

v. 51 n. 4 (2024): Livre-arbítrio e responsabilidade moral

Submetido em: 29 out 2023
Aceito em: 12 abr 2024Esta obra está licenciada com uma Licença
Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional

Considerações epistêmicas sobre o condicionamento das ações em Schopenhauer

Epistemic considerations on the conditionality of actions according to Schopenhauer

Dax Moraes²⁷

Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN)

RESUMO

Pretende-se, com este artigo, oferecer algumas contribuições para a polêmica em torno da tese de Schopenhauer sobre o condicionamento das ações como problema ético. O argumento principal consiste em que a condicionalidade das ações não é para ser tomada como uma questão moral tal como de costume, mas, sim, como uma questão de conhecimento acerca do caráter, na medida em que se possa dar sentido ao comportamento de alguém.

Palavras-chave: liberdade. vontade. ação. condicionalidade. princípio de fundamento suficiente. entendimento.

ABSTRACT

The present paper aims to offer some contributions to the controversy about Schopenhauer's thesis on the conditionality of actions as an ethical problem. The main argument is that the conditionality of actions should not to be taken as a matter of morality in the way it usually is, but rather as a question of knowledge about character, insofar as one can make sense of someone's behaviour.

Key-words: freedom. will. action. conditionality. principle of sufficient reason. understanding.

1. UMA CONTRADIÇÃO?

É bastante sabido que Schopenhauer dificulta frequentemente a tarefa do leitor que tenta compreender suas teses. Isso, no entanto, é muito diferente de di-

²⁷ E-mail: dax.moraes@ufrn.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7634-3611>.



zer, como frequentemente fazem os estudiosos de sua obra, que há contradições por toda parte²⁸. Esse diagnóstico - tão recorrente que soaria arbitrário selecionar alguns nomes sem cometer injustiças contra os demais envolvidos - já era muito mal recebido por Schopenhauer ainda vivo, como se verifica em algumas de suas cartas, entre as quais cito uma das mais significativas:

Apontar contradições é o meio mais baixo e mais infame de refutar um autor: pode-se fazê-lo com todos quando se está agindo desonestamente, pois são meramente aparentes em 99 por cento dos casos. Além disso, contradições provam *demais*: não apenas que ele está em erro; mas que ele infringe a principal lei do pensamento, sendo, portanto, um simplório que não sabe do que fala. (GBr XV 576)²⁹

Na presente oportunidade, pretendo me deter em uma dessas teses, ou, pelo menos, em um aspecto crucial de uma das teses mais controversas entre nós, a saber, a da compatibilidade entre liberdade da vontade e condicionamento das ações por motivos. Não se trata, ao que parece, do que veio a ser denominado “compatibilismo”, mas de investigar o mundo segundo duas vias irreduzíveis entre si e, ao mesmo tempo, igualmente verdadeiras em suas respectivas unilateralidades: o ponto de vista íntimo da vontade como coisa em si, e o ponto de vista fenomenal, do conhecimento humano. Tarefa claramente inspirada, aliás, na terceira antinomia da *Crítica da razão pura*. Segundo Schopenhauer, e de acordo com o espírito de sua exposição, a contradição só emerge se se quer fazer passar uma perspectiva pela outra, ou seja, tomar o que é dito do ser em si como aplicável ao mundo empírico e vice-versa. Embora o problema aqui abordado não encontre aprofundamento no mais recente léxico schopenhaueriano, chega a ser aludido no verbete dedicado ao inatismo, onde se lê que a tentativa de salvar a liberdade e a responsabilidade pela

²⁸ Um exemplo clássico, que atinge o próprio cerne da proposta de Schopenhauer como um todo, é o chamado “paradoxo de Zeller”, em torno daquilo que o próprio Schopenhauer (W I 36) chega a referir como “antinomia da faculdade de conhecimento”. A questão é referida, entre outros, por Cacciola (1994, p. 77; 2023, p. 83), e chega a ser objeto da tese publicada em livro (Santos, 2020) em que a autora recorre, para superação do paradoxo, ao amparo da lógica paraclássica.

²⁹ Carta a Becker, de 10 de junho de 1857. O mesmo teor reaparece em carta a Asher, de 15 de julho do mesmo ano. V. tb. cartas de 1856 a Frauenstädt, de 11 de julho, e outra a Asher, de 12 de novembro, bastante instrutivas acerca de como seus intérpretes devem lidar com a oposição entre a dupla via de elucidação do mundo, cuja integração (*Ergänzung*) em um todo é o explícito propósito do filósofo desde a segunda edição de sua obra capital, se não a tarefa mesma da filosofia depois de Kant. O “paradoxo de Zeller” parte precisamente dessa incompreensão. [As obras de Schopenhauer são referidas conforme a sigla internacional, seguida do número do volume nas obras completas e paginação; as de Kant têm estrutura análoga, baseada na edição da Academia Prussiana de Ciências.]

postulação de uma liberdade transcendental é criticada pelos especialistas como sendo “incoerente e paradoxal” (Brunner, 2021a, p. 51-52)³⁰. Notável, diante disso, que o léxico não traga um verbete dedicado à responsabilidade, e que esta só seja mencionada de passagem aqui e acolá, diferente do que ocorre no léxico elaborado por Frauenstädt (1871, II, p. 428), no qual a responsabilidade é explicada brevemente sem maior problematização. Para citar um recente trabalho de referência no Brasil, a questão decorrente desse problema pode ser formulada nos seguintes termos: “Afinal, como poderia o homem, mesmo convencido de não poder agir diferentemente, sentir-se responsável pelas próprias ações?” (Debona, 2019, p. 119).

Não abordarei a questão particular da responsabilidade, mas o incômodo que subjaz à pergunta, respondendo-lhe indiretamente. Devo deixar também de lado, na medida em que não pertence ao escopo deste trabalho, a resistência psicológica à tese, baseada na convicção de que a cada vez podemos agir diferentemente, ou seja, de que a deliberação consciente, já pensada por Aristóteles, tenha algum efetivo poder sobre a decisão da vontade que se apresenta em ações (movimentos corporais) sob as formas de tempo, espaço e segundo a lei de motivação. Tal resistência ocorre em virtude de outra ainda mais profunda evocada logo no início da obra capital de Schopenhauer (W I 5): a de que nossa existência, para nós, seja, em primeiro lugar, algo posto pela nossa faculdade de conhecimento e, desse modo, posto para nós segundo as formas *a priori* desse conhecimento, como se fôssemos mera superfície; entretanto, se não somos reduzidos a isso, é porque também podemos nos reconhecer como vontade e, portanto, livres. Sobre aquela convicção, basta dizer algumas poucas linhas, já que é tão amplamente discutida por tantos pensadores, entre os quais Hume³¹ é apenas um célebre exemplo.

A distinção entre o voluntário e o involuntário diz respeito à intenção consciente que adéqua a ação aos fins esperados, nada esclarecendo sobre o fundamento da escolha desses fins³², que, frequentemente, se não absolutamente, consistem em simples meios para fins ulteriores, correspondentes em geral a alguma espécie de bem-estar. Tampouco a intenção, enquanto simples desejo, implica que o ato pretendido se consume, para o que são requeridos outros fatores. Vale lembrar,

³⁰ É sintomático que o mesmo autor apresente Schopenhauer como um determinista (Brunner, 2021b).

³¹ V. p. ex. a primeira parte da Seção VIII de suas *Investigações*, particularmente a primeira nota de rodapé (HUME, 1957, p. 103, n. 7; trad.: 2004, p. 135, n. 1).

³² Cf. p. ex. a segunda seção da monografia sobre a liberdade da vontade.

ainda, que voluntário não é o mesmo que resultante de um livre-arbítrio no sentido cunhado pelo pensamento cristão, a partir de Agostinho: uma suposta faculdade não tão ao nosso alcance quanto se pensa, e isso segundo os próprios teóricos do Cristianismo que defendiam ter sido o livre-arbítrio perdido por ocasião do Pecado Original. Nem mesmo Kant se atreveu a advogá-lo, a despeito da argumentação evocada por Giacoia Junior em um artigo, publicado em 2007, intitulado “Livre arbítrio e responsabilidade”³³. Autonomia da vontade, enquanto razão pura em seu uso prático *a priori*, não vai tão longe - a decisão moral requer uma vontade em si mesma boa que *queira* se deixar determinar pelas máximas que lhe são oferecidas pela razão e não temos a menor consciência de fazê-lo. Nesse sentido, vale destacar que a vontade kantiana não escolhe máximas de maneira que isso nos seja consciente - a escolha das máximas é inferida *a posteriori* mediante a análise da ação e seus motivos correspondentes. Kant, afinal, estava atento às ressalvas de Hume com relação ao problema psicológico que se esconde atrás da crença na liberdade do agir, elucidando essa crença na possibilidade de agir de outro modo em termos aos quais o próprio Schopenhauer adere.

Feitas essas breves considerações sobre o elemento psicológico que nos leva a resistir à tese de Schopenhauer, como se ela nos convidasse a uma espécie de quietismo, pois de nada adianta *desejarmos* agir de outro modo, imaginarmo-nos agindo de acordo com tal desejo - a vontade como que nos arrasta em direção aos seus fins -, cabe esclarecer que muito do que será dito não é passível de apoio em citações. Não porque seja evidente ou inquestionável, mas porque se refere à própria natureza da tese e seu contexto doutrinal que requer, aqui, explicitação.

2. LIBERDADE PARA SER

Os filósofos, muitas vezes, defendem teses antagônicas parecendo estar dizendo o mesmo que outrem, e outras tantas vezes ocorre o inverso, dizerem o mesmo sob a aparência do antagonismo. Se tomarmos o exemplo de Sartre, para quem toda ação é absolutamente incondicionada, uma tese, diga-se de passagem, radi-

³³ V. p.ex. a terceira nota nas Observações Gerais à primeira parte de *A religião nos limites da simples razão*, de Kant (Ak VI 49-50). Antes disso, ao fim da terceira seção, Kant chegava a se referir a essa determinação do arbítrio por uma escolha livre entre máximas, em uma anotação, como um “ato inteligível que precede toda experiência”, portanto, nem como algo “perdido”, nem como algo que esteja a nosso alcance em nossa vida cotidiana.

calmente kierkegaardiana, estaremos convictos de que se trata da completa antítese da tese schopenhaueriana, para quem as ações apresentam no tempo e no espaço, segundo uma cadeia causal, a essência invariável que Sartre (1970, p. 21-22; trad.: 1970, p. 216) taxativamente declarava ser “precedida” pelo existir, como que construída. Lefranc (2011, p. 149) chega a ser muito eloquente ao afastar Schopenhauer da sugestão de Rosset (não referido expressamente) segundo a qual o alemão teria sido um precursor do existencialismo, e o faz precisamente citando as proféticas palavras de Schopenhauer em seu premiado ensaio sobre a liberdade da vontade: “A liberdade da vontade³⁴, considerada com exatidão, significa uma *Existentia* sem *Essentia*; isso quer dizer que algo *seja* e, no entanto, *nada seja*, o que, por sua vez, quer dizer *não seja*, sendo, portanto, uma contradição” (E III 528). À primeira vista, como não encarar isso como uma crítica *ante hoc* ao existencialismo sartreano? Soa mesmo heideggeriana a indignação frente à afirmação de que algo exista sem ser! Não uma crítica qualquer: à luz da carta de Schopenhauer citada no começo, Sartre seria “um simplório que não sabe do que fala”. Mais do que isso: Sartre estaria revertendo a tradição apenas em aparência, pois, por trás de seu declarado ateísmo, explicita o verdadeiro significado da liberdade tal como compreendida vulgarmente, ou mesmo como um livre-arbítrio *stricto sensu*, conforme cunhado pelo Cristianismo. Mas será mesmo?

Penso que, colocada em seu devido lugar, a tese schopenhaueriana adquire uma faceta um tanto diversa do que dizem não apenas sua recepção, mas seu próprio autor, uma tese fundamentalmente existencial, que dispõe o indivíduo humano em face de sua impotência radical, contrastando com a absoluta incondicionalidade da liberdade de que é feita sua vontade, seu caráter moral. Ou seja, partindo de bases conceituais inversas, trata-se do mesmo dilema: o que Sartre entende como indeterminação radical da essência da “realidade humana”, Schopenhauer entende como impossibilidade radical de que ela possa vir por inteiro à clara consciência: o que se encontra em perpétua construção não seria a essência de um indivíduo, mas sua inteligibilidade³⁵ – do ponto de vista fático, bem como do ponto de vista exis-

³⁴ Na versão apresentada na ocasião do concurso, utilizava-se a expressão escolástica *liberum arbitrium indifferentiæ*, que parece convir melhor ao contexto do argumento. Cf. nas traduções brasileiras: 2021a, p. 95; 2021b, p. 103.

³⁵ Ainda mais longe poder-se-ia avançar acerca desse aparente conflito conceitual. Embora não seja uma tese a ser explorada aqui, vale referir uma excelente passagem da “Metafísica do amor sexual” (W II 609) em que Schopenhauer distingue a *Existentia* da *Essentia* empregando os termos alemães correspondentes: a “essência” aqui é *Wesen*, reservando-se *Seyn* para a “existência”. Desse modo,

tencial, dá no mesmo: encontra-se cada um radicalmente entregue a si mesmo sem poder jamais antecipar para si mesmo o próprio agir. Sim, antecipar, pois não há tempo a perder com contrafactuais do tipo “poder-se-ia ter agido de outro modo?”. Concretamente, para todos os fins práticos - diria o pragmático -, não faz a mínima diferença se minha essência é construída *a posteriori* mediante meu engajamento no mundo ou se é apenas nesse envolvimento com relações múltiplas de complexidade insondável que aos poucos me é dado reconhecer traços de meu caráter *a priori* que, a cada vez, podendo me surpreender e a quem me cerca, pode ainda dar pistas falsas sobre mim mesmo e contrariar minhas expectativas e minha autoimagem. Na mesma conclusão convergem ambos: “[...] o homem é responsável por aquilo que ele é”, de maneira que recai “sobre ele a responsabilidade total por sua existência” (Sartre, 1970, p. 24; trad.: 1970, p. 218); “[...] ao invés de reconhecer toda a sua existência [*Daseyn*] como ato de sua liberdade, antes a procura em suas ações particulares”, mas a verdade mais profunda é que “todas as ações, embora necessitadas por motivos, [...] são imputadas, necessária e absolutamente, ao autor mesmo e exclusivamente a ele, como dependentes unicamente dele” (Schopenhauer, W I 598/600; cf. p. 164-165). Não será igualmente para ambos um ato de má-fé atribuir a outrem ou à força das circunstâncias o ter agido de um modo e não de outro? Afinal, *sou eu* nas dadas circunstâncias em relação às quais, no agir, *não se é jamais indiferente*, neutro - toma-se posição, mesmo que se opte pelo risco, que se decida “não decidir”!

3. A NATUREZA INSONDÁVEL DA DECISÃO

Toda ação, afirma Schopenhauer, se segue do ser, com a necessidade de uma lei natural uma vez que sejam dadas as circunstâncias (*Thatsachen*) que, em seu todo, constituem o motivo, o fundamento suficiente do agir. Não há ação animal propriamente dita - o que é efetivamente feito, *That* - que não responda a um motivo, mesmo que inconsciente, mas nenhuma *deliberação* humana tem *por si mesma* um poder condicionante, uma vez que o resultado da deliberação (*Überlegung*),

se formos comparar com o que diz Sartre, Schopenhauer coloca o *ser* identificado ao *existir* (*Daseyn*) - daí a contradição - como elemento, *para nós*, sempre relativamente indefinido e inacabado nas possibilidades de seu vir-a-ser, sendo cada ato seu sujeito ao jogo dos motivos subjetivos e circunstâncias objetivas, ambos pertencentes às contingências do conhecimento, contrastando à determinidade da vontade em cada caráter humano, sua “essência”.

a escolha (*Wahl*), provém de uma decisão da vontade (*Willensakt, Entschluß, Entscheidung*) tomada à revelia de nossa consciência refletida. Pode-se afirmar, inclusive, que a consciência frequentemente nos engana fazendo-nos interpretar as circunstâncias e as decisões mesmas conforme os interesses do querer, fonte das mais famigeradas manifestações de autoindulgência. O próprio Kant não defendeu algo diverso, não sendo sobre esse ponto que polemiza Schopenhauer, mas contra a tese de que essa vontade escolheria a via moral segundo uma representação do dever oferecida a ela pelo entendimento, tomado como pretensa faculdade de pensar *a priori*. Dito de outro modo, pensamos saber o *porquê* de nossas escolhas de acordo com as explicações que damos a nós mesmos pela reflexão, *a posteriori*, mas isso não significa que o *motivo propriamente dito* seja esse e não outro. Daí a tão desconcertante quanto importantíssima observação de Kant logo no começo de segunda seção de sua *Fundamentação da metafísica dos costumes*:

Na realidade, é absolutamente impossível encontrar na experiência com perfeita certeza um único caso em que a máxima de uma ação, de resto conforme ao dever [*pflichtmäßigen*], se tenha baseado puramente em motivos [*Gründen*] morais e na representação do dever [*Vorstellung seiner Pflicht*]. [...] mesmo pelo exame mais esforçado, nunca podemos penetrar completamente até aos móveis [*Triebfedern*] secretos dos nossos atos [...]. E então nada nos pode salvar da completa queda das nossas ideias de dever [*Pflicht*], para conservarmos na alma o respeito [*Achtung*] fundado pela lei, a não ser a clara convicção de que, *mesmo que nunca tenha havido ações que tivessem jorrado de fontes puras*, a questão não é agora a de saber se isto ou aquilo acontece, mas sim que a razão por si mesma e independentemente de todos os fenômenos [*Erscheinungen*] ordena o que deve [*soll*] acontecer [...]. (Ak IV 407-408; trad.: 2007, p. 40-41. Grifo meu.)

Antes de prosseguir, não parece supérfluo abrir aqui um parêntese para uma elucidação terminológica. Desde a primeira edição de sua tese *Sobre a quadrúplice raiz do princípio de fundamento*, Schopenhauer toma como ponto de partida original especificar a polissemia do termo *Grund*, frequentemente reduzido a *Ursache*, por exemplo. Mesmo Kant é ali (§ 12) repreendido por perpetrar essa polissemia, conforme se nota no trecho citado acima - deliberadamente traduzido de modo não literal, mas de acordo com a compreensão consagrada -, mesmo tendo chegado a distinguir entre causa e fundamento de conhecimento³⁶. Parece muito relevante

³⁶ Por isso mesmo não acompanho a tradição de traduzir o princípio schopenhaueriano como “princípio de razão”, a fim de que não se o confunda com a faculdade pela qual se aplica o fundamento de conhecimento, assim como “causa” é fundamento do devir conforme representado pela faculdade

para a discussão que a língua alemã, expressamente, cunhe o termo *Ursache* como um caso particular de *Grund*, coisa que não se vê no grego *arché* / *aitia* e no latim *ratio* / *causa* a que a tradição se via presa até Wolff. Não obstante, até mesmo Hume chegou a diferenciar *cause* e *motive*, conforme citado por Schopenhauer (E III 547; trad.: 2021a, p. 125-126; 2021b, p. 121) em sua monografia premiada.

Feita essa contextualização, os *Gründen* morais a que se refere Kant são corretamente traduzidos por “motivos” - assim são chamados os fundamentos morais -, pois não consistem em *Gründen* naturais, que devem ser, segundo Schopenhauer, denominados “causas” em sentido estrito. Se estas últimas são passíveis de antecipação pelas ciências é porque suas leis são universais e os corpos postos nessas relações necessárias de causa e efeito dispõem apenas de propriedades genéricas, não de um caráter inteligível individual que diferencie cada sujeito do agir, volitivo. Assim, do ponto de vista objetivo, exterior - sempre para o cognoscente -, as ocorrências naturais seguem um nexos causal determinável *a priori*, contando que uma porção de água doce não pode evitar transformar-se em vapor ao atingir 100° C no nível do mar, nem subir uma montanha por conta própria para entrar em ebulição a temperaturas mais baixas. Ora, por que com as ações por volição dar-se-ia algo diferente mediante o encontro de sua constituição íntima (*Wesen*, essência) com circunstâncias dadas?

Uma ação sem um motivo como seu fundamento suficiente não seria, literalmente, um ato infundado, um despropósito, um absurdo? Uma ação envolta em semelhante aparência, atribuível apenas à loucura, à cegueira temporária, se for o caso, há de ser julgada como tal, de maneira especial, como envolvendo fatores extraordinários, porém jamais como verdadeiramente *imotivada* em sentido próprio. Não seria justamente junto à aparência do imotivado que se aninha a dúvida cética e a declaração de que uma ação livre, em tais termos, é inimputável? Que querem os moralistas a não ser julgar a ação exclusivamente em virtude de seu *fundamento*? É o fundamento que permite avaliar a moralidade ou não de uma ação, o *pelo quê* do feito. Mas “fundamento” (*Grund*) significa a base segura, o solo, o fundo sobre o qual se estabelece firmemente que a ação não poderia ser outra, e justamente *por isso* imputável ao agente, não a outro fator, pois é *ele* a agir *precisamente assim em virtude de seu caráter, de ser quem é e o que ele é em*

meio a uma situação dada (Schopenhauer, E III 563; trad.: 2021a, p. 147-148; 2021b, p. 134-135). Trata-se, em uma palavra, da *convergência* do todo de determinações que, juntas, são fundamento suficiente e, portanto, necessariamente condicionante.

Mas vemos que o motivo é *apenas* o fundamento, não o agir mesmo que dele emerge, nem sequer seu *princípio* radical, já que o motivo só adquire o seu poder determinante sobre dado indivíduo em tempo e lugar dados. Deve-se atentar aqui para a diferença entre fundamento objetivo e princípio subjetivo, distinção já encontrável em Kant. Kant e Schopenhauer concordam: o motivo é um objeto do conhecimento, ou melhor, a representação de um objeto posta pelo entendimento, pela razão ou pela imaginação perante a vontade e seus móveis. A vontade é o elemento subjetivo que escolhe uma entre outras representações, considerados seus móveis essenciais (*Triebfedern*), e o faz segundo sua liberdade essencial *transcendentalmente*, pois o indivíduo já é a aparição (*Erscheinung*) de um caráter, sua verdadeira essência, autodeterminação da vontade que é “sua” e não de outrem, contudo meramente inteligível para nós como tal - por isso é dito: a liberdade pertence ao ser, não ao agir.

Que isso quer dizer? Que sua decisão é necessária segundo os motivos dados em tal tempo e lugar, podendo ser diversa em *outro* tempo e lugar, mas *sempre* segundo sua orientação originária, que é seu caráter peculiar, meramente inteligível como tal, sua essência, tão determinada como as propriedades da água submetida às condições externas de temperatura e pressão. Por se tratar de uma decisão transcendental, ela é tão determinável *a priori* como qualquer encadeamento causal, mas não o é *de fato* em virtude de ao menos dois fatores: a infinidade de circunstâncias possíveis que intervêm no conhecimento a cada vez e os impenetráveis “móveis secretos”. Para referir-se a eles, Kant emprega a mesma palavra que Schopenhauer tomará (por exemplo, no título do § 14 de sua monografia *Sobre o fundamento da moral*) para se referir às classes de caráter encontráveis entre humanos: o compassivo, o egoísta e o malvado - é segundo a inesgotável gradação entre essas classes e sua frequente mistura que o autêntico elemento subjetivo toma a sua decisão singular perante os objetos postos em relação no aqui e agora. Assim o ato/feito empírico (*That*) surge como ato de uma vontade (*Willensakt*) apresentando-se no tempo e no espaço mediante o encontro do sujeito volitivo com seu

motivo correspondente. Reside nesse sujeito o eventual compadecer-se junto a essa pessoa e não a outra, antes não, agora sim, sempre ou nunca compadecer-se.

A ação, como tal, fora de contexto, muitas vezes nada diz de si quanto a seu valor moral: alguém oferecendo alimento a um animal nada diz dos motivos de seu agir - tem em vista nutri-lo ou envenená-lo? O motivo também não se revela pelos fatos - o agente sabia ou não da presença do veneno, o alimento fatal teria sido substituído por outra pessoa sem ele saber? Reunidas as circunstâncias, tanto quanto possível, pode-se *inteligir* o caráter como sendo o de alguém malvado ou de alguém que *ao menos parece* compassivo. Como saber, todavia, se quem nutre o animal não é secretamente movido pela vaidade de ser por ele reconhecido no dia seguinte como seu benfeitor?

Novamente se aninha o ceticismo, e a resposta kantiana consiste tão somente em demonstrar a *possibilidade* de a vontade decidir-se com base (*Grund*) exclusiva na representação da máxima moral - a “clara convicção” de Kant está enclausurada nessa possibilidade *meramente conforme* às condições transcendentais da moralidade e sua razoabilidade validada *a priori*. Aqui se separa Schopenhauer, mas permanece o espírito geral da solução: *a possibilidade de a vontade individual não se orientar pelo seu próprio interesse*. Ademais, Schopenhauer soa menos pessimista, na medida em que se empenha em oferecer exemplos *positivos*, factuais, da vontade negadora de si mesma, exemplos estes de que Kant certamente desconfiaria. As negras sombras com que Schopenhauer pinta o egoísmo e a maldade humana só servem para, fazendo desse traço algo que nos é tão essencial quanto queria Hobbes, *justamente aqui declarar que a superação do egoísmo natural*, outrora levado ao extremo com o *conatus* spinozano, só pode ser explicada como que pela ação da graça, uma conversão completa ao “quietismo” - i.e. a libertação da esfera dos motivos e consequente “aquietamento” da vontade, sem maiores conotações religiosas em si mesmo. À parte a menção à “ação da graça”, não se tem aí um “suporte divino” sucedâneo do livre-arbítrio perdido, como queria Agostinho.

A propósito, não é tanto que o quietismo como prática religiosa tenha valor em si mesmo, sendo evidentemente dubitável, mas fornece exemplos do que *poderia ser* uma autêntica autonegação da vontade. Fazer o bem pelo bem, tendo apenas a compaixão como seu móbile (para fazer uso da tradução corrente do termo

kantiano, embora não adotada por schopenhauerianos), não é, de fato, quietismo no rigor do termo, mas tampouco justifica que se veja aí uma cisão. O puramente compassivo - que não se confunde propriamente com aquele que é *movido* pelo abstrato “amor da humanidade” - não age por egoísmo, assim como o autêntico aquietado não busca seu próprio bem-estar, nem mesmo quando faz bem a outrem, mas há de se considerar que, para ambos, ajudar o próximo seja melhor do que não fazê-lo, e isso os move *concretamente*.

Além disso, Schopenhauer rompe com o dualismo kantiano, em vez de adotá-lo, ao incorporar as noções de “caráter inteligível” e “caráter empírico”. Como bem observa Giacoia Junior (2007, p. 25; grifo meu), a solução kantiana, inicialmente, na terceira antinomia da *Crítica da razão pura*, deixa pensar que

[...] ações verdadeiramente livres seriam apenas aquelas decorrentes de máximas que se conformam com a lei moral representada pelo imperativo categórico, enquanto que todas as ações decorrentes de máximas cujo conteúdo material dominante fosse extraído de motivações sensíveis teriam, como princípio, não a lei da liberdade, mas o que, em nós, é natureza. A grande dificuldade consiste, portanto, em explicitar a razão - *posto que há que existir forçosamente alguma* - pela qual a vontade de um ser racional finito seja inclinada numa ou noutra direção: ou pela lei moral da razão, ou pelos impulsos da sensibilidade, sem que com isso se destruía a possibilidade de imputação tanto num caso como no outro.

Como já dito, não é por ter de haver razão ou fundamento determinante do agir moral ou imoral que ele seja menos livre na condição de corporificação de ato decisório da vontade. Ora, com Schopenhauer, é possível dizer que todo agir segundo motivos segue a natureza, o sensível, sem que isso implique em falta de liberdade no que concerne ao *princípio transcendental* segundo o qual a vontade é posta em movimento na presença de tal motivo. Não se trata de uma vontade dividida ou cindida entre o moral e o natural, pois suas inclinações e móveis não provêm de outra coisa que não seu caráter, ela mesma, assim como seus motivos devem vir, em alguma instância, “de fora”, da consciência de outras coisas, de “representações”, de *objetos*. Não é à toa que Schopenhauer levanta a objeção fundamental: a moralidade do agir não se pauta em representações abstratas, mas no sentimento imediato perante cada coisa no mundo, sentimento esse que é o “móvil” da ação. Poder-se-ia ainda formular isso dizendo que a moralidade não incide sobre a representação que *naturalmente* afeta nossa inclinação, mas, sim, exclusivamente, so-

bre o fato *moral* de *sermos suscetíveis ou não a essa representação como nosso motivo*.

Podemos, em suma, até saber *o que* escolhemos, mas não o *porquê* - o fundamento enquanto motivo autêntico, não meramente alegado ou representado com clareza - de haveremos escolhido o que escolhemos, tampouco os “móviles secretos” que orientam transcendental e originariamente tal escolha, a saber, constitutivos de nosso caráter. Isso já se depreende do que é dito na primeira versão da tese sobre a quadrúplice raiz do princípio de fundamento, § 47 (Diss III 84), trecho mantido ao final da § 44 da segunda edição (G III 254; trad.: 2019, p. 323). Estabelecer um substituto é confortável para nós, preenchendo aquela lacuna existencial e apaziguando a inquietação psicológica levantada (1) pela possibilidade de não sabermos por que agimos como agimos, pensamos o que pensamos, sentimos o que sentimos, queremos o que queremos, e (2) pela possibilidade de nos ser impossível agir, pensar, sentir, querer de outro modo, a não ser que nos encontremos em circunstâncias diversas que nos são imprevisíveis. Mas a vontade atemporal, para a qual tudo é sempre igualmente *presente*, age a cada vez como se fosse a única, e de fato cada vez é a única, singularíssima, capaz de por tudo a perder. Se uma configuração se repete em seus elementos suficientes, a ação será repetida; se a ação é diversa, significa que algo mudou, mesmo que um detalhe, desde que seja uma mudança suficiente, nas circunstâncias externas mesmas ou no conhecimento a seu respeito, não no caráter do agente.

4. A EXIGIBILIDADE DE FUNDAMENTO

Disso decorre a tese da imutabilidade do caráter, não o contrário! Ao menos do ponto de vista factual (o das configurações em meio às quais a ação se efetiva); do ponto de vista metafísico, transcendental, para melhor dizer, tudo se resume à imutabilidade daquilo que não está de modo algum sujeito às formas da representação, entre as quais figura o tempo, mas tal conclusão é meramente negativa, como o próprio conteúdo do conceito de “liberdade” enquanto ausência de impedimentos. Ou seja, esse ponto de vista metafísico guarda um elemento essencialmente negativo na medida em que, partindo-se do mundo empírico, elimina-se (abstrai-se) dele as formas que condicionam o conhecimento e, portanto, aquilo de

que trata o princípio de fundamento: o que transcendentalmente é exigido por nossas faculdades para que qualquer *relação de objetos se nos mostre inteligível, compreensível*, fundamental a todo e qualquer juízo ou intuição. Isso já é expresso por Schopenhauer na tese de 1813, § 45, com grifos meus: “Em cada decisão *percebida*, seja de outrem ou de nós mesmos, achamos justo perguntar ‘por quê?’, ou seja, *pressupomos como necessário que ela seja precedida por algo de que ela decorre*” (Diss III 77), trecho que reaparece na segunda edição (§ 43) com o complemento: isso que, *para nós, tem de preceder a decisão percebida*, a aparência objetiva do ato subjetivo de vontade, é “o que chamamos fundamento, mais precisamente, o motivo da ação que agora dele se segue”, aquilo sem o que tal ação “nos é tão *impensável* quanto o movimento de um corpo inanimado sem impulso ou tração” (G III 252; trad.: 2019, p. 319).

A fim de que isso não soe como um argumento evasivo, é necessário reconhecer que a usual recalcitrância contra a tese de Schopenhauer não é devida tanto a que a ação tenha de ter um fundamento, mas a que esse fundamento não seja o eu refletido, sendo esse o traço característico da vaidade inerente à objeção. Deseja-se que o agente seja seu próprio motor, não o movido como que por cordões invisíveis. Ocorre, no entanto, que aí reside um paradoxo: é precisamente porque não nos é possível pensar uma ação sem motivo, senão como um absurdo, um capricho inconsequente, que nos damos o falso conceito de “liberdade” como o poder de por si mesma dar início a uma série. A esse paradoxo de uma “causa não causada”, indicativa de algo que existe por si mesmo a partir do nada, une-se o fato de se estar fazendo abstração de que tal “causa não causada” teria de ter algo atrás de si, conforme exigido pelo nosso entendimento. Aí intervém a *faculdade de razão* com aquilo que o próprio Kant denominou “ilusão transcendental”, da qual emergem as antinomias. Tal “causa não causada” não possui nem pode receber nenhum conteúdo material, positivo, para seu conceito, pois é contrária à lei do entendimento, consistindo a “liberdade” em uma faculdade meramente imaginária. Eis por que não é possível para nós um pensamento distinto a respeito da liberdade (cf. Schopenhauer, E III 478-479; trad.: 2021a, p. 28-29; 2021b, p. 61-62). Note-se, por isso, que o cerne da crítica schopenhaueriana à terceira antinomia é o fato de, inconsequentemente, Kant tomar a liberdade por um fundamento de modificação, ao passo que apenas uma relação necessária indica a conexão entre fundamento e

aquilo que dele se segue. Como se isso não bastasse, que a suposta liberdade humana não pode iniciar nada por si mesma, na ausência de algo que a mova, é algo que se verifica tão logo não se encontra, de fato, nada que motive a vontade: em tal caso, o que se sente é o tédio, têm lugar ações e falas vazias, erráticas, todo tipo de distração, ou mesmo o sono.

Acaso fosse o caráter mutável, perder-se-ia o elemento fundamental da equação e tudo seria como se cada pessoa pudesse a cada vez agir como *qualquer outra*. Dito de outro modo, seria impossível reconhecer o devido peso de dado motivo em circunstâncias dadas, resultando no mesmo que a impossibilidade de elucidação do porquê. Que cada animal, racional ou não, tenha sua essência determinada de uma vez por todas como sendo este indivíduo que ele é e de modo algum outro, eis o que permite a solução da equação que consiste na resposta ao “por quê?”, sem a qual nada se pode dizer sobre o agir além de sua frágil descrição superficial, mera narrativa vazia de conteúdo moral. A despersonalização do agir, daí resultante, essa, sim, é uma ameaça ao princípio da moralidade, tal como ocorre em relação a animais irracionais (cujo caráter dominante, segundo Schopenhauer, não é o indivíduo, mas o da espécie), loucos e crianças muito jovens, que têm em comum o fato de serem desprovidos do conhecimento que lhes permite não seguir meros impulsos ou o “gênio da espécie”, sem nada ou muito pouco de uma identidade pessoal, e por isso mesmo considerados “isentos de responsabilidade”. Que os motivos condicionem a ação diz mais sobre *quem* por eles se deixa mover do que sobre a ausência de liberdade desse *querer que já assim quer*, isso é algo a ser adequadamente compreendido, em vez de se supor a possibilidade de escolher não apenas a ação, mas aquilo em virtude de que essa ação é escolhida e não outra - escolher o querer mesmo, como se este estivesse sujeito à nossa arbitragem, algo, em verdade, que cada um de nós deve saber intimamente não ser o caso: posso desejar comer um doce durante minha dieta, mas só o farei se o prazer de apreciá-lo for em dado momento mais importante para mim do que a meta que estabeleci ou se ela não me parecer prejudicada naquele instante por aquele doce, e isso não é uma questão racional, senão em aparência.

Sem a possibilidade de uma fundamentação, toda avaliação moral seria vazia, toda punição injusta, mas, se o fundamento do agir, visto que se aplica a ações isoladas, tem a particularidade de só aparecer segundo o que já se encontra posto

por ele - o feito -, sua validade universal não nos dá o poder de antecipar prognósticos absolutizantes, prever efeitos com a mesma certeza universal, graças à mediação do conhecimento individual, sempre variável. Portanto, como Schopenhauer reconhece, ainda em concordância com Kant no essencial, nenhum direito pode dizer respeito ao que já se deu, o feito, consistindo em evitar sua recorrência, além de prevenir contra crimes que se considera possíveis.

Imagine-se o caso do parricídio, um verdadeiro tabu entre nós: uma pessoa cujo único crime tenha sido o êxito em matar os pais - de que serve sua condenação sem evidências quaisquer de que seria capaz de matar outras pessoas? Encontrar motivos alheios ao puro e simples ódio aos pais *como tais* parece desempenhar um papel decisivo aqui, em reforço ao horror infligido à sociedade, como o assassinato motivado pela aquisição de bens materiais ou por infame desejo de vingança. Ocorre que o castigo a crime tão grave não pode se pautar no mero espírito de vingança ou nivelado ao latrocínio. Enfim, é nesse sentido que o Direito Penal pune a *ação em geral*, não o agente em particular, embora, ao ser este punido, o *caráter* é condenado, não o indivíduo transitório *enquanto tal*, para o qual não haverá nova ocasião de repetir seu crime. Em verdade, eis o que legitima a condenação do parricídio como crime hediondo, mesmo que seja o tipo de crime que, em certas circunstâncias especiais, esgota-se por inteiro em sua realização, de maneira que, puni-lo, nada evita quanto ao futuro - trata-se mesmo de ato que, empreendido, parece mostrar-se como algo que nenhuma força externa poderia ter contido, de tão raro que é alguém ir tão longe em sua fúria.

Vale reiterar: não é porque o caráter é imutável - como se isso fosse uma tese passível de prova inquestionável - que as ações poderiam ser previstas com absoluta certeza caso dominássemos o conhecimento de todas as variáveis, mas é porque a vontade não existe ela mesma no tempo (como sucessão) - ou melhor, há para o querer apenas o presente - que sua manifestação não pode ser outra em ocasiões *suficientemente* análogas, mostrando-se-lhe *como idênticas*. Isso porque, *do ponto de vista epistêmico*, não meramente metafísico-transcendental, para que haja sucessão, há de haver, *para nós*, conexão causal, e isso já é obra do nosso entendimento animal. O fato psicológico de resistirmos à tese da imutabilidade do caráter é uma questão alheia, pois o que importa é compreender que a imutabilidade da disposição moral em nada contradiz a possibilidade, reconhecida por Schopenhauer

nhauer, de assumirmos comportamento diverso a fim de atingirmos o mesmo interesse essencial, desde que este não seja mera influência externa, como ser rico, mas uma disposição inata, como querer dominar. Um exemplo ligeiro: uma pessoa, em nada disposta a fazer o mal a outrem, por circunstâncias várias, pode prejudicar muita gente em vista de sua comodidade íntima, uma paz de espírito, pensando que isso possa advir de posses e boas relações; após sucessivos fracassos, pode vir, com conhecimento renovado, a encontrar na vida monástica e abnegada o meio adequado para o fim desde sempre perseguido - pode-se dizer que houve uma conversão no caráter, ou apenas na conduta, antes errática e agora sensata e razoável?

Portanto, a doutrina da imutabilidade do caráter é tão pouco passível de prova quanto de refutação por qualquer fato empírico, precisamente por se tratar de uma condição transcendental, decorrente de nossa faculdade de conhecimento, mas isso não significa que possa ser demonstrada universalmente. Ela só pode ser defendida, do ponto de vista empírico, como derivada da conexão necessária entre o motivo e ato cometido, sempre à luz das condições subjetivas do agente que o cometeu no tempo e lugar do feito. Em verdade, ela salvaguarda que, como dito acima, juízos morais sejam válidos e sentenças judiciais sejam justas, não o contrário. Ninguém pode ser julgado sem o porquê de sua ação ou se tal porquê não passa de uma casualidade, a despeito de suas consequências eventualmente funestas. Isso justifica o exemplo do parricídio: supõe que o crime cometido uma vez, o seria mais uma vez a cada oportunidade, mesmo que isso seja impossível *para aquele criminoso sendo quem ele é*. Ninguém pode ser punido por haver envenenado um animal sem saber ou por imprudente experimento. Quanto a isso, *o maior mal-entendido a que estamos sujeitos consiste em pensar que essa seja uma tese sobre o condicionamento das ações*, quando, na verdade, trata-se de uma tese sobre a *liberdade da vontade*, livre que é de nosso próprio saber acerca de nós mesmos e de nosso agir. Dito de outro modo, o condicionamento das ações diz respeito a nosso modo de propriamente *conhecê-las*, ao passo que a imutabilidade do caráter diz respeito ao nosso *ser em si* que se dá a ver empiricamente, apresentando-se *para o conhecimento como ponto fixo na equação - as variáveis são externas*. O primeiro explica o caráter empírico e permite o autoconhecimento que pode levar à aquisição de um caráter estável, ao passo que a segunda concerne à elucidação de sua

essência íntima e atemporal, o lastro sem o qual a aquisição de um caráter ordenado e constante seria, simplesmente, *impossível*, ou seja, se a cada momento pudessemos ser outro a nosso bel-prazer - no fundo, todos sabemos que não, e isso o mostra nossas tentativas de corresponder às nossas próprias expectativas. Ademais, também seria impossível adquirir um caráter ordenado se não nos fosse possível entender, com apoio na lei de motivação, o todo de uma essência que nunca se apresenta por inteiro à experiência.

5. A RELEVÂNCIA DA QUESTÃO SOBRE O FUNDAMENTO

De todo o exposto deve decorrer que, na prática, continuamos agindo como se nada nos condicionasse, ou melhor, como se as condições fossem postas pelo nosso querer, mas isso resulta, em verdade, no mesmo que assumir que os motivos são motivos para nós e, nessa medida, nos condicionam o agir, jamais a nós mesmos! Ora, diante disso se pode ver que a perplexidade diante da tese diz muito mais acerca da vaidade humana, apoiada no simples fato de que nossa faculdade de conhecimento, voltada apenas “para fora”, para o que aparece posto diante dela (*vorstellt*), é inapta para examinar o que a precede, sendo este o elemento mais importante do que Schopenhauer expõe em sua monografia sobre a liberdade da vontade sob a rubrica “A vontade perante a autoconsciência”. Se isso não nos deve permitir ficar “em cima do muro” é por suas consequências: é, de uma vez, por tal vaidade que tão obstinadamente exigimos de outrem que mudem seu modo de ser, por um lado, e, por outro, bloqueamos a possibilidade da aquisição de uma sabedoria de vida, que requer, especialmente, o reconhecimento de nossas máximas constantes, inteligíveis a partir da experiência com o próprio caráter mediante as decisões percebidas em nós mesmos, como em outrem, objetivamente (cf. Schopenhauer, PP I, IV 503-504; trad.: 2009, p. 215-216).

Que, enfim, se trata de uma questão eminentemente epistêmica, a despeito de sua relevância fundamental para a Ética, o diz a própria monografia sobre a liberdade da vontade. Perante a evidenciação de que a autoconsciência não é capaz de compreender a pergunta pelo fundamento, já que os porquês são assunto do entendimento e as perguntas são obra da racionalidade abstrata, e, desse modo, nada pode responder quanto a isso, tal compreensão é uma exigência *a priori* de nossa

faculdade de conhecimento, desde que, deixando para trás o senso comum, filosoficamente, não mais nos contentemos com a mera evidência de que fazemos o que queremos. Se a questão “Por que queremos?” não pode ser respondida naquela primeira instância, que só sabe das consequências do querer (Schopenhauer, E III 489; trad.: 2021a, p. 42; 2021b, p. 70), o fato de querermos nos impõe, enquanto filósofos, a tarefa de buscar compreender e responder à questão sobre “Por que fazemos?”. Esta última, sim, pode ser respondida pela faculdade de conhecimento, a partir da consciência de outras coisas - apenas que, para tanto, um *porquê*, um fundamento haverá de ser dado, estabelecendo assim uma dependência do agir em relação a algo, de tal maneira que a pergunta, de acordo com as condições transcendentais de nosso conhecimento possível, não poderá ser respondida senão com universalidade, *a priori*, indicando uma relação necessária entre motivo e ação. Fora isso, motivo é motivo de mudança, mudanças ocorrem no tempo, como é o caso do movimento corporal ou dos pensamentos ou do ânimo interno, não sendo pensável um motivo que produza alterações naquilo que não está no tempo: o ser em si do agente. Se a pergunta pelo *fundamento* nos é imposta *a priori*, do ponto de vista subjetivo e formal, como lei do entendimento, a mesma têm de ser aplicada a todo o mundo da experiência, ou seja, do ponto de vista objetivo e material - assim se pode compreender o parágrafo inicial da terceira seção da monografia premiada.

6. CONDICIONAMENTO OBJETIVO E DETERMINISMO

Nesse sentido, nosso desafio presente consiste em tentar mostrar em que sentido o condicionamento das ações é uma tese compatível com a liberdade, *não* com o determinismo. Isso porque o fundamento segundo o qual nosso agir é inteiramente condicionado por motivos, dados “a partir de fora”, diz também que tais motivos são motivos *para o agente*, de maneira que não se trata de sermos arrastados pelo mundo sem envolvimento nele, como se o mundo determinasse nosso ser e querer, e não apenas nosso agir aqui e agora, a cada vez. Eis em que consiste a importante distinção entre lei de motivação e lei de causalidade, que envolvem distintos objetos de nossa faculdade de conhecimento: respectivamente, a autoconsciência, ou sujeito volitivo, e o mundo natural que nos é dado como exter-

no. É a vontade em cada um de nós, nosso próprio ser, que, tão livremente quanto pode segundo toda sorte de limitações materiais impostas pela existência individual, segurando as rédeas da faculdade de conhecimento que também é ela mesma enquanto *querer-conhecer*, decide-se por qual entre os motivos que essa faculdade lhe oferece ela espontaneamente se moverá em direção a *suas* metas. A isso serve o longo discurso schopenhaueriano sobre o primado da vontade em relação ao intelecto: ela governa o prazer e a dor, a memória, o instinto, o pensar mesmo. Mesmo no caso da matéria inanimada, nem toda força atua da mesma maneira sobre todos os corpos, sendo o efeito sempre relativo ao caráter (conjunto de propriedades) do corpo submetido à sua ação.

De fato, à primeira vista, o desafio parece inviável, mas, em apoio ao contrário, sua viabilidade, basta não perder de vista a separação crucial, feita pelo autor, entre os âmbitos irreduzíveis da coisa em si e de suas aparências. Irreduzibilidade essa que não é a encontrável em um dualismo radical, já que essas aparências não passariam de uma construção intelectual daquilo que a coisa em si apresenta de si mesma ao indivíduo dotado da faculdade de conhecer. A irreduzibilidade reside na tese de que as aparências seguem as formas do intelecto e seu modo próprio de operar, de que a coisa em si estaria isenta, não cabendo exigir algo diverso do que é determinado pela faculdade de conhecimento no que diz respeito a seu âmbito, tampouco aplicar isso ao que se encontra fora de sua esfera de atuação.

Cabe aqui mencionar o trabalho de Silva (2017), que vai na contracorrente do modo usual de se encarar a presente questão. Com correção, ele destaca que a tese de Schopenhauer não invalida apenas “algumas das pretensões dos adeptos do livre-arbítrio”, mas igualmente as “*dos deterministas, já que estes gostariam de ver esse querer como determinado, ou tornado necessário, por alguma condição que lhe fosse antecedente*”, requisito não preenchido, já que o ato originário da vontade, pelo qual cada caráter se determina como aquilo que ele é, se caracteriza como ato “absolutamente sem-fundamento” (p. 31; grifo do autor). Isso porque a *existência* escapa ao princípio de fundamento, sem que seja distintamente pensável uma causa para ela que não conduza a um regresso infinito. Silva, no entanto, considera um equívoco de Schopenhauer tentar adequar essa ausência de fundamento para o caráter à sua determinidade inata (cf. p. 35-36), e, se assim pensa, é

por desconsiderar que as figurações do princípio de fundamento só se aplicam aos objetos do conhecimento humano, não à coisa em si. Dito de outro modo, tendo-se em mente o que se argumentou acima acerca da exigência de se assumir um caráter como um dado fixo, não nos é possível *pensar distintamente, compreender* algo infundado, nem mesmo a coisa em si como tal, se não *relativamente* aos seus modos de *aparecer*.

Em outras palavras, o que está sujeito a mudanças é o lado *físico* de nossa existência, sobre o qual não recaem juízos morais, não a existência mesma. Para que algo se modifique por ação causal, precisa já ser algo dotado de suscetibilidades, requisito que o nada, como condição anterior à existência, não preenche. Que isso não seja mal entendido: “físico” se refere a tudo o que é espaço-temporal, objeto, representação, mas também à mente (W II 225, 236-241) enquanto aquilo que o “representa”, o tem diante de si como polo subjacente (*subjectum*) a todo conhecer e a todo sentir. Assim como o corpo, a mente também “sofre” modificações do exterior, e tais modificações podem ser danosas, como o sofrimento por abusos psicológicos, mas não é o intelecto que o sente, apenas a vontade, que então reage sempre conforme ao caráter, do que a doutrina schopenhaueriana da loucura oferece um excelente exemplo. Quem pensa que todo o psíquico se reduz ao que se encontra em nossa “mente”, nutre, portanto, um materialismo residual, ao passo que Schopenhauer refere-se ao inteiramente outro do “mental”, ou “ideal”, como prefere chamar a partir de 1844. Dispor o caráter como nosso ser íntimo real no domínio metafísico é preservá-lo da lei das mudanças que rege o mundo fenomenal e, apenas assim, garantir sua liberdade de ser o que é, algo que se apresenta segundo as oportunidades que encontra diante si sem ser por elas transformado. Engana-se quem pensa que liberdade é poder ser agente de mudanças, pois isso é apenas servir-se da natureza, uma interação entre *objetos*, nossos corpos e palavras *versus* o que se lhes opõe. Não é a vontade mesma a acender uma luz, mas o dedo que, pressionando o interruptor, efetiva um querer, torna-o objetivo, perceptível. Tenho o dedo e o interruptor diante de mim, mas esses objetos nada são sem o meu querer; o querer acender a luz ou mantê-la apagada, no entanto, não está em poder de minha deliberação - eu simplesmente ajo em conformidade a fins.

Mesmo Kant, que ainda insiste na concepção de liberdade como poder causal de dar início a uma série por si mesmo, como uma espécie de motor imóvel aristo-

télico, levanta outra tese estimada por Schopenhauer no essencial e levada às últimas consequências por este: que o valor moral de uma ação não se mede por seus fins (pragmaticamente) ou por seus meios (tecnicamente), mas por seu *princípio* - é quanto à natureza desse princípio que os filósofos encontram-se em contradição, na medida em que, para Schopenhauer, tal princípio não pode ser uma representação, mas a vontade mesma que, perante a representação, *age segundo sua própria determinidade*, não a de uma pretensa lei dada pela faculdade de conhecer que nada mais é senão uma aparência sua entre inúmeras outras, como a faculdade de ver ou a de correr. Orientar-se por representações para agir é como deixar-se levar por fantasmas passageiros, é iludir-se, assim como a vontade mesma ilude-se na obra do artista e no amor sexual com a miragem fugidia do Ideal irrealizável. Sair da ilusão é acessar o próprio querer no autoconhecimento imediato. De todo modo, mesmo em Kant, o decisivo para que se aja moralmente bem é que se tenha uma *vontade boa*.

Por isso mesmo, o condicionamento das ações, não o do caráter, é o que está em jogo, de maneira que não pode ser abordado desde o ponto de vista metafísico, tampouco psicológico, mas epistemológico, o que requer a compreensão da natureza de nosso modo de compreensão do mundo efetivo.

Para tanto, precisamos compreender a natureza e o alcance do princípio de fundamento do agir, pois uma coisa absolutamente diferente do agir mesmo (essencialmente espontâneo) como aparição objetiva do ato de vontade consiste na representação que lhe confere inteligibilidade e desse modo revela seu significado - sim, aquilo segundo o que nos é permitido dizer que somos dotados de um caráter inteligível. A espontaneidade, que, como tal, exprime liberdade e não condicionamento, reside no fato de que, como também pensava Sartre, toda deliberação se pauta em uma decisão originária que já nos inclina a isso ou àquilo - nos termos de Schopenhauer, uma decisão da vontade incondicionada, nosso caráter individual. Desse modo, a tese do condicionamento das ações não diz respeito à metafísica, mas às condições transcendentais do entendimento. Não obstante, se se observa o que era dito sobre o princípio de fundamento do agir na primeira edição da tese de 1813, percebe-se de imediato o *impacto retroativo* da metafísica schopenhaueriana dos costumes mediante a formulação da metafísica da vontade a partir de 1814. A confrontação entre a tese original e sua revisão publicada em 1847 dá testemunho

de uma revolução completa. Se, nesse caso, a versão original do argumento sobre a lei de motivação é inservível, não cabe menção detalhada àquela tese, apesar de ter sido trazido para o presente texto algo suficiente para suporte à minha proposta. Nesse sentido, se Brunner (2021b, p. 80) considera que, na segunda edição, o princípio de fundamento do agir tornou-se mera “reliquia”, “vazio de conteúdo”, é porque perde de vista, obliterado por sua interpretação determinística, a já discutida diferença essencial entre a aplicabilidade da lei de motivação ao agir e a aplicabilidade da lei de causalidade ao devir natural, decorrente do diferencial que é o caráter individual.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como a presente discussão pretende contribuir para a pacificação da polêmica desde suas bases, não foi o caso de, nesta oportunidade, adentrarmos em suas consequências *indiretas*, tais como, por exemplo, o problema da responsabilidade moral. Todavia, pode-se entrever que a responsabilidade moral não depende de uma faculdade de arbítrio, mas tão somente da vontade decidida. Recolocado o problema em suas bases, estima-se que o restante possa se seguir naturalmente, ou seja, por exemplo: se o condicionamento das ações se verifica como uma questão de ordem epistêmica, se se verifica que sua aplicabilidade não diz respeito ao âmbito moral e à vontade em geral, mas à inteligibilidade de cada ação individual, segundo as regras aplicáveis transcendentemente à inteligibilidade de fatos morais e juízos a seu respeito, como que se desfaz o problema da valoração moral e da imputabilidade, pois ambas se tornam perfeitamente mantidas no que diz respeito não ao *entendimento* do agir, mas ao *juízo acerca do caráter do agente*. O *conteúdo* de juízos morais tem seu fundamento epistemicamente garantido pela lei de motivação. Fora isso, vale ter em conta que, de acordo com a tese de Schopenhauer sobre o princípio de fundamento suficiente, não se deve confundir o fundamento de um juízo (objeto da segunda figuração do princípio) e o fundamento de uma ação (objeto da quarta figuração), assim como este não deve ser reduzido ao fundamento do devir natural (objeto da primeira figuração), pois apenas a lei de motivação pode fundar *a verdade do conteúdo* daquele primeiro quando se trata de juízos morais, não a lei de causalidade em sentido estrito.

A falácia determinística cai por água abaixo, inclusive porque a lei de motivação não se reduz à lei de causalidade que rege os objetos da primeira figuração do princípio, não se podendo universalizar o peso de um motivo para indivíduos diferentes ou mesmo para o mesmo indivíduo em circunstâncias diversas. Com Schopenhauer, também estamos longe de uma doutrina que isenta o agente de responsabilidade com base na falácia de que não pode ser condenado ou louvado quem não pôde agir de outro modo, falácia já repudiada por Kant e mesmo por Hume. Ainda que não esteja em nosso poder, enquanto indivíduos, escolher nosso caráter ou “nossas vontades” (eis o requerido pela tese do livre-arbítrio inaugurada por Agostinho e levada a cabo por Leibniz), nós o somos e temos de *assumi-lo* - eis o drama existencial que aniquila todo narcisismo: eventualmente não nos reconhecemos como sendo o que queremos ou como querendo o que somos, mas nosso querer já é nosso ser, aceitemo-lo ou não. Quanto a essa aceitação, muito se poderia dizer, também como consequência das presentes considerações, desde considerações sobre a (também polêmica) aquisição de caráter (ou sabedoria de vida), até considerações sobre o remorso e desgosto de si que podem levar ao suicídio, mas isso já nos levaria demasiado longe e, por isso, mantenhamo-nos nas bases - no fundamento. Por isso, remissões a semelhantes questões não foram mais do que pontuais, sempre no interesse de abrir espaço para maiores discussões futuras.

REFERÊNCIAS

BRUNNER, Jürgen. Angeborene, das. In: SCHUBBE, Daniel; LEMANSKI, Jens. (Hg.). *Schopenhauer-Lexikon*. Paderborn: Brill Fink / UTB, 2021a. p. 51-52.

BRUNNER, Jürgen. Determinismus. In: SCHUBBE, Daniel; LEMANSKI, Jens. (Hg.). *Schopenhauer-Lexikon*. Paderborn: Brill Fink / UTB, 2021b. p. 79-81.

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

CACCIOLA, Maria Lúcia M. O. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. 2. ed. Florianópolis: UFSC; São Paulo: Edusp, 2023.

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

FRAUENSTÄDT, Julius. *Schopenhauer-Lexikon: ein philosophisches Wörterbuch*. Leipzig: Brockhaus, 1871. 2 v.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. Livre arbítrio e responsabilidade. *Filosofia Unisinos*. São Leopoldo, v. 8, n. 1, jan.-abr. 2007, p. 22-32. Disponível em: < <https://revistas.unisinos.br/index.php/filosofia/article/view/5805> >. Acesso em: 01 ago. 2023.

HUME, David. *An inquiry concerning human understanding*. Ed. introd. Charles W. Hendel. New York: Liberal Arts, 1957.

HUME, David. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: UNESP, 2004.

KANT, Immanuel. *Komplettausgabe*. Kant im Kontext II. Berlin: Karsten Worm - InfoSoftWare, 2003.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: 70, 2007.

LEFRANC, Jean. *Compreender Schopenhauer*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

SANTOS, Katia. *A antinomia da teoria do conhecimento de Schopenhauer*. São Paulo: Loyola, 2020.

SARTRE, Jean-Paul. *L'existentialisme est un humanisme*. Paris: Nagel, 1970.

SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo*. 3. ed. Trad. Introd. Vergílio Ferreira. Lisboa: Presença, [1970].

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*. Trad. Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola. 2. ed. São Paulo: M. Fontes, 2001.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Komplettausgabe*. Schopenhauer im Kontext III. 1. Aufl. Berlin: Karsten Worm - InfoSoftWare, 2008.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Aforismos para a sabedoria de vida*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: M. Fontes, 2009.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2015. 2 v.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a liberdade da vontade*. Trad. Lucas Lazarini Valente, Eli Vagner Francisco Rodrigues. São Paulo: UNESP, 2021a.

SCHOPENHAUER, Arthur. *A liberdade da vontade*. Trad. Anot. Gabriel Dirma Leitão. São Paulo: Edipro, 2021b.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente: uma dissertação filosófica*. Trad. Oswaldo Giacoia Junior, Gabriel Valladão. Campinas: UNICAMP, 2019.

SILVA, Hélio Lopes da. A liberdade de escolha em Bergson e Schopenhauer. *Transformação*, Marília, v. 40, n. 1, jan.-mar. 2017, p. 25-50. Disponível em: <<https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/article/view/6797>>. Acesso em: 23 set. 2023.