

As primícias juspenalistas de Schopenhauer

O princípio moral schopenhaueriano à luz da razão *na prática*

Waldir Severiano de Medeiros Júnior, Rodrigo Murad do Prado e Núbio Pinhon Mendes Parreiras¹

SUMÁRIO: I.- Introdução; II.- A doutrina da razão; III.-A filosofia moral; IV.- O princípio moral schopenhaueriano à luz da razão *na prática*; V.- A vocação prescritiva da (contra)motivação e vice-versa; VI. - Considerações finais; VII. - Referencial bibliográfico

RESUMO: O presente estudo, de amplos e ricos desdobramentos para a jusfilosofia penal tal como pensável a partir de categorias conceituais de Schopenhauer, tem por objetivo explorar as implicações do reconhecimento de Schopenhauer da necessidade da razão *na prática* no processo de implementação de uma vida moral

¹ **Waldir Severiano de Medeiros Júnior:** Doutor em Filosofia do Direito pela FDUFG. Professor de Direito no Instituto de Ciências Sociais Aplicadas (ICSA), da Universidade Federal de Alfenas (UNIFAL-MG), Campus Avançado de Varginha-MG, Brasil. Advogado. E-mail: waldirmsjunior@gmail.com.

Rodrigo Murad do Prado: Doutorando em Direito Penal pela Universidad de Buenos Aires sob a orientação de Eugenio Raúl Zaffaroni e Matias Bailone. Professor de Direito Penal e Processual Penal em diversas instituições. Defensor Público do Estado de Minas Gerais. E-mail: rodrigomuradprado@icloud.com.

Núbio Pinhon Mendes Parreiras: Mestre em Direito Penal pela PUC Minas. Especialista em Ciências Penais pelo IEC-PUC Minas. Professor dos Cursos de Pós-Graduação lato sensu (Especialização) de Ciências Penais (IEC-PUC Minas) e de Advocacia Criminal (POSESA – ICJ/FUMEC). Advogado criminalista. E-mail: parreiras.nubio@gmail.com

dotada de um mínimo satisfatório de estabilidade. Para tanto, foram revistas as linhas mestras da doutrina da razão e da filosofia moral schopenhauerianas, culminando na constatação de que, à luz da razão *na* prática, o princípio moral apresentado pelo filósofo da Vontade (na verdade, qualquer princípio moral) não pode deixar de assumir uma forma prescritional (se x , deve ser y), com vistas a um desdobramento (contra)motivacional (se queres x , deves y).

PALAVRAS-CHAVE: Schopenhauer - razão - moral - prescrição - (contra)motivação

ABSTRACT: The present study, of wide and rich developments for the criminal jusphilosophy as thinkable from Schopenhauer's conceptual categories, aims to explore the implications of the Schopenhauer's recognition of the need for reason *in* practice in the process of implementing a moral life endowed with a minimum of satisfactory stability. In order to do so, the main lines of the schopenhauerian doctrine of reason and moral philosophy are been reviewed, culminating in the observation that, in the light of reason *in* practice, the moral principle presented by the philosopher of the Will (in fact, any moral principle) cannot fail to assume a prescriptive form (if x , ought to y), with a view to a (counter)motivational unfolding (if you want x , you ought to y).

KEYWORDS: Schopenhauer - Reason - Moral - Prescription - (Counter)motivation

The Schopenhauer's juspenalist firstfruits: The schopenhauerian moral principle in the light of reason *in* practice

I.- Introdução

Sabe-se que o fundamento (fonte) da moral, em Schopenhauer, não deita raízes na razão, visto que, para o filósofo, o fundamento da moral seria a vontade compassiva (*ou, se se quiser, caráter compassivo*), desdobrável, essencialmente, ora numa vontade de não prejudicar (justiça), ora numa vontade de auxiliar (piedade).

Isso inobstante, sabe-se também que, para Schopenhauer, a razão tem um papel necessário na moralidade, seja para a tomada de consciência problematizante, analítica, aprofundada, sistemática e crítica sobre o que exatamente vem a ser a moral (teoria), seja para a implementação de uma vida moral satisfatoriamente estável (prática).

Sobre a teoria da moral, enquanto produto da investigação racional do fenômeno moral, isto é, enquanto produto da razão teórica, o autor de *Sobre o fundamento da moral* é claro e profuso. Já sobre a prática moral, enquanto produto do concurso da razão *na prática*², Schopenhauer oscila entre o lacônico e o reticente, limitando-se a ressaltar a necessidade da razão para a afirmação de uma moralidade minimamente satisfatória em termos de realidade comportamental.

Mais precisamente, no âmbito do contributo filosófico do pensador oitocentista, o fenômeno moral, do ponto de vista da razão teórica – que, no entender de Schopenhauer, consiste num procedimento primordialmente *descritivo* –, apresenta-se muito bem delineado, ao passo que, do ponto de vista da razão *na prática* – que tende a arrematar-se num procedimento *prescritivo-(contra)motivacional*³ –, acha-se meramente esboçado (se tanto), talvez a isso remontando, aliás, parte considerável das subavaliações, equívocos e controvérsias em torno da filosofia moral schopenhaueriana (CARDOSO, 2008, p. 104-105).

Portanto, que a razão concorre para a melhor compreensão (teoria) e o processo de concreção (prática) da moral, é algo indene de dúvidas no texto de Schopenhauer (o qual, como veremos, embora identificando a vontade como a *fonte originária* ou *fundamento* da moral, não descamba no espontaneísmo e tampouco no

² Urge esclarecer que, tal como se deduz da doutrina da razão schopenhaueriana, a razão é sempre teórica, dado que, conquanto segundo formas e graus vários, não pode facultar senão uma visão de mundo abstrata. Donde, em parte, o caráter algo pleonástico da expressão “razão teórica”, assente que toda razão, devido à sua natureza, é teórica, e, em parte, inexistir, propriamente, uma “razão prática”, porquanto só o que pode haver é uma razão *na prática*, ou seja, uma única e mesma razão (teórica) *aplicável* em questões de ordem prática (SCHOPENHAUER, 2005, p. 62-148). *A propósito, outra coisa não diz Lefranc em sua escurreita interpretação da obra schopenhaueriana*: “[...] sempre se trata só da razão *na prática* e não de uma razão prática [...]” (LEFRANC, 2005, p. 146; grifo do autor). Ao longo do texto teremos ensejo de detalhar o assunto.

³ Conforme se haverá de constatar ao longo do texto, parte do nosso propósito, no presente estudo, consiste no esforço de tentar demonstrar que o mecanismo (contra)motivacional poderia ser encarado como a versão subjetivo-psicológica do dever-ser enquanto expressão da mentalidade prescritiva, imputativa ou lógico-normativa, e que o dever-ser, por sua vez, poderia ser tomado como a versão estritamente lógico-formal da psique (contra)motivacional. Dito de outro modo: o expediente (contra)motivacional seria o dever-ser em nível subjetivo-psicológico, e este aquele em nível lógico-formal.

irracionalismo quando da identificação do *princípio* orientador da práxis moral)⁴, dúvidas havendo apenas quanto aos detalhes sobre o modo com que se dá a relação crucial entre a razão *na* prática e a moralidade.

Assim, envidar esforços no sentido de tentar contribuir para os estudos voltados a lançar luzes mais bastas sobre como poderia ser compreendido, sobretudo a partir das coordenadas gerais da doutrina da razão e da filosofia moral schopenhauerianas, o papel que cumpre à razão *na* prática desempenhar na efetivação da vida moral, é o que nos propomos no presente trabalho - que, de resto, funciona como um preâmbulo à compreensão (não sem certa verve autoral) da jusfilosofia de Schopenhauer em geral, e, mais especificamente, de sua jusfilosofia penal em termos de crítica dos pressupostos de possibilidade e (des)legitimidade do crime e da justiça penal ou poder punitivo⁵.

II.- A doutrina da razão

Conforme se depreende do magistério de Schopenhauer, pode-se dizer que a faculdade da razão comporta as seguintes características elementares (SCHOPENHAUER, 2019, p. 251-289; e SCHOPENHAUER, 2005, p. 81 e *ss.*): ela é **a)** abstrata, **b)** formal, **c)** instrumental, **d)** social e **e)** distintiva.

É abstrata, porque consiste num abstrair, de um determinado conjunto de intuições particulares, seus elementos em comum (SCHOPENHAUER, 2001, p. 67), cuja reunião forma o conceito, que por sua vez se fixa por intermédio da palavra. Assim, por exemplo, a palavra humanidade, fixa a compreensão conceitual generalizadora coincidente à abstração dos principais caracteres em comum de um determinado grupo de intuições de objetos, a saber, as intuições dos indivíduos humanos (SCHOPENHAUER, 2001, p. 177-178). A propósito, é exatamente o traço da abstração que imprime se não a feição, certamente a vocação teórica à racionalidade em geral, embora, frise-se, a razão teórica propriamente dita só entrar em cena com a descoberta, a valorização e o desenvolvimento do saber epistêmico, isto é, científico (*lato sensu*) (PERNIN, 1995, p. 63-69), cujo traço elementar, ressalva Schopenhauer, é menos o fato de tratar-se de um saber *verdadeiro* do que o fato de tratar-se de um saber *sistemático* (leia-se: um saber pensado, como tal composto por

⁴ *A fim de evitar mal-entendidos, advirta-se o quanto antes:* em Schopenhauer, fundamento da moral é uma coisa, princípio moral é outra, embora, este, mais não ser que a interpretação racional daquele – conforme *demonstrado e redemonstrado* ao longo do texto.

⁵ Cf. MEDEIROS JÚNIOR; CARDOSO, 2023; e MEDEIROS JÚNIOR; 2023.

conceitos conectados entre si de modo o mais possível consequente) (SCHOPENHAUER, 2019, p. 35).

Continuando, a faculdade racional é formal, considerando-se que é desprovida de conteúdo. Afora as leis da lógica constituidoras do próprio ser da razão (SCHOPENHAUER, 2005, p. 93-94), leis estas que têm por função senão processar, em nível abstrato-conceitual, o material originariamente oriundo das intuições (puras e/ou empíricas)⁶, a razão não possui nada de seu, toda a matéria-prima com que opera advindo das intuições, inclusive das modificadas fantasticamente pela imaginação⁷.

Ainda, a razão é instrumental (CACCIOLA, 2017, p. 49-61), haja vista que, onticamente, presta-se a servir a vontade de vida. Conforme se segue do radical redimensionamento antropológico schopenhaueriano (SAFRANSKI, 2011, p. 382-406; JANAWAY, 1999, p. 138-170), é a vontade, enquanto ímpeto cego e irracional de afirmação da vida (GARDNER, 1999, p. 375-421), que responde pela substância originária de fundo, e não o conhecimento (tampouco o racional), o qual, enquanto auxiliar da promoção da satisfação das demandas volitivas essencialmente irracionais, é secundário e acessório. *Não quero o que conheço, antes, conheço o que quero* (SCHOPENHAUER, 2005, p. 379).

Outrossim, a faculdade da razão é social, assente que o conhecimento facultado pela razão só logra atender satisfatoriamente as exigências da vontade de vida se partilhado (donde a importância da linguagem, tida por Schopenhauer como uma espécie de órgão da razão) (SCHOPENHAUER, 2005, p. 83-84). Ou seja, somente com o intercâmbio do saber racional entre as pessoas é que se faz possível implementar aquelas atividades mais complexas características à espécie humana, a exemplo das ações planejadas e dos empreendimentos coordenados (SCHOPENHAUER, 2001, p. 58).

Por fim, a razão é distintiva, porquanto, embora a essencialidade de fundo repouse numa vontade de vida cega e irracional, deve-se à razão tudo aquilo que,

⁶ Recorde-se que, segundo a doutrina schopenhaueriana das intuições, há, basicamente, três espécies de intuições, sejam elas: *a priori* (tempo e espaço), *a posteriori* (espaço e/ou tempo + material sensório) e estéticas (Ideias enquanto objetividades da Vontade). Sobre as duas primeiras cf. SCHOPENHAUER, 2005, p. 43-62. Sobre a última cf. SCHOPENHAUER, 2005, p. 233-350.

⁷ Como cediço, é próprio da imaginação o jogar com as intuições, máxime com as *a posteriori*, empíricas (*e.g.* pense na figura do unicórnio, não mais que o produto do jogo imaginativo das intuições dos objetos *cavalo* e *chifre*).

para o bem ou para o mal (SCHOPENHAUER, 2014a, p. 127-128), distingue o ser humano sobre a face da Terra (SCHOPENHAUER, 2005, p. 83-84), a começar pela *relativa* liberdade que o animal humano goza *comparativamente* aos demais animais (SCHOPENHAUER, 2002, p. 67). Com efeito, a crer em Schopenhauer, estes acham-se presos ao determinismo (contra)motivacional do seu conhecimento intuitivo, como tal imediatista e particularista, ao passo que, o animal humano, graças ao conhecimento racional, como tal mediato e genérico, pode abstrair-se do determinismo em questão em prol de um determinismo de longe mais complexo, a saber, o determinismo (contra)motivacional abstrato-conceitual, o qual diferencia-se significativamente do primeiro na medida em que seus motivos causais não são impressões intuitivas do momento, mas abstrações, conceitos, representações ponderadas (LEFRANC, 2005, p. 146). Como se vê, não se trata de livre-arbítrio (SCHOPENHAUER, 1974, p. 122; SCHOPENHAUER, 2002, p. 56 e p. 77), liberdade de indiferença (SCHOPENHAUER, 2002, p. 42-43) ou de qualquer outra pretensa liberdade absoluta da vontade que o valha⁸, mas da boa e velha relativa liberdade psicológica: relativa, porque liberdade somente em comparação ao determinismo (contra)motivacional intuitivo imediatista a que se acha atado o animal não-humano⁹; e psicológica, porque consubstanciada na faculdade de deliberação de (contra)motivos ou (contra)razões, a essa altura traduzíveis em opções, alternativas, vias de ação, possibilidades-de-ser, numa palavra, em contrafatorialidade (leia-se: *realidade enquanto virtualmente desdobrável em cenários alternativos factíveis*) (MEDEIROS JÚNIOR, 2021, p. 286). Portanto, embora a razão não se identifique com a essencialidade visceral, digamos assim, do ser humano, ela se identifica com sua tônica, porquanto tudo o que comumente diferencia o animal humano dos demais animais, remonta, de uma forma ou de outra, à natureza *sui generis* do conhecimento facultado pela razão, sendo certo que, dentre todas as distinções viabilizadas pela

⁸ Pense, por exemplo, no livre-arbitrismo kantiano, ineptamente escamoteado sob a denominação de autonomia, vontade ou liberdade “transcendental”. Cf. ROVIGHI, 2002, p. 566; e GALEFFI, 1986, p. 174.

⁹ Rigorosamente falando, Schopenhauer qualifica a liberdade psicológica como *negativa*, porque consistente não mais do que na ausência de obstáculos à *vazão* ou manifestação da vontade; *relativa*, porque liberdade em face do determinismo não-humano, ou, mais precisamente, em face dos determinismos mecânico, excitativo e motivacional-intuitivo (WHITE, 1999, p. 63-92); e *comparativa*, porque distingue a ação humana da ação dos demais animais. Cf. SCHOPENHAUER, 2002, p. 37-39 e p. 67. Para efeitos de simplificação, trabalhamos os qualificativos *relativo* e *comparativo* de modo intercambiável.

racionalidade, a liberdade relativa quando do agir, tradicionalmente denominada de liberdade psicológica ou liberdade de deliberação¹⁰, é a que mais salta aos olhos.

Um outro modo de dizer isso seria: conquanto a raiz do ser não seja a razão, e sim a vontade (donde a identificação schopenhaueriana de *ser e querer*), a razão é o predicado por excelência diferenciador da espécie humana, quando mais não seja porque é graças à prerrogativa da razão que a humanidade se liberta, cognitiva e praticamente, (a) da estreiteza do conhecimento intuitivo e (b) do jugo do determinismo (contra)motivacional algo tosco e imediatista que o acompanha, em benefício da (a) largueza do conhecimento racional (em cujo *modus operandi* abstrator a visão se franqueia tanto a um presente mais extenso quanto ao passado e ao futuro) (SCHOPENHAUER, 2005, p. 83, p. 89, p. 102 e p. 141) e da (b) “leveza” do determinismo (contra)motivacional complexo e “aberto” que lhe segue (SCHOPENHAUER, 2001, p. 58-59; e DILMAN, 1991, p. 168). Naturalmente, pode-se perguntar, por fim, se a razão, para Schopenhauer, também não é prática. E, a julgar pela doutrina da razão schopenhaueriana, aqui dá-se o caso de responder que depende. Porquanto, mesmo se por razão prática se entender nem tanto uma razão diferente da razão teórica (equivoco que seus teóricos mais sofisticados têm o cuidado de evitarem)¹¹, mas a razão enquanto pretensamente portadora e fornecedora de informações para a ação, a exemplo da razão prática *à la* Kant (2008b), então a resposta de Schopenhauer é no sentido de que inexiste “razão prática”¹², embora ressalve a existência da razão *na* prática (se não *para* a prática, ou, o que é mesmo, *para* a vontade) (SCHOPENHAUER, 2005, p. 421), isto é, a existência de uma mesma e única razão, com os caracteres *supra* indicados, aplicável *na* prática, e cujos exemplos mais emblemáticos são, certamente, a razão deliberativa (que funciona como uma espécie de arena para o conflito de motivos) e a razão prescritiva (contra)motivacional (que conecta condição e consequência, ou, mais

¹⁰ Para uma definição filosófica clássica de liberdade psicológica cf. KANT, 2008b, p. 156-157. Para uma interpretação contemporânea da liberdade psicológica cf. POSNER, 2007, p. 224-250; e MAWSON, 2011.

¹¹ Kant, por exemplo, faz questão de advertir sobre a identidade de fundo entre a razão teórica e a razão prática. Cf. KANT, Prefácio, 2008a, p. 13-19.

¹² Fato é que, para Schopenhauer, “razão prática” é sinônimo de confusão de razão e vontade (SCHOPENHAUER, 2005, p. 629). Aliás, o mesmo vale para a “liberdade prática”, pois, em rigor, esta não existe, mas sim a liberdade *na* prática, quer dizer, uma mesma e única liberdade, a liberdade intelectual (ou, se se quiser, psicológica, racional), desdobrável *na* prática (SCHOPENHAUER, 2005, p. 639-657).

especificamente, o comportamento que *deve ser* adotado *se* se almeja a consecução de determinado desiderato), ambas conformadoras da relativa liberdade psicológica¹³.

III.- A filosofia moral

a. O fundamento da moral

Diferentemente do senso comum filosófico, empenhado, de um jeito ou de outro, em demonstrar o fundamento (no sentido de fonte originária) da moral na razão (aliás, por vezes na *Razão até*)¹⁴, Schopenhauer aduz que o fundamento em questão se encontra em outro lugar, qual seja, na vontade, ou, para ser mais preciso, na vontade compassiva (SCHOPENHAUER, 2001, p. 41), esta sendo, no entender do filósofo alemão, o único e genuíno elemento conferidor de valor moral às ações (CARTWRIGHT, 1999, p. 252-292).

A bem ver, consoante as linhas mestras da antropologia schopenhaueriana, a vontade, em essência, constitui-se de duas grandes disposições (*ou, se se quiser, caracteres*): uma egoística (egoísmo) e outra compassiva (compaixão). A primeira, a depender do modo com que se relaciona com a segunda, pode ser tida como natural¹⁵ ou imoral, ao passo que, a segunda, a depender do modo com que se relaciona com a primeira, pode desdobrar-se, digamos, ordinária ou extraordinariamente.

A vontade egoística natural outra coisa não é que a vontade de viver espontânea e instintiva, quer dizer, é senão o impulso puro e simples de afirmação da vontade de vida (SCHOPENHAUER, 2001, p. 120 e p. 133), e que se objetiva como tal até

¹³ Embora Schopenhauer transija, também ele empregando a expressão “razão prática”, certamente por força da difusão da expressão e por conveniência de exposição, é de entrar pelos olhos que sua “razão prática” é no sentido de razão *na* prática. Por exemplo: “[...] 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). É dizer: “razão prática”, para Schopenhauer, é senão o conhecimento racional *na* prática, isto é, transmutado em (contra)motivo na relação razão-vontade.

¹⁴ Sobre a crítica schopenhaueriana da *Razão insuflada* cf. SCHOPENHAUER, 2005, p. 542-546 e p. 646-647.

¹⁵ Acresce-se, por pertinente, que a vontade egoística natural será *moral* ou *amoral*: moral, quando devidamente modulada pela vontade compassiva, e amoral quando aquém (como se passa com os animais não-humanos) ou impossibilitada (como acontece em todas aquelas situações em que a pessoa se acha impossibilidade de se contramotivar) de modulação compassiva.

e enquanto não viola, arbitrariamente (como, por exemplo, mediante o emprego de violência ou mentira) (SCHOPENHAUER, 2001, p. 153-154), a vontade egoística alheia. Com efeito, o egoísmo torna-se imoral (*tudo para mim, nada para o outro*) (SCHOPENHAUER, 2001, p. 121) precisamente se, em seu processo de afirmação, incorre na violação em questão.

Por seu turno, a vontade compassiva poderá ser designada de ordinária se tem por papel não mais que *modular* a vontade egoística, ou, mais bem posto, se se restringe à indicação da *medida* moralmente válida da relação de uma vontade egoística com as demais¹⁶, ao passo que, poderá ser chamada de extraordinária se eventualmente terminar por adquirir um direcionamento ascético, desse modo negando, com vistas à suprimir, a vontade de vida egoística (SCHOPENHAUER, 2014b, p. 339-340).

A vontade compassiva comporta dois graus elementares, quais sejam, evitar ou atenuar o sofrimento (1) respeitando o próximo ou (2) ajudando o próximo. O primeiro grau coincide com a virtude da justiça (*jus*) (SCHOPENHAUER, 2005, p. 428-448; SCHOPENHAUER, 2001, p. 141-158; e MARCIN, 1994, p. 813-865), enquanto, o segundo, com a virtude da caridade (*caritas*) ou piedade (*pietâ*) (SCHOPENHAUER, 2001, p. 159-164)¹⁷. A justiça, via de regra, consoma-se em um não agir (*i.e.*, numa não ação para não lesionar), e a caridade (ou piedade) em um agir auxiliador.

Ainda, aqui Schopenhauer fala em graus porque, como explica, a justiça, na medida em que, via de regra, consiste em uma espécie de conduta passiva, é negativa¹⁸, como tal sendo uma forma de compaixão menos difícil de praticar que a caridade, a qual, na medida em que supõe uma conduta ativa, é positiva, como tal sendo uma forma de compaixão mais difícil de realizar, conquanto real.

¹⁶ Leia-se: “La moralidad no niega la voluntad; pero sí pone límites a su afirmación individual, bien impidiendo que esa afirmación niegue la voluntad ajena (justicia), o bien llegando incluso a subordinar aquélla a ésta (caridad). En todo caso, la moralidad es un estadio inevitable de la abnegación y marca una modificación cualitativa en la tendencia de la voluntad” (LOPEZ, Introducción, 2002, p. XIV).

¹⁷ Para os efeitos da sua argumentação, Schopenhauer emprega caridade e piedade, e outros que tais, como sinônimos desta ideia central: “ajudar o próximo”.

¹⁸ A exceção, como veremos à frente, está na justiça dos deveres, os quais, por decorrerem de obrigações, geralmente precisam de um agir para serem cumpridos.

Portanto, dado o grau de dificuldade envolvido, a justiça e a caridade conformam, respectivamente, o primeiro e o segundo grau da prática compassiva. A ascese, poder-se-ia dizer, configura uma espécie de terceiro grau, em que pese, moralmente, ela não ser tão relevante, senão por extraordinariamente se projetar para além, muito além, da moral... e da vida (SCHOPENHAUER, 2014b, p. 341; e ROGER, Prefácio, 2001, p. LXXVIII).

b. O princípio da moral

“Não leses a ninguém” (justiça) e “ajuda a todos sempre que possível” (caridade) (SCHOPENHAUER, 2001, p. 78) é, consoante a explanação de Schopenhauer, a constatação moral de fundo que, de um modo ou de outro, todas as pessoas, máxime os moralistas, sob todos os céus e em todas as épocas, tentam explicar e justificar.

Variam, por exemplo, a extensão da esfera de validade dessa constatação (*e.g.* familiares, parentes, amigos, tribo, grupo, cor, etnia, classe, nação, continente, espécie, seres sencientes), sua chave de interpretação (*e.g.* mitológica, religiosa, teológica, artística, filosófica, científica) e suas motivações (*e.g.* normativas, políticas, ideológicas, educacionais etc.).

Seja como for, para Schopenhauer, o “porquê” e o “para que” do “não prejudiques a outrem” (justiça) e do “ajuda sempre que possível” (caridade) constituem o núcleo da preocupação moral. (Mal comparando, essa preocupação seria como que o radical ou tema da moralidade, e as inúmeras variações doutrinárias em torno dela, a sua desinência.)¹⁹

Na verdade, o princípio moral em questão, a despeito de seus numerosos sotaques doutrinários, é fruto da conscientização racional, a qual, ao debruçar-se sobre o fundamento da moral, qual seja, a vontade compassiva, psicologicamente experienciada como o sentimento da compaixão, traduz, nos termos do código abstrato-conceitual próprio à razão, o conteúdo da vontade/sentimento de compaixão (SCHOPENHAUER, 2001, p. 44).

Esse conteúdo, que, como visto, diz-nos Schopenhauer tratar-se ora de uma vontade ou sentimento de justiça, ora de uma vontade ou sentimento de piedade, a

¹⁹ Fundamentalmente, moral é a parte da ação em que o *eu* se preocupa com o *alter* (SCHOPENHAUER, 2001, p. 31 e p. 133).

razão processa-o (re)interpretando-o na forma de ditames tais como, no caso da compaixão enquanto justiça, “não prejudique o outro”, “não tire de ninguém o que é seu”, “respeite o próximo” e, no caso da compaixão enquanto piedade, “ajude sempre que possível”, “tente cessar a dor alheia”, “atenue a dor do próximo” etc.

Dessarte, se o *fundamento* da moral é a vontade ou sentimento compassivo como tal, em estado bruto, o *princípio* da moral, por sua vez, já supõe uma certa (re)elaboração daquele, por ser o fundamento da moral mesmo, é verdade, mas o fundamento da moral (re)interpretado e mantido à luz da faculdade da razão (SCHOPENHAUER, 2001, p. 144), a qual, dentre outras coisas, pode tornar mais claro, conquanto (sempre) segundo graus e formas historicamente variados, o genuíno teor da compaixão ou compadecimento (o *sofrer/padecer com*) (SCHOPENHAUER, 2001, p. 135-136), seu valor existencial (pedra de toque da moralidade) (SCHOPENHAUER, 2001, p. 136; e CARTWRIGHT, 1999, p. 263-269), sua função capital na economia da vida (a evitação do sofrimento), sua diferença em face do Direito (dado que a moral tem o ponto de vista do *agente* da ação, ao passo que, o Direito, via de regra, o do *paciente* da ação) (SCHOPENHAUER, 2001, p. 141-158), sua expressão comportamental mais consequente (SCHOPENHAUER, 2001, p. 198-199), e seus dois movimentos cardeais: justiça (não causar sofrimento) e caridade (se não eliminar, ao menos aliviar o sofrimento).

IV.- O princípio moral schopenhaueriano à luz da razão *na prática*

a. Dever moral e prescrição

Segundo Schopenhauer, muito das controvérsias morais advém da má compreensão (sem prejuízo da má-fé) do que vem a ser dever.

A impressão que se tem, da leitura do texto schopenhaueriano, é a de que uma coisa é o dever natural (moral), outra coisa o dever artificial, i.e., o dever enquanto prescrição, categoria lógica hipotético-normativa ou imputação propriamente dita.

Do primeiro, como sabido, Schopenhauer trata à larga, já do segundo, recorrentemente abordado no contexto de sua crítica ao apelativo “tu deves” categórico de feição kantiana (SCHOPENHAUER, 2001, p. 19-105), apenas esboça seus traços elementares (SCHOPENHAUER, 2001, p. 26-27; SCHOPENHAUER, 2005, p. 650).

Para Schopenhauer, o dever moral ou natural propriamente dito é o que decorre de obrigações contratuais (*lato sensu*) – reais ou presumíveis. Com exceção dos deveres morais *sui generis*, a exemplo dos deveres para com os filhos (SCHOPENHAUER, 2001, p. 152 e ss.) e os animais (SCHOPENHAUER, 2001, p. 174 e ss.), deveres estes que não têm (embora pressuponham) um acordo de vontades prévio estabelecido de obrigações (prestações e contraprestações), todo dever moral tem por condição de possibilidade e de legitimidade uma obrigação contratual (acordo de vontades), na qual as partes se obrigam tendo por critério a reciprocidade (prestações e contraprestações) e ou o consentimento.

Trata-se, pois, de uma dívida, pois quem tem um dever moral deve algo a outrem, a saber, deve aquilo com que se comprometeu (efetiva ou pressupostamente). Caso o dever seja descumprido, configura-se o injusto, tanto mais ainda se a parte descumpridora chega a se beneficiar da prestação alheia.

Aliás, já se vê, o injusto em questão abre uma exceção na regra geral schopenhaueriana segundo a qual a justiça é um não agir respeitador e a injustiça um agir lesionador, porquanto, no caso, ao contrário, é o injusto que estará em um não agir prejudicial (o não cumprimento do dever), e a justiça em um agir considerador (o adimplir a dívida, a obrigação, o contrato, o compromisso) (SCHOPENHAUER, 2001, p. 151-152).

Por seu turno, o dever artificial, no sentido de que preponderantemente tomado em sua valência lógica hipotético-normativa, identifica-se com o próprio dispositivo imputativo, o qual, diferentemente do dispositivo causal, que conecta condições e consequências da perspectiva do ser, vincula condições e consequências da perspectiva do dever-ser, graças, sobretudo, à intervenção da razão na prática, que, no caso, atrela dois elementos que, do contrário, não se relacionariam espontaneamente em um padrão de condição e consequência.

Em termos práticos, o dever imputativo estatui uma prescrição, estipulando uma consequência, geralmente uma sanção (positiva ou negativa), para o caso de ocorrência ou verificação de uma determinada condição igualmente pré-estabelecida (normalmente, alguma ação eticamente relevante). Do ponto de vista subjetivo, o dever imputativo tende a assumir a forma de princípios, máximas, conselhos, mandamentos e quejandos, ao tempo em que, do ponto de vista objetivo, apresenta-se comumente na forma de códigos de conduta, etiqueta, convenções sociais e leis.

Assim, por exemplo, o dever de Schopenhauer de pagar o locador é uma dívida moral, pois decorre naturalmente de sua obrigação contratual, firmada (presume-se) recíproca e consentidamente, com o locador, ao passo que, a prescrição segundo a qual “o locatário deve pagar o aluguel, se não quer prejudicar injustamente o locador, sofrer uma ação judicial de despejo, ter o seu nome comprometido socialmente etc.”, é um dever imputativo, dado que liga condição e consequências artificialmente, i.e., de um modo que, sem o concurso da razão na prática, não ocorreria.

b. Princípio moral, dever moral e prescrição

Com relação ao dever moral, pode-se dizer que o princípio moral de Schopenhauer é o conceito geral graças ao qual se faz compreensível aquele. Sim, propriamente falando, não se compreende o princípio moral à luz do dever moral.

Ao revés, é este que se faz compreensível por aquele, pois o dever moral mais não é do que um momento ou aplicação específica da parte do princípio moral schopenhaueriano indicativa do “não prejudiques”, “respeite o próximo”, “não tire o que é do outro”, “dê a cada um o que é seu” etc. Ou seja, o dever moral schopenhaueriano equivale a uma especificação da ideia de justiça, logo, da ideia nuclear de “não lesionar”, considerando-se que, no caso, dever moral é o mesmo que ação justa, na medida em que, cumprindo a obrigação assumida, não se lesiona outrem.

Por outro lado, que o princípio moral schopenhaueriano tenha um desdobramento prescritivo (imputativo) latente ou em potência, é algo que, a despeito das advertências de Schopenhauer sobre sua filosofia moral não ser prescritiva (SCHOPENHAUER, 2001, p. 119), é-se levado a depreender do próprio modo de ser de qualquer princípio moral praticamente perspectivado e do reconhecimento schopenhaueriano da necessidade e do papel da razão na prática no processo de implementação de uma vida ética/moral de estabilidade minimamente satisfatória, assente que o princípio moral funcionará como uma espécie de “depósito” da disposição moral compassiva para os casos não raros em que não se puder contar com a sua manifestação espontânea, ou, ainda, como uma espécie de “canal emissário” da disposição compassiva intermitente (SCHOPENHAUER, 2001, p. 144). E isso porque, a pessoa que tem na consciência o princípio “não prejudique e ajude sempre que possível”, e que quer observá-lo, na forma de autodomínio, quando de suas ações, é uma pessoa que não pode não raciocinar nos termos da seguinte linha prescritiva: “deve-se não prejudicar e deve-se ajudar sempre que possível, sob pena de imoralidade”, ou, “se não queres prejudicar e deixar de

ajudar sempre que possível, deves respeitar e auxiliar o outro”, ou, ainda, “o agir deve ser justo e piedoso, a risco de sofrimento injusto e impiedoso”.

(Por natural, outras variações da formulação prescritiva do princípio em questão seriam possíveis, embora, para os efeitos da discussão sob exame, os exemplos ora indicados sejam mais do que suficientes.)

Com efeito, a (re)formatação hipotético-normativa do princípio moral schopenhaueriano (na verdade, de qualquer princípio moral) é inevitável tão logo ele seja tomado como referência balizadora da práxis moral, senão porque é impossível prescindir da psique imputativa conectora da condição e da consequência do agir contrafactualmente contextualizado, como, por exemplo, “deves respeitar e auxiliar o outro, se não queres prejudicar e se queres ajudar sempre que possível”.

Aquele “deves” e este “se”, indicativos típicos de uma mentalidade prescritiva, imputativa ou hipotético-normativa, já se acham latentes ou em potência no momento da formulação teórica/descritiva do princípio moral schopenhaueriano, de modo que, quando da intenção de praticá-lo, mais não se faz do que explicitá-los, pô-los a descoberto, inclusive para uma melhor clareza de consciência e conveniência de manuseio, ou, mais bem posto, para um melhor autocontrole, quando da práxis. Mais tecnicamente, o dever-ser (o dever imputativo, artificial) supõe o poder-ser, vale dizer, a contrafactualidade consubstanciada na razão na prática, ou, o que é o mesmo, na razão enquanto, sobretudo, (a) deliberações de (contra)motivos (possibilidades-de-ser) e (b) arremates prescritivos (juízos hipotético-normativos psicologicamente traduzíveis nestes termos: “se queres x, então deves y”). Sim, se olharmos de perto, haveremos de constatar que o dever-ser mais não é que uma possibilidade-de-ser (SCHOPENHAUER, 2005, p. 578-588), a saber, a possibilidade-de-ser enfim escolhida ao término da deliberação e garantível pela previsão prescritiva de consequência(s).

Dito de outro modo: o dever-ser é senão uma espécie de programação, que (re)configura em chave lógico-imputativa (“se x, deve ser y”), com vistas a um desdobramento psicológico (contra)motivacional (“se queres x, então deves y), toda sorte de conteúdo, inclusive o princípio moral schopenhaueriano.

Em seu momento puramente teórico, enquanto mero reflexo abstrato-conceitual do fundamento da moral, o princípio moral sob exame não possui, de fato, nenhuma nota prescritiva, limitando-se a espelhar racionalmente a consistência

da vontade ou sentimento moral elementar: “não prejudicar e ajudar sempre que possível”.

No entanto – e esta é a ressalva que faz toda diferença –, tão logo seja tomado como referência para a vida prática, o que o próprio Schopenhauer reconhece ser imprescindível para a implementação de uma vida moral estável, faz-se inevitável a transformação prescritiva do seu princípio moral, admitindo-se não ser possível ter qualquer princípio moral em mente, até mesmo o schopenhaueriano, à guisa de farol da vida prática, sem ao mesmo tempo traduzi-lo, mesmo que de modo pouco consciente, em chave prescritiva (e.g.: “se não quero prejudicar e se quero ajudar outrem, devo não praticar injustiça e impiedade”).

Ora, a compaixão (seja como justiça, seja como piedade), quando (re)formatada em chave prático-imputativa, é tanto o valor escolhido em detrimento do seu desvalor (a desumanidade), quanto a tentativa de se garantir por intermédio da estratégia de previsão de sanções (*lato sensu*). Ou, como preferimos, a compaixão é tanto a possibilidade-de-ser escolhida em desfavor de outra possibilidade-de-ser (a desumanidade), quanto a possibilidade-de-ser escolhida garantível pela técnica imputativa da previsão de consequências (contra)motivacionais, no caso, a previsão dos efeitos positivos ou negativos para o caso de observância ou não da compaixão como possibilidade-de-ser escolhida, eleita, valorada positivamente (MEDEIROS JÚNIOR, 2021, p. 71). Não interessa, num primeiro momento, se a injustiça e a impiedade, e, por conseguinte, o remorso, são concebidos como efeitos naturais da ação lesionadora e não auxiliadora, ou se a justiça e a piedade, e, por conseguinte, a boa consciência (ou aplauso de consciência) (SCHOPENHAUER, 2001, p. 131), são concebidos como efeitos naturais da ação não lesionadora e auxiliadora. Para efeitos prático-imputativos, logo, (contra)motivacionais, o que importa é o modo como, num segundo momento, a previsão das causas e dos efeitos em questão haverão de figurar na representação do agente, a saber, como algo que deve ser levado em consideração, sob pena de se comprometer o êxito do desiderato moral buscado, praticar a justiça e a caridade. Aliás, ao menos de uma perspectiva prática (contra)motivacional, o que acaba por caracterizar o dever-ser não é tanto a conexão artificial de elementos, mas sim garantir a eficácia da possibilidade-de-ser valorada mediante a estratégia da representação (contra)motivacional de alguma outra possibilidade-de-ser à guisa de consequência, para tanto sendo uma questão secundária saber da natureza desta, se natural (um efeito, positivo ou negativo, que necessariamente se segue da observância ou inobservância, respectivamente, da possibilidade-de-ser valorada) ou se artificial (um efeito só verificável por manifesta

intervenção humana). Por mais que a sanção natural, digamos assim, não se amolde à estrutura convencional do dever-ser, se x, deve ser y, com y possuindo uma natureza artificial em relação a x (e vice-versa), no sentido de não ser uma consequência que necessariamente se segue na hipótese da ocorrência de x, mas que apenas pode se verificar por força de uma decisão humana nesse sentido; isso inobstante, sempre que o agente representa uma conexão de ser, como se x, é (ou será) y, em chave prática, esta conexão se transforma em algo contrafactual, logo, em algo prescritível ou traduzível na linguagem do dever-ser (“se queres ou não queres x, então deves ou não deves y”).

Em outras palavras: a perspectiva prático-contrafactual, que é a perspectiva do que pode ou não acontecer (a perspectiva da contingência), transmuda a conexão de ser (conexão natural), haja vista que, do ângulo contrafactual, a representação da consequência que naturalmente acompanha a ação (e.g.: “é ou será justiça, se não se prejudicar outrem”) adquire o condão de poder funcionar como um (contra)motivo determinador da própria ação na cabeça do agente (e.g.: “pode ser injustiça ou justiça, se se quiser ou não prejudicar outrem”).

Com efeito, a leitura de uma conexão de ser, como a de que “se a ação não lesa, logo, a ação é ou será justa”, a partir de um prisma contrafactual, transforma-a em algo artificial, i.e., em uma conexão de poder-ser tendentemente arrematável em uma de dever-ser, sua realidade (ou realização) dependendo de algum (contra)motivo determinador, que poderá ser tanto a representação da própria consequência natural da ação (e.g.: “pode ser justiça ou injustiça, mas se se quer justiça, deve-se agir de forma não lesiva”), quanto a representação de alguma outra consequência imaginada pelo ser humano (e.g.: “pode-se ou não ser aplaudido pela sociedade, mas se se quer ser aplaudido, deve-se agir de forma não lesiva, logo, justa”) – sem prejuízo do concurso das duas espécies de consequências (e.g.: “pode-se ou não ter justiça e aplausos, mas se se quer justiça e aplausos, deve-se agir de forma não lesiva, logo, justa”).

Então, para finalizar com o exemplo protagonizado por Schopenhauer atrás ofertado, o dever do filósofo, na qualidade de locatário, de pagar o seu senhorio, o locador, é um dever moral, pois consiste numa dívida naturalmente decorrente do contrato prévio firmado, recíproca e consentidamente, entre os dois. No entanto – e este é o ponto –, embora moral e natural, este dever se revestirá de artificialidade, por assim dizer, tão logo Schopenhauer, na prática, raciocinar que pode ou não

cumprir o acordado, mas que deverá cumpri-lo, se o que ele quer é agir moralmente, ou, ao menos, não imoralmente.

V.- A vocação prescritiva da (contra)motivação e vice-versa

Embora não prescrevendo nada em termos práticos, fato é que *Schopenhauer foi um grande entendedor da psique prático-prescritiva*, quando mais não seja por problematizar em profundidade, analisar pormenorizadamente e explicar a seu modo tipicamente cristalino os dois principais fatores ínsitos a ela, a saber: (a) o caráter relativo (hipotético) de toda e qualquer prescrição, haja vista tratar-se, sempre, da conexão de condição(ões) e consequência(s), e (b) a deliberação de (contra)motivos, assente que toda prescrição, no frigidar dos ovos, tem por função alguma atuação (contra)motivacional.

De fato, com exceção do dever moral, que, por ser natural, consiste numa conexão de condição e consequência segundo o princípio da causalidade (*e.g.: se obrigação, logo, é ou será dívida*), o dever-ser em geral consiste na conexão de condição e consequência segundo o princípio da imputabilidade (*e.g.: se x, deve ou deverá ser y*).

Como sabido, este pressupõe a contrafactualidade, isto é, as opções ou (contra)motivos deliberados pela razão, pois só assim pode conectar condição e consequência, digamos, artificialmente, (1) seja nos casos em que condição e consequência não têm, enquanto tais, nenhuma relação entre si, passando, contudo, a terem por força de uma decisão nesse sentido (*pense-se, a título de exemplo, na decisão estatuidora de pena de reclusão, a consequência, para o caso de homicídio, a condição*), (2) seja nos casos em que condição e consequência, embora possuindo uma conexão natural no plano do ser (causalidade), têm sua efetividade transformada em mera possibilidade no plano da deliberação, dado que dependerão de o agente querê-las (condição) para se efetivarem (consequência) (*pense-se, por exemplo, na justiça, a consequência, no caso de ação não lesiva, a condição, e de sua transformação no plano da deliberação, já que, aqui, sua realização, a consequência, dependerá de o agente querê-la, a condição*).

Donde se poder dizer que toda imputação é um dever hipotético, relativo, mas nem todo dever é imputativo (*lembre-se do dever moral, natural*), embora, acrescesse, todo e qualquer dever e boa parte do *ser* concernente ao agir humano acharem-se suscetíveis de se traduzirem imputativamente quando perspectivados contrafactualmente pela razão deliberativa. Ou, mais bem posto: todo dever-ser supõe

um poder-ser, sendo certo que, até mesmo o que é ser no plano da efetividade (*e.g.*: o dever moral, a ação justa, a ação caridosa), trasmuda-se em poder-ser, logo, em dever-ser, do ângulo prático (*e.g.*: *se* se quer agir moralmente, ou, ao menos, não imoralmente, *deve-se* cumprir os deveres morais e agir justa e caridosamente).

Talvez, por acharem-se prescrição (“tu deves”) e egoísmo por demais associados no texto de Schopenhauer, não se costuma perceber que a prescrição, em si mesma, é senão mais um expediente racional, como tal suscetível de processar toda sorte de conteúdo, inclusive o princípio moral schopenhaueriano de base compassiva, ocasião em que se transforma em algo mais ou menos assim: “*se* quero justiça e solidariedade, *devo* não lesionar e ajudar sempre que possível”. No caso, a condição é o agente compassivamente motivado (o querer justiça e piedade) e/ou contramotivado (o não querer injustiça e impiedade), e a consequência a ação não lesionadora e auxiliadora. Vale dizer: o *ser* da moral, “*se* agir motivado pela vontade de não lesionar e de auxiliar, logo, *é* ou *será* agir justo e caridoso”, perspectivado pelo *poder-ser* moral, “o agir motivado pela vontade de não lesionar e de auxiliar, logo, justo e caridoso, *pode ou não ocorrer*”, transforma-se em *dever-ser* moral, “*se* se quer agir justa e caridosamente, logo, *deve-se* não lesionar e auxiliar sempre que possível”.

Assim, por exemplo, se Schopenhauer não prejudica outrem, respeitando-lhe, por boa vontade, a pessoa, a propriedade, o nome e a honra, estará agindo, no plano da efetividade, justamente. Porém – e este é o ponto –, para tanto, presume-se que ele precisará antes haver de algum modo deliberado (*poder-ser*) e prescrito (*dever-ser*) o agir em questão mais ou menos nos termos da seguinte linha de raciocínio: “agir justamente, respeitando, por boa vontade, a pessoa, a propriedade, o nome e a honra do próximo, *é* algo que *pode ou não ocorrer*”, embora, “*se* quero agir justamente, *devo* então respeitar, por boa vontade, a pessoa, a propriedade, o nome e a honra do próximo”.

Outro exemplo: o dever do nosso filósofo, na qualidade de *habitué* de determinado restaurante, de pagar pelos serviços alimentícios deste, é um dever moral, pois consiste numa dívida naturalmente decorrente do contrato cotidiano firmado, recíproca e consentidamente, entre as partes. Porém – e, novamente, este é o ponto –, embora moral e natural, este dever se transforma em algo de artificial, por assim dizer, tão logo Schopenhauer, *na* prática, toma consciência de que *pode ou não* cumprir o acordado (*poder-ser*), mas que *deverá* cumpri-lo, *se* o que ele quer é agir moralmente, ou, ao menos, não imoralmente (*dever-ser*).

Último exemplo: se, na porta de uma padaria de Frankfurt, Schopenhauer, por boa vontade, estende a mão para conceder esmola a um mendigo, mesmo que tal esmola tenha por efeito não mais que prolongar amanhã a fome deste, estará agindo piedosamente. Porém – e, outra vez, este é o ponto –, forçoso convir que, no caso, o filósofo de Frankfurt *poderia ou não* ter auxiliado o mendigo (poder-ser), mas que *se* quis auxiliá-lo, *teve* então de estender a mão (dever-ser).

Quanto ao mais, não seria desarrazoado chamar a atenção para a seguinte ressalva: para os efeitos do nosso argumento, não interessa tanto se, ao fim e ao cabo, os (contra)motivos que terminaram por ditar as condutas de Schopenhauer nos exemplos *supra* foram ou não genuinamente morais (o que, aliás, a crer no filósofo, só saberemos *a posteriori*, quando da externalização comportamental da vontade) e tampouco se sua decisão final foi ou não livre (segundo Schopenhauer, ao menos de um ângulo empírico, a decisão nunca é livre, pois estará sempre condicionada à determinação daquele motivo que encontrar a maior e mais forte receptividade da vontade)²⁰.

O nosso ponto, como esperamos haver demonstrado, é outro. Ei-lo aqui novamente: para a pessoa que, em nome de uma vida moral dotada de um mínimo satisfatório de estabilidade, resolve, racional e conscientemente, praticar o princípio moral schopenhaueriano (ou qualquer outro princípio), não será possível então não (re)colocá-lo, em algum momento, em chave prescritiva, na esperança de que a sua representação prescricional (depositária e emissária da disposição moral

²⁰ Ressalve-se que, para Schopenhauer, liberdade, se há alguma, é a *liberdade relativa*, a qual *está na deliberação, não na escolha*. Isso porque devemos a liberdade relativa, de uma perspectiva empírico-fenomênica – e esta é a perspectiva que aqui nos interessa –, à razão, logo, à deliberação, isto é, à consideração dos motivos juntamente com a ponderação de seus prós e contras, e não à vontade individual, a qual, além de, enquanto tal, ser cega e irracional (ou, de todo modo, arracional), está fadada a decidir, escolher ou eleger, por algum dentre os motivos ofertados pela razão, conforme à sua natureza ou determinabilidade originária. Com efeito, a vontade individual, em si mesma, é imutável, donde Schopenhauer identificá-la com o *caráter*. Somente os motivos, graças à natureza aberta da razão (SCHOPENHAUER, 2019, p. 261), quer dizer, graças à natureza incrementável (ou, de todo modo, alterável) do conhecimento racional, são mutáveis. Por isso que, para efeitos práticos, sujeito livre e imputável, aos olhos de Schopenhauer, não tem que ver com livre-arbitrismo, indeterminismo ou qualquer outro nome que se invente para escamotear o credo de uma liberdade absoluta da vontade, mas com sujeito racionalmente modificável. É especialmente sobre a razão (que delibera), enquanto médium mutável (dir-se-ia adestrável) da manifestação comportamental da vontade individual imutável (que escolhe), que cumpre atuar – sem prejuízo da atuação sobre o ambiente por ela (razão) introjetado. Cf. SCHOPENHAUER, 2005, p. 201 e p. 470; e SCHOPENHAUER, 2002, p. 83.

intermitente), quando do autocontrole, exerça alguma influência (contra)motivacional sobre a vontade.

Schopenhauerianamente falando, isso é o máximo que a faculdade da razão pode fazer pela pessoa comprometida com a prática de um princípio moral, assente que não há nenhuma garantia de que os (contra)motivos afetos à representação prescritiva de um princípio moral consigam pautar a decisão da vontade, afinal, parafraseando o ditado popular, a razão planeja, delibera, pondera os prós e os contras e até mesmo prescreve... e a vontade, não raramente, ri.

VI.- Considerações finais

Note-se que tudo está em se dar conta de que se é certo que Schopenhauer, por razões várias – como a sua atitude epistemológica contemplativa, o afã de denunciar o egoísmo por detrás do “tu deves” pretensamente desinteressado judaico-cristão e a necessidade de se distanciar da moda kantiana dos deveres morais absolutos, categóricos, a exemplo das moralinas apelativas à la Fichte, “espelhos de aumento dos erros da moral kantiana” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 101-105) –, concentrou a maior parte dos seus esforços na compreensão do ser da moral (vontade compassiva natural), não é menos certo que não há nenhum óbice em tentar estender essa compreensão, a partir de suas próprias balizas filosóficas, aos aspectos mais propriamente práticos da moralidade – poder-ser e dever-ser (razão com seus expedientes artificiais) –, porventura mediante a conexão, o mais consequente e sistematicamente possível, do seu princípio moral com sua doutrina da razão.

A nosso juízo, ao detalhar o *modus operandi* da faculdade da razão na prática em termos de deliberação e conflito de motivos (MAGEE, 1983, p. 189-190), o pensador alemão logrou identificar o próprio suporte psíquico da prescrição ou imputabilidade em geral, assente que expedientes ponderativos, tais como deliberar sobre os (contra)motivos e conflitar seus prós e contras, constituem o estofado do raciocínio prescritivo, imputativo ou hipotético-normativo, raciocínio este que, de resto, poder-se-ia dizer, tem (sempre) por condição fundamental os meios ponderados pela razão, e por consequência de fundo a implementação de um querer. Ora, quem prescreve, delibera sobre os (contra)motivos ofertados pela razão e escolhe por um destes com base em sua vontade originária (SCHOPENHAUER, 2002, p. 63 e ss.), a prescrição, aí, mais não sendo que o momento final do deliberar e do escolher, a saber, o momento em que se estabelece o mais definitiva e

claramente possível que “deve ser y, caso se queira x”. Sim, o dever-ser é senão um momento do poder-ser ou contrafatorialidade racional, qual seja, o momento em que se elege uma possibilidade-de-ser, decerto, mas também que se a garante, mediante o recurso à representação (contra)motivacional da previsão de alguma outra possibilidade-de-ser à guisa de consequência (positiva ou negativa) (MEDEIROS JÚNIOR, 2021, p. 273-294). Dito de outro modo, embora não prescrevendo nada (ao menos não abertamente), Schopenhauer compreende bem a mecânica prescritiva, na medida em que, de um lado, critica contundentemente os pretensos deveres absolutos (categóricos) ao mesmo tempo em que chama a atenção para a natureza relativa (hipotética) de todo e qualquer dever, e, de outro, esmiúça o locus da prescrição, qual seja, a psique prática, problematizando com profundidade e explicando com consistência o modo com que realmente se dá a razão na prática, ou, mais bem posto, a relação razão-vontade.

Aliás, para que não haja mal entendidos, repise-se: Schopenhauer não prescreve nada (descrever o mecanismo prescritivo não é o mesmo que prescrever) (SCHOPENHAUER, 2001, p. 119). Razão pela qual, ao abordar, aqui, o fenômeno da prescrição no pensamento schopenhaueriano, o que intencionamos é senão oferecer uma leitura sobre como a doutrina da razão e a filosofia moral schopenhauerianas poderiam ser compreendidas à luz do próprio reconhecimento do filósofo oitocentista da necessidade de se lançar mão da razão - depositária, emissária e vicariante da disposição moral intermitente - para se implementar uma vida moral dotada de um mínimo satisfatório de efetividade e estabilidade.

E, a nosso ver, esse reconhecimento de Schopenhauer sobre o papel da razão na prática no processo de concreção da práxis moral só se faz possível, tendo por base seu próprio pensamento, se se leva às últimas consequências a conexão do seu princípio moral com suas considerações sobre o *modus operandi* da razão, pois, em termos schopenhauerianos, princípio moral (qualquer um, portanto, até mesmo o seu) efetiva e estavelmente prático só pode se dar, em última instância, se convertido em princípio moral (contra)motivacional, logo, hipotético-normativo, logo, imputativo, logo, prescritivo.

Sendo ainda mais claro, se eu e você queremos de fato praticar determinado princípio moral, a exemplo do schopenhaueriano “não faças mal a ninguém e ajuda a todos se o puderes”, inevitavelmente seremos levados a tomá-lo numa perspectiva imputativa ou prescritiva (contra)motivacional, segundo a qual “se queremos x, devemos y”, ou, para ficar no exemplo em tela, “se não queremos prejudicar a

ninguém e ajudar a todos que pudermos, devemos agir justa e piedosamente, isto é, moralmente”.

No caso, a atuação sutil, mas impreterível, da razão na prática, está em fazer com que as consequências naturais do agir moral (justiça, altruísmo, boa consciência) ou imoral (injustiça, desumanidade e remorso), quando (re)formatadas em chave imputativa ou prescritiva, terminem por funcionar, elas próprias, na cabeça do agente às voltas com o autocontrole racional (repise-se: como tal depositário, emissário e vicariante da disposição moral intermitente), como (contra)motivos ou sanções (*lato sensu*).

VII.- Referências bibliográficas

- CACCIOLA, M. L. M. O. O tema da razão em Horkheimer e Schopenhauer. *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, v. 22, 2017, p. 49-61.
- CARDOSO, R. C. A ideia de justiça em Schopenhauer. Belo Horizonte: Argvmentvm, 2008.
- CARTWRIGHT, D. E. Schopenhauer's narrower sense of morality. In: JANAWAY, C. (ed.). *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Nova York: Cambridge University Press, 1999, p. 252-292.
- DILMAN, I. *Free will: An historical and philosophical introduction*. London: Routledge, 1991.
- GALEFFI, R. *A filosofia de Immanuel Kant*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1986.
- GARDNER, S. Schopenhauer, Will and the Unconscious. In: JANAWAY, C. (ed.). *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Nova York: Cambridge University Press, 1999, p. 375-421.
- GOMES, R. *Crítica da razão tupiniquim*. 11 ed. São Paulo: FTD, 1994.
- JANAWAY, C. Will and nature. In: JANAWAY, C. (ed.). *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Nova York: Cambridge University Press, 1999, p. 138-170.
- KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Paulo Quintanela. Lisboa: Edições 70, 2008a.

- KANT, I. *Crítica da razão prática*. Trad. Valério Rohden. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.
- LEFRANC, J. *Compreender Schopenhauer*. Trad. Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 2005.
- LOPEZ, P. *Introducción*. In: SCHOPENHAUER, Arthur. *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Trad. Pilar Lopéz de Santa María. 2 ed. Madri: Siglo XXI, 2002, p. VII- XLVI.
- MAGEE, B. *The philosophy of Schopenhauer*. New York: Oxford University Press, 1983.
- MARCIN, R. B. *Schopenhauer's theory of justice*. In: *Catholic university of law review*, Vol. 43, 1994, p. 813-865.
- MAWSON, T. J. *Free will: A guide for the perplexed*. [s.l.]: Continuum, 2011.
- MEDEIROS JÚNIOR, W. S. *O fundamento de possibilidade crítico-determinista da imputabilidade jurídica – Schopenhauer e Kelsen*. 2021. 505 p. Tese (Doutorado em Filosofia do Direito) – Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, 2021.
- _____; CARDOSO, Renato César. *O crime como fato típico ilícito culpável porque (contra)motivacionável: O contributo de Schopenhauer à teoria analítica do crime*. In: *Revista magister de direito penal e processual penal*, v. 112, 2023b, p. 32-61.
- _____. *Com Schopenhauer, para além de Schopenhauer: As virtudes, as limitações e as potencialidades garantistas da justiça penal schopenhaueriana*. In: *Revista LEX de criminologia & vitimologia*, v. 8, 2023c, p. 7-44.
- PERNIN, M. J. *Schopenhauer: Decifrando o enigma do mundo*. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.
- POSNER, R. A. *Problemas de filosofia do direito*. Trad. Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ROGER, A. *Prefácio: Atualidade de Schopenhauer*. In: SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*. Trad.

Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. VII-LXXXI.

- ROVIGHI, S. V. História da filosofia moderna: Da revolução científica a Hegel. Trad. Marcos Bagno; e Silvana Cobucci Leite. 3 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- SAFRANSKI, R. Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia: Uma biografia. Trad. William Lagos. São Paulo: Geração Editorial, 2011.
- SCHOPENHAUER, A. Parerga and paralipomena. Trans. E. F. J. Payne. Vol. 1. Oxford: Oxford University Press, 1974 (Reissued 2000).
- SCHOPENHAUER, A. Sobre o fundamento da moral. Trad. Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- SCHOPENHAUER, A. Sobre la libertad de la voluntad. In: Los dos problemas fundamentales de la ética. Trad. Pilar Lopéz de Santa María. 2 ed. Madri: Siglo XXI, p. 35-132, 2002.
- SCHOPENHAUER, A. O mundo como vontade e como representação. Trad. Jair Barboza. Tomo I. São Paulo: UNESP, 2005.
- SCHOPENHAUER, A. Crítica da filosofia kantiana. In: O mundo como vontade e como representação. Trad. Jair Barboza. Tomo I. São Paulo: UNESP, 2005, p. 521-663.
- SCHOPENHAUER, A. O mundo como vontade e representação. Trad. Eduardo Ribeiro da Fonseca. Tomo II, Vol. 1. Curitiba: Ed. UFPR, 2014.
- SCHOPENHAUER, A. O mundo como vontade e representação. Trad. Eduardo Ribeiro da Fonseca. Tomo II, Vol. 2. Curitiba: Ed. UFPR, 2014.
- SCHOPENHAUER, A. Sobre a quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente: Uma dissertação filosófica. Trad. Oswaldo Giacoia Jr. e Gabriel Valladão Silva. Campinas: Editora da Unicamp, 2019.
- WHITE. F.C. The fourfold root. In: JANAWAY, C. (ed.). The Cambridge Companion to Schopenhauer. Nova York: Cambridge University Press, 1999, p. 63-92.

