

**CARÁTER, LIBERDADE E ASEITÄT: SOBRE A ASSIMILAÇÃO DAS
NOÇÕES DE CARÁTER INTELIGÍVEL E CARÁTER EMPÍRICO DE KANT
POR SCHOPENHAUER**

**Character, freedom and *Aseität*: on the assimilation of the notion of intelligible character
and empirical character of Kant by Schopenhauer**

Vilmar Debona

debonavilmar@gmail.com

Resumo: O propósito fundamental do presente artigo é mostrar como as noções de caráter inteligível e empírico de Schopenhauer são reconsideradas pelo pensador no âmbito da sua fundamentação da moral em relação à assimilação inicial que tais noções haviam recebido de Kant nos primeiros escritos do filósofo de Dantzig. A essa “re-consideração”, não delimitada conceitualmente pelo pensador, mas notável nas entrelinhas, denomino de “segunda assimilação” das noções kantianas de caráter inteligível e empírico. Trata-se de uma assimilação que permite especificar pontos essenciais e problemáticos da moral schopenhaueriana, tais como as ideias de liberdade e responsabilidade moral e de aseidade (*Aseität*).

Palavras-chave: Schopenhauer; Kant; caráter; liberdade; responsabilidade; *Aseität*.

Abstract: The fundamental purpose of this paper is to show how the Schopenhauer's notions of intelligible and empirical character are reconsidered by the thinker in the context of its moral's grounding compared to the initial assimilation that such notions had received from Kant in the early writings of Dantzig philosopher. To that "reconsideration", noted indirectly, I call "second assimilation" of kantian notions of intelligible and empirical character. It is a assimilation that allows you to specify essential and problematic points of Schopenhauer's moral, such as the ideas of freedom, moral responsibility and “aseity” (*Aseität*).

Keywords: Schopenhauer; Kant; character; freedom; responsibility; *Aseität*.

Ao contrário do que uma leitura sumária pode sugerir, a filosofia de Kant não se faz presente na obra do seu discípulo e intérprete Schopenhauer de maneira unívoca ou com intensidade e significação invariáveis. Esta ideia pode ser atestada na medida em que consideramos a noção de caráter (*Charakter*), um dos caros conceitos do pensamento schopenhaueriano, como noção capaz de traduzir a natureza e os momentos da recepção de Kant. Num outro artigo publicado recentemente nos *Cadernos de Filosofia Alemã* (USP), mostramos em que medida o emprego feito por Schopenhauer das noções de caráter inteligível e de caráter empírico em *Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente* (1813), tese de doutoramento do autor, pode ilustrar o tom

de suas primeiras recepções de Kant. Ficou demonstrado que nessa época de produção juvenil do autor, anterior à elaboração de sua obra magna - *O mundo como vontade e como representação* (1818) -, Schopenhauer pressupõe e define suas concepções de caráter inteligível e de caráter empírico *nos mesmos termos* com os quais Kant e Schelling as concebem. Nesta época, o filósofo da vontade não oferece um tratamento significativamente diferenciado dos referidos conceitos em relação (principalmente) às definições da Dialética transcendental kantiana e chega a afirmar que uma definição das questões implicaria em repetições¹. Neste caso, pois, boa parte da recepção kantiana pela filosofia schopenhaueriana poderia ser assumida como uma assimilação quase acrítica, algo muito diverso do que se verifica em outros momentos.

O objetivo central do presente artigo é mostrar em que medida as noções de caráter inteligível e empírico de Schopenhauer são reconsideradas pelo pensador no âmbito da sua fundamentação da moral, indicando que elas ostentam significativas diferenças em relação à referida assimilação inicial. Essa “re-consideração”, que não é especificada conceitualmente pelo pensador, mas que se deixa notar nas entrelinhas, pode ser chamada de “segunda assimilação” das noções kantianas de caráter inteligível e empírico. Principalmente por se situar no contexto das conhecidas objeções ao primado da razão kantiana, essa “nova assimilação” contribui para entendermos como Schopenhauer propôs a sua fundamentação das ações dotadas de valor moral frente àquela kantiana, mas também para notarmos como, ao propor uma moralidade que não mais seria fundamentada em termos de legalidade da razão pura ou de aprioridade, o seguidor de Kant legou-nos uma forma diferenciada para se pensar noções como a de caráter e a de liberdade moral.

Mesmo que prossiga com o reconhecimento de muitos méritos gerais de Kant, o momento em que Schopenhauer se propõe à sua fundamentação da moral representa a ocasião em que ele tece suas mais relevantes e pontuais críticas ao pensamento do seu mestre. Além das objeções à faculdade de razão ou à razão pura prática, noções como as de caráter inteligível e caráter empírico recebem dele uma assimilação mais depurada, ao menos em relação às mencionadas assimilações verificadas em sua tese de doutoramento e nos manuscritos juvenis em geral, fato notável quando se compara esses últimos escritos com a *Crítica da filosofia kantiana*, publicada como Apêndice de *O*

1 “[...] não tenho a intenção de oferecer uma *repetição* de assuntos já expostos em outros momentos” (Schopenhauer, 1911-1941b, p. 80, grifo meu).

mundo como vontade e como representação, e com os *Dois problemas fundamentais da ética*.

Principalmente no *Apêndice* à obra magna e na dissertação *Sobre o fundamento da moral*, o destaque oferecido pelo intérprete de Kant recai mais sobre a, segundo ele, equivocada dedução da coisa-em-si do que sobre a própria coisa-em-si, ou seja, o filósofo enfatiza mais o modo com o qual seu mestre chegou ao caráter inteligível do que a revolucionária conciliação entre liberdade e necessidade, enaltecida e elogiada por ele em outros momentos. Para considerar criticamente a moral kantiana, Schopenhauer já dispõe, como espécie de acessório, da vontade como coisa-em-si, livre essência do mundo, portanto, já pressupõe o *querer* como primário e a *razão* como secundária. O autor já predispõe também da noção de *caráter inteligível* como vontade particularizada ou como Ideia imutável, na qual, segundo ele, reside a *responsabilidade moral* de cada indivíduo, e do *caráter empírico* como fenômeno determinado por motivos. O que o pensador empreenderá a partir dessas conquistas de sua filosofia será a definição dos papéis de cada um desses elementos no campo da fundamentação da ação humana. Ao realizar este intento, o filósofo da compaixão faz com que a maioria dos mencionados conceitos tenha seus papéis redefinidos em relação à função que desempenhava no palco da ética kantiana, ou, até mesmo, que alguns deles percam suas funções que lá exerciam de forma tão determinante. Esta redefinição, conforme mostrarei, acompanha a assimilação crítica de noções kantianas, como a de *liberdade*.

Os dois principais méritos que Schopenhauer reconhece em Kant, no âmbito da ética, são: i) a libertação da ética de todo eudemonismo e ii) a formulação da doutrina da coexistência da liberdade com a necessidade mediante a distinção entre caráter inteligível e caráter empírico.

No início da dissertação *Sobre o fundamento da moral*, o reconhecimento do primeiro mérito leva apenas algumas linhas para sucumbir às críticas do pensador da negação da vontade. A louvada libertação kantiana da ética de toda e qualquer doutrina da felicidade (que, enquanto tal, estaria em vantagem em relação a uma tradição que, com exceção de Platão, passaria pelos modernos e remontaria aos antigos como defensores da virtude enquanto meio para o alcance da felicidade) seria muito mais aparente do que efetiva. Kant teria mantido uma conexão oculta entre virtude e felicidade por meio de sua doutrina do Soberano Bem. Mas a origem dessa crítica

repousa no não reconhecimento por parte de Schopenhauer da autoridade do imperativo categórico e do dever absoluto kantianos: “no conceito de *deve* - argumenta o filósofo - existe absoluta e essencialmente, como condição necessária, a referência à punição ameaçadora, ou à recompensa prometida, das quais aquela noção não pode ser separada sem que seja também suprimida e sem que perda toda a sua significação. Eis por que um *deve incondicionado* seria uma *contradictio in adjecto*” (Schopenhauer, 2005, p. 650, grifos do autor). Se consideramos a observação schopenhaueriana de que cada *deve* ou *dever* é sempre condicionado pelo castigo ou pela recompensa, então o imperativo sobre o qual Kant havia erigido a ação moral não pode ser categórico, mas, no máximo, hipotético. Se, de fato, “é impossível pensar uma voz que comanda, venha ela de dentro ou de fora, a não ser ameaçando ou prometendo” (Schopenhauer, 2001, p. 27), então fica fácil admitir que a obediência a uma tal voz se dê muito provavelmente em proveito próprio e, portanto, seja sem valor moral (cf. *ibidem*). Schopenhauer não apenas defende que isso ocorre no caso do dever absoluto kantiano, mas também está certo de que aquele *dever incondicionado* postula ainda uma *recompensa*: “Esta recompensa que é postulada em seguida para a virtude, que só trabalhou de graça aparentemente, mostra-se decentemente velada sob o nome de *Soberano Bem (höchsten Guts)*, que é a unificação da virtude e da felicidade” (*ibidem*). Não é preciso admitir que a felicidade seja o motivo da virtude para que ela se faça presente como uma “mercadoria contrabandeada”, “que transforma todo o resto num mero contrato fictício: não é propriamente a recompensa da virtude, mas um dom voluntário ao qual a virtude, após o trabalho concluído, estende furtivamente as mãos” (Schopenhauer, 2005, p. 651)². É assim que, aos olhos de Schopenhauer, na ética kantiana, o eudemonismo é solenemente expulso como heterônomo pela porta de entrada, mas se esgueira novamente sob o nome de *Soberano Bem* pela porta dos fundos (cf. Schopenhauer, 2001, p. 28).

No rol do outro mérito da ética kantiana, o da conciliação entre liberdade e necessidade, a crítica é mais esparsa e atinge uma esfera conceitual mais ampla. Trata-se, no entanto, do horizonte no qual se situam as mais relevantes objeções ao Idealismo transcendental a serem destacadas em vista do presente estudo, pois é a partir delas que se pode captar grande parte da concepção propriamente schopenhaueriana do papel da noção de *caráter* em sua atuação diretamente na ética. Mediante essas refutações,

2 Para esta crítica, Schopenhauer refere-se à *KpV*, edição de Rosenkranz, pp. 264-295 (paginação citada por Schopenhauer).

Schopenhauer não apenas apresenta a sua tese da liberdade e da responsabilidade frente àquelas de Kant, mas também formula uma nova concepção de razão prática. Tudo isso não ocorria na “primeira assimilação” da noção kantiana de caráter, paralela à recepção de Schelling, no período da primeira edição de *Sobre a quádrupla raiz*, de 1813, muito embora num manuscrito intitulado *Zu Kant*, de 1812³, já encontremos os pilares mestres de toda a crítica que, posteriormente, será dirigida ao apriorismo e à causalidade da razão no âmbito prático.

Como se sabe, as referidas críticas, mescladas com elogios apologéticos, são endereçadas, sobretudo, aos empreendimentos e aos resultados que Kant executa e colhe da *terceira antinomia* da razão pura. Para o problema da conciliação das ações livres com a estrita necessidade da causalidade natural, questão herdada diretamente da tradição racionalista moderna com seu conflito entre liberdade e razão suficiente, Kant contou com aquele que, para Schopenhauer, é o seu maior mérito na filosofia, a distinção entre fenômeno e coisa-em-si (cf. *KrV*, A 538/B 566-A 541/B 569). Com essa diferenciação, o domínio da necessidade restringe-se à natureza como lei do caráter empírico e pode coexistir com a liberdade transcendental enquanto esta é uma propriedade do caráter inteligível. A causalidade por natureza, reivindicada pela antítese, vale do ponto de vista fenomênico, diz respeito ao caráter empírico, portanto, a toda a cadeia de fenômenos da conduta humana, e não entra em contradição com a espontaneidade do sujeito enquanto coisa-em-si ou caráter inteligível, a partir do que o homem ainda pode ser considerado livre. No entanto, lembremos qual é a definição de *liberdade transcendental* estipulada na terceira antinomia: “uma espécie particular de causalidade, segundo a qual pudessem ser produzidos os acontecimentos do mundo, ou seja, uma faculdade que iniciasse, em absoluto, um estado e, portanto, também uma série de consequências dele decorrentes” (*idem*, A 445/B 473). Sem a pretensão de me deter em uma exegese desse conflito antinômico, é preciso considerar que, segundo

3 “Se na *Dissertação* de 1813 [as diferenças acima referidas] não foram especificadas textualmente pelo pensador, no conhecido escrito do ano anterior, intitulado *Zu Kant* (de março de 1812), Schopenhauer já havia se posicionado de forma polêmica [sobre o] assunto contra o filósofo do idealismo crítico. Neste escrito, a crítica (que será amplificada nos *Cadernos de estudos* de 1817 e principalmente no *Apêndice de O mundo como vontade e como representação*, de 1818) já é endereçada ao fato de Kant ter igualado sob o mesmo nome de “razão” a determinação das condições da experiência e a faculdade de tirar conclusões com o “fundamento de nosso ser”, que está acima da experiência e da natureza sensível (razão teórica e razão prática). Assim, o alvo da crítica de 1812 é a possibilidade de se estabelecer *a priori* uma regra para as ações humanas, mas com isso tal crítica se estende também à concepção kantiana de caráter inteligível, pois é a esta que, em última instância, o dever incondicionado se remete, no âmbito da causalidade da razão” (Debona, 2015, p. 77).

Schopenhauer, uma tal definição da liberdade transcendental, *em termos de causalidade*, e a admissão de que por essa causalidade algo aconteça “sem que a sua causa seja determinada por uma outra causa anterior, segundo leis necessárias, isto é, uma *espontaneidade absoluta* das causas” (*idem*, A 446/B 474), não podem passar sem serem notadas como uma “inacreditável inconsequência” (Schopenhauer, 2005, p. 625) que Kant cometera contra a sua própria doutrina, a mesma inconsequência que ele teria cometido quando deduziu a coisa-em-si, ou seja, a aplicação de categorias para além da experiência possível. Além disso, uma causa que, por sua vez, não é efeito, estaria em plena contradição com a lei de causalidade.

Com a queixa de que Kant jamais dedicou um exame crítico à coisa-em-si, Schopenhauer lamenta também o fato de que toda vez que o pensador precisou dela, foi buscá-la pela conclusão de que o fenômeno deve ter um fundamento inteligível, que não seja fenômeno e não pertença a nenhuma experiência possível, não obstante ter insistido na defesa de que a causalidade e todas as categorias têm de ter um uso absolutamente restrito à experiência possível. A demonstração da coisa-em-si por Kant faria parte (juntamente com a demonstração da aprioridade da lei de causalidade) das conclusões corretas a partir de premissas falsas, diante do que, como se sabe, Schopenhauer indica uma via alternativa: “pelo caminho da representação, jamais se pode ir além da representação” (*ibidem*) e se o objetivo é acessar o em-si das coisas, isso só pode ser alcançado por um fio condutor *toto genere* diferente das leis do conhecimento, que ele define como a *experiência interna* do nosso próprio corpo, pela qual se revela a identidade do sujeito que conhece com o sujeito que quer, e a vontade é *imediatamente* acessada como o em-si de *nosso* fenômeno. Paralelamente a isso, também a fonte verdadeira do conceito de liberdade jamais poderia ser, como havia pensado Kant, “uma inferência da ideia especulativa de uma causa incondicionada ou de um imperativo categórico que a pressuponha” (*idem*, p. 627-628), hipostasiando, assim, a liberdade (tanto a transcendente quanto a prática) do incondicionado⁴. Ao invés disso, o conceito

4 Segundo Schopenhauer, isso é evidente enquanto ideia especulativa e primeira fonte do conceito de liberdade, conforme exposto na primeira Crítica (cf. *KrV*, A 447/B 475). Mas, segundo o filósofo, a noção recebe significado e aplicação na medida em que é novamente inferida na *KpV*, § 6: “[Pergunto, aqui], onde começa o nosso conhecimento do incondicionalmente prático, se pela liberdade ou pela lei prática. Pela liberdade ele não pode começar; pois nem podemos tornar-nos imediatamente conscientes dela [...]. Logo é a lei moral, da qual nos tornamos imediatamente conscientes dela [...], que se oferece primeiramente a nós e que, na medida em que a razão a apresenta como um fundamento determinante sem nenhuma condição sensível preponderante, antes, totalmente independente delas, conduz diretamente

schopenhaueriano de liberdade surge na consciência humana por meio daquele mesmo *conhecimento imediato* da própria vontade, já que “certamente a vontade, como criadora do mundo, coisa-em-si, é livre do princípio de razão e, dessa forma, de toda necessidade” (*idem*, p. 626-627). Com este raciocínio, Schopenhauer levará às últimas consequências o conflito racionalista entre liberdade e razão suficiente, proclamará o caráter estritamente necessário do agir humano e reservará uma outra instância e uma outra consideração para a liberdade. Para tanto, sua postura diante da proposta kantiana da liberdade humana: (a) parte da censura da tese de uma “espontaneidade absoluta das causas”, isto é, reprova a ideia de uma “causa incausada” que, enquanto liberdade prática, seria a própria espontaneidade do sujeito em começar por si mesmo uma cadeia de ações; (b) passa pela proposta de uma forma específica de causalidade para o caso das ações humanas, a lei da motivação, que não é uma causa mecânica ou um estímulo, mas uma representação cuja necessidade com que opera nem por isso é diminuída, já que assim como nos fenômenos naturais as causas agem de acordo com a natureza peculiar dos corpos, os motivos também atuam de acordo com o caráter especial do homem; e (c) chega à formulação da liberdade moral em um sentido puramente negativo, ou seja, como ausência de necessidade ou como aquilo que não depende de nenhuma razão, conforme lemos em *Sobre a liberdade da vontade*: “o vocábulo livre (*Freie*) significa o que não é necessário sob relação alguma, o que independe de toda razão suficiente” (Schopenhauer, 1911-1941c, p. 478), ou, em *O mundo*: “o conceito de liberdade é, propriamente dizendo, negativo, pois seu conteúdo é tão somente a negação da necessidade, isto é, da relação de consequência a seu fundamento, em conformidade com o princípio de razão” (Schopenhauer, 2005, p. 372).

De forma geral, pode-se afirmar que, em certa medida, Kant demonstra estar consciente do caráter problemático de seu conceito de liberdade transcendental, pois declara, na própria *Observação sobre a terceira antinomia*, que tal ideia é “verdadeira pedra de escândalo para a filosofia, que encontra insuperáveis dificuldades para aceitar tal espécie de causalidade incondicionada” (*KrV*, A 448/B 476). Mesmo assim, a admissão dela seria, segundo ele, requisito indispensável no qual teria de ser assentada nada menos do que a *responsabilidade* das ações humanas: “a ideia transcendental da liberdade [...] apenas constitui o conceito da absoluta espontaneidade da ação,

ao conceito de liberdade” (*KpV*, Ak, p.53).

entendido como fundamento autêntico da *imputabilidade* dessa ação” (*ibidem*, grifo meu). Schopenhauer, que desde seus primeiros escritos exaltou o significado moral do mundo e, por conseguinte, a inegável *responsabilidade moral* das ações humanas, não poderia conceder a última palavra à necessidade que governa todos os fenômenos. Ele também reconheceu que o único âmbito no qual a responsabilidade moral poderia residir seria o inteligível. A imputabilidade moral, com a qual, mesmo que estejamos convencidos da natureza necessária de nossas ações, nos sentimos plenamente responsáveis por elas, atribuindo a nós e aos outros a culpa ou o mérito correspondentes a cada ato, só pode ser identificada no *esse*, na própria condição daquilo que somos, em relação à qual as ações particulares são apenas uma amostra.

Ora - e é isso que pretendo frisar aqui -, por sua diferenciação em relação a Kant quanto ao modo de localização da responsabilidade das ações humanas na esfera inteligível, Schopenhauer reconsidera seu próprio conceito de *caráter inteligível* - tal como é assimilado de Kant -, agora ao lado da reprovação da liberdade kantiana em termos de causalidade, isto é, pela reprovação do caráter inteligível kantiano na medida em que este é tomado como “uma causalidade que não é fenômeno, embora o seu efeito se encontre, mesmo assim, no fenômeno” (*idem*, A 539/B 567). Diferentemente daquelas características dessa noção destacadas - e simplesmente acatadas de forma quase acrítica - na época da elaboração de *Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente* (1813), o caráter inteligível é frisado, e por isso criticado (principalmente a partir da *Crítica da filosofia kantiana*, de 1818) pelo fato de o filósofo de Königsberg tê-lo definido *como causalidade* fora da série das condições empíricas, cujos efeitos, porém, se encontrariam em tal série. Portanto, além da leitura que, partindo da definição kantiana, transformou o caráter em um ato extratemporal da Vontade, que passou a entendê-lo como Ideia estereotipada e imutável, mas principalmente como *caráter sem-fundamento*, o filósofo da vontade passa a defender também que, para poder ser designado como a morada da *responsabilidade*, esse mesmo caráter (inteligível) tem de ser sempre entendido como um *esse* cuja liberdade não é a liberdade de uma causa, mas simplesmente de um *ser* como uma espécie de microcosmo da grande vontade macrocósmica, o que não é frisado apenas no *Apêndice* à obra magna, mas também nas duas dissertações concorrentes a prêmio, no ensaio *Sobre a vontade na natureza*, no Vol. II dos *Parerga e paralipomena* etc.

Schopenhauer concorda com seu mestre quando este infere que a liberdade pertence apenas à inteligibilidade do caráter, mas, por divergir quanto ao que seja uma tal liberdade, diverge também quanto ao caráter inteligível. Conforme notei anteriormente, essa divergência não ocorria nos escritos juvenis. No entanto, na medida em que o filósofo pessimista se nega a reconhecer a natureza da liberdade e, principalmente, o fundamento dado à moral por Kant (portanto, durante a fundação de seu próprio sistema ético), por mais que tenha declarado sua total adesão à definição de caráter deste último, ele incorpora variações a essa noção de caráter, mesmo que isso seja notado apenas nas entrelinhas. Um dos aspectos dessas variações se dá no seguinte sentido: 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.

[...] a condição e a base do caráter fenomênico, reveladas independentemente pela experiência como coisas-em-si e, por conseguinte, não submetidas a nenhuma distinção temporal, resultando constantes e imutáveis, recebem o nome de *caráter inteligível*, a saber, a vontade como coisa-em-si. Considerada sob este aspecto, a ela corresponde também uma liberdade absoluta, isto é, resulta *independente da lei de causalidade* (esta como mera forma dos fenômenos). Mas esta liberdade é *transcendental*, ou seja, *não irrompe no fenômeno*, mas se faz presente apenas na medida em que fazemos abstração do fenômeno e de todas as suas formas a fim de nos elevarmos até aquela liberdade misteriosa que, fora do tempo, tem de ser pensada como a *essência* interna do homem em si mesmo (Schopenhauer, 1911-1941c, p. 566, grifos segundo e quarto meus).

Este é, pois, um aspecto da “segunda assimilação” das noções kantianas de caráter inteligível e empírico por Schopenhauer: ao invés de um *caráter como lei de causalidade* que tem de possuir uma causa eficiente sem a qual não seria causa (cf. *KrV*, A 539/B 567), tal como defendia Kant, Schopenhauer infere que “quando se fala de causa e efeito, jamais é permitido recorrer à relação da vontade com seu fenômeno (ou do caráter inteligível com o empírico)” (Schopenhauer, 2005, p. 630), como acontecia,

por exemplo, na terceira antinomia. Em lugar de se recorrer a essa relação causal, apenas admite-se um caráter como *essência* de cada indivíduo, mas uma essência que é *independente da lei de causalidade*, conforme frisei com a passagem supra citada de *Sobre a liberdade da vontade*.

Mas, em que termos Schopenhauer define a liberdade desse caráter essencial de cada indivíduo? Eis uma significativa dificuldade que o filósofo enfrenta no âmbito da sua fundamentação da moral. Afinal, como poderia o homem, que não pode agir diferentemente por ter seu *esse* como algo inato e invariável⁵, sentir-se responsável pelas próprias ações⁶? Da resposta dada a essa questão depende, pois, a própria justificativa de atribuição ou não de imputabilidade e de responsabilidade moral a cada indivíduo, uma questão que soa ainda mais paradoxal quando levamos em conta que, em algumas ocasiões, afirma que o homem é a sua própria obra (cf., p. ex., Schopenhauer, 2005, p. 379).

O tratamento do problema é ensaiado pelo pensador (embora não resolvido) a partir da consideração da liberdade do *esse* como uma *aseidade* (*Aseität*), noção emprestada da Escolástica juntamente com a máxima *operari sequitur esse*. Schopenhauer toma o conceito de aseidade no mesmo sentido que os escolásticos entendiam a “aseidade de Deus”, enquanto algo que é autor de si mesmo. Muito embora a noção remonte a Agostinho de Hipona, foi Francisco Suárez, em suas *Disputationes metaphysicae*, de 1597, que, discutindo com Duns Escoto, fixou a *aseidade* como propriedade negativa do ente, ou seja, que tem seu ser definido independentemente da obra de outro ser, um ser por si (*a se*) e infinito, o que seria próprio apenas de Deus. Em oposição a essa condição estaria o ser por outro (*ab alio*) e finito⁷. Em diversos momentos, o filósofo alemão emprega a referida noção como sinônimo de *originariedade* (*Ursprünglichkeit*) de cada caráter⁸, e, por conseguinte, no mesmo

5 Cf., por exemplo, Schopenhauer, 2001, p. 96, onde lemos: “O *operari* de um homem dado é determinado, necessariamente, a partir do exterior pelos motivos e a partir do interior pelo seu caráter. Por isso, tudo o que ele faz acontece necessariamente”.

6 Sobre essa problemática, ver a elaboração de Pavão (2014, pp. 91-110).

7 Cf. Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, Vol. IV, Disputatio 28, Sectio I, § 6 e 7, cujo subtítulo é justamente *Divisio entis in ens a se et ens ab alio*, disponível em <http://homepage.ruhr-uni-bochum.de/Michael.Renemann/suarez/index.html>, projeto de digitalização coordenado pelo Prof. Salvador Castellote e por Michael Renemann (última atualização em 12.5.2008). Para esta edição digital, os organizadores basearam-se na edição espanhola *Disputaciones metafísicas*. 7 vol. Trad. y ed. de S. Rabade, S. Caballero y A. Puigcerver. Madrid: Gredos, 1960-1966 (Biblioteca Hispanica de Filosofía).

8 Sobre a etimologia do termo *Aseität*, ver nota de Cacciola (2003, p. 48) de sua tradução dos *Fragmentos para a história da filosofia*; ver também as observações de Bacelar (2015, p. 233).

sentido daquela independência concebida pelos escolásticos, embora referida a outra espécie de ser, conforme lemos no Vol. II dos *Parerga*:

O ser *livre* tem que ser também o ser *original*. Se nossa vontade é *livre*, também o é enquanto o ser *originário*, e vice-versa [...]. A própria doutrina da necessidade dos atos de vontade exige que a essência e a existência do homem sejam obra de sua própria liberdade, portanto de sua vontade, que então possui aseidade (*Aseität*). Sob a hipótese contrária, desapareceria toda responsabilidade, e o mundo moral, assim como o mundo físico, seria apenas uma mera máquina, posta em movimento pelo seu construtor situado de fora [...] (Schopenhauer, 2012, p. 81, grifos do autor).

Desse modo, o conceito de *liberdade moral* só é admitido na medida em que não se desvincula da noção de originariedade: “Que um ser seja obra de um outro, mas que seu querer e seu agir sejam livres, constitui algo que pode ser dito em palavras, mas não percebido em pensamentos” (*idem*, p. 80). Em *Sobre a vontade na natureza*, de 1836, ao sustentar que a liberdade e a responsabilidade não podem ser pensadas sem que, para tanto, se pressuponha a “aseidade da vontade”, o filósofo afirma: “[A] *imputabilidade* tem a *liberdade*; esta, porém, tem por sua vez a *originariedade* como condição [...]. A aseidade da vontade é, portanto, a primeira condição de uma ética séria” (Schopenhauer, 2013, p. 211, grifos meus).

É curioso notar que, no entanto, quatro anos antes de estabelecer esta condição para se pensar seriamente a ética, em um fragmento póstumo de 1832, a aseidade já havia sido definida claramente como ausência de razão: “O que os escolásticos chamaram de *aseidade* de Deus, é, no fundo, o mesmo que eu atribuo à vontade e que denominei de carência de razão” (Schopenhauer, 1911-1941d, *Cholera-Buch*, p. 102)⁹. Mais curioso ainda é notar que, mesmo considerando que tal aseidade é condição para se pensar seriamente a ética, Schopenhauer não emprega com destaque e distinção o termo *Aseität* nos contextos em que os temas da liberdade, da responsabilidade e da fundamentação da ética eram centrais, como no Livro IV de *O mundo*, na *Crítica da filosofia kantiana* e nas duas dissertações que comporiam os *Dois problemas fundamentais da ética*. Nesta última obra, o conceito aparece somente na sua 2ª edição, de agosto de 1860, no capítulo IV (intitulado *Vorgänger*) do texto *Sobre a liberdade da*

⁹ Como nota a este fragmento póstumo, Schopenhauer cita a máxima escolástica: *Deus est “a se”, habet igitur aseitatem*.

vontade, capítulo que não constava na 1ª edição, de 1840. O sentido da afirmação revela a mesma condicional do texto de acima citado de *Sobre a vontade na natureza*: “Confesso francamente que pensar a responsabilidade moral da vontade humana sem a *aseidade* da mesma supera a minha capacidade de compreensão [...]. Portanto, só no caso em que ele mesmo [o ser humano] seja sua própria obra, isto é, possua aseidade, pode ele ser responsável por suas ações” (Schopenhauer, 1911-1941c, p. 542-43).

Seja como for, mesmo que Schopenhauer não tenha conferido à noção de aseidade um destaque especial em sua teoria do caráter e da ação humana, o sentido negativo da liberdade atribuída por ele ao *esse*, como ausência de necessidade, só estaria em condições de ser parâmetro para atribuição de responsabilidade¹⁰ a cada indivíduo quando associado à aseidade, com a qual cada ser seria *obra de si mesmo*. Somente a admissão de uma originariedade no seu modo de ser faria o homem autor não apenas dos próprios atos, mas “de si mesmo”. A “aseidade de Deus”, proposta pelos escolásticos, é, então, transposta como “aseidade dos homens”. E é por estas sendas que Schopenhauer sustenta que, mesmo sendo o caráter obra da vontade, ele não deixaria de ser obra do próprio homem, algo que poderíamos chamar de “autocriação” do próprio caráter, pela qual o ser humano pode ser dito moralmente responsável por si mesmo.

Por um lado, esta operação schopenhaueriana que se mune da ideia de aseidade responde a uma exigência ontológica a partir da qual o pensador confere coerência a seu sistema moral, diferenciando-o, por exemplo, em relação à moral kantiana (pois, de certa forma, a referida “autocriação” é posta no lugar da liberdade inteligível de seu mestre) e erigindo um dos principais sustentáculos de sua *fundação laica* da ética. Por outro lado, é difícil reconhecer que a ideia de tal aseidade enquanto originariedade suprima a dificuldade de se atribuir responsabilidade moral ao indivíduo, dada a defesa, sempre posta em relevo pelo pensador, de sua própria teoria fixista do caráter, ou seja, de que este é inato e imutável, assim como inexoravelmente determinado pela influência dos motivos na medida em que é caráter empírico.

Sem me deter mais profundamente na questão, restrinjo-me a observar que esse é um debate já consolidado no âmbito da pesquisa Schopenhauer nacional ou internacional, problematizado, por exemplo, por Bryan Magee: mesmo com a admissão da independência em relação a um arbítrio ou vontade exterior que determine o *esse*,

¹⁰ Para uma pormenorizada investigação sobre a noção de responsabilidade em Schopenhauer, ver Bacelar (2015, pp. 225-242).

seria insustentável, segundo o autor, atribuirmos responsabilidade a cada homem, justamente pelo fato de este já ser o que é (cf. Magee, 1983, pp. 207-208). No Brasil, além da abordagem pioneira de Maria Lúcia Cacciola, em *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, sobre a liberdade e a necessidade em Schopenhauer frente à recepção das noções de Kant, vieram a lume recentemente alguns textos que problematizam diretamente a questão da dificuldade de se imputar responsabilidade moral ao sujeito schopenhaueriano. De certa forma, o primoroso e franco estranhamento expresso por Pavão (2014, pp. 91-110) quanto à questão pode receber como resposta, ao menos parcial, os pontuais esclarecimentos elaborados por Bacelar (2015, pp. 225-242). De qualquer modo, se a consideração da tríade responsabilidade-liberdade-aseidade aqui feita é suficiente ou não em vista de um posicionamento sobre a natureza da liberdade moral que Schopenhauer atribui ao caráter individual, o fato é que a noção de *aseidade*, pouco debatida pelos comentadores, precisa ser levada em conta para a discussão. Trata-se de um conceito que desdobra a assimilação e revela o traço originário de Schopenhauer quando este interpreta a noção de caráter de Kant no âmbito de sua filosofia moral.

Na esteira da discordância quanto à liberdade e, com isso, quanto a certas formulações do caráter inteligível de Kant, Schopenhauer tece suas ríspidas objeções às noções de *razão prática*, de *lei moral* e de *imperativo categórico*, considerando tais críticas como “ocasião para pesquisar e expor a maior parte [de seus próprios] conceitos éticos fundamentais” (Schopenhauer, 2001, p. 15), dentre os quais podemos localizar novamente o de *caráter*. Em *Sobre o fundamento da moral*, o pressuposto do qual parte o pensador é o de que “há mais de meio século [a ética] repousa no confortável encosto que Kant ajeitou sob ela: no imperativo categórico da razão prática. Em nossos dias ele é, porém, introduzido sob um título menos pomposo, embora mais fácil e corrente, o de 'lei moral' [...]” (*idem*, p. 15-16). O propósito era mesmo o de “retirar da moral o seu amplo encosto [e] demonstrar que a Razão Prática e o imperativo categórico de Kant são suposições injustificadas” (*idem*, p. 16). Só assim a moral seria novamente “entregue à sua total perplexidade” (*ibidem*), na qual deveria permanecer até que o filósofo da compaixão expusesse o “princípio moral verdadeiro” da natureza humana¹¹.

11 Alguns dos elementos da ética kantiana que foram objetados por Schopenhauer a fim de remover o referido “encosto” da moral, para só então poder oferecer um outro fundamento a ela, são os seguintes: 1) *O proton pseudós* (primeiro passo em falso) de Kant residiria na definição de sua própria ética como

O processo que levaria ao reconhecimento de uma ação dotada de valor moral seria, para Kant, operado pela faculdade racional, que, enquanto realiza um raciocínio em vista deste propósito, recebe o nome de *razão prática*. Esta é a noção que representa a instância mais discrepante no rol da fundamentação da moral schopenhaueriana diante daquela kantiana, pois é a partir dos papéis atribuídos a ela por seu mestre que Schopenhauer identificará como uma operação meramente intelectual não pode ser suficiente para ser o móbil da moral. E esta operação seria meramente intelectual porque, de acordo com a leitura do pensador, a razão kantiana só é chamada de “prática” quando realiza o *raciocínio* que estabelece uma lei para a vontade, sendo o imperativo

doutrina que apresenta leis daquilo que deve acontecer, mesmo que nunca aconteça, ao invés de fundamentar aquilo que acontece. A passagem citada por Schopenhauer, da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, é a seguinte: “Numa filosofia prática não se trata de dar fundamentos do que *acontece*, mas leis do que *deve acontecer*, mesmo que nunca aconteça [...]” (Kant, *Ak*, p. 427, grifos do autor). Ao defender que tanto o ético quanto o filósofo tem de se contentar com o dado, com o que é e acontece realmente, Schopenhauer indaga: “Quem vos diz que deve acontecer o que nunca acontece? O que vos dá o direito de antecipá-lo e logo impor uma ética na forma legislativo-imperativa como a única para nós possível?” (Schopenhauer, 2001, p. 23, grifos do autor). 2) A admissão por parte de Kant da existência de leis morais puras participaria deste mesmo equívoco, já que ele não reconheceu a única lei da vontade humana que seria demonstrável, irrevogável, sem exceções e que traz consigo uma necessidade efetiva - a mencionada lei da motivação como causalidade mediada pelo conhecimento - e, ao invés disso, admitiu uma lei cuja necessidade é apenas *vel quasi* (de uma certa maneira), o imperativo categórico, motivo pelo qual teve de acrescentar que uma *lei moral* deve trazer consigo uma necessidade absoluta. Mas do conceito de “lei”, Schopenhauer reconhece como significado próprio e originário apenas o que se limita ao âmbito da legalidade, à lei civil (*lex, nomos*), e, como significado secundário e metafórico, o que se remete às chamadas leis da natureza para os modos de proceder do ser humano. Por isso mesmo, declara que não pode admitir “nenhuma outra origem para a introdução *na ética* dos conceitos de lei, prescrição e dever a não ser o Decálogo Mosaico” (*idem*, p. 25): leis morais independentes de regulamentação humana, de instituição estatal ou de doutrina religiosa, não podem ser admitidas sem provas, justamente o que não acontece na ética kantiana, que simplesmente “aceita o conceito de lei moral como dado, indubitável e existente” (*idem, ibidem*, grifo do autor). 3) Este mesmo caso (de ter se originado da moral teológica) aplicar-se-ia também à noção de *dever incondicionado* ou absoluto que, além de engendrar uma *contradictio in adjecto* (indicada no início deste tópico devido à relação direta que esta noção conservaria com uma condição e com uma recompensa), teria entrado na ética sem prova posterior. Kant, pela definição de dever como necessidade de uma ação por respeito diante da lei, teria feito o *necessário* tomar o lugar do *dever* só porque este último expressa a linguagem do Decálogo, assim como confundiu respeito com obediência. Sobre isto, Schopenhauer cita e rebate a seguinte passagem da *Fundamentação*: “Aquilo que reconheço imediatamente como lei para mim, reconheço-o como sentimento de respeito (*Achtung*), que significa meramente a consciência da *subordinação* de minha vontade a uma lei [...]” [cf. Kant, *Ak*, p. 401, nota]. Em que língua? O que está dito aqui quer dizer, em alemão, obediência (*Gehorsam*)” (Schopenhauer, 2001, p. 42, grifos do autor). Aos olhos de Schopenhauer, a expressão “o dever é a necessidade de uma ação por respeito diante da lei” quer dizer, numa linguagem sem rodeios, “o dever significa uma ação que deve acontecer por obediência em relação a uma lei. Este é o nó da questão” (*ibidem*, grifos primeiro e segundo do autor). 4) Diante disso, ao indagar sobre qual seria o teor da pretensa “lei” da moral kantiana, Schopenhauer adverte que seu mestre teria confundido o princípio com o fundamento da ética, o *hó, ti* (que) com o *dióti* (porque): sua primeira exigência foi a de que o princípio moral deve ser *a priori* e puramente formal, sem nenhum conteúdo material e nenhum apoio empírico. Então só lhe restou como matéria (*Stoff*) daquela lei a sua própria *forma*, que não é mais do que a sua *legalidade*, esta que consiste em ter de valer para todos. O rigorismo de sua aplicação, definidora de uma “moral de escravos”, seria o grande responsável por ter substituído a intenção da ação pelo penoso dever como critério de ações dotadas de valor moral, tornando esta ética vazia de conteúdo e ineficaz.

categórico a lei resultante desse processo¹². Esta seria a única origem, o *punctum saliens* (ponto de destaque) da moralidade kantiana, um fundamento que, por ser meramente racional, carece de realidade e não é efetivo¹³: um tal fundamento “paira no ar como uma teia de aranha de conceitos, os mais sutis e ocultos de conteúdo, não se baseia em nada e não pode, por isso, nada suportar e nada mover” (Schopenhauer, 2001, p. 52).

Como se sabe, Schopenhauer recusa-se terminantemente a reconhecer uma razão que fosse capaz de fundamentar a moralidade, o que significaria ter que identificar o agir racional com o agir virtuoso e, por conseguinte, reduzir a maldade moral ao agir irracional. Afinal, indaga o filósofo, como isso poderia ser admitido se em muitos casos o agir bondoso é devido à irracionalidade, e o agir maldoso à racionalidade? A conhecida crítica a Kant quanto a este ponto diz respeito à afirmação de que o pensador não teria atentado para a grande diferença entre o “*tem de*” [*müssen*] incondicional, enquanto necessidade de todo objeto que se apresenta ao sujeito no âmbito da razão pura, e o *deve* [*sollen*] da esfera da moralidade.

Schopenhauer irá redefinir os papéis da razão prática frente à noção kantiana. Para ele, o *uso prático da razão* estaria circunscrito à ideia de que os motivos suficientes que causam ações podem ser conceitos abstratos (ao invés de ser somente representações intuitivas). Mas, nesses termos, a razão prática seria, no máximo, gestora da ação prudente e sábia, no sentido da sabedoria estoica; não seria, porém, um veículo em vista da ação moral. Nesse sentido, conforme os parágrafos 16 e 55 de *O mundo como vontade e como representação*, a razão prática se mostraria na medida em que o homem, com ela, afirma a sua diferença em relação aos animais irracionais, contando

12 Cf. Kant (2005, p. 59), onde lemos: “O imperativo categórico é portanto só um, que é precisamente este: *Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal* [...]. Mas, uma vez que a universalidade da lei, segundo a qual certos efeitos se produzem, constitui aquilo a que se chama propriamente *natureza* no sentido mais lato da palavra (quanto à forma), quer dizer a realidade das coisas, enquanto é determinada por leis universais, o imperativo universal do dever poderia também exprimir-se assim: *Age como se a máxima da tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza*” (grifos do autor).

13 “A censura que se coloca, em primeiro lugar e diretamente, à fundamentação da moral dada por Kant é que esta origem da lei moral é impossível em nós porque pressupõe que o homem chegue, por si só, à ideia de procurar e de informar a respeito de uma lei para sua vontade, de ter de submeter-se a ela e conformar-se com ela. Isto, porém, não poderia ter vindo sozinho à sua cabeça, mas, quando muito, só depois que uma outra instigante motivação moral, positiva e real [...], tenha dado o primeiro empurrão [...]. O segundo erro é a falta de realidade e, por isso, de efetividade possível” (Schopenhauer, 2001, p. 50-52). Mesmo diante dessa espécie de fundamentação apresentada à moralidade na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Schopenhauer indaga sobre o motivo pelo qual Kant teria, na *Crítica da razão prática*, (re)definido a mesma, tomando “a lei moral como um fato da razão pura”. O que se deve pensar diante desta estranha expressão? O fático é, antes, aquilo que se opõe sempre ao que se conhece por razão pura” (*idem*, p. 54).

sempre com a possibilidade de empregá-la tanto para a grande bondade quanto para a grande maldade: “em qualquer lugar onde a conduta é conduzida pela faculdade racional, os motivos são conceitos abstratos, e o determinante não são representações intuitivas, particulares, nem a impressão do momento que conduz o animal: aí se mostra a *razão prática*” (Schopenhauer, 2005, p 141, grifo do autor).

Somando-se a esta redefinição dos papéis da razão prática, a oposição schopenhaueriana à ética prescritiva kantiana pode ser melhor captada quando se considera o próprio conceito-chave da metafísica deste pensamento, a vontade com sua primazia sobre a razão. Isso porque, como se sabe, diferentemente de Kant, que chegou a identificar sua noção de vontade com a de razão prática¹⁴, a vontade em Schopenhauer é alheia a leis e a razões, mas é a coisa-em-si que subjaz de forma irracional aos fenômenos, diante da qual a razão é incapaz de ditar leis, e, pelo contrário, passa a ser uma serviçal, uma vez que é reduzida a um instrumento que, enquanto razão prática, oferece motivos ao querer.

Ora, é por este caminho que se pode retomar a teoria schopenhaueriana do caráter no âmbito de uma ética descritiva que, em grande medida, opõe-se frontalmente à moral de Kant: ao contrário do que pretendeu este último, Schopenhauer não reconhece a mínima possibilidade de a *razão* poder se impor autonomamente sobre a vontade particular e individualizada em cada *caráter*, dominando este último e mudando a direção de seu querer. Somente uma mudança radical no direcionamento da vontade (e até mesmo a supressão desta) poderia ocorrer, mas isto não seria fruto da razão ou do conhecimento racional, e sim de um conhecimento intuitivo, despido do princípio de razão. Ao adotar reiteradamente a linguagem do estoico Sêneca, uma das máximas que estará sempre presente na fundamentação de sua *Mitleidsethik* será justamente a de que *velle non discitur*, isto é, a autonomia passa a pertencer ao querer (*velle*) que não pode ser ensinado (*non discitur*). O querer não pode ser determinado, mas passa a ser o que determina.

14 Antes mesmo que tivesse dado uma resposta positiva, em sua segunda Crítica, à questão de saber se a determinação da vontade pode se dar *a priori* e alheia à sensibilidade (isto é, a própria admissão de uma razão pura prática), Kant já havia indicado claramente, na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, a identidade entre razão prática e vontade: “Só um ser racional tem a capacidade de agir segundo a representação das leis, isto é, segundo princípios, ou: só ele tem uma *vontade*. Como para derivar as ações das leis é necessária a *razão*, a vontade não é outra coisa senão razão prática” (Kant, 2005, p. 47, grifos do autor).

Vê-se na ética kantiana, principalmente na *Crítica da razão prática*, pairar sempre, por detrás, o pensamento de que o ser íntimo e eterno do homem consistiria na *razão*. Tenho aqui de contentar-me com a mera asserção do contrário, a saber, que tanto a razão como a faculdade de conhecimento são de fato algo secundário, algo pertencente ao fenômeno, condicionado pelo organismo, ao passo que o núcleo próprio, o único metafísico e por isso indestrutível no ser humano, é sua vontade (Schopenhauer, 2001, p. 38, grifo do autor).

Com esta inversão na atribuição de poderes, a partir da qual o protagonismo passa a ser do irracional e do infundado, a noção de *caráter* passará a ter uma outra relação com a fundamentação da ação moral, diferentemente daquela que mantinha na filosofia kantiana. Na ética prescritiva deste pensamento, o critério da ação dotada de valor moral considerava a generalidade e a universalidade dos caracteres na medida em que se dirigia a “todo ser racional”. Independentemente da constituição de cada natureza humana em particular, Kant engenhou uma fórmula universal para a moralidade diante da qual todo e qualquer caráter estaria submetido, ou antes, *deveria* submeter-se. É justamente diante dessa pretensão da razão pura no campo prático que Schopenhauer objeta não apenas a lei moral kantiana, mas também o destinatário de uma lei fundada tão somente em conceitos abstratos puros *a priori*: ela seria endereçada não apenas para *os homens*, mas para *todos os seres racionais* como tais. Para o filósofo da vontade, puros conceitos abstratos, privados de conteúdo real e de fundamentação empírica, “nunca poderiam pôr em movimento pelo menos *os homens*: de outros seres racionais não posso falar” (*idem*, p. 52, grifo do autor). Diferentemente disso, na ética descritiva schopenhaueriana, justamente por não se reconhecer esta capacidade de universalização das leis imperativas da razão, a relevância da “diferença ética dos caracteres” passa a ser central.

Este é, pois, o outro aspecto que compõe a assimilação das noções kantianas por seu intérprete no âmbito da fundamentação da moral. Isto é, a crítica ao estabelecimento de um princípio moral universal, como se fosse uma receita universal para a produção de virtudes, é acompanhada por um distanciamento, expresso por Schopenhauer nas entrelinhas, em relação ao papel que a noção de caráter exerce na ética kantiana, distanciamento que se desdobrará na atribuição de outras funções a esta noção. Com a mencionada inversão de poderes, com a qual a razão é destituída de sua soberania pela vontade sem-fundamento, a ação moral será reconhecida em casos

específicos, mas de qualquer forma sempre a partir daquilo que cada caráter particular expressa na empiricidade, pelo seu *operari* ou caráter empírico, e não mais a partir da capacidade de submissão de *todo* ser racional - portanto, de todo caráter - às leis da razão. Sendo assim, afirmar que a razão tem poderes limitados frente ao querer, conforme o filósofo expõe detalhadamente nos “Argumentos” do Capítulo 19 dos *Suplementos* à obra magna, significaria conceber que tal razão é limitada frente a cada *Wille-Charakter*, este que decide a direção a seguir sem dar satisfação àquela.

A hipótese da aqui indicada “segunda assimilação” das noções kantianas de caráter inteligível e empírico por Schopenhauer pode ser notada, então, na própria abertura para a justificação de uma ética descritiva, pois com ela, e contra o formalismo e o apriorismo da moral kantiana, tratar-se-á apenas de descrever o que cada caráter é capaz de realizar a partir de sua constituição própria e em confronto com seus motivos. É a referida assimilação crítica das noções kantianas de caráter que, diferente do que acontecia nos primeiros escritos do filósofo da vontade, possibilita notarmos a originalidade de conceitos centrais do âmbito da fundamentação schopenhaueriana da moral, como é o caso das noções acima expostas de liberdade moral e de aseidade.

Referências

BACELAR, Kleverton. (2015). A responsabilidade pela *essentia et existentia* em Schopenhauer. In: DEBONA, Vilmar; FONSECA, Eduardo Ribeiro da; HULSHOF, Monique; MATTOS, Fernando da Costa; RAMOS, Flamarion Caldeira (Orgs.). *Dogmatismo e antidogmatismo: filosofia crítica, vontade e liberdade. Uma homenagem a Maria Lúcia Cacciola*. Curitiba: Editora UFPR, pp. 225-242.

CACCIOLA, Maria Lúcia Mello e Oliveira. (1994). *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: Edusp.

DEBONA, Vilmar. (2010). Tra determinismo e libertà: aspetti del concetto di carattere in Kant e Schopenhauer. *Kant e-Prints*. Série 2, v. 5, n. 1, jan.-jun., p. 49-59.

_____. (2015). A propósito da noção de “caráter”: as presenças de Kant e Schelling na tese de doutorado de Schopenhauer. *Cadernos de Filosofia Alemã*. Vol. 20, nº 2, jul.-dez., pp. 67-85.

KANT, Immanuel. (1902-1923). *Kants Gesammelte Schriften*. Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Walter de Gruyter. Bd. I-IX.

_____. (1989). *Crítica da razão pura*. 2ª ed. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

_____. (2005). *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70.

KOSSLER, Matthias. (1995). Empirischer und intelligibler Charakter. Von Kant über Fries und Schelling zu Schopenhauer. *Schopenhauer Jahrbuch*. Bd. 76, pp.195-201.

MAGEE, Bryan. (1983). *The Philosophy of Schopenhauer*. Oxford: Oxford University Press.

PAVÃO, Aguinaldo. (2014). Liberdade e imputação moral em Schopenhauer. In: FELDHAUS, Charles; PAVÃO, Aguinaldo; WEBER, José F. (Orgs.). *Schopenhauer: metafísica e moral*. São Paulo: DWW Editorial, pp. 91-110.

SCHOPENHAUER, Arthur. (1911-1941a). *Sämtliche Werke*. Edição hitórico-crítica de Paul Deussen. 16 Bd. München: Piper Verlag. In: “*Schopenhauer im Kontext III*” - Werke, Vorlesungen, Nachlass und Briefwechsel auf CD-ROM (Release 1/2008).

_____. (1911-1941b). *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*. Auflagen I und II. Bd. III. In: *Sämtliche Werke*. München: Piper Verlag.

_____. (1911-1941c). *Über die Freiheit des Willens*. In: *Sämtliche Werke*. Bd. III. München: Piper Verlag.

_____. (1911-1941d). *Der Handschriftliche Nachlass*. In: *Sämtliche Werke*. Bd. XI. München: Piper Verlag.

_____. (2001). *Sobre o fundamento da moral*. Tradução de Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Martins Fontes.

_____. (2003). *Fragmentos para a história da filosofia*. Tradução de Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Iluminuras.

_____. (2005). *O mundo como vontade e como representação*. Tomo I. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Unesp.

_____. (2012). *Sobre a ética*. Organização e tradução de Flamarion C. Ramos. São Paulo: Hedra.

_____. (2013). *Sobre a vontade na natureza*. Tradução, prefácio e notas de Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre: L&PM.

SUÁREZ, Francisco. (1960-1966). *Disputaciones metafísicas*. 7 vol. Trad. y ed. de S. Rabade, S. Caballero y A. Puigcerver. Madrid: Gredos (Biblioteca Hispanica de Filosofía).