sol descendo; eu posso também ir ao teatro; eu posso também visitar esse amigo, ou ainda aquele outro; sim, eu posso até correr pelo portão para imensidão do mundo e

nunca retornar” (SCHOPENHAUER, 2009, p. 62-63). Este homem tem plena convicção que pode tomar qualquer um desses destinos, de que a decisão depende somente dele mesmo, entretanto, ele não faz nada daquilo que “poderia” fazer, mas “decidiu”, por sua “livre e espontânea vontade”, voltar para sua casa e esposa. Schopenhauer explica que, apesar de ser comum ter essa “ilusão” de liberdade nas ações individuais, nenhuma ação é possível sem uma causa. Da mesma forma que a água não pode mudar seu estado sem que haja para isso uma causa externa a ela, como muito bem explica Schopenhauer na passagem abaixo:

Isso é exatamente como se água falasse: “Eu posso dar início a altas ondas (sim! no mar e na tempestade), eu posso descer numa corredeira (sim! no leito de um riacho), eu posso descer espumando e aspergindo (sim! em uma cachoeira), Eu posso me elevar livremente como um jato no ar (sim! em uma fonte), finalmente, eu posso até evaporar e desaparecer (sim! a 100° de calor); e ainda assim eu não estou fazendo nenhuma dessas coisas agora, mas eu permaneço, com livre vontade, calma e límpida no espelho de um lago” (p. 63).

Da mesma forma que existem para a água diversas possibilidades, existem também diversas possibilidades de ação para o homem. A questão é, para que seja tomado um curso de ação, se faz obrigatória a presença de um motivo particular. Schopenhauer explica que “em caso algum pode-se determinar que um efeito apareça sem sua causa” (SCHOPENHAUER, 2005, §55 p. 390). Nenhuma ação ocorre sem que haja também um motivo, do mesmo modo que não pode existir transformação na água, de um estado para outro, ou de uma forma para outra, se, em dadas circunstâncias, não intervirem determinadas condições. Para Schopenhauer, da mesma forma que a causalidade atua no mundo físico, o motivo determina os atos de vontade – é a lei da motivação. Ela funciona como uma causalidade interna, diferente em espécie, mas não em essência com relação à causalidade no mundo físico, como explica Cacciola (1994, p. 152-153).

Em sua obra *Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente*, Schopenhauer define quatro princípios de razão suficiente que corresponde a quatro faculdades da mente humana, argumentando que esses princípios são a fonte de toda determinação (CARTWRIGHT, 2005, p. 46). O autor escolhe a afirmação de Christian Wolff como a mais assertiva para explicar que nada na experiência existe sem uma causa. “*Nihil est sine ratione cur potius sit, quam non sit*. Nada existe sem uma razão de

ser” (SCHOPENHAUER, 1889, §5, p. 5). Os quatro princípios da razão suficiente são: (1) o princípio de razão suficiente do devir é o princípio das representações intuitivas, através da lei da causalidade; (2) o princípio de razão suficiente do conhecer tem como objetos as representações abstratas, criamos conceitos usando a racionalidade abstrata; (3) princípio de razão suficiente de ser, aplicável aos objetos matemáticos determinados *a priori* segundo as formas de tempo e espaço; e (4) o princípio de razão suficiente do agir, cuja objeto é o sujeito volitivo, ou do querer, movido por causalidade interna a todos os animais dotados de entendimento, denominada lei da motivação (2005, p. 46).

Para compreender o caráter necessário das ações, vamos agora analisar como funciona a lei da motivação, pois é através dela e dos demais fatores envolvidos que ocorre a determinação dos *atos* de vontade, não da vontade *em si mesma*. Antes de qualquer coisa, é preciso ter em vista que o condicionamento das ações a motivos se baseia na causalidade, pois, sendo dado o caráter da pessoa, a capacidade de seu intelecto e os motivos por ela conhecidos, só pode haver uma ação naquele momento, que já está por sua vez condicionada pela cadeia de causas que a levou até aí. Cacciola (p. 168) explica que, se nenhuma causa produz efeito a partir do nada, todo efeito consiste em uma força interna e uma causa responsável pela mudança em um determinado momento e lugar.

O que diferencia a vontade interna ao homem das forças da natureza que atuam sobre ele a partir do exterior, apesar de ambas se tratarem da mesma Vontade – uma em sua essência – é que, no homem, devido ao conhecimento, é possível que a vontade reaja aos motivos conhecidos por meio do intelecto. Quando se apresenta uma situação, o intelecto reúne todas as informações disponíveis e os motivos para agir são ponderados. O curso da ação está subordinado as inclinações que a vontade tiver a esses motivos. Esse momento é denominado por Schopenhauer “deliberação”, que ocorre corriqueiramente, algumas vezes conscientemente e muitas vezes inconscientemente em todos os seres dotados de razão. O peso de cada ação possível é medido, mas o resultado não será exatamente o meio-termo entre a inclinação da vontade e motivos que o intelecto conhece, pois tudo dependerá da força com que a vontade, no indivíduo no qual ela se expressa, adere aos motivos ponderados pelo intelecto. Como explica Cacciola (1994, p. 168), a ação resulta de uma espécie de compromisso entre o caráter e o motivo. Se a ação é produto do caráter e do motivo, e se realiza porque o motivo é

atrativo suficiente ao caráter como vontade individual, o caráter é um fator tão determinante para a ação quanto o próprio motivo de agir.

O indivíduo no seu imutável caráter inato, determinado rigorosamente em todas as suas exteriorizações pela lei da causalidade que aqui, vista como mediada pelo intelecto, chama-se motivação, é apenas o *fenômeno*. A coisa-em-si que está no seu fundamento, como estando fora do espaço, livre de toda a sucessão e a multiplicidade dos atos. É *una* e imutável. Sua natureza *em-sí* é o *caráter inteligível* que está presente igualmente em todos os atos do indivíduo e impresso em todos eles, com o carimbo de mil selos, e que determina o *caráter empírico* desse fenômeno que se manifesta no tempo e na sucessão dos atos. E que por isso em todas as suas exteriorizações que são provocadas por motivos, tem de mostrar a constância de uma lei da natureza; assim, todos os seus atos devem seguir-se de modo rigorosamente necessário. (SCHOPENHAUER, 1995, p. 89)

Portanto, temos que as ações humanas são condicionadas pela relação entre motivo e caráter. Para Atwell (1980 p. 402), pode-se dizer que a causa externa da ação é o motivo, enquanto a base interna na qual o motivo fomenta ação é o caráter. Ele também explica: “A única causa de uma ação é o motivo, que, dado certo caráter, ‘ocasiona’ a ação, que, por sua vez, ‘manifesta’ o caráter”¹.

Mas podemos dizer, por experiência, que somos conscientes de 100% das ações que praticamos? Schopenhauer também explica o caso de ações corriqueiras que praticamos sem perceber – “no automático”, para usarmos uma expressão popular –, como, por exemplo, apagar a luz ao sair de um cômodo. O que muitos atribuem ao poder do hábito, na verdade ocorre devido à imutabilidade e constância no caráter, segundo a qual, diante do mesmo motivo, o resultado da deliberação será sempre o mesmo: “o que aconteceu pela primeira vez tem a mesma necessidade que pela centésima vez” (SCHOPENHAUER, 2015, §307, p. 712). As primeiras vezes que você desligou a luz ao sair de um cômodo, você deliberou, os motivos em contato com seu caráter tiveram como resultado a ação de apagar a luz ao sair do cômodo, mas depois de repetir a mesma situação, a mesma deliberação e o mesmo resultado algumas vezes², a

¹ “The sole cause of an action is the motive, which, given a certain character, ‘occasions’ the action, which in turn ‘manifests’ the character. The point can also be put in these terms: the motive is the external cause of an action, and the character is the internal ground ‘on’ which the motive elicits the action.”

² Existem estudos atuais, não relacionados à teoria de Schopenhauer, sobre o desenvolvimento de hábitos. De acordo com os estudos mencionados no livro *Making Habits, Breaking Habits*, de Jereny Dean, leva em média 66 dias para se adquirir um hábito, dependendo do nível de dificuldade. Se for algo simples como beber um copo de água, leva em média 20 dias; se for algo mais difícil como realizar uma atividade física, leva em média 84 dias. Observando essa informação pela ótica da filosofia schopenhaueriana, podemos concluir que, de acordo com a dificuldade da deliberação, quanto mais trabalho é exigido do

ação se torna um ato inconsciente da vontade. Enquanto não houver alterações nas circunstâncias a ação é repetida de forma inconsciente sempre que o motivo surgir. “Somente os primeiros exemplares de cada ação que se tornou um hábito tiveram um motivo” (SCHOPENHAUER, 2015, §307, p. 712).

Vale destacar nesse momento que, de acordo com Debona (2019a), “motivo” e “motivação”, apesar da semelhança, são conceitos distintos. Motivo é “aquilo que se apresenta como razão suficiente” (DEBONA, 2019a, p. 85), são motivos para realizar uma ação. A motivação compreende as inclinações que o caráter inteligível possui em ordem de manifestar-se nas ações. De acordo com as características predominantes do caráter, o indivíduo estará mais ou menos inclinado a agir de certa maneira em uma circunstância dada. Nesse contexto, o termo “motivação” é concebido como sinônimo de caráter (DEBONA, 2019a, p. 85) e, portanto, poderíamos substituir “motivação” por “caráter” em quaisquer circunstâncias, visto que é ao caráter inteligível, definido como “impulso natural”³ (SCHOPENHAUER, 2005, §55, p. 391), que remetem as motivações. Não obstante, o inverso não se aplicaria a contento, visto que o caráter inteligível é o ato originário da vontade, conceito que por si extrapola as limitações contidas na expressão “motivação”. O próprio Schopenhauer esclarece a distinção entre motivação e caráter quando menciona que a motivação é fundamentada no caráter: “a motivação só faz efeito se fundamentada, e sob a presunção de um impulso determinado, que no seu caso é individual, ou seja, um caráter” (2005, §55, p. 385). Os motivos, em contato com o caráter, conforme este for, resultam em ações regidas pela lei da motivação, que podem ser classificadas em três categorias morais: egoístas, malévolas ou compassivas.

Em *Sobre o fundamento da moral*, Schopenhauer descreve essas três motivações [*Triebfedern*] encontráveis no agir humano: a maldade, quando as ações são motivadas unicamente pelo interesse em fazer mal a outrem, mesmo sem obter nenhum benefício próprio e ainda que as consequências dessa ação sejam contra os interesses de quem age; a compaixão, que visa o bem estar alheio, onde Schopenhauer situa o fundamento da moral tendo em vista que é a única motivação que não leva em consideração

intelecto em articular motivos que sejam suficientes, ou seja, quanto mais difícil é para o intelecto encontrar motivos que atendam às inclinações da vontade, mais vezes é necessário que o processo deliberativo ocorra até a ação se tornar um ato inconsciente da vontade.

³ Optamos neste trecho por acatar a nota do tradutor, que concerne à hipótese de o autor se referir ao caráter inteligível e não ao caráter empírico como impulso natural, pelos motivos por ele esclarecidos na própria nota.

interesses pessoais; e o egoísmo, quando as ações são motivadas apenas por interesses pessoais, motivação predominante do ser humano.

A motivação principal e fundamental [*Haupt- und Grundtriebfeder*], tanto no homem como no animal, é o egoísmo, quer dizer, o ímpeto para existência e o bem-estar. [...] Este egoísmo é ligado o mais estreitamente possível tanto no homem como no animal, com o âmago e o ser mais íntimo deles e lhes é propriamente idêntico. Assim, todas as suas ações surgem, via de regra, do egoísmo, e é sempre neste que deve ser por fim buscada a explicação de uma ação dada (SCHOPENHAUER, 1995, p. 114).

Em outras palavras, o ser humano – assim como todo ser que vive – atua em benefício próprio. Podem existir ações realizadas por egoísmo que beneficiem outras pessoas. Se a motivação da ação foi o bem estar de quem agiu e apenas por consequência ou acidente beneficiou alguém envolvido, o agente é egoísta, pois o critério é a motivação, o que faz a pessoa agir daquela forma, não o resultado *a posteriori*. O mesmo ocorre se o indivíduo age beneficiando outras pessoas, motivado pelo sentimento que a ação produz nele mesmo – se o bem foi feito a outro motivado por uma satisfação pessoal, a motivação continua sendo egoísta.

As três motivações estão presentes no caráter do indivíduo em proporções únicas para cada ser humano. Essa diferença entre os caracteres determina como cada indivíduo reagirá às circunstâncias a que forem expostos. Cada tipo de caráter apresenta uma sensibilidade preponderante para determinados motivos. Cacciola (1994, p. 187) explica que: “De acordo com essa inacreditavelmente grande diferença inata e originária, cada qual só será estimulado predominantemente pelos motivos para os quais ele tem uma sensibilidade preponderante”. Sobre um caráter predominantemente egoísta, as motivações egoístas são fortes e prevalecem sobre as motivações referentes à compaixão e à maldade no âmbito das ações. Não obstante, nem todas as ações de alguém predominantemente egoísta serão necessariamente egoístas. “Em geral, Schopenhauer sustentará que cada caráter é composto por determinadas parcelas de tendências impulsivas elementares, as quais variam das mais compassivas e bondosas às mais egoístas e maldosas” (DEBONA, 2019b, p. 162).

O mesmo motivo recebe respostas diferentes dependendo do caráter em que atua, cada indivíduo manifesta seu caráter com necessidade, respondendo de maneira determinada aos motivos dados. Um motivo pode não ter força, ou seja, não ser notado, por um indivíduo de caráter “x” enquanto para outro indivíduo de caráter “y” o mesmo

motivo pode ser correspondido com veemência. O mesmo motivo pode não ter força alguma sobre o indivíduo de caráter “x” com relação à pessoa A, mas possui uma resposta forte, inversamente proporcional, em relação à pessoa B; alterando-se qualquer circunstância, inclusive o fator tempo, a reação do caráter ao motivo pode ser diferente. O mesmo motivo pode não exercer influência sobre um indivíduo naquele momento, mas em outro momento passar a exercer.

Pode haver diferentes tipos de intelecto, que conhecem e articulam de forma diferente as mesmas motivações, assim como diferentes tipos de caráter, do mais impetuoso ao mais ameno. Na diversidade de indivíduos, as reações a motivos iguais podem ser as mais variadas e distintas. Para que certas características se tornem conhecidas, são necessários motivos que as façam vir à tona; sem exposição a uma situação que possa desencadear certos aspectos do caráter que ainda estão ocultos, eles não podem ser conhecidos. “Ninguém se torna isto ou aquilo por mais que queira sê-lo, mas seu agir procede de seu caráter inato e imutável, é determinado de modo mais próximo e específico pelos motivos e conseqüentemente é o produto destes dois fatores” (SCHOPENHAUER, 2012, p. 74-75).

Acertada a compreensão sobre as circunstâncias em que são condicionadas as ações, passaremos a analisar como surgiu o conceito de livre-arbítrio, que seria o oposto da necessidade defendida por Schopenhauer no âmbito das ações. Veremos que o conceito surge da necessidade de justificar as ações falhas dos homens, criados por um Deus bom e perfeito que não poderia ser responsabilizado pelas “más ações” de suas criaturas. O raciocínio segue um círculo, pois dado que o que fazemos decorre do que somos, e que, segundo a teologia, Deus nos criou como somos, Deus seria responsável por todas as nossas ações, em culpa ou mérito. Porém, como forma de manter a responsabilidade no próprio homem, o que para Schopenhauer está correto, surge o conceito de livre-arbítrio, como liberdade de escolher, liberdade de agir, mas, acima de tudo, liberdade de decidir sobre o próprio querer e não querer. Não obstante, em Schopenhauer vamos perceber que o homem é, sim, responsável por si mesmo, mas como sua própria obra, pois não existe um Deus criador. Seguiremos discutindo sobre o livre-arbítrio.

1.3. As dificuldades na tese do livre-arbítrio

Para compreender a filosofia moral schopenhaueriana, é preciso aceitar que a responsabilidade pelo que o homem é, ou seja, pelo ser, é do próprio homem. Cacciola ressalta o cerne deste problema: “O fundamento da dificuldade reside, pois, no fato de que a vontade, como núcleo do ser do homem e fundamento da sua consciência, é para ele algo dado, do qual não pode sair” (1994, p. 167). A tradição teológica estabelece um Deus criador do homem, logo, a responsabilidade por ser quem é estaria fora do homem. A ausência dessa figura na filosofia schopenhaueriana não anula a responsabilidade moral, resta para assumi-la apenas o próprio homem.

Mas como a citada tradição teológica explicaria, então, a maldade e os vícios do homem? A culpa pela crueldade, violência, intransigência diante do sofrimento alheio, ou seja, todos os erros e falhas do caráter humano, que provêm do que ele é, não seria de seu criador, que assim o fez? Para que essa responsabilidade não fosse plantada em Deus, surgiu na teologia o conceito de livre-arbítrio, na perspectiva de que a razão proporciona ao homem conhecer o mundo. Sendo assim, teria ele a capacidade de escolher entre o bem e o mal. Dotado do conhecimento do mundo, ele estaria habilitado a escolher por sua própria vontade e discernimento entre o certo e o errado. A partir de então, todo mérito ou culpa por suas, assim ditas, escolhas, seriam de sua inteira responsabilidade.

De acordo com Pernin (1995, p. 161) na concepção de livre-arbítrio, o homem tem domínio sobre seus atos por meio do seu intelecto, existe uma colaboração entre vontade e razão, onde o intelecto assumiria o papel principal. Nesse contexto, a liberdade é facultada tanto à vontade quanto à razão, visto que a razão teria autonomia para escolher cursos de ações e decidir executá-los de maneira A ou B. Ainda segundo a tese do livre-arbítrio, o intelecto está para a vontade como o que move está para o que é movido, ele teria o papel de guiar a vontade no processo decisório, permitindo que o homem decida por sua racionalidade, independente do que quer, ou seja, que ele queira em conformidade com o que o intelecto determinar. “Ele [o livre-arbítrio] supõe, pois, uma alma racional como substância do homem” (p. 161). Ao contrário disso, em Schopenhauer, a vontade tem uma primazia em relação ao intelecto, que é apenas um instrumento seu. O homem conhece enquanto já é vontade, não sendo possível que o conhecimento tenha uma influência determinante em sua essência. “Pela citada tradição

ele quer o que conhece, em mim ele conhece o que quer” (SCHOPENHAUER, 2005, §55, p. 379, grifos do autor).

Ele se *conhece*, portanto, em consequência e em conformidade à índole de sua vontade, em vez de, segundo a antiga visão, *querer* em consequência e em conformidade ao seu conhecer. De acordo com essa antiga visão, ele precisa apenas ponderar *como* prefere ser, e seria: isto é a liberdade da vontade; logo, ela consiste, propriamente dizendo, no fato de o homem ser a sua própria obra, à luz do conhecimento. Eu, contrariamente, digo que o homem é a sua própria obra antes de todo conhecimento, e este é meramente adicionado para iluminá-la. Daí não poder decidir ser isto ou aquilo, nem tornar-se outrem, mas é de uma vez por todas, sucessivamente conhece o *quê* é.

Segundo as doutrinas do livre-arbítrio, o homem poderia escolher ser isto ou aquilo, porque conhece, sendo nesse sentido sua própria obra. Porém, para Schopenhauer, ele é sua própria obra antes de qualquer conhecimento, porque nenhum outro ser o fez, sendo-lhe possível apenas conhecer o que ele quer, ou seja, conhecer o que ele *já é*. Diante do que diz a citação anterior, Giacoia Jr. chega à conclusão que a partir dessa posição contrária a uma tradição filosófica e teológica que defendia o livre-arbítrio, Schopenhauer estabelece as bases que vão sustentar a imputação da responsabilidade moral ao indivíduo.

Daí Schopenhauer poder extrair consequências decisivas tanto para seu próprio sistema quanto para o debate ético contemporâneo: sob o pressuposto da ausência de livre-arbítrio (sob o ponto de vista da necessidade das ações), pode-se sustentar conseqüentemente a responsabilidade moral e jurídica pelo agir, uma vez que, num mundo sem Deus, sem fundamento racional, meu ser é ato de minha vontade, ou seja, eu sou responsável por ser o que *sou*, uma vez que o que eu [sou] (enquanto caráter inteligível) é vontade, um ato intemporal e in-causado da vontade (GIACOIA JÚNIOR, 2007, p. 31).

Portanto, sem a figura de Deus, como criador e, conseqüentemente, responsável pelo caráter de sua criatura, só resta o ser humano para assumir a responsabilidade sobre seus atos e seu caráter, ele mesmo, como ato fora do tempo, cuja existência ocorre por ele mesmo. Para aqueles que defendem a existência de um Deus criador, resta o livre-arbítrio como forma de responsabilizar o indivíduo por suas escolhas, principalmente quando se trata de escolhas ruins, a fim de que não recaia sobre o criador a responsabilidade pelas más conseqüências que essas escolhas possam ocasionar, como dor e sofrimento. Como foi possível perceber, toda justificativa do livre-arbítrio é baseada na concepção de que o homem teria liberdade de “escolher”, através do aparato

fornecido pelo seu conhecimento, o que *querer*. Mas, como vimos, para Schopenhauer, a liberdade reside apenas no ser do homem, que se consiste na Vontade, não no intelecto. Todas as nossas ações são determinadas, o que o homem vê como liberdade nas ações individuais, é na verdade, deliberação sobre os melhores meios para satisfazer as metas já decididas pelo querer.

Os adeptos do livre-arbítrio guardam contra a posição determinista o argumento do sentimento de liberdade, sob a justificativa de que todo ser humano experiencia “escolher” ou “decidir” entre uma coisa e outra. Analisaremos daqui em diante, segundo Schopenhauer, se existe dano à teoria determinista no argumento do sentimento de liberdade nas ações individuais. De antemão sabemos que a vontade é livre e constitui essencialmente o homem, por conseguinte, já temos uma indicação da origem desse sentimento.

1.4. A origem do sentimento de liberdade

Todos os seres vivos são determinados com a mesma necessidade, mas os animais irracionais possuem apenas representações intuitivas, enquanto a razão proporciona ao homem as representações abstratas, que permitem a elaboração de conceitos, bem como a faculdade de deliberação, graças à possibilidade de representar o passado e o futuro, não estando restrito às impressões presentes. Através dessa faculdade o homem possui “escolha entre alternativas” [*Wahlentscheidung*], o que Schopenhauer considera ser uma vantagem do homem sobre os demais animais (2005, §55, p. 385). Esse processo origina um argumento comumente levantado em rejeição ao determinismo e defesa da liberdade das ações individuais, que se trata do sentimento de liberdade que todo ser humano experiencia quando acredita estar decidindo entre uma coisa e outra que submete à deliberação. Para Schopenhauer esse sentimento é ilusório, pois o que é visto como decisão trata-se apenas de um processo deliberativo que não deve ser confundido com liberdade das ações individuais, como explica Schopenhauer no mesmo lugar:

Esta [escolha entre alternativas] amiúde foi vista como uma liberdade da vontade em atos individuais; contudo, é apenas a possibilidade de um conflito duradouro entre vários motivos, até que o mais forte determine com necessidade a vontade. Para isso os motivos têm de ter assumido a forma de pensamentos abstratos, pois só por estes é

possível uma deliberação [*Deliberation*] propriamente dita, isto é, uma avaliação de fundamentos (p. 385).

O sentimento de liberdade existe porque o intelecto não tem acesso à vontade, os dois são incomunicáveis; portanto, o motivo da ilusão de liberdade é o fato de a Vontade ser insondável. A vontade dispõe do intelecto enquanto fonte de conhecimento, pois ela é “o primário e o originário” (SCHOPENHAUER, 2005, §55, p. 379), sendo assim anterior a ele. O intelecto é usado como um instrumento da vontade para ascender ao conhecimento e através dele manifestar ou exteriorizar sua essência na ação. É importante entender que os atos provêm genuinamente da vontade – o papel do conhecimento é suplementar –, a ação é a expressão do caráter inteligível, que por sua vez é a própria vontade atemporal. Devido à ilusão da decisão, parece à consciência que qualquer ação é possível, inclusive ações contrárias – ir ou não ir, comer ou não comer, por exemplo –, porém, a inclinação da vontade já existe e vai se impor decisivamente no resultado do processo de deliberação. Segundo Cacciola (1994, p. 166), o conceito de livre-arbítrio é ocasionado por um erro na distinção entre poder e querer; a questão central do engano sofrido pelas mentes comuns é “Podes querer?”. O indivíduo tem a impressão que pode querer, ou seja, pode decidir o que quer, por muitas vezes experimentar o desejo de objetos opostos, porém, embora seja possível desejar dois objetos opostos, querer, ele quer apenas um, pois sua vontade individual tem caráter definido desde seu aparecimento no mundo. O que acontece é que o intelecto ainda não apresentou dados suficientes à vontade para que ela conheça o que quer. A vontade é cega, não possui conhecimento nela mesma, sendo necessário que o intelecto apresente as circunstâncias e os motivos para ação, para assim ela poder expressar a sua decisão.

No momento de agir, o homem só tem acesso ao caráter empírico, ele só sabe como agiu anteriormente em situações isoladas; o caráter inteligível – fora do tempo e do espaço, bem como da causalidade – expõe-se como caráter empírico necessariamente de acordo com a causalidade em tempo e espaço igualmente determinados. Segundo Schopenhauer: “O intelecto nada pode fazer senão clarear a natureza dos motivos em todos os seus aspectos, porém sem ter condições de ele mesmo determinar a vontade, pois esta lhe é completamente inacessível, sim, até mesmo, como vimos, insondável” (SCHOPENHAUER, 2005, §55, p. 377).

Ele diz que descobriu a causa da ilusão que faz acreditar na existência de uma absoluta liberdade..., em suma, de um “*liberum arbitrium*”

indifferentiae”; visto que o entendimento não consegue prever as determinações da Vontade. No momento de decidir, entendimento e Vontade estão incomunicáveis; as determinações necessárias da Vontade são desconhecidas do intelecto. O intelecto fica relegado a uma divisão de motivos. Quanto à escolha da decisão por si mesma, o intelecto trata-a com curiosidade, como se fosse a vontade de um estranho; quaisquer decisões seriam possíveis. Eis a ilusão da liberdade empírica do querer, mas a Vontade é impenetrável (MONTEIRO, 2014, p. 55).

Para Schopenhauer, não existe decisão no tempo, pois a vontade mantém-se atemporal, as ações acontecem necessariamente e imediatamente dadas as circunstâncias, ou seja, enquanto ocorre o processo de deliberação envolvendo por um lado o caráter inteligível e, por outro, os motivos para agir, não há decisão no tempo. Acreditar que se pode escolher essa ou aquela ação antes que a ocasião tome lugar no tempo e no espaço, para Schopenhauer, é uma ilusão. Em casos nos quais a vontade é mais impetuosa pode nem haver oportunidade para deliberação. Já nos casos em que haja algum tempo para deliberar, ainda assim o intelecto não possui informações sobre a decisão da vontade, uma vez que ela é inacessível ao seu conhecimento restrito a objetos (representações). Apenas quando a ação toma lugar no tempo e no espaço é possível ao intelecto vislumbrar *a posteriori* os indícios dos motivos que levaram à ação, pois se tornam notáveis quais podem ter determinado a forma de agir, entretanto continua impossível afirmar quais são as inclinações da vontade, ou seja, ela permanece insondável, uma vez que a reflexão posterior é carregada de interpretações subjetivas que frequentemente encobrem e mascaram o que verdadeiramente se é.

Eis porque cada um de nós, como dito no segundo livro, considera a si mesmo *a priori* (vale dizer segundo seu sentimento originário) livre, inclusive nas ações particulares, no sentido de em qualquer caso dado ser possível qualquer ação, porém só *a posteriori*, a partir da experiência e da reflexão sobre ela, reconhece que seu agir foi produzido de modo completamente necessário a partir do confronto do caráter com os motivos (SCHOPENHAUER, 2005, §55 p. 374).

Entretanto, o sentimento só é ilusório na medida em que o indivíduo percebido como intelecto se sente responsável pela ação, pois o cerne da responsabilização moral na verdade está além do corpo, muito superior a ele, na Vontade. O indivíduo como Vontade, sendo essa sua verdadeira essência, será responsabilizado moralmente, visto que suas ações decorrem do confronto entre os motivos conhecidos e os interesses da própria Vontade como caráter inteligível. O sentimento mira no intelecto e acerta na Vontade.

Nesse sentido, a consciência da independência e da originalidade, e também da responsabilidade, que acompanha nossas ações pode ser comparada com uma placa, que indica um objeto mais distante do que aquele que está mais perto, na mesma direção que aquele parece apontar (SCHOPENHAUER, 2009, p. 109).

O sentimento de liberdade, que faz o homem se sentir responsável pelos seus atos, vem, na verdade, do caráter inteligível. Devido a não haver consciência dele, o sentimento é atribuído à pessoa, na visão tradicional, como intelecto. O sentimento, portanto, é ilusório enquanto liberdade para agir independente da causalidade e enquanto liberdade atribuída ao “eu”, como intelecto, ou alma racional. Porém, é verdadeiro enquanto indica responsabilidade pelas ações, que, apesar de possuírem dependência dos motivos, são o reflexo do caráter inato, que faz do homem sua própria obra.

Será possível observar no próximo capítulo as implicações do caráter inato na teoria determinista, assim como a incompatibilidade de considerar a liberdade nas ações particulares diante da natureza inata do caráter. Se tratando de responsabilidade moral, compreender que as ações se baseiam em um caráter inato é decisivo no sentido de não fundamentar a base das ações em fatores externos. Pois, todo o mundo físico está sujeito à causalidade, logo, o caráter seria determinado necessariamente e não livre, impossibilitando que houvesse responsabilidade moral pelas ações.

2. AS PARTICULARIDADES DO CARÁTER INDIVIDUAL

2.1. Caráter inato x Livre-arbítrio

Desde a infância é possível identificar traços do caráter, que não muda até o completo desenvolvimento do indivíduo na vida adulta. Para sustentar que as ações não são determinadas, e que existe um poder de decisão no indivíduo, a doutrina do livre-arbítrio precisa ser contra a ideia de um caráter inato. Pois, é preciso defender que o caráter pode ser construído através de boas escolhas, possibilitadas pelo livre-arbítrio, essas escolhas se tornariam hábitos e a constância da maneira de agir constituiria o caráter. Dessa forma, é preciso defender que o caráter é “criado” conforme a idade avança e o indivíduo se desenvolve. Porém, em Schopenhauer, enquanto o homem progride na idade, seu caráter não é afetado na essência, ele se desenvolve dentro dos limites do que ele já é, as mudanças acontecem no indivíduo enquanto fenômeno no mundo físico, seu intelecto enquanto fenômeno se desenvolve, mas a vontade é invariavelmente a mesma, por conseguinte o caráter também, do início ao fim. “O querer não precisa ser aprendido como o conhecer, pois é perfeitamente atuante desde o início da vida” (SCHOPENHAUER, 2014, I, 19, p. 353).

Se o caráter não fosse inato, dependeria de fatores externos ao indivíduo, como fatores culturais, sociais, a própria educação recebida, a influência das pessoas com quem se convive etc. Porém, como explicar que, na mesma família, com a mesma educação e influências, no mesmo ambiente social, existam pessoas que desde a infância já demonstram possuir caracteres distintos, que podem inclusive ser diametralmente opostos, se não por uma determinação interna? Schopenhauer nos chama atenção ao fato que, uma vez assumida a causalidade, tudo que estaria exercendo influência sobre o caráter do indivíduo, seria determinado por necessidade. Sendo assim, como seria possível imputar responsabilidade moral ao indivíduo, sendo que seu caráter é produto de fatores externos, sob os quais ele não possui nenhum controle? Aqueles que defendem o livre-arbítrio ficam impossibilitados de defender, ao mesmo tempo, responsabilidade moral pelas ações.

Então, se o caráter vem disso [circunstâncias externas], e os diferentes modos de agir vêm do caráter, toda responsabilidade moral pelas ações desapareceria completamente, pois elas seriam claramente obra

do acaso ou da providência no final das contas. Então sob a pressuposição do livre-arbítrio nós vemos a origem da diferença nos modos de agir, e também da virtude ou do vício junto com a responsabilidade, flutuando sem nenhum ponto de apoio e sem lugar nenhum para fincar suas raízes (SCHOPENHAUER, 2009, p. 75).

O intelecto de uma criança recém-nascida, não está ainda articulado e desenvolvido o suficiente para conhecer os motivos que a fazem agir, por isso a criança chora e agita seus membros a esmo, ela não sabe o que quer, mas já quer veementemente. Schopenhauer compara a vontade de um recém-nascido a um prisioneiro inconformado com as limitações físicas de sua prisão, que o impedem de acessar seus objetos de desejo presentes no mundo externo. Conforme a criança cresce e seu intelecto se desenvolve, ela gradualmente é capaz de conhecer e acessar o mundo externo. “É verdade que o caráter já emergente parece apenas um esboço débil e incerto, por conta do funcionamento defeituoso do intelecto que tem que apresentar-lhe os motivos” (SCHOPENHAUER, 2014, I, 19, p. 353). Mas desde sempre ele possui traços e particularidades inatas que podem ser distinguidas e que se mantêm durante toda a vida do indivíduo.

O querer que nos determina desde o começo da existência é inalterável. Inato e meramente inteligível – não é outra coisa senão a vontade autodeterminada de que todo indivíduo já sempre é fenômeno pensada segundo as experiências que se tem com os outros e consigo mesmo no mundo (MORAES, 2016, p. 197).

Para Schopenhauer, além de inato, o caráter é imutável. Vamos compreender na próxima seção em que consiste esse outro atributo do caráter. Essa análise é significativa para compreender a origem dos sentimentos de arrependimento e remorso. Os passos seguintes serão verificar se esses sentimentos, comumente utilizados como argumentos contra o condicionamento das ações individuais segundo Schopenhauer, invalidam em alguma medida a teoria defendida pelo nosso autor.

2.2. A imutabilidade do caráter

Observando o comportamento do ser humano, Schopenhauer é capaz de compreender e de exemplificar as características que ele atribui ao caráter. Um fato que corrobora a afirmação de que o caráter é imutável é a constatação de que mesmo quando alguém já passou por uma situação e se arrepende profundamente da maneira como agiu

naquele momento, diante de uma nova situação similar, por mais que tenha se arrependido e existam contramotivos para que não tome aquele curso de ação, ele pode acabar surpreso consigo mesmo, agindo novamente da maneira que desaprova ou julga ser incorreta. Ter discernimento sobre os erros dos outros, repudiar transgressões e falhas morais, ou até mesmo nutrir um desejo de agir desta ou daquela maneira, não são condições suficientes para agir diferentemente do que já está determinado pelo caráter do indivíduo. Se o caráter já for inclinado a agir daquela maneira, não há nada que o mude, não há nada que possibilite ao indivíduo agir diferentemente do que ele é para estar de acordo com seu próprio julgamento ou julgamento de outros. Se aquela ação não estiver em conformidade com o caráter da pessoa, nada pode ser feito que altere a constituição do caráter, conseqüentemente, a ação que provém da força com que o caráter adere aos motivos conhecidos pelo intelecto para agir também não pode mudar. Nem quando há um forte e sincero desejo de agir dessa ou daquela maneira que a pessoa considere adequada, ela não seria capaz de mudar suas inclinações e realizar ações diferentes do que seu caráter implica que ela realize.

Aquele que ensinado pela experiência ou pelas exortações dos outros, reconhece e lamenta uma falha fundamental em seu caráter, com firmeza e honestidade se propõe a melhorar a si mesmo e a livrar-se do vício, mas apesar disso, o defeito obtém pleno direito de entrar novamente no jogo na primeira oportunidade. Novos arrependimentos, novas resoluções, novas transgressões. [um ciclo que vai do reconhecimento da falha inerente ao caráter, a dor e até ao remorso, mas que não pode mudar quem é (seu ser)] (SCHOPENHAUER, 2014, I, 19, p. 337).

Mas, também é preciso considerar a atuação de contramotivos no processo de deliberação e sua repercussão nas ações. A pessoa pode ter inclinações para agir de determinada maneira, mas ser contida e não agir conforme seu caráter por conhecer contramotivos que levam a resultados opostos aos seus interesses. Por exemplo, uma pessoa muito egoísta e explosiva se envolve em uma discussão e chega a quase agredir fisicamente seu interlocutor. Porém, ela se controla e age a contragosto de suas inclinações, pois tem conhecimento de que, se agredir a outra pessoa fisicamente, pode sofrer conseqüências desagradáveis, que por sua vez, não atendem às suas inclinações em primeiro lugar. Vale ressaltar que o caráter permanece imutável, apenas as ações são influenciadas externamente por motivos e contramotivos, que podem atuar como

reguladores de comportamento na sociedade através de leis e regras normativas instituídas pelas autoridades de direito.

Tudo o que podem é, portanto, mudar a direção de seu esforço, noutros termos, fazer ela [a vontade] procurar o que inalteradamente procura por um caminho diferente do até então seguido. Por conseguinte, instrução e conhecimento aperfeiçoado, vale dizer, ação do exterior, podem até ensiná-la que errou nos meios e assim fazê-la buscar o fim pelo qual se esforçava, e acordo com a sua essência íntima, por um caminho inteiramente outro e até mesmo num outro objeto; jamais, entretanto, podem fazer com que realmente queira de maneira diferente do que quis até então, o que permanece inalterável (SCHOPENHAUER, 2005, §55 p. 381).

Uma vez que, como já foi visto, o caráter é imutável, a finalidade das ações, dado o caráter de um indivíduo, será igualmente invariável. As ações de uma pessoa com um caráter predominantemente egoísta visam sua própria satisfação, as nuances que irão especificar que tipo de satisfação a pessoa busca depende das inclinações desse caráter. As ações que a pessoa vai praticar em ordem de alcançar a finalidade que ela busca variam de acordo com o conhecimento e as circunstâncias externas a que a pessoa tem acesso como meio para chegar a sua finalidade. No decorrer do tempo, enquanto as circunstâncias mudam e o conhecimento muda, os meios podem mudar. Aquilo que permanece imutável é a finalidade, pois está relacionada ao caráter, que, por sua vez, é imutável. A citação a seguir resume bem a questão que estamos tratando.

Mesmo que as ações pareçam ter mudado completamente, as finalidades continuam sendo as mesmas. Um egoísta continua visando o próprio bem, o maldoso o mal alheio e o compassivo o bem de outrem. Alguém pode ser convencido, pelo ensinamento, de que não utilizou os meios mais adequados para atingir seus fins e mudar suas ações a partir desse conhecimento, mas não deixará de querer o que antes queria. (LINS, 2018, p. 143)

Schopenhauer (2009, p. 71) escreve sobre como o sistema penitenciário americano trabalha de acordo com a premissa do caráter imutável, pois eles não tentam mudar o caráter inato dos prisioneiros, mas trabalham oferecendo contramotivos às ações criminosas e conhecimento sobre outros meios que podem ser usados para alcançar os mesmos fins que eles já buscavam, fins estes que variam de acordo com o caráter de cada um.

Pelo ensinamento alguém pode mudar suas ações, por ser convencido de que não utilizou os meios mais adequados para atingir seus fins,

mas continuará a querer aquilo que sempre quis. Os atos de um indivíduo podem variar muito no decorrer de sua vida, mas essa mudança é atribuída ao conhecimento e não à vontade. Com a mudança no conhecimento, um indivíduo pode mudar os meios para atingir seus objetivos que permanecem os mesmos. (LINS, 2018, p. 142)

Tudo que venha a ser aprendido ou ensinado tem influência apenas sobre o conhecimento do indivíduo, por sua vez, o conhecimento não tem poder para mudar o caráter. Por este motivo Schopenhauer não acredita que um sistema de ética por si só possa a alterar o caráter inteligível individual de um ser humano e, como consequência disso, modificar suas ações. É possível, sim, que o conhecimento corrigido das circunstâncias mude a conduta ou as ações, mas apenas na medida em que permite ao intelecto ter mais clareza acerca dos motivos para agir e dos objetos de escolha da Vontade. (SCHOPENHAUER, 2014, I, 19, p. 337).

Além de compreender as características do caráter em Schopenhauer, tarefa que é de suma importância devido ao papel que o caráter tem na determinação das ações e, por conseguinte, na responsabilidade moral por elas, se faz necessário analisar a distinção que Schopenhauer emprega entre caráter inteligível, empírico e adquirido. São faces diferentes de uma mesma moeda, mas que, se não distintas com clareza, podem prejudicar o entendimento sobre como é possível conhecer, mesmo que em partes, nosso caráter, e como não nascemos com esse conhecimento nem podemos tê-lo completamente desenvolvido, na medida em que “adquirimos caráter” apenas através da vida e das experiências sem que, no entanto, haja mudança naquilo que somos.

2.4. Teoria dos caracteres, ou caraterologia

Apoiando-se na distinção kantiana entre caráter empírico e caráter inteligível, Schopenhauer desenvolve a correspondência com aquilo que ele mesmo denomina, respectivamente, fenômeno e coisa-em-si. O caráter empírico é conhecido por intermédio das ações que seguem a lei da motivação e se encadeiam no mundo fenomênico. O caráter inteligível corresponde à vontade individual considerada transcendentemente, que não se encontra no mundo físico, portanto não é um fenômeno, assim como não está submetido à causalidade, sua determinação é o próprio ato originário e livre da vontade. Desse modo, temos uma apresentação dual do

problema da liberdade em Schopenhauer, pois o caráter inteligível é livre de toda necessidade, e, apesar de se manifestar no mundo empírico por meio de ações individuais, sempre de modo parcial, não pode ser conhecido por completo na experiência. As ações que se passam no mundo físico são determinadas necessariamente pelos motivos conhecidos pelo intelecto e considerados no momento em que a ação é realizada, de maneira que o caráter inteligível só tem sua expressão reconhecida *a posteriori* e de modo fragmentado, a depender dos motivos que se apresentam por intermédio do intelecto.

Quando se trata de caráter, Schopenhauer se apropria dos mesmos conceitos criados por Kant. O caráter empírico está para fenômeno como o caráter inteligível está para a coisa-em-si. O caráter inteligível é a própria vontade que se torna objeto através da manifestação no homem, ele é “ato extratemporal, indivisível e imutável” (SCHOPENHAUER, 2005, §55, p. 375) da vontade, pois é um impulso natural, individual em cada ser, que não está submetido às formas de tempo, espaço e causalidade. Como foi possível observar na seção anterior, uma vez objetivado – isto é, manifesto no tempo e no espaço, como um indivíduo em uma cadeia causal –, o caráter inteligível é imutável. O caráter empírico são as ações quando tomam lugar no tempo e no espaço. Ele tem como base o caráter inteligível, portanto o caráter empírico expõe as ações de acordo com o caráter inteligível, que por sua vez só pode ser influenciado externamente por motivos conhecidos pelo intelecto.

O fato de o caráter ser inato e imutável não impede que o homem tenha certa noção, ou seja, tenha indícios dos aspectos que constituem seu caráter. Por meio do intelecto, percebendo seus atos através da experiência, o homem pode conhecer seu caráter empírico. Nesse momento pode surgir o questionamento: Porque só é possível conhecer o caráter pelas ações? Não é possível saber como uma pessoa vai agir em certa situação, apenas perguntando o que ela faria? A resposta não seria válida como conhecimento de si? Para Schopenhauer, não. A resposta que se segue à pergunta: “o que você faria?” pode não ser de fato como a pessoa agiria. O curso de ação que a pessoa acha que colocaria em prática, nem sempre é o que ela faria. Só é possível ter conhecimento do caráter na medida em que ele é empírico, ou seja, na medida em que as ações tomam lugar no tempo e no espaço. Apenas se a pessoa já viveu, por conseguinte, a ação já tomou lugar no tempo e no espaço, é possível saber como ela agiu. Se a pessoa nunca viveu aquele cenário, e nunca agiu nos termos exigidos, não é

possível saber ao certo como ela vai agir em uma situação futura, e mesmo que a pessoa tenha vivido uma situação similar, nada garante que ela vai agir da mesma forma em outro momento. Por isso, não se pode saber como a pessoa agiria e nem ter noção de como é seu caráter por meio de perguntas e respostas sobre o tempo futuro.

Assim como os acontecimentos sempre ocorrem de acordo com o destino, isto é, de acordo com o encadeamento infinito das causas, assim também nossos atos sempre se dão de acordo com o nosso caráter inteligível. E, da mesma forma que não conhecemos de antemão o destino, igualmente não nos é possível uma intelecção *a priori* do caráter inteligível. Só *a posteriori*, através da experiência, aprendemos a conhecer a nós mesmos e aos outros (SCHOPENHAUER, 2005, §55, p. 390).

O conhecimento mais completo que o homem pode ter de si mesmo é o que Schopenhauer denomina caráter adquirido, “o qual se obtém na vida pelo comércio com o mundo e ao qual é feita referência quando se elogia uma pessoa por ter caráter, ou se a censura por não ter” (p. 391). O caráter adquirido permite conhecer as inclinações da daquela vontade individual, através da experiência, para que seja possível agir conforme o caráter e evitar o sofrimento ou a frustração. Observando suas ações através das situações vividas, é possível compreender os traços do próprio caráter. Desta feita, o conhecimento da própria individualidade, uma vez obtido, pode proporcionar ao intelecto mais clareza enquanto conhece os motivos para agir, possibilitando à vontade escapar de situações que podem gerar desconforto e, conseqüentemente, a vontade pode satisfazer suas pretensões com mais acuracidade.

Assim como só pela experiência nos tornamos cômicos da inflexibilidade do caráter alheio e até então acreditávamos de modo pueril poder através de representações abstratas, pedidos e súplicas, exemplos e nobreza de caráter fazê-lo abandonar seu caminho, mudar seu modo de agir, despedir-se de seu modo de pensar, ou até mesmo ampliar suas capacidades; assim também conosco. Temos primeiro de aprender pela experiência o que queremos e o que podemos fazer: pois até então não o sabemos, somos sem caráter, e muitas vezes, por meio de duros golpes exteriores, temos de retroceder em nosso caminho. – Mas, se finalmente aprendemos, então alcançamos o que no mundo se chama caráter, o *caráter adquirido* (SCHOPENHAUER, 2005, §55, p. 393-394).

Parerga e Paralipomena foi a última obra publicada por Schopenhauer em vida, tendo sido, ao contrário de suas publicações precedentes, muito bem recebida pela sociedade da época. É atribuído ao conjunto de textos, denominados pequenos escritos,

o maior reconhecimento de sua doutrina e o aumento de sua popularidade, que levou aos holofotes outros textos do filósofo, inclusive a sua obra principal: *O mundo como vontade e representação*. Entre os textos da obra citada, existe um que se chama *Aforismos sobre a sabedoria de vida*, no qual ele escreve conselhos e orientações que, se possível serem seguidos, podem evitar sofrimentos ou facilitar a vida em alguma medida. Chama a atenção que uma das principais orientações dele na sua sabedoria de vida é sobre o conhecimento de si mesmo. Neste caso ele está falando justamente do conhecimento próprio do caráter adquirido, pois através da experiência é possível compreender o que motiva mais fortemente suas ações, ou seja, quais são as inclinações do seu caráter. Esse esclarecimento pode ser útil no momento de deliberação para que a ação esteja o mais próximo possível de satisfazer as inclinações da vontade.

A ética de Schopenhauer é o oposto de uma ética prescritiva, que defenda o aprimoramento moral; sua sabedoria de vida consiste em conhecer o seu próprio caráter com o objetivo de agir em conformidade com ele. Não se trata de conhecer a si mesmo com objetivo de mudar o próprio ser ou de tornar-se outro diferente do que já se é. “Embora sempre sejamos as mesmas pessoas, nem sempre nos compreendemos. Amiúde nos desconhecemos, até que, em certo grau, adquirimos o autoconhecimento” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 391). Como escreve Moraes (2016, p. 195), não deve haver expectativas de sofrer menos ou ser mais feliz mudando a própria essência (o caráter inteligível) através do conhecimento de si mesmo, pois não se pode mudar o que já se é. Através do conhecimento é possível acomodar melhor as inclinações do caráter, agindo de maneira mais acertiva em conformidade com o seu querer, deixando de lutar contra o que está fora do próprio alcance. Portanto, o caráter adquirido não consiste em uma mudança em relação ao caráter *inteligível*, pois não é possível ser diferente do que o caráter inato e imutável já é, mas, sim, na adequação do comportamento empírico.

2.5. A relação do conhecimento com arrependimento e remorso

Tendo compreendido o conceito de caráter em Schopenhauer, assim como suas características, será favorável a análise do argumento schopenhaueriano para refutar as objeções ao condicionamento das ações por motivos com base no sentimento de arrependimento e remorso. Uma dessas objeções, relacionada ao arrependimento, é que

se nossas ações fossem determinadas, ou seja, se não pudessemos escolher como agimos, não poderíamos nos arrepender do que fazemos. Mas, para Schopenhauer, podemos nos arrepender do que fazemos sem prejuízo da necessidade estrita que vigora no campo das ações individuais, pois elas são determinadas com base no caráter inteligível em contato com motivos que o intelecto conhece. Se, no momento da ação, por impulso, os motivos não foram ponderados, em qualquer momento após a ação que houver reflexão, ao perceber que “conduzido por falsas noções, agi de maneira diferente daquela adequada à minha vontade” (SCHOPENHAUER, 2005, §55, p. 383), haverá o sentimento de arrependimento. Schopenhauer escreve: “Portanto, o arrependimento sempre é conhecimento corrigido, da proporção do ato com a intenção real” (p. 384). Por exemplo, digamos que um homem esteja voltando para casa de uma festa à noite com amigos, no calor do momento, entre brincadeiras e risos, quebra a vidraça de uma loja. Ele agiu por impulso, sem prévias considerações; em algum momento após a ação ele se arrepende sinceramente, após refletir e perceber ter causado um dano inutilmente.

Assim, por exemplo, posso ter agido mais egoisticamente do que era adequado ao meu caráter, visto que fui guiado por representações exageradas da necessidade na qual eu mesmo me encontrava, ou pela astúcia, falsidade, maldade dos outros, ou posso ter sido precipitado: numa palavra, agi sem ponderação, determinado não por motivos conhecidos *in abstracto*, mas por simples motivos intuitivos, pela impressão do presente e o afeto que este provocou, o qual foi tão violento que me privou do uso propriamente dito da razão (p. 383).

Além de ser usado contra a teoria da determinação das ações individuais, esse sentimento também é um recurso usado para minar a teoria do caráter imutável de Schopenhauer. Isso com base no arrependimento significar que o caráter tenha mudado, pois antes o indivíduo agiu de uma forma e hoje, pelo fato ter se arrependido, agiria diferente. Para Schopenhauer, o arrependimento não consiste em que o caráter da pessoa tenha mudado, pois “o essencial é próprio daquilo que eu sempre quis, tenho de ainda continuar a querê-lo, pois eu mesmo sou essa Vontade a residir fora do tempo e da mudança” (SCHOPENHAUER, 2005, §55, p. 383), mas, sim, na mudança do conhecimento sobre as circunstâncias que motivaram sua ação. Schopenhauer (p. 384) escreve: “Logo, o arrependimento sempre resulta do conhecimento corrigido, não da mudança da vontade, o que é impossível”.

A reflexão sobre a imutabilidade do caráter, sobre a unidade da fonte de onde brotam todos os nossos atos não nos autoriza a antecipar um

ou outro lado na tomada de decisão do caráter: só a resolução definitiva nos fará ver o tipo de pessoa que somos: nossos atos são espelho de nos mesmos. Daí se explicam a satisfação ou peso na consciência [*Seelenangst*] com que olhamos retroativamente para nosso caminho de vida (p. 390-391).

O sentimento de remorso ou, como Barboza prefere traduzir (SCHOPENHAUER, 2005, §55, p. 384), o peso de consciência (*Gewissensangst*)⁴, não consiste em arrependimento, e sim na dor frente ao conhecimento de si mesmo como vontade. O indivíduo percebe sua vontade e se ressentido de ser exatamente como é. Esse sentimento reforça a teoria da imutabilidade do caráter, pois, “se esta [a vontade] tivesse mudado e assim o peso de consciência fosse mero arrependimento, ela superaria a si” (p. 384). Se a vontade fosse outra, diferente daquela no momento da ação, aquela justamente do passado não teria mais importância, simplesmente porque não seria mais a sua vontade, conforme pressupõem as doutrinas sobre o livre-arbítrio. Assim como o arrependimento é resultado do conhecimento mais claro das circunstâncias, o remorso é resultado do conhecimento mais claro de si mesmo e do próprio caráter inteligível.

Agir de maneira diferente diante de situações análogas em momentos distintos, não implica em mutabilidade de caráter. Por uma mudança no conhecimento das circunstâncias de uma ação, pode haver uma mudança na forma de agir que não consiste em mudança de caráter, pois busca atender as inclinações da vontade sempre existentes e invariáveis. Schopenhauer usa como exemplo, no §55 de sua obra principal, o caso de um homem convencido de que suas ações benéficas serão recompensadas 100 vezes mais em outra vida (SCHOPENHAUER, 2005, §55, p. 382). Antes de ser convencido da existência de uma recompensa por seus atos, o homem agia em benefício próprio, por exemplo, não fazendo uma doação de parte dos seus bens aos pobres. Somente depois de acreditar no galardão póstumo, ele age de forma diferente, inclusive contrária, fazendo uma “generosa” doação a pessoas menos abastadas. É possível perceber que em ambas os casos, seja não praticando ações benéficas ou praticando ações benéficas para ser recompensado 100 vezes mais em outra vida, ele possui motivações de finalidade egoísta. Embora seja a mesma situação e a ação seja diferente, o homem não mudou, no sentido em que o caráter permanece o mesmo. Nas palavras de Schopenhauer: “Do exterior a vontade só pode ser afetada por motivos. Estes, todavia,

⁴ O tradutor citado opta por traduzir tanto *Seelensangst* (citação anterior), como *Gewissensangst*, por “peso na consciência”, por entender que se tratam de termos equivalentes.

jamais podem mudar a vontade em si mesma, pois têm poder apenas sob a pressuposição de que a mesma é exatamente tal como é” (p. 381). A vontade é livre porque não está sujeita à causalidade, o que o homem é essencialmente não muda, o caráter empírico é apenas uma expressão no tempo e no espaço do imutável caráter inteligível.

Fica esclarecido, para todos os efeitos, que as ações são determinadas necessariamente. Os sentimentos que abordamos aqui são despertados devido às qualidades inatas e imutáveis do caráter individual tal como experimentadas. Precisamos compreender agora o outro lado da moeda que constitui a determinação das ações, a saber, o intelecto. Vamos compreender o papel do intelecto e as implicações da sua função, enquanto fator-chave da causalidade interna do indivíduo, na atribuição de responsabilidade moral pelas ações.

3. A NATUREZA SECUNDÁRIA E ACIDENTAL DO INTELECTO

3.1. A primazia da vontade sobre o intelecto

No capítulo 19 do segundo tomo de sua obra magna, intitulado “Sobre o primado da vontade na autoconsciência”, Schopenhauer apresenta doze tópicos com argumentos que corroboram sua tese da primazia da vontade sobre o intelecto. Entre 1826 e 1840, o filósofo manteve anotações que somaram 106 argumentos do mesmo teor. A partir dessa coletânea de argumentos, ele “reivindicará o epíteto de primeiro filósofo a proclamar a onipotência da vontade e a natureza secundária e acidental do intelecto” (DEBONA, 2016a, p. 114-115). Schopenhauer, em várias oportunidades, critica a falha dos demais filósofos em sempre deixar um “abismo entre seus resultados e a experiência” em suas teorias. Esse é um fator que diferencia sua filosofia das demais, pois ele busca firmar suas teses sempre em bases empíricas. Não seria diferente com o que ele considera ser o “estofa primordial de seu pensamento”, a saber, a vontade como primado em detrimento do intelecto (DEBONA, 2016a, p.113). Passaremos agora à análise de alguns dos argumentos descritos por Schopenhauer para sustentar e validar a verdade fundamental de sua filosofia.

Todas as relações humanas ocorrem baseadas em afecções da vontade, eventualmente podendo haver algum fator que considere o intelecto, mas em caráter secundário em relação à vontade. Relações baseadas apenas nas faculdades intelectuais são limitadas a ocorrer entre pessoas das mesmas áreas e níveis de conhecimento, pois se trata apenas de comunicação utilizando conceitos. Schopenhauer usa como exemplo, um cortesão e um marinheiro, (SCHOPENHAUER, 2014, I, 19, p. 348) figuras que não se associariam com base nas suas faculdades intelectuais, pois receberam ao longo da vida níveis de instrução diferentes. Já as relações baseadas nas afecções da Vontade não possuem essa limitação, esses mesmos dois homens, podem se engajar em uma relação que envolva amizade, falsidade, honestidade, traição etc. Schopenhauer também coloca uma instituição social como associação concernente à Vontade, sempre ressaltando o primado da vontade em relação ao intelecto, dizendo: “O casamento também é uma união de corações, não de cabeças” (p. 348). Uma pessoa inteligente tem a admiração das outras, enquanto uma pessoa caridosa tem o afeto das outras (p. 346);

os atributos que provêm da vontade são em tudo mais relevantes comparados com os que provêm do intelecto. Amigos não são escolhidos pelas qualidades intelectuais, são sempre consideradas as qualidades do caráter como base para se estabelecer a amizade. Em tudo a Vontade é mais intensa que as propriedades concernentes ao intelecto, sua anterioridade e primazia se tornam evidentes ao pensar aspectos diversos da constituição humana, tudo aponta para sua posição nas bases do homem.

Schopenhauer usa uma analogia com a planta e suas duas polaridades para explicar a consciência. A planta possui sempre duas metades que crescem a partir do chão. A raiz é a parte que cresce em profundidade, na umidade e no frio, enquanto onde ficam os galhos e folhas fica a parte que cresce para cima em busca de luz, num ambiente quente e seco. Sua parte essencial é a raiz, que fica oculta, porém nasce primeiro e dá origem a parte aparente da planta acima do solo. Se secarem suas folhas ou cortarem seus galhos, a planta ainda pode se recuperar, mas arrancada a raiz ela não tem meios para sobreviver, vai secar completamente e morrer em poucos dias. Nessa analogia, já foi possível perceber pela descrição detalhada das características dos elementos que constituem a planta, que “a raiz representa a vontade; a corola, a inteligência” (SCHOPENHAUER, 2014, I, 19, p. 309). Para Schopenhauer o que está em contato com os dois polos da planta é o Eu, sujeito do conhecimento e da vontade “ponto de partida e de contato com todo fenômeno” (p. 309).

O intelecto é uma faculdade a serviço da vontade, é através dele que se torna possível o conhecimento do mundo como representação. Podemos observar que, nos animais, de acordo com a espécie, é possível encontrar diferentes configurações de intelecto, alguns podem tê-lo mais desenvolvido, enquanto outros, mais fraco e imperfeito. O mesmo não ocorre com a vontade, em tudo que ela se objetiva mantém a sua essência. O egoísmo é a principal motivação das ações de todos os seres vivos, segundo Schopenhauer: “Mesmo no menor inseto está presente a vontade completa e total, que quer o que ela quer tão decidida e completamente como o homem” (SCHOPENHAUER, 2014, I, 19, p. 314). A vontade é a mesma tanto nos animais como no homem; a única diferença é o que a vontade quer, mas isso depende dos motivos que estão relacionados ao intelecto, por isso o homem, por ter o intelecto mais desenvolvido, é diferente dos demais animais. Ao querer viver – impeto da Vontade – não interessa apenas sobreviver ou estar vivo, mas viver da forma mais plena possível, buscando sempre os melhores recursos em todas as instâncias para manutenção da vida.

Isso é o que torna a vida humana uma fonte inesgotável de sofrimento, uma tensão contínua que se origina do descontentamento humano e da sucessiva busca por satisfações, que, mesmo quando alcançadas, desencadeiam continuamente outros desejos.

A Vontade como essência não está em diferentes graus naquilo que ela se objetiva no mundo, ela é sempre a mesma, única e indivisível. A sua excitação se dá em gradação “a partir do mais fraco, da inclinação até a paixão, e também sua excitabilidade e, assim sua veemência, a partir do fleumático até o temperamento colérico” (SCHOPENHAUER, 2014, I, 19, p. 315). Já o intelecto humano, além de apresentar graus de excitação, em alguns momentos o intelecto pode estar mais lento, cansado ou preguiçoso, enquanto em outros momentos o raciocínio é intenso e acelerado. São graus existentes dentro de sua própria constituição natural. É possível perceber a gradação entre os animais até o homem, e no próprio homem entre os de sua espécie, Schopenhauer usa como exemplo o fato de existirem desde imbecis até gênios entre os homens (p. 315).

Como aquilo que é secundário e amarrado aos órgãos do corpo, o intelecto tem, naturalmente, inúmeros graus de perfeição, e, em geral, é essencialmente limitado e imperfeito. A *vontade*, por outro lado, como aquilo que é original e a coisa em sí, nunca pode ser imperfeita, mas todo ato de vontade é totalmente o que pode ser (p. 315).

A comparação da consciência com uma planta pode ser estendida ao caráter individual e à natureza dos homens. Do mesmo modo que só nasce uma grande copa de uma grande raiz, as maiores habilidades mentais são encontradas em pessoas com vontade veementemente apaixonada. Não existe um gênio que possua um caráter calmo e paixões fracas, da mesma forma que não existem plantas suculentas com a raiz muito pequena. Veemência da vontade e ardor apaixonado de caráter são condições de inteligência maior (SCHOPENHAUER, 2014, I, 19, p. 309-310).

“A *vontade* sozinha é em toda parte inteiramente ela mesma, pois sua função é da maior simplicidade, já que esta consiste em querer e em não querer, que opera com maior facilidade sem esforço, e não requer prática” (SCHOPENHAUER, 2014, I, 19, p. 315). Por outro lado, conhecer demanda esforço e envolve diversos fatores, como abstração, método, foco etc. Além disso, conhecer é uma capacidade que pode ser aperfeiçoada e desenvolvida com o tempo, através de treinamento ou de prática. Nesta

relação por vezes acontece, que o intelecto laboriosamente pondera e analisa uma situação, para, com muito custo, a partir de inúmeros dados e combinações complexas de ideias, produzir o resultado que pareça mais de acordo com os interesses da vontade. Schopenhauer escreve: “Se o intelecto apresenta à vontade algo simples e perceptível, a vontade de uma só vez expressa sua aprovação ou desaprovação” (p. 315).

O intelecto se esforça para encontrar motivos para ação, considera posicionamentos, maneiras de agir e resultados combinados. Através de inúmeros dados, o intelecto tenta rastrear os motivos para as ações que atendam da forma mais próxima possível às inclinações da vontade, no esforço de encontrar seu objeto de desejo. Durante todo esse processo, que pode ser chamado de deliberação, a vontade fica ausente, como que em repouso. Apenas quando o resultado deliberado se apresenta, ela aparece para dar o seu parecer, como um sultão (SCHOPENHAUER, 2014, §19, p. 315) indicando se o esforço conseguiu ou não atender sua vontade, mais precisamente, a inclinação do caráter individual. Schopenhauer ressalta que o processo descrito pode não ocorrer no grau observado por ele, em todas as ações humanas, porém, em essência, vai se tratar sempre dos mesmos moldes. “É verdade que isso pode ocorrer em graus variados, mas em essência permanece sempre a mesma coisa” (p. 315).

Outro exemplo da natureza secundária do intelecto, presente no capítulo 19, que vale mencionar é o caráter intermitente do intelecto. Quando entramos em sono profundo, todas as funções do intelecto entram em pausa, cedendo por completo. Já o núcleo, ou seja, a essência do verdadeiro ser do homem permanece ativa, incansável. Enquanto houver vida a vontade permanece inabalável, não tem necessidade de descanso, pois é incorpórea, logo, metafísica. Schopenhauer faz menção ao coração, órgão incansável, pois os batimentos, assim como a circulação do sangue, são “expressões originárias da vontade”. O intelecto está a serviço da vontade: “do alto da cabeça o sentinela olha em torno através das janelas dos sentidos” (SCHOPENHAUER, 2014, I, 19, p. 360-361). Essa visão dada pelo autor exemplifica muito bem a função do intelecto na constituição do homem, como uma ferramenta a ser usada pela vontade. É relevante, para nossa discussão, compreender em maior detalhe o papel do intelecto, que, mesmo sendo secundário, é indispensável ao processo de determinação das ações, logo, de grande valor no estudo sobre responsabilidade moral. Mas antes de tematizar o papel do intelecto, que abordaremos logo em seguida, vamos primeiro compreender as consequências da afirmada primazia da vontade sobre o intelecto, comparada à visão

tradicional da filosofia que concebe o intelecto como a própria identidade do homem, fazendo com que o pensamento assuma a posição de centro de responsabilização moral. Trata-se daquilo que Schopenhauer

[...] chamou de seu “dogma principal” (*Hauptdogma*) e, [...] definiu como “a mais importante de todas as verdades” (*die wichtigste aller Wahrheiten*), a saber, o *primado da vontade sobre o intelecto*, núcleo fundante de todo o seu sistema, ou seja, a tese repetida à exaustão de que “a vontade, como coisa em si, constitui a íntima, verdadeira e indestrutível essência do ser humano” [...] (DEBONA, 2016a, p.113-114).

Percebemos nessa citação a magnitude que Schopenhauer confere à concepção do primado da vontade sobre o intelecto. É em decorrência dessa verdade que a vontade assume, a partir desse ponto, seu lugar de direito como essência do ser do homem, assunto que será discutido em mais detalhes nas próximas linhas do nosso trabalho.

3.2. O centro de responsabilização moral do ser humano

Schopenhauer se opõe à tradição filosófica que coloca o intelecto como centro de responsabilização moral, enquanto a primazia da Vontade sobre ele não é considerada. “De fato, o intelecto é uma simples função do cérebro, enquanto a vontade, pelo contrário, é aquela cuja função é o homem inteiro, de acordo com o seu ser e com a sua natureza interna” (SCHOPENHAUER, 2014, I, 19, p. 350-351). O senso comum indica que a inevitabilidade de que trata o determinismo impede responsabilização, ou seja, que responsabilidade supõe a possibilidade de escolha entre alternativas, que, por sua vez, teria que ser feita através do intelecto. Porém, para Schopenhauer, a responsabilidade moral não reside no intelecto, pois a responsabilidade necessariamente recai sobre a essência, e o que o homem “é” essencialmente não consiste no intelecto, mas na vontade.

O intelecto funciona como uma ferramenta aplicada, sobretudo, para a preservação do indivíduo, apenas intermediando a relação da vontade individual com o mundo objetivo externo. Schopenhauer defende que em tudo a vontade é superior ao intelecto: enquanto a vontade é metafísica, o intelecto é físico; enquanto a vontade é a coisa em si, o intelecto é a sede das aparências; enquanto a vontade é calor, o intelecto é

luz; e assim por diante (SCHOPENHAUER, 2014, I, 19, p. 307-308). Encontramos no decorrer da obra de Schopenhauer algumas alegorias muito competentes no propósito de explicitar qual a relação entre vontade e intelecto, as quais o trecho abaixo foi bem sucedido em elencar resumidamente:

(1) a alegoria das plantas: “Estas [as plantas] têm, como sabido, dois polos, raiz e corola: a primeira esforçando-se por escuridão, umidade, frio, a segunda por luminosidade, sequeidão, calor [...]. A raiz é o essencial, originário, perdurável, cuja morte atrai para si a da corola, é, portanto, o primário; a corola, ao contrário, é o ostensivo [...], o secundário”; (2) a alegoria que compara o cansaço dos braços após prolongado trabalho com a fadiga do cérebro após prolongado esforço da cabeça, sem que, porém, isso implique num cansaço do querer, fato que explicaria que o intelecto se cansa, mas a vontade é incansável; e (3) a alegoria de um cego forte (ilustração da vontade) que carrega nos ombros um paraplégico que enxerga (ilustração do intelecto). (DEBONA, 2016a, p. 114)

Para Schopenhauer, é um erro posicionar o intelecto como centro de responsabilização moral do indivíduo, pois, como vimos na seção anterior, a primazia da vontade sobre o intelecto garante a ela a posição no núcleo do ser do homem. Não só do homem, mas de todas as coisas, pois a vontade está em toda natureza. Ela é o que existe de comum a todos os animais, vegetais e inanimados, ao contrário da racionalidade, que é atributo exclusivo do ser humano. O fato de só o homem, entre todos os animais, dispor da razão, levou muitos filósofos tomarem o intelecto como elemento principal da constituição humana e superior à vontade, atribuindo as decisões do indivíduo a mero produto da racionalidade, ideia impossível de conceber, pois, como questiona Cacciola na citação abaixo:

Aí está a gênese do erro fundamental que foi cometido pelos filósofos que atribuíram a supremacia ao pensamento ou àquilo que chamam de alma, concluindo que o querer seria uma mera resultante do intelecto. Mas, pergunta Schopenhauer, se a vontade proviesse do intelecto, como se explicaria o fato de que nos animais inferiores, juntamente com o mínimo de conhecimento, houvesse uma vontade tão forte? (CACCIOLA, 1994, p. 121)

Quando Schopenhauer defende que o homem é essencialmente vontade, ele quer dizer, levando às últimas consequências a sua afirmação, que a vontade não só precede a matéria, mas que a matéria é “a vontade que penetrou a representação” (SCHOPENHAUER, 2018, p. 83). Dizer que o homem é vontade significa dizer que ele é a visibilidade da vontade, ou seja, que o corpo é vontade objetivada. O intelecto como

parte de um organismo é, portanto, manifestação da vontade. “O intelecto, porém, é um parasita do organismo, uma função encefálica que só pede alimentação e repouso.” (CACCIOLA, 1994, p. 123). Na verdade, não só o intelecto, mas todos os fenômenos são a vontade se manifestando perante um sujeito de conhecimento. O mundo como representação é a objetividade da Vontade, ou seja, a Vontade sob a aparência de objeto. Essa objetividade se dá em diferentes graus, das forças da natureza ao mundo orgânico e todas as formas de vida, sendo o grau mais alto de objetividade da Vontade representado pelo ser humano dotado de razão e capacidade de produzir conhecimento abstrato.

Existem dois tipos de conhecimento, um deles é o conhecimento intuitivo, que todos os animais possuem, dizendo respeito à experiência com tudo que é sensível no mundo. As representações intuitivas são a forma mais pura de conhecimento, mesmo quando se trata de conhecimento empírico, obtido a partir do contato imediato dos sentidos com os objetos. A intuição vê o objeto antes dos conceitos, é o primeiro contato da mente com a coisa, intuição é conhecimento imediato e o mais certo. Ele é assimilado pelo entendimento, usando como base apenas tempo e espaço e a relação de causa e efeito, a proporção em inteligência e sagacidade pode variar, mas existe com a mesma função em todos os indivíduos. O outro é o conhecimento abstrato, o material do conhecimento intuitivo organizado pela razão, sendo transformado em conceitos, base para a linguagem. Os conceitos permitem apenas pensar, não intuir, pois eles não dão conta da realidade singular, uma vez que, quando se conceitua, perde-se a autenticidade do objeto particular agora submetido a uma generalidade abstrata, de modo que os recursos da linguagem e da memória são limitados.

O intelecto tem acesso a todo conhecimento, não obstante, devido à supremacia da vontade, ela pode a qualquer momento suprimir representações. Por exemplo, podemos não perceber interações ou objetos que se passam na frente dos nossos olhos, ou pior, percebemos algo que não aconteceu, simplesmente “vemos” o que “queremos” ver. A vontade tem o domínio e o controle, sendo assim, pode impedir certos conteúdos ou acontecimentos de chegar ao intelecto, assim como pode suggestionar outros conteúdos. Segundo Fonseca (2011, p. 124), a vontade está por trás dos processos de associação de pensamentos e de memorização, ela “impulsiona” o intelecto a conectar os pensamentos “palavras após palavras”. Ela tem a capacidade de tornar informações inconscientes, sendo comum que momentos traumáticos, memórias que possam trazer

dor, fiquem inacessíveis ao intelecto. O conhecido recalque teorizado por Freud, tão fundamental na psicanálise, segundo o qual o inconsciente reprime memórias de momentos incompatíveis com as aspirações do indivíduo, geralmente situação de dor ou sofrimento, está em perfeita conformidade com a teoria schopenhaueriana. Provavelmente isso não é uma coincidência, pois existem suspeitas de que Freud teria lido Schopenhauer antes de produzir suas teorias, como é de conhecimento público. Mas o fato é que o recalque descrito por Freud é como a Vontade impondo sua primazia e exercendo controle sobre aquilo a que o intelecto pode ou não ter acesso, protegendo e visando a seus interesses em relação ao bem estar do indivíduo.

O que há de constante e invariável em tudo isso, como já dissemos, não é o eu consciente, mas a vontade. É sobre ela que a memória está construída. Ela retém e relaciona, como meios para os seus fins, os pensamentos e representações, guiando a atenção e orientando a memória e a associação de ideias de acordo com os matizes do caráter individual. Qualquer alteração da vontade deixa sua marca sobre o pensamento. Por exemplo, a paixão ou o temor ou uma predisposição influenciam o curso de nossos pensamentos. (FONSECA, 2011, p. 125).

Da mesma forma que pode reter memórias, a vontade consegue manipular a percepção de mundo do intelecto, ela impede ou cria associações que colocam em movimento as ações às quais a vontade está inclinada. “Portanto, segundo o filósofo, a nossa memória e capacidade de linguagem e comunicação, dependem inteiramente da nossa capacidade de encadear representações através de determinadas associações espontâneas que fazemos entre elas” (FONSECA, 2011, p. 124). A vontade inconsciente afeta o intelecto consciente, em última instância nas ações praticadas no mundo físico. Em suma, por vezes criamos motivos, engendramos justificativas para agir da forma nos apraz, ou seja, que apraz à vontade. A expressão popular “o amor é cego” remete justamente às situações em que, quando envolvidos pela paixão, que se engendra nos impulsos mais intensos da vontade cega, falhamos em conseguir perceber com objetividade a realidade que se passa diante dos nossos olhos. Muitas vezes as falhas e defeitos do objeto da paixão, que são tão evidentes para pessoas munidas da clareza do distanciamento emocional, são absurdos e inexistentes aos olhos de quem está envolvido passionalmente. Nesses casos a vontade veementemente assume o controle e não permite ao intelecto cumprir sua função, e apenas quando cessa o calor da paixão e

acalmam-se os ânimos, a vontade recua e permite que o intelecto volte a fazer seu papel, então é possível observar com mais clareza o que de fato estava acontecendo.

Em Schopenhauer, ocorre a desconstrução do primado atribuído à consciência no domínio psicológico, e, conseqüentemente, o reconhecimento e a valorização de um vasto e inaudito psiquismo inconsciente determinado por um caráter originário que só pode ser conhecido através de seus atos sucessivos no tempo. Disso resulta a proposta de um novo conceito de unidade subjetiva, isto é, processos que resultam na unidade fisiopsicológica do Eu, que se orienta por uma compreensão ampliada do corpo e da racionalidade (FONSECA, 2011, p. 121).

O centro de responsabilização do ser humano passa a ser o inconsciente, ou seja, a vontade. Toda a tradição que colocou como essência o intelecto, devido ao seu aspecto consciente ser mais facilmente identificado, é desmantelada pelo argumento da vontade como princípio e essência do ser do homem. A racionalidade é apenas um aspecto da constituição do organismo humano, manifestação da própria vontade, não seu fundamento.

Vemos, pois, que *de fora*, jamais se chega à essência das coisas. Por mais que se investigue, obtêm-se tão somente imagens e nomes. Assemelhamo-nos a alguém girando em torno de um castelo, debalde procurando sua entrada, e que de vez em quando desenha as fachadas. No entanto, esse foi o caminho seguido por todos os filósofos que me antecederam (SCHOPENHAUER, 2005, §17, p. 156).

Assumimos então, com base em todas as considerações apresentadas por Schopenhauer, a vontade como núcleo essencial, por conseguinte, centro de responsabilização moral. Quando perguntamos se o homem “é” responsável moralmente por suas ações, tenhamos clareza de discernir que esse homem que “é”, não “é” seu intelecto, mas, sim, sua vontade. Mesmo não sendo o essencial, como propõe a tradição, o intelecto tem sua importância e função bem definidas na filosofia schopenhaueriana. Passamos agora à análise desses fatores, caminhando para culminar nas respostas que estamos buscando sobre a possibilidade da responsabilidade moral em um contexto de determinismo das ações individuais e liberdade da vontade metafísica.

3.3. O papel do intelecto a serviço da vontade

A vontade no indivíduo é cega, não tem conhecimento, da mesma forma que o entendimento de que o ser humano é dotado “não possui vontade própria [...], a vontade se comporta como um corpo que é movido, enquanto o entendimento apresenta as coisas que colocam esse corpo em movimento, pois é o meio [*Medium*] dos motivos” (SCHOPENHAUER, 2014, I, 19, p. 316). Schopenhauer compara a relação entre o intelecto e a vontade à relação de uma criança com sua babá. A babá animadamente conta histórias cujos acontecimentos geram vários tipos de sentimento na criança, medo, alegria, tristeza, empatia etc. Neste caso, a vontade é a criança, e o cenário descrito acontece quando o intelecto (a babá), trás da memória e remete à consciência situações vividas em tempos passados, ou conjectura sobre situações que podem ocorrer no futuro. É possível passar de um estado de alegria para um estado de tristeza ao recordar de um momento doloroso, ou se surpreender ao dar-se conta de estar sorrindo, sozinho, lembrando um dia com uma pessoa por quem se tem afeto ou fazendo planos sobre desejos a serem realizados no futuro. Schopenhauer escreve: “Vemos que quando o intelecto toca sua música a vontade deve dançar para ele” (p. 316).

Sobretudo, não é possível contestar a primazia da vontade sobre o intelecto, com base nas considerações acima citadas, pois a qualquer momento que se faça necessário impor sua autoridade, a Vontade toma as rédeas e assume o controle, fazendo valer a sua supremacia. O intelecto não pode impor uma ação, independente do motivo conhecido, pois a força que motiva ação está diretamente relacionada ao caráter. A vontade se mantém soberana, mesmo quando há conhecimento de motivos que indiquem certa ação, as inclinações da vontade prevalecem e a ação realizada pode ser diferente, inclusive contrária àquela que lhe indica o conhecimento sobre as circunstâncias que envolvem a ação. “A vontade, propriamente falando, nunca obedece ao intelecto, pois este é apenas como o conselho ministerial do qual ela é soberana” (SCHOPENHAUER, 2014, I, 19, p. 337). O intelecto apenas nota os movimentos da vontade, não é possível aprovar ou desaprovar as ações, nem muito menos querer que a vontade seja diferente, aquilo que quer e, por sua vez, sente é precisamente a vontade. Isso não impede o intelecto de apresentar formas de agir baseadas no conhecimento disponível dos fatos e das circunstâncias, mas a vontade se dirige ao que estiver mais próximo de atender sua inclinação. “Acreditar que o conhecimento determina real e radicalmente a vontade é como acreditar que a lanterna que o homem carrega à noite é o

primum mobile [motor primeiro] de seus passos” (p. 337). As ações são determinadas devido à vontade ser inata e imutável: uma vez presentes os motivos, a ação se dá necessariamente segundo aquela relação entre a vontade e os motivos conhecidos pelo intelecto.

Por esta razão, nenhum sistema de ética que se proponha a moldar e melhorar a própria vontade pode ser possível. Pois, todo ensino afeta apenas o conhecimento, e o conhecimento nunca determina a própria vontade, em outras palavras, o caráter fundamental da vontade, mas apenas sua aplicação às circunstâncias atuais. O conhecimento retificado pode modificar a conduta apenas na medida em que demonstra com mais precisão e permite que se julguem mais corretamente os objetivos da escolha da vontade que sejam acessíveis a ela (SCHOPENHAUER, 2014, I, 19, p. 337).

O papel do intelecto, através do conhecimento, é o de apresentar as circunstâncias externas, ou seja, esclarecer os motivos para agir. Através do conhecimento dos motivos a ação é determinada, pois a vontade decide, de acordo com eles, qual ação corresponderá mais precisamente às suas inclinações. Quanto mais se conhece as condições em que a ação será realizada, menos chance existe de haver falhas e ações que não expressem fielmente o que a vontade realmente anseia por obter. Através do conhecimento, a vontade individual pode ver mais nitidamente o que quer, ela pode aferir com mais precisão sua relação com os fenômenos. Mesmo que possa parecer ao intelecto que ele pode “escolher” o que *quer*, isso não será possível, já que ele nada conhece da vontade, insondável se não por intermédio de seus atos particulares, pois em si mesma permanece inacessível. O intelecto, por sua vez, não quer nada, apenas fornece dados à vontade. A ação já está determinada pelo resultado do contato dos motivos com o caráter, não passando o intelecto de um mero observador do todo processo. Na filosofia de Schopenhauer, é relevante o papel do conhecimento, na medida em que ele é uma ferramenta que possibilita a vontade satisfazer suas urgências.

O intelecto cumpre um importante papel no processo de determinação das ações, mesmo não sendo o principal, dada a já exposta primazia e precedência da vontade. Um intelecto em perfeito funcionamento tem capacidade de conhecer os motivos e contramotivos, e funciona como um meio para que a vontade possa acessar esse conhecimento e fazer valer seus interesses. Mas, se o intelecto não estiver funcionando plenamente, quais seriam as consequências em relação às ações e a responsabilidade moral do indivíduo?

Em *Sobre a liberdade da vontade*, Schopenhauer apresenta o conceito de liberdade como negativo: trata-se basicamente da ausência de impedimentos ou obstáculos (SCHOPENHAUER, 2009, p. 32). Em seguida, o autor indica três formas de liberdade – a moral, a física e a intelectual. A liberdade física é a ausência de impedimentos materiais para realização de qualquer ação que ocorra no mundo físico. A liberdade intelectual é a ausência de fatores que comprometam o pleno funcionamento do intelecto em uma ação voluntária, isto é, resultante de deliberação racional, não da simples vontade tal como entende Schopenhauer. Para Santos (2010, p. 25), liberdade física e intelectual têm muito em comum e podem ser definidas através de apenas uma definição. Ambas tratam de possibilidade e impossibilidade, além de serem empíricas e estarem relacionadas ao princípio da razão do agir. Tanto a liberdade física quanto a intelectual ocorrem na ausência de embargos materiais ou intelectuais que impeçam a realização da ação conforme a lei da motivação, aquela que funciona como uma causalidade interna. Já a liberdade moral consiste na liberdade concernente apenas à vontade, a saber, liberdade de ser, que não está relacionada diretamente com as ações.

Respondendo a uma pergunta feita anteriormente, para Schopenhauer, a liberdade intelectual se dá quando não há nenhum comprometimento do intelecto que interfira na sua deliberação com vistas à ação. Se existir algum fator que comprometa ou atrapalhe as funções do intelecto, seja temporariamente ou definitivamente, o homem já não pode ser considerado intelectualmente livre, nem, portanto, responsável moralmente pelas suas ações. Schopenhauer explica no apêndice intitulado “Sobre a liberdade intelectual”, no ensaio *Sobre a liberdade da vontade*, que só não é possível responsabilizar o indivíduo em caso de doença mental, pois as faculdades cognitivas estão comprometidas, ou se os motivos apresentados à Vontade, em uma situação específica, são falsos (SCHOPENHAUER, 2009, p. 110).

Como no caso noticiado pelo jornal *National Post*, em Ohio, nos Estados Unidos: um pai deixou o filho num ponto de ônibus, mas o menino resolveu voltar para casa; ao ouvir o barulho, o pai pensou ser um ladrão invadindo sua residência e atirou contra o filho com um revólver; o menino ainda foi levado ao hospital, mas não resistiu ao ferimento (PORTAL IG, 2016). A ação de abrir fogo, neste caso, foi baseada em um motivo falso, portanto, a responsabilidade pela ação seria transferida da vontade para o intelecto, pelo seu erro. Mas o intelecto não está submetido a punições, da mesma forma que o pai do menino citado não foi condenado pelo acidente. Vale mencionar que

qualquer crime dessa natureza haverá de ter o mesmo destino. As leis morais atuam sob aquilo que constitui essencialmente o homem, ou seja, a vontade. Em casos como este, a legislação assume corretamente que o homem não era moralmente livre para agir, pois agiu com bases em um motivo falso.

Não há perturbação imediata da vontade pelo conhecimento correspondente à perturbação e ao turvar do conhecimento pela vontade que temos discutido aqui. Na verdade, não podemos formar qualquer concepção de uma coisa dessas. Ninguém vai tentar explicar isto dizendo que os motivos falsamente interpretados extraviam a vontade, pois está é uma falha do intelecto na sua própria função. Esta é uma falta contida puramente dentro do território do intelecto, e sua influência sobre a vontade é inteiramente indireta. (SCHOPENHAUER, 2014, I, 19 p. 331-332)

O intelecto é apenas uma ferramenta, um meio através do qual a vontade conhece o que quer, “sua antena sensitiva em direção ao exterior” (SCHOPENHAUER, 2009, p. 111). As ações exteriorizam a reação do caráter inteligível a motivos conhecidos pelo intelecto. Além dos motivos, podem concorrer contramotivos, que conhecidos pelo intelecto, produzam uma reação diferente do caráter, alterando o curso da ação. Note-se que o caráter inteligível não muda, ele reage aos motivos de acordo com o que ele é em sua essência. Nesse contexto, surgem normas e leis que apresentam consequências para ações que não devem ser praticadas, geralmente criadas visando ao bem comum por órgãos que possuem a autoridade de legislar sobre os assuntos de interesse público, e todas as pessoas dentro da sociedade ficam sujeitas a essas normas e leis. As consequências podem ser desde uma advertência, ou uma multa, até a prisão ou a pena de morte, variando em cada cidade, estado e país que criam suas próprias regulamentações com uma consequência diferente para cada ação prevista.

Digamos que alguém pense em cometer um crime para obter uma alta quantia em dinheiro. Provavelmente, seu caráter possui fortes motivações egoístas, fazendo com essa pessoa pense muito mais nos seus motivos (que podem ser os mais variados e diversos) para alcançar o que deseja do que no fato de a quantia em dinheiro envolvida pertencer genuinamente a outra pessoa. Nesse caso, em se tratando de um crime, a consequência prevista em lei para essa ação funciona como um contramotivo para dissuadir a pessoa de agir daquela maneira. As legislações são estabelecidas de maneira que ações reprováveis tenham consequências desagradáveis para o agente, visando

evitar que as pessoas pratiquem essas ações por saber que existem repercussões indesejadas.

Exatamente assim que Schopenhauer descreve nossa relação com os motivos que nos levam a agir. Conhecemos os motivos das nossas ações através do intelecto, os motivos em contato com nosso caráter resultam nas ações determinadas necessariamente, o conhecimento de contramotivos que implicam em situações que não atendem às inclinações da nossa vontade direciona o intelecto a procurar outros motivos para agir, de forma que atenda mais precisamente àquilo a que a sua vontade anseia.

Finalmente, ameaçar com uma pena é querer opor contramotivos mais fortes aos possíveis motivos que alguém tenha para cometer um crime. Schopenhauer conclui que “um código penal não é nada mais que um índice de contramotivos às ações criminais” (SCHOPENHAUER, 2009, p. 112). Nos casos em que o conhecimento dos contramotivos não impedem a pessoa de agir de certa maneira, provavelmente seu caráter é impulsivo e ignora as informações obtidas pelo seu intelecto, ou, simplesmente, os contramotivos não são fortes ou relevantes o suficiente para seu caráter a ponto de impedirem que a ação seja praticada. Da mesma forma, se saber que existe uma punição não impede a pessoa de cometer um crime, certamente os motivos conhecidos pelo intelecto para sustentar a ação são suficientemente fortes diante dos contramotivos legais que a pessoa conhece.

4. O HOMEM COMO SUA PRÓPRIA OBRA

4.1. *Asseidade* como oposição a uma causalidade eficiente para a existência

Se o homem é essencialmente vontade, e sua essência não foi dada por algo fora dele, só resta que ele é sua própria obra, no sentido que tudo que ele faz decorre dele mesmo e, conseqüentemente, ele é responsável por suas ações. No capítulo IV da obra *Sobre a liberdade da vontade*, Schopenhauer escreve sobre ser incapaz de compreender um pensamento sobre responsabilidade sem admitir *asseidade* e acrescenta: “Portanto, somente no caso em que ele mesmo seja sua própria obra, isto é, possua *asseidade*, que ele é responsável por suas ações” (SCHOPENHAUER, 2009, p. 89-90, grifo nosso). Apesar de fazer apenas duas breves menções ao termo ao longo dos dois ensaios sobre ética, que juntos compõem a obra *Os dois problemas fundamentais da ética*, e não de conceder destaque à *asseidade* em sua obra principal (*O mundo como vontade e como representação*), na qual o termo é mencionado apenas no capítulo 25 do segundo tomo, trata-se de um conceito indispensável em sua filosofia. Em seu livro intitulado *Sobre a vontade na Natureza*, no qual o conceito aparece pela primeira vez, ele trata a *asseidade* da vontade como uma condição para se pensar uma ética séria, e ainda escreve: “Além disso, é de se mencionar aqui ainda que liberdade e imputabilidade, esses pilares de toda ética, sem a pressuposição da *asseidade* da vontade, deixam-se afirmar com palavras, mas não se permite pensar de modo algum” (SCHOPENHAUER, 2018, p. 210, grifo nosso).

Schopenhauer usa o termo “*asseidade*” como sinônimo de “originariedade” da vontade individual. O termo vem do latim “*a se*” (a partir de si), enquanto “*ens ab alio*” significa (o ser a partir do outro). Isso é o que a escolástica pretendia com a “*causa sui*” de Deus (SCHOPENHAUER, 2003, p. 48). Somente pela admissão do conceito de *asseidade*, as ações podem ser imputadas ao homem plenamente; do contrário, se sua essência tivesse sido concedida por outro, esse outro, por sua vez, seria responsável moralmente por ele. Toda ação, portanto, é expressão direta da essência, imprimindo do tempo e no espaço a reação da vontade, nem sempre mediada pela reflexão. *Asseidade* da vontade individual não significa que o homem cria a si mesmo ou a seu próprio caráter, significa que a vontade se objetiva como caráter, o que significa determinar a si mesma como um indivíduo submetido à ordem causal no tempo e no espaço. Sendo a

Vontade a essência do homem, devido a sua primazia em relação ao intelecto, quando proposto que o homem é obra de si mesmo, isso implica que a vontade escolhe a si mesma e se faz objeto para um sujeito, um corpo. De forma alguma a consciência do indivíduo estaria escolhendo seu caráter, em ordem de ser sua própria obra como uma espécie de causa eficiente, produtora de si mesma.

Quando esse conceito – *asseidade* – não é compreendido corretamente dentro de todas as suas implicações, podem surgir dificuldades de compreensão ao longo da interpretação da filosofia schopenhaueriana. Como no caso da citação abaixo, em que percebemos um misto de rejeição e indignação mediante o entendimento equivocado, de que Schopenhauer está falando sobre um *indivíduo escolher* seu próprio caráter.

Como seria, ser a causa do meu próprio caráter? Para causar a minha criação original, eu devo primeiro ter existido, e para existir eu devo já ter uma “criação original”. Eu não posso causar a mim mesmo a não ser que eu já esteja lá para fazê-lo. E se eu já existia, então não seria minha criação original que eu estaria criando ou escolhendo, e, portanto, de onde eu tirei os recursos ou arranjos que me levaram a escolher a composição que eu escolhi? Para escolher um caráter, temos de já *ter* um caráter. Ser a causa de nossa própria criação, como vemos, é uma noção autocontraditória (HOSPERS *apud* MAGEE, 1997 p. 208, grifo nosso).

Na escolástica, “*asseidade* de Deus”, como propriedade fundamental, significa que Deus não provém de outro, existe por si mesmo. Em Schopenhauer o mesmo conceito é aplicado ao homem, porém a noção de “existir por si mesmo”, por vezes é lida como “possuir em si mesmo a *causa* de sua existência”, no sentido de algo “produzido”, “uma matéria modificada por uma ação”. Neste caso, se a noção de causa for compreendida como causa eficiente, segue-se novamente a ideia de existir por si mesmo, ou seja, possuir em si mesmo a origem de sua existência. Porém, o conceito de causa, por assim dizer, de causalidade, também é compreendido com definições como: “Tudo o que existe tem uma causa” (SCHOPENHAUER, 2014, I, 4, p. 94), o que, para Schopenhauer, é um erro de fundamentação, pois a causalidade só tem aplicação no caso de mudanças. Se algo muda, é porque algo antes daquilo mudou, e isso ocorre num fluxo que não pode ter fim, pois “uma causa primeira é tão impossível de conceber quanto um início no tempo ou um limite no espaço” (p. 95). Interpretações mal fundamentadas do conceito de causalidade distorcem o sentido que Schopenhauer

emprega no termo “*asseidade*” no homem. A formulação correta da lei seria: “Toda mudança tem sua causa em outra mudança que lhe precede imediatamente” (p. 95).

Sendo assim, que o homem existe por si mesmo não significa que ele tenha sido causa *eficiente* produzindo a si mesmo a partir do nada ou de algo preexistente. Neste ponto, é possível perceber a origem do mal entendido de Hospers. A *asseidade* do homem explicada por Schopenhauer, assim como a *asseidade* de Deus dos escolásticos, significa que ele existe em virtude de si mesmo, não que ele causou a si mesmo. Não se trata de “causa” pois a causalidade se aplica apenas à mudança em algo que *já existe*, nunca à existência mesma.

Por isto, não há fundamento *a priori* que permita deduzir das existências atuais, isto é, dos estados da matéria, a sua prévia não existência e a sua transformação em algo existente, ou seja, a sua mudança. Portanto, a mera existência de uma coisa não nos permite concluir que há uma causa. (SCHOPENHAUER, 2014, I, 4, p. 95)

Respondemos aqui também às perguntas de Pavão (2019, p. 2017), a saber: “Como posso ser obra de mim mesmo antes de todo conhecimento? Como posso escolher ser isto ou aquilo sem conhecimento? Eu não dispunha de alternativas rivais para decidir ser quem eu sou?”. O centro do mal entendido está em pensar a expressão “homem como sua obra, antes de qualquer conhecimento” entendendo o indivíduo como intelecto, que escolhe seu caráter, dispondo inclusive de alternativas para tal. Pelo contrário, essa expressão significa estritamente que o indivíduo existe em virtude de si mesmo, e, como insiste Schopenhauer, sua essência é vontade, não intelecto, portanto, em si mesmo ele é vontade. Em suma, o indivíduo existe em virtude de si mesmo, enquanto em si mesmo ele é vontade.

Da citação anterior de Hospers, vale ainda destacar o uso do “ter” na expressão “Para escolher um caráter, temos de já *ter* um caráter”. O caráter ao qual Schopenhauer se refere como a constância na maneira de agir segundo máximas refletidas, aquilo a que as pessoas se referem quando dizem que “este ou aquele não tem caráter”, é o que ele denomina “caráter adquirido”. Tratamos, no segundo capítulo deste trabalho, de sua conceituação quando diferenciamos os três tipos de caráter descritos por Schopenhauer. Dito de modo breve, o caráter que podemos adquirir consiste no resultado de um conhecimento de si mesmo acumulado durante a vida, a partir das experiências, pela

observação da constância de nossas motivações, um conhecimento das particularidades do nosso caráter. É importante separar o caráter adquirido do caráter inteligível, que é, por sua vez, inato e imutável, assim como do caráter empírico, que se constitui das nossas ações tomando lugar no tempo e no espaço. O caráter adquirido “depende de ambos os outros e representa uma espécie de ‘resultante’” (MORAES, 2016, p. 197), no sentido de ser constituído pelo conhecimento que obtemos de nossas ações através do caráter empírico – nossas ações tomando lugar no tempo e no espaço – ao mesmo tempo em que essas ações são expressões do caráter inteligível.

No parágrafo 7 de “Fragmentos sobre a história da filosofia”, Schopenhauer escreve sobre o neoplatonismo e julga que, apesar de Proclo ter sido infeliz em seu comentário sobre *Alcebiades*, diálogo aprócrifo atribuído a Platão, ele acertou em outro comentário feito sobre um texto encontrado no final do livro X da *República* de Platão. De acordo com Proclo: “Os impulsos da alma (antes de seu nascimento), contribuem na maior parte para a eleição da vida e não temos a aparência de termos sido feitos de fora, mas nós mesmos fazemos as escolhas segundo as quais vivemos por nossa vontade” (PROCLO *apud* SCHOPENHAUER, 2003, p. 47-48). Trata-se especificamente da passagem na qual Platão narra o mito de Er, um guerreiro que volta do mundo dos mortos para contar aos homens o que acontece com as almas após a morte do corpo e os detalhes sobre o retorno delas à terra. Depois de fazerem um caminho por cima da terra, para almas justas, ou por baixo da terra, para as almas injustas, onde eram julgados seus méritos e deméritos de acordo com a conduta que tiveram na terra, as almas podem “escolher” que estilo de vida vão ter quando retornarem à vida corpórea. O anúncio era feito por Laquesis, filha da Necessidade, da seguinte forma:

Almas efémeras, início de outro ciclo de mortalidade para a espécie mortal. Não vos caberá em sorte um daimon; antes serão vocês a escolher um daimon. O primeiro a ser sorteado será o primeiro a escolher uma vida a que ficará necessariamente vinculado. A virtude não tem dono. Cada um a possuirá em maior ou menor parte, conforme a respeitar ou desrespeitar. A responsabilidade é de quem escolhe. A divindade é inimputável (PLATÃO, 2018, 617 d-e, p. 119).

Analisando o mito, percebemos que na narrativa existe uma alma racional que, já existindo, “escolhe” o estilo de vida que vai ter na terra, ou seja, ela “escolhe” quem vai ser. Para Schopenhauer não é concebível a existência de um intelecto que preceda o organismo, a vontade corporificada, em ordem de escolher quem quer ser para,

finalmente, originar ou criar a si mesmo, em última instância, como um corpo material. Pois, a única coisa que precede a matéria é a vontade. Outro inconveniente para a concepção schopenhaueriana, que encontramos no mito narrado por Platão, seria o fato de a maioria das almas escolherem sua próxima vida com base na vida que levaram anteriormente, pois, assim sendo, perde-se a preciosa moeda da liberdade, já que as escolhas estariam condicionadas, logo, determinadas necessariamente pelas vidas e experiências passadas, não livres. Para Moraes (2011, p. 109) “o mito narrado por Platão só nos ajudaria se abordasse a escolha primeira, a mais originária, ao invés de uma mera reprodução, nesse período entre-vidas, das ‘escolhas’ que fazemos cotidianamente a partir de juízos empíricos”.

O mito de Er encontra consonância com a filosofia de Schopenhauer apenas enquanto “confere a todo homem o poder de já ser efeito de sua escolha em uma condição prévia e equalitária de liberdade” (MORAES, 2011, p. 108-109). A responsabilidade por ser quem é recai inteiramente sobre o próprio homem, como diz o próprio texto na fala de Laquesis, “a divindade é inimputável”, ou seja, os deuses não têm culpa ou mérito por quem somos e, conseqüentemente, também não são responsáveis por nossas ações, já que elas decorrem do nosso ser. Em se tratando de um mito e não da fala expressa do autor, não havendo além dele comentários ou interpretações, não podemos atribuir plenamente as conclusões filosóficas implicadas no texto diretamente a Platão. Mas, à parte a existência prévia de uma alma racional e o problema da escolha condicionada, podemos concluir pela narrativa de Platão que ele “estima a hipótese de que cada homem, em vida, responde pelo que ele mesmo escolhera ser, não cabendo qualquer queixa contra os deuses, contra a natureza e tampouco contra outrem” (p. 109).

4.2. Aplicação indevida da lei de causalidade

É comum, ao passo que pensamos no “eu”, remetermos à consciência, ou à razão, pois está bem estabelecido por uma tradição, que tem início na Grécia Antiga, que o homem é o seu intelecto. Porém, na filosofia schopenhaueriana, a essência do homem é a vontade, portanto o “eu” não deve ser lido como o intelecto e, sim, como a vontade. De fato, se colocado dessa forma, meu intelecto escolhendo minha vontade ou

meu caráter, não faz sentido, porém, não se trata disso. Para Schopenhauer, é impossível que o homem, como fenômeno que é, seja a causa da própria criação, sendo ele essencialmente Vontade.

Hosper supõe que a criação acontece através de escolha deliberada, ele interpreta essa escolha como causa. Uma ideia que é inadmissível para Schopenhauer, pois, em sua concepção, não existe causalidade entre fenômeno e coisa-em-si. A causalidade se refere ao domínio da natureza, do mundo físico, ou das ações (na condição de motivos), enquanto o domínio da coisa-em-si é exclusivamente metafísico e alheio ao tempo. A Vontade, e não o próprio homem, se faz individual através de sua objetivação; o homem é sua própria obra, não no sentido que escolhe refletidamente seu caráter, mas enquanto o que ele faz decorre dele mesmo, de quem ele é, e nenhum outro pode ser responsabilizado por ele ou por suas ações.

No capítulo “Anatomia comparada” da obra *Sobre a vontade na natureza*, Schopenhauer explica que o corpo é constituído de acordo com os anseios da vontade determinada como o caráter inteligível daquele indivíduo. O corpo de um homem, assim como o de todos os animais, está para a vontade nele como “a mais precisa concordância”, pois ele deve dispor de todas as características necessárias para atender às inclinações da vontade que constitui seu ser. Schopenhauer, no capítulo “Observações psicológicas” de sua obra *Parerga e paralipomena*, expõe a necessidade de adequação do intelecto à vontade do indivíduo, pois a determinação do intelecto é “baliza e guia” dos passos da vontade (SCHOPENHAUER, 2015, §307, p. 711). A associação demanda harmonia: por exemplo, quanto mais intensa e passional for a vontade no indivíduo, maior a necessidade de um intelecto completo e aclarado. Nas palavras de Schopenhauer (2018, p. 83), “o caráter do seu querer como um todo deve estar na mesma relação para com a forma e a constituição de seu corpo que o ato singular da vontade está para a ação corporal singular que o executa”.

Quando sentimos emoções fortes, como ansiedade, o corpo responde com sintomas físicos, como palpitação, suor frio etc. Da mesma forma, se somos acometidos por uma doença causada externamente por fatores do mundo físico, sentimos preocupação e angústia para além da dor física que a doença pode causar. Para Schopenhauer, esses fatos observados empiricamente, como muitos outros que ele aprecia mencionar, satisfeito de sua filosofia imanente, são evidências de que a vontade

e o corpo formam uma unidade, pois o corpo é a vontade em si mesma (SCHOPENHAUER, 2015, §306, p. 712). Assim sendo, de que o corpo se apresente em concordância com a vontade do indivíduo, segue-se que a vontade preceder o corpo, logo, precede a matéria como um todo, assim como é a sua essência originária. Schopenhauer cita um trecho do segundo volume da *Physiologie* (§474), de Burdach, que ele chama de pensador erudito, o qual vale mencionar devido à concordância da explicação com a filosofia schopenhaueriana.

O cérebro desenvolve a retina pelo fato de o embrião *querer* apreender em si as impressões da atividade no mundo; a mucosa do trato intestinal desenvolve-se em pulmões pelo fato de o corpo orgânico *querer* entrar em relação com os materiais elementares do mundo; do sistema vascular brotam órgãos reprodutivos pelo fato de o indivíduo viver somente na espécie e de a vida nele iniciada *querer* se multiplicar (BURDACH *apud* SCHOPENHAUER, 2018, p. 85, grifos do autor).

Antes de falarmos sobre a questão central da citação, é válido um comentário sobre o termo “querer” ao qual se refere Burdach. Schopenhauer destaca, no capítulo “Linguística” da mesma obra de que extraímos o trecho acima, *Sobre a vontade na natureza*, que em muitas línguas a ação dos objetos, sejam eles animados ou inanimados, é expressa através da palavra “querer”, enquanto não é expressa pelos termos “pensar”, “conhecer” etc. Isso ocorre mesmo em relação a seres dotados de cognição, antevendo a existência de uma “vontade” como que por trás de todo movimento (SCHOPENHAUER, 2018, p. 153). O autor nos fornece diversos exemplos do uso do termo “querer” em várias línguas e explica que a linguagem, como “expressão mais imediata dos nossos pensamentos”, sinaliza através desse termo, nas ações dos objetos, mais uma vez, a tese da primazia da vontade sobre o intelecto, percebendo todos os objetos como detentores de um impulso traduzido na linguagem como “querer”, por conseguinte, como vontade (2018, p. 156).

Assumindo, então, que o “querer” referido por Burdach é a expressão linguística que indica a vontade schopenhaueriana, voltamos à questão inicial. O próprio homem, como tal, isto é, como indivíduo de uma espécie, não “escolhe” ser quem é no sentido de, deliberadamente, como se houvessem opções, decidir ser quem é ou virá a ser. A vontade é ele mesmo e se faz matéria, ou seja, constitui todas as inclinações do seu caráter, que por sua vez, dizem quem ele é. Nesse ato de autodeterminação da vontade por ela mesma não há causalidade e isso significa dizer que o intelecto não tem papel

algum, ele não é responsável pela “escolha” ou decisão quanto ao que esse indivíduo é, a qual, portanto, não se confunde com nenhum tipo de deliberação.

No terceiro conflito das ideias transcendentais na *Crítica da razão pura*, assim como no primeiro parágrafo, da terceira sessão na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant defende que existe uma liberdade transcendental do caráter inteligível ou na vontade, possibilitando que uma ação, proveniente exclusivamente da vontade, ou caráter inteligível do indivíduo, dê início a uma cadeia causal, sem uma causa anterior que a determine. Schopenhauer assimila a distinção, entre caráter inteligível e caráter empírico, feita por Kant, porém, discorda que exista causalidade entre vontade e ação. Vejamos a definição de liberdade transcendental feita por Kant:

Consequentemente, temos que admitir uma causalidade, pela qual tudo acontece, sem que a sua causa seja determinada por outra causa anterior, segundo leis necessárias, isto é, *uma espontaneidade absoluta das causas*, espontaneidade capaz de dar início *por si* a uma série de fenômenos que se desenrola segundo as leis da natureza e, por conseguinte, uma liberdade transcendental, sem a qual, mesmo no curso da natureza, nunca está completa a série dos fenômenos pelo lado das causas (KANT, 2010, B 475, p. 408, grifos do autor).

Schopenhauer recusa a “espontaneidade absoluta das causas” cujos efeitos gerariam uma cadeia de acontecimentos no mundo físico, pois estes não podem ter origem incausada, isso seria uma contradição para com a própria causalidade. “Sob a pressuposição do livre-arbítrio, cada ação humana seria um milagre inexplicável – um efeito sem causa” (SCHOPENHAUER, 2009, p. 66). A causalidade é uma forma universal *a priori*, não possui fonte empírica. Schopenhauer critica aqueles que no decorrer da história da filosofia supõem que o ato da vontade como causa é seguido pelo movimento do corpo como efeito, pois as duas coisas são para ele uma só, indissociáveis. “Portanto, elas são uma mesma coisa percebida de dois modos diferentes” (SCHOPENHAUER, 2014, I, 4, p. 87). Não é possível conceber o ato da vontade separado da ação do corpo. Para Schopenhauer, o problema está em tornar a liberdade uma espécie de causalidade.

Uma vez definida a liberdade como ausência de razão suficiente, está irredutivelmente descartada qualquer possibilidade de a noção de causa ser associada à de liberdade. Em outros termos, diferentemente da liberdade transcendental kantiana, a liberdade que respeita ao caráter inteligível schopenhaueriano não pode ser a liberdade de uma causa. O *esse* do qual decorre o *operari* não é o início de nenhuma

série, mas – dado que o homem não é mais do que vontade – tão somente a vontade em-si mesma, uma essência particular que é suposta para as ações espelhadas pelo caráter empírico, não como causa, mas como mera essência (DEBONA, 2016b, p. 40).

Essa causalidade por liberdade vem justamente de Kant, que transforma liberdade em capacidade de iniciar ações em liberdade. A liberdade é do domínio da Vontade, enquanto a causalidade é do domínio da natureza, não podendo haver relação de causa e efeito entre ambas. Na natureza impera a necessidade, o caráter inteligível é a essência de cada indivíduo, mas essa essência é do domínio da Vontade, independente da lei de causalidade. Não é possível que exista causalidade entre a Vontade e seu fenômeno. “Os dois são unos e indivisíveis mediante o vínculo da causalidade. Não há sucessão entre uma coisa e outra, elas são simultâneas” (SCHOPENHAUER, 2014, I, 4, p. 87). Aquilo que aparece à consciência como ato da vontade toma lugar simultaneamente na ação objetiva do corpo. Para Schopenhauer, é de pouca importância a fisiologia do processo, pois se trata de uma relação que não é percebida na autoconsciência.

Que fisiologicamente a ação do nervo precede a ação do músculo não tem importância, porque ela não existe para a autoconsciência; e não é uma questão aqui a relação entre músculo e nervo, mas aquela entre o ato da vontade e ação do corpo, que não se dá a conhecer como uma relação causal (SCHOPENHAUER, 2014, I, 4, p. 87-88).

Observe-se a trajetória a seguir descrita por Schopenhauer, que culmina na ação corporal: “O motivo pode ser definido como um estímulo externo, cuja ocasião gera uma imagem no cérebro, sob cuja mediação a vontade realiza o efeito propriamente dito, a ação corporal” (SCHOPENHAUER, 2018, p. 68). No fluxo descrito, apesar de a ação vir após a imagem no cérebro que realiza a mediação com o ato da vontade, o que a causou foi o motivo, um estímulo externo e não a vontade ou o intelecto internos ao homem. Para Schopenhauer o movimento do nosso corpo como algo causado pela vontade individual seria um feito inexplicável e ao mesmo tempo corriqueiro, já que passamos por ele a todo instante (SCHOPENHAUER, 2014, p. 88). Mesmo com esforço não é possível compreender através da percepção como esse processo aconteceria, pois, como explica o filósofo: “De maneira nenhuma a percepção poderia nos oferecer a representação de uma causalidade que não existe” (p. 88).

Kant defende que é preciso admitir a liberdade transcendental em ordem de imputar responsabilidade moral ao homem. Porém, as ações humanas, que se desencadeiam no mundo físico, são determinadas, a liberdade não pode ter relação com necessidade. “Só descartando o livre-arbítrio e deixando de buscar a liberdade nas ações individuais é que se pode, pois, chegar à concepção da natureza do homem como um ato livre” (CACCIOLA, 1994, p. 169).

A aplicação indevida da lei de causalidade está nas bases de outro problema. Schopenhauer critica as correntes que, ora considerando o sujeito como causa e o objeto como efeito – idealismo absoluto –, ora fazendo o inverso – realismo –, defendem a existência absoluta de um ou outro. Mas não é possível aplicar a causalidade na relação entre objeto e sujeito, pois ambos precedem o princípio de razão como sua forma mais geral, “antes, a mesma [causalidade] só tem lugar, sempre, entre objeto imediato e mediato, sempre, pois, apenas entre objetos” (SCHOPENHAUER, 2005, §5, p. 55). Conceber a existência do objeto de forma absolutamente exterior ao sujeito é em si uma contradição, pois o objeto só existe em dependência de um sujeito já que se constitui a partir das suas formas e conhecimento, e os conceitos “objeto” e “representação” referem-se exatamente à mesma coisa, não existindo a representação de um sujeito fora do mundo sem relação com objeto. “O objeto pressupõe em toda parte o sujeito como seu correlato necessário” (p. 56).

Toda hipótese da realidade do mundo exterior se baseia no “falso uso do princípio da razão naquilo que se encontra fora do seu domínio” (SCHOPENHAUER, 2005, §5, p. 58). Existe uma “confusão especial” também envolvendo as figuras sujeito e objeto. Para compreender de que confusão Schopenhauer está tratando, precisamos compreender bem os quatro princípios de razão suficientes definidos na obra *Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente*, já citados anteriormente neste trabalho no primeiro capítulo.

Em se tratando de realidade, estamos nos referindo a representações intuitivas, aquelas que dizem respeito aos objetos reais, efetivos (*wirklichen*), regidos pelo princípio da razão do devir. Por sua vez, tudo sobre o que o ser humano é capaz de formular juízos, saber, conceituar, são representações abstratas, regidas pelo princípio da razão do conhecer. Para assumir a ideia de uma realidade do mundo externo absoluto, independente de um sujeito que o perceba, “o princípio de razão de conhecer é

aplicado a um domínio onde o que vale é o princípio da razão do devir” (SCHOPENHAUER, 2005, §5, p. 61).

Noutros termos, a figura que ele tem exclusivamente em referência aos conceitos ou representações abstratas é aplicada às representações intuitivas, aos objetos reais, e, assim, exige-se um fundamento do conhecer para objetos que não podem ter outro senão um fundamento do devir. (SCHOPENHAUER, 2005, §5, p. 58).

Para Schopenhauer, não é realmente pensável a existência de uma realidade exterior absoluta, como acabamos de verificar, pois esta sempre pressupõe o sujeito do conhecimento. Do mesmo modo verificamos que não é possível que exista causalidade entre sujeito e objeto, nem, por sua vez, entre vontade e representação, chegando a conclusão de que a interpretação da *asseidade* como o indivíduo causando sua própria existência consiste em um erro de princípio. A ideia de homem como obra de si mesmo se baseia no conceito de *asseidade* como origem, não como uma causalidade eficiente que opere qualquer tipo de mudança naquilo que já existe, significando que cada coisa na natureza existe em virtude de si mesma como manifestação de seu próprio ser autodeterminado, não a partir de outro ou do que esse mesmo indivíduo ainda não era.

4.3. O duplo modo de consideração da ação

Como foi dito no decorrer do trabalho, existe um consenso sobre inevitabilidade impedir responsabilização, ao encontrarmos o determinismo das ações na filosofia schopenhaueriana, não podemos dizer que Schopenhauer discorde desse entendimento. A moral, por isso mesmo, só pode ser fundamentada em bases metafísicas. Quando se trata do caráter, definido por Schopenhauer como originado de um ato indivisível e fora do tempo, a que também se atribui *asseidade*, ou seja, existe em virtude de si mesmo, não possui existência causada, devemos reconhecer aí precisamente a base metafísica que se deve estabelecer para a moral. O inevitável, por sua vez, é apenas aquilo que ocorre necessariamente uma vez que se apresentem as condições suficientes, tal como ocorre no mundo físico, entre os fenômenos, através do intelecto, assim como só existe para ele, em forma de representação.

Temos, portanto, a moral fundamentada metafisicamente na caraterologia e, de outro lado, a determinação física, fundamentada no intelecto. Colocar a

responsabilidade sobre aquilo que é físico é próprio daqueles que priorizam a matéria – materialistas – ou o intelecto que a conhece – como os defensores do livre-arbítrio –, em ambos os casos desconsiderando o primado da vontade metafísica em relação ao conhecimento. Para Schopenhauer, a responsabilidade moral se aplica exclusivamente à vontade metafísica e livre. Sendo assim, podemos responsabilizar moralmente o homem, não diretamente por suas ações, determinadas e inevitáveis, mas pelo seu “ser” que se manifesta objetivamente nessas ações, ou seja, por quem ele “é”. Seu caráter, sua vontade, é responsável por todas as ações determinadas necessariamente de acordo com os motivos oferecidos pelo intelecto em cada circunstância.

Segue-se que o fato de as ações humanas serem determinadas não exime o homem da responsabilidade moral, pois o que ele faz é resultado do que ele é. A necessidade reside no caráter empírico, nas ações desencadeadas no tempo, enquanto a liberdade reside no caráter inteligível, ou seja, na Vontade. A liberdade que reside no caráter inteligível não é a liberdade de iniciar uma ação sem uma causa anterior, é a liberdade de ser. “A liberdade está, pois, no ser (*esse*), e não na ação individual (*operari*). Schopenhauer declara, por fim, não ter suprimido a liberdade, mas tê-la deslocado para um domínio transcendental, da mesma forma que Kant, embora por caminhos diferentes” (CACCIOLA, 1994, p. 169). O determinismo das ações de Schopenhauer, por vezes, é lido como impossibilidade de imputação moral, por não deixar lugar para livre-árbitrio, como na citação abaixo:

Acredito, todavia, que o raciocínio de Schopenhauer, embora faça sentido em grandes linhas, apresenta um embaraço incontornável para a elucidação dos juízos de responsabilidade moral. Explico-me. Um juízo de responsabilidade moral somente é possível quando podemos afirmar que determinada ação praticada pode ser imputada ao agente. Esse, por sua vez, precisa ser entendido como um ser livre do qual promana a ação a ele atribuída (como um feito seu), portanto um agente entendido como autor no sentido forte, que poderia ser chamado de uma causa livre e, assim, jamais um mero elo numa cadeia causal (PAVÃO, 2019, p. 215).

Em primeiro lugar, como já vimos, não há lugar para interpretar a relação entre o ser e a ação como uma relação causal, pois não existe causalidade entre a vontade e representação, ou seja, não existe causalidade entre o caráter inteligível, aquele que é a base da determinação das ações, e a ação em si no mundo físico. Trata-se de duas considerações relativas a domínios distintos. Em segundo lugar, apesar de determinadas,

as ações podem ser imputadas ao agente, pois elas são produto do que ele é, que por sua vez não poder ser produto de nenhum outro a não ser dele mesmo, tendo em vista que ele possui *asseidade*, sendo, portanto, sua própria obra e responsável moralmente por si mesmo e, conseqüentemente, por suas ações.

Todas as ações devem ser consideradas em duplo modo, enquanto representação, na medida em que tomam lugar no mundo como fenômeno, e enquanto vontade, na medida em que manifesta, em parte, a própria vontade individual. Essa duplo modo de consideração é a chave para compreender de que maneira a responsabilidade moral tem lugar na filosofia schopenhaueriana. Cacciola (1994, p. 144) explica que, no indivíduo, estão ao mesmo tempo em jogo a individualidade fenomênica, em que as ações são determinadas necessariamente pela causalidade, e a vontade individual, a saber, fonte da moralidade e da liberdade.

Portanto, o indivíduo cujas ações são determinadas estritamente pela lei da motivação (a lei da causalidade mediada pelo intelecto) é apenas fenômeno. Mas o fundamento desse caráter empírico, que se manifesta no tempo, é a sua natureza (*Beschaffenheit*) em si, o caráter inteligível, livre da sucessão e da multiplicidade (CACCIOLA, 1994, p. 144).

O indivíduo pode ser responsabilizado moralmente por seus atos, de maneira direta ou indireta, em ambas as considerações da ação. Como Vontade, ele pode ser responsabilizado diretamente pelo que é, pois seu caráter é o ato livre da Vontade. Como fenômeno, ele pode ser responsabilizado indiretamente pelas suas ações, determinadas necessariamente pelos motivos no tempo e no espaço, tendo em vista que o caráter é fator chave no processo que determina as ações, e este por sua vez provém do seu ser, que é essencialmente vontade livre. De acordo com essas afirmações, Schopenhauer faz referência à formulação escolástica: “*operari sequitur esse*”, a ação vem do ser.

Schopenhauer invoca a antiga fórmula escolástica “*operari sequitur esse*”, enfatizando que todas as ações de um homem se seguem daquilo que ele “é”: tudo o que se faz, se faz necessariamente e em conformidade com nossa natureza [*sic*]. Não podemos escolher o que somos, precisamente por que já sempre somos. A idéia de uma existência sem essência é inconcebível, pois como poderia algo existir sem nada ser? Daquilo que se é segue-se o que se faz. Só poderíamos querer diferentemente se tivéssemos outro caráter, ou seja, se fôssemos outra pessoa. Cada uma de nossas ações leva, inexoravelmente, nossa marca. Uma observação retroativa de todos os

nossos atos pode apenas nos fazer conhecer o que somos (CHEVITARESE, 2005, p. 62).

Entenda-se que o critério para que o homem seja considerado sua própria obra não é a capacidade de escolher *quem* quer ser, no presente, passado ou futuro. Schopenhauer cita Sêneca: “*velle non discitur*”, querer não se ensina. Ele é exatamente *como quer ser*, pois é impossível ser outra pessoa quando *já se é indivíduo*, fenômeno da Vontade. Através do conhecimento é possível corrigir um comportamento, oferecendo motivos que atendam às mesmas inclinações. Mas apenas a apreciação dos objetos, como meios para atingir os motivos, é alterada no intelecto, a motivação permanece imutável segundo o caráter inteligível. O sujeito é sua própria obra porque é a própria vontade objetivada, nenhum outro ser pode tê-lo feito. Ele é Vontade, e a Vontade se fez objeto nele.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Concluimos este trabalho constatando, primeiramente, que cada uma das principais objeções levantadas contra o determinismo das ações em Schopenhauer são satisfatoriamente respondidas pelo próprio filósofo, desde que compreendemos com atenção os conceitos de sua filosofia que permeiam o problema. O principal fundamento de todo mal entendido, que torna tão dificultoso aceitar o determinismo das ações, sem dúvidas, é a tradição filosófica que coloca o intelecto como essência do homem e centro de responsabilização. A confiança no intelecto, cuja natureza se apresenta secundária e accidental, em detrimento do reconhecimento do caráter essencial e originário da vontade, é o que leva à crença de que o sentimento de liberdade nas ações individuais é verdadeiro, quando, na verdade, como foi possível argumentar, é ilusório. Da mesma forma, a crença no livre-arbítrio, como possibilidade de escolher o próprio *querer* se baseia também na concepção de que o conhecimento determina a vontade, ou seja, a concepção de que, através do conhecimento, seria possível escolher *quem se é*. Enquanto foi possível verificar, trata-se do inverso, pois “querer” não se ensina: “*velle non discitur*”. Partindo da vontade, só podemos conhecer o que já queremos, pois já somos um caráter.

Para a tradição que assume a primazia do intelecto é possível conceber que nos pertença a faculdade escolher entre uma vontade e outra, assim como ser esse caráter ou seu oposto, justificando esse pensamento na premissa de que, se eu não pudesse obter isso, poderia me conformar em querer aquilo, poderia mudar meu modo de ser até então pelo simples fato de ter me arrependido do que fiz ou sentir remorso pelo que fui. A interpretação é de que, se hoje eu faria ou seria diferente, é porque na ocasião eu poderia ter feito ou sido diferente. Assume-se precipitadamente que o caráter mudou ou que a ação poderia ter sido outra no momento em que foi realizada, enquanto, na verdade, o que mudou foi apenas o conhecimento das circunstâncias que envolviam a ação, no caso do arrependimento, ou o conhecimento do próprio caráter, no caso do remorso. Aquilo que é mutável em sua natureza transitória, física, fenomenal, é o intelecto, não a vontade, pois ela é, em toda e qualquer circunstância, superior ao intelecto, seu mero instrumento para obtenção daquilo que ela já quer.

A função do intelecto é conhecer, ele trabalha a serviço da vontade. Através do conhecimento dos motivos, o intelecto apresenta as circunstâncias externas, que, por sua vez, em contato com o caráter inteligível, fornece as razões e os meios para as ações. O intelecto faz parte do que é inerente ao corpo, físico, não pode ser definido como centro de responsabilização. Como foi possível verificar, responsabilidade implica liberdade, e, por sua vez, a liberdade reside apenas na vontade, sendo a ela que remete o fundamento metafísico da moral. O intelecto tem um papel importante, no sentido de possibilitar à vontade decidir-se de acordo com suas inclinações. Através do conhecimento, ela pode se manifestar em seus atos de forma mais exata e bem sucedida. Quanto mais a vontade tem acesso às circunstâncias em que a ação deve tomar lugar no tempo e no espaço, maior é a probabilidade de que a vontade manifeste precisamente suas urgências. O intelecto é relevante na medida em que serve a vontade, possibilitando a ela satisfazer seus anseios, mas o sujeito do conhecimento ocupa uma posição de mero espectador em relação aos atos de sua própria vontade.

Por fim, chegamos ao final desta pesquisa com a compreensão de que o homem é sua própria obra, não por criar a si mesmo ou escolher refletidamente seu caráter. O homem é sua própria obra no sentido de possuir *asseidade*, que, assim como a *asseidade* do Deus dos escolásticos, significa “existir por si mesmo”. Que o homem é sua própria obra, ou seja, possui *asseidade*, quer dizer que ele tem em si mesmo a origem de sua existência, mas isso não significa, de forma alguma, que ele criou a si mesmo a partir do nada ou de algo preexistente. Portanto, o homem não poder *escolher* ser *um* ou *outro*, nem antes de sua entrada no mundo – pois antes não era –, tampouco depois, pois aí já se encontra em meio à causalidade, ele já *é*, não sendo possível escolher ser outra pessoa. Uma vez que ele já é fenômeno da vontade, como indivíduo, o homem é sua própria obra através da vontade que se manifestou no mundo. Nunca é demais ressaltar, como percebemos no decorrer do trabalho, que ele não se criou ou foi criado por nenhum outro ser, mas a vontade em um ato livre se fez objeto, manifesta como corpo no tempo e no espaço.

O homem não deixa de ser responsável moralmente em virtude de suas ações serem determinadas necessariamente por motivos. Certo que inevitabilidade impede responsabilização, mas a necessidade que se traduz em inevitabilidade se dá no âmbito dos objetos e das representações, ou seja, no mundo físico. A moral, por isso, requer um passo para a metafísica, basear-se na essência do homem, não sem seu mero fenômeno

como ser natural. Por isso, é na liberdade metafísica da vontade o lugar em que deve ser posicionada a responsabilidade moral. Vale salientar que a liberdade que reside no caráter inteligível não é a liberdade de iniciar uma ação sem uma causa anterior, é a liberdade de ser. O determinismo das ações individuais de Schopenhauer, por vezes, é lido como impossibilidade de imputabilidade moral, justamente devido à necessidade no âmbito das ações. Porém, apesar de determinadas, as ações podem ser imputadas ao agente, pois elas são produto do seu caráter em contato com os motivos conhecidos pelo intelecto.

Como apresentado, as ações possuem um duplo modo de consideração, um ponto chave para a compreensão da responsabilidade moral em Schopenhauer: as ações enquanto pertencentes ao mundo como representação, e enquanto atos de vontade, na medida em que manifestam, fragmentariamente, a própria vontade individual. A responsabilidade moral ocorre de forma direta ou indireta em ambas as considerações da ação. Enquanto vontade, o homem pode ser responsabilizado diretamente pelo que é, pois sua essência é vontade e esta é livre de qualquer necessidade. Enquanto fenômeno, de acordo com a formulação da escolástica usada por Schopenhauer, “*operari sequitur esse*”, a ação vem do ser, o homem pode ser responsabilizado indiretamente pelas suas ações, pois elas são determinadas com base no caráter, por sua vez, na liberdade transcendental da vontade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ATWELL, J. E. Schopenhauer's account of moral responsibility. *Pacific Philosophical Quarterly*. Los Angeles, v. 61, n. 4, p. 396-410, out. 1980. ISSN 0031-5621. Disponível em: <<https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/j.1468-0114.1980.tb00028.x>>. Acesso em: 4 maio 2018.

CACCIOLA, M. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: Edusp, 1994.

CARTWRIGHT, D. *Historical dictionary of Schopenhauer's philosophy*. Oxford: Scarecrow, 2005.

CHEVITARESE, L. *A ética em Schopenhauer: que "liberdade nos resta" para a prática de vida?* 2005. 162 f. Tese (Doutorado em filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2005.

COSTA, C. Livre arbítrio: como ser um bom compatibilista. *Princípios*. Natal, v. 7, n. 8, p.19-33, jan.-dez. 2000. ISSN 1983-2109. Disponível em: <<https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/657>>. Acesso em: 27 out. 2019.

FONSECA, E. Sobre Schopenhauer e as imperfeições do intelecto humano. *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*. Santa Maria, v. 2, n. 1, p. 119-128, jan.-jun. 2011. ISSN 2179-3786. Disponível em: <<https://periodicos.ufsm.br/voluntas/article/view/34117/18463>>. Acesso em: 15 fev. 2020.

DEBONA, Vilmar. A presença da literatura nos “argumentos” de Schopenhauer a favor da primazia da vontade sobre o intelecto. *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*. Santa Maria, v. 7, n. 2, p. 111-123, jul.-dez. 2016a. ISSN 2179-3786. Disponível em: <<https://periodicos.ufsm.br/voluntas/article/view/33724>>. Acesso em: 4 fev. 2020.

DEBONA, V. Caráter, liberdade e “Aseität”: sobre a assimilação das noções de caráter inteligível e caráter empírico de Kant por Schopenhauer. *Kant e-Prints*. Campinas, série 2, v. 11, n. 2, p. 32-50, maio-ago. 2016b. ISSN 1677-163X. Disponível em: <<https://www.cle.unicamp.br/eprints/index.php/kant-e-prints/article/view/672>>. Acesso em: 4 out. 2017.

DEBONA, Vilmar. *Schopenhauer*. São Paulo: Ideias & Letras, 2019a.

DEBONA, Vilmar. Bemerkungen ou Beobachtungen? sobre as “observações psicológicas” de Schopenhauer e Rée. *Trans/Form/Ação*. Marília, v. 42, n. 1, p. 153-178, mar. 2019b. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31732019000100153&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 18 Jan. 2020.

GIACOIA JÚNIOR, O. Livre-arbítrio e responsabilidade. *Filosofia Unisinos*. São Leopoldo, v. 8, n. 1, p. 22-32, jan.-abr. 2007. Disponível em: <<http://revistas.unisinos.br/index.php/filosofia/article/view/5805/2979>>. Acesso em: 28 fev. 2020.

HOSPERS, J. Human conduct: an introduction to the problems of Ethics. In: MAGEE, B. (Ed.). *The Philosophy of Schopenhauer*. New York: Oxford University Press, 1997.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Manoela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: C. Gulbenkian, 2010.

LINS, L. Sobre o intelecto e sua relação com o caráter em Schopenhauer. *Análogos*. Rio de Janeiro, p. 135-147, 2018, n. 1. ISSN: 2526-7698. Disponível em: <<https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/34423/34423.PDF>>. Acesso em: 3 jan. 2020.

MONTEIRO, F. *10 lições sobre Schopenhauer*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

MORAES [Paes Nascimento], Dax [F.]. *Liberdade e negação da vontade: análise do ser-livre como representação e na angústia*. 2011. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa Integrado de Doutorado em Filosofia UFPB-UFPE-UFRN. Natal, 2011.

MORAES, D. O caráter inteligível como fundamento ontológico para sabedoria de vida. *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*. Santa Maria, v. 7, n. 1, p. 186-206, jan.jun. 2016. ISSN: 2179-3786. Disponível em: <<https://periodicos.ufsm.br/voluntas/article/view/33763/18290>>. Acesso em: 25 set. 2018.

MORAES, Dax. O pessimismo moral schopenhaueriano: origem, significado e alcance. *Ethic@ - An international Journal for Moral Philosophy*. Florianópolis, v. 16, n. 2, p. 347-374, dez. 2017. ISSN 1677-2954. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/1677-2954.2017v16n2p347>>. Acesso em: 10 nov. 2019

PAVÃO, A. Liberdade e imputação moral em Schopenhauer. In: FELDHAUS, C; PAVÃO, A; WEBER, J. F. (Org.). *Schopenhauer: metafísica e moral*. São Paulo: DWW, 2014. p. 91-110.

PAVÃO, A. Liberdade, responsabilidade moral e justiça eterna em Schopenhauer. *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*. Santa Maria, v. 10, n. 3, p. 212-229, set.-dez. 2019. Disponível em: <<https://periodicos.ufsm.br/voluntas/article/view/41083>> Acesso em: 16 jan. 2020

PERNIN, M.-J. *Schopenhauer: decifrando o enigma do mundo*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1995.

PORTAL IG. Pai mata filho após confundi-lo com ladrão. Disponível em: <<https://ultimosegundo.ig.com.br/mundo/2016-01-14/pai-mata-o-proprio-filho-apos-confundi-lo-com-ladrao.html>>. Acesso em: 13 set. 2018.

PLATÃO. Mito de Er. Trad. Rodolfo Pais Nunes Lopes. *Nunt. Antiquus*. Belo Horizonte, v. 14, n. 2, p. 111-124, 2018. ISSN 1983-3636. Disponível em: <http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/nuntius_antiquus/article/download/14895/1125612081>. Acesso em: 28 fev. 2020.

SANTOS, K. O problema da liberdade na filosofia de Arthur Schopenhauer. 2010. 146 f. Dissertação (Mestrado em filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2010.

SCHOPENHAUER, A. *On the fourfold root of the principle of sufficient reason*. Trans. Georg Bell and sons. London: Chiswick, 1889.

SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*. Trad. Maria Lúcia M. de O. Cacciola. São Paulo: M. Fontes, 1995.

SCHOPENHAUER, A. *Fragmentos sobre a história da filosofia*. Trad. Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Iluminuras, 2003.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo I. Trad. Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2005.

SCHOPENHAUER, A. Prize essay on the freedom of the will. In: SCHOPENHAUER, A. *The two fundamental problems of ethics*. Trad. Christopher Janaway. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

SCHOPENHAUER, A. *Sobre a ética*. Trad. Flamarion C. Ramos. Sao Paulo: Hedra, 2012.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*. Tomo II – Complementos. Trad. Eduardo Ribeiro da Fonseca. Curitiba: UFPR, 2014. 2 v.

SCHOPENHAUER, A. *Parerga and Paralipomena*. v. 2. Trad. Adrian Del Caro. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. (E-book).

SCHOPENHAUER, A. *Sobre a vontade na natureza*. Trad. Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre: L&PM, 2018.