



O laboratório de Schopenhauer? Benjamin Libet e seu experimento seminal

*Schopenhauer's lab? Benjamin Libet
and his seminal experiment*

Renato César Cardoso

Pós-Doutor em Filosofia do Direito pela Universidade de Barcelona

Professor do Programa de Pós-Graduação em Direito da FDUFG

E-mail: renatocardoso@hotmail.com

Waldir Severiano de Medeiros Júnior

Mestre em Filosofia do Direito pela FDUFG

Doutorando em Filosofia do Direito pela FDUFG

E-mail: waldirmedeiros1@yahoo.com.br

Resumo: Estudar a filosofia de Schopenhauer sem perder de vista a nossa paisagem científica revela-nos conexões interessantes. Poder-se-ia facilmente encontrar muitos *insights* que mais tarde seriam provados relevantes em diferentes campos como na física, na biologia, na psicologia e na literatura. Foi a neurociência, entretanto, que produziu algumas das mais intrigantes confirmações da filosofia de Schopenhauer. Suas considerações sobre o tema do livre-arbítrio encontraram provas consideráveis no conhecimento moderno do cérebro. O neurofisiologista Benjamin Libet, por exemplo, encontrou evidências científicas convincentes de que a "vontade" precede a vontade consciente, tal como sustentada há quase duzentos anos pelo pensador alemão. Minar a ideia de livre arbítrio, no entanto, traz sérios problemas para as teorias éticas e legais tradicionais. Assim, sustentamos que os emergentes campos da Neuroética e do Neurodireito poderiam ganhar muito com o tipo de solução determinista (figurada na ideia de uma imputabilidade prospectivista, ou seja, voltada para o futuro) proposto por Schopenhauer.

Abstract: Studying Schopenhauer's philosophy with an interested eye and keeping attention to our scientific landscape is bound to reveal interesting connections. One could easily find many insights that would later be proven relevant in different fields such as physics, biology, psychology and literature. It is neuroscience, however, that has produced some of the most intriguing confirmations of Schopenhauer's philosophy. His considerations on the topic of free will have found considerable proof in modern day knowledge of the brain. The neurophysiologist Benjamin Libet, for example, has found compelling scientific evidence that "will" precedes conscious volition, as sustained almost two hundred years ago by the German thinker. Undermining the idea of free will, however, brings about serious problems for traditional ethical and legal theories. The emerging fields of Neuroethics and Neurolaw, we sustain, could profit greatly from the kind of deterministic solution (figured in the idea of a prospectivist imputability, that is, focused on the future) proposed by Schopenhauer.

Palavras-chave: Schopenhauer; Benjamin Libet; Liberdade da Vontade. **Keywords:** Schopenhauer; Benjamin Libet; Freedom of the Will.

Algunos consideran que no se trata más que [el] eterno debate entre determinismo e indeterminismo. Pero quizás lo que ha venido sucediendo es que dicho tradicional debate [...] no ha sido en el fondo más que una forma de canalizar el debate sobre la naturaleza humana [...].

Bernardo José Feijoo Sánchez¹

1. Introdução

Este artigo tem por objeto o estudo da crítica filosófica de Schopenhauer ao dogma da liberdade prática absoluta ou livre-arbítrio, bem como apresentar, em seus traços centrais, o influente experimento conduzido pelo neurofisiologista norte-americano Benjamin Libet na segunda metade do século passado, a fim de compreender o *modus operandi* do exercício da suposta faculdade do livre-arbítrio no âmbito da atividade cerebral. Mais especificamente, o que se busca saber é se o *experimento* em si de Libet, em que pese a *interpretação* posterior dada por ele, de cunho livre-arbitrista, poderia contribuir para uma compreensão mais atualizada das teses schopenhauerianas no tema em apreço. Isto porque tal experimento permitiria avançar, outrossim, a possibilidade de uma interpretação distinta (dir-se-ia, aliás, até mais verossímil), a saber, uma interpretação de cunho determinista, a qual terminaria por implicar num robustecimento, por força de elementos de ordem empírica, das premissas centrais da posição de Schopenhauer, como a de que é (sempre) uma instância não-racional e não-consciente que detém a *palavra final* do processo deliberativo.

Desse modo, inicia-se cuidando do que se supõe serem os dois pressupostos de fundo de toda a antropologia prática de Schopenhauer: o *princípio de razão suficiente* (*Satz vom Grunde*) e o modo específico como ele se desdobra no fenômeno da ação (*princípio de razão de agir*); e a revolução ontológica e as implicações éticas do *sujeito querente* schopenhaueriano. Vistos esses dois pontos cruciais da concepção de Schopenhauer atinente à natureza humana, o passo seguinte consiste no enfrentamento direto da temática sob exame (liberdade da vontade) mediante a demarcação de dois conceitos chaves na abordagem do filósofo da Vontade² - liberdade e consciência - e a identificação do lugar exato em que se encontra o problema em questão em sua teoria (a

¹ SÁNCHEZ, B. Apresentação. In: SÁNCHEZ, B. (Ed.). *Derecho penal de la culpabilidad y neurociencias*, p. 14.

² Cf. CACCIOLA, M. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, p. 19.

O laboratório de Schopenhauer? Benjamin Libet e seu experimento seminal

relação vontade-consciência). Em seguida, trata-se do posicionamento assumido por Schopenhauer, e que optamos por denominar *determinismo crítico*³, segundo o qual inexistem, por impossível (quando não absurdo), uma liberdade prática *absoluta*, indiferente, indeterminada, ou seja, inexistem o livre-arbítrio. Embora, conforme ressalva o filósofo, seja perfeitamente lícito e imperativo reconhecer no homem (*Mensch*) um tipo peculiarmente específico de liberdade prática, a saber, a liberdade prática *relativa*, traduzida em termos de *modificabilidade* do curso da manifestação empírica da vontade, logo, do comportamento.

Prosseguindo, apresentam-se os contornos gerais do contributo científico de Benjamin Libet, assim como de algumas linhas de interpretação correntemente elaboradas a respeito do seu experimento.

Finalmente, conclui-se mediante o cruzamento crítico da posição de Schopenhauer com o que supomos ser os três aspectos de maior relevância, para os efeitos do presente artigo, do aporte de Libet, sejam eles: a) o resultado do seu experimento; b) o apelo do autor (a despeito da maior verossimilhança da hipótese contrária) a uma hipótese interpretativa do resultado de seus testes que continue a salvaguardar algum tipo de livre-arbítrio; e c) a hipótese conclusiva alternativa de caráter determinista dos resultados do procedimento experimental de Libet, hipótese esta que, se não é defendida pelo pesquisador norte-americano, também não é por ele embargada, quer porque *verossímil*, quer porque, cumpre frisar, *a mais verossímil*.

Isto posto, passemos ao desenvolvimento do assunto.

2. Sobre as premissas de fundo da filosofia schopenhaueriana

Faz-se mister recordar, antes de mais nada, que, em Schopenhauer, tudo começa com o movimento de interiorização transcendental da reflexão filosófica inaugurado, na modernidade, pelo filosofar criticista kantiano, pois é esse mergulhar crítico-radical (dir-se-ia de segundo grau⁴) em si mesmo o que terminará por encetar e motivar o pensar de Schopenhauer em direção a uma antropologia estruturalmente *inteira* e visceralmente

³ Cf. MEDEIROS JÚNIOR, W. *A ideia de liberdade e o problema da condição de possibilidade da responsabilização jurídica*, p. 144-172.

⁴ Cf. GOMES, A. *O fundamento de validade do Direito*, p. 94. Sobre o sentido específico da crítica filosófica cf. REALE, M. *Filosofia do Direito*, p. 67. Ainda, sobre o movimento de interiorização do filosofar a partir de Kant cf. SALGADO, J. *A ideia de justiça em Kant*, p. 81 e ss.

O laboratório de Schopenhauer? Benjamin Libet e seu experimento seminal

*imane*nte, considerando-se que não supervaloriza a cognição, a consciência e a racionalidade.

Ora, conforme cediço, Kant e os três autores de maior repercussão que se seguiram imediatamente a ele, Fichte, Schelling e Hegel (*os três famosos sofistas do período pós-kantiano*⁵), cuidaram da dimensão não-racional (*lato sensu*) de modo superficial e a contragosto (para dizer o menos), sequer criticando, por exemplo, o velho pressuposto, reabilitado por Descartes no início da modernidade, de que a *vontade* era uma *faculdade intelectual*, e que, requentado por Kant, é posto à mesa sob a forma da ideia de que a vontade propriamente dita mais não seria do que a própria razão direcionada *praticamente*. De fato, aos olhos de Schopenhauer, essa antropologia falhara, não apenas em função de sua incompletude e limitação, mas principalmente pelos equívocos que incorrera na dimensão estritamente cognoscente do sujeito e porque os limites válidos da razão estabelecidos pelo Kant da *Crítica da razão pura* foram descaradamente desrespeitados, a começar pelo próprio filósofo de Königsberg quando da formulação de sua filosofia prática⁶. Com efeito, a filosofia idealista alemã que se segue a Kant, na impossibilidade de se chegar à “coisa-em-si” por uma via outra que não a da razão⁷, faz do que era problema a solução mesma do problema, transformando, precisamente o que fora posto como corolário do *relativo* e *condicionado*, a saber, o sujeito cognoscente racional, em instância do *absoluto* e *incondicionado*, ou, mais apropriadamente dizendo, *absolutiza* o próprio sujeito do conhecimento⁸. Não sem lançar mão, entretanto, de toda sorte de sofismas e artifícios, como as concepções arbitrárias que outorga às faculdades do entendimento e da razão⁹.

Em que pese a riqueza e o sabor satírico das críticas a essa leitura da filosofia transcendental kantiana, aqui interessa-nos, em especial, o momento em que Schopenhauer de fato desenvolve “a sua” leitura, engendrando “o seu” próprio discurso gnoseológico (também a partir da teoria do conhecimento de Kant), cujas bases lançou

⁵ Cf. SCHOPENHAUER, A. MVR I, Prefácio à segunda edição, p. 30.

⁶ Cf. KANT, I. *Crítica da razão prática*, 2008.

⁷ Lembre-se que, conforme estabeleceu de início a crítica kantiana, a mirada racional não pode ir além dos fenômenos, sendo-lhe facultada conceber do númeno (*Noumenon*), isto é, do mundo não-fenomênico ou incondicionado (*Das Unbedingte*), no máximo a formulação de Ideias, mas nunca o seu conhecimento ou ciência (*Wissenschaft*) (Cf. KANT, I. *Crítica da razão pura*, 2010).

⁸ Cf., por exemplo, FICHTE, J. *A doutrina da ciência e o saber absoluto*, p. 253-293.

⁹ Para os efeitos do presente estudo, basta-nos saber que, em Schopenhauer, razão (*Vernunft*) é a faculdade do pensamento, ao passo que, o entendimento (*Verstand*) é a faculdade determinadora intelectualmente (embora não racional e conscientemente) da intuição (Cf. SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 4, p. 53).

O laboratório de Schopenhauer? Benjamin Libet e seu experimento seminal

em sua tese de doutoramento¹⁰. Em linhas gerais, pode-se dizer que, nesse seu trabalho doutoral, Schopenhauer reflete, em detalhes, o alcance transcendental e as expressões cardeais do *princípio de razão suficiente* (pedra de toque da gnoseologia schopenhaueriana), segundo o qual nada é sem uma razão pela qual é (*nihil est sine ratione cur potius sit, quam non sit*¹¹), ou, no jargão próprio à filosofia transcendental (de cujo ponto de vista originário, lembre-se, reduz-se tudo, no plano do fenômeno, à representação do sujeito), *nenhuma representação é sem uma razão pela qual é*¹². Nesse passo, observa-se Schopenhauer empreendendo uma *simplificação* e uma *radicalização* dos componentes gnoseológicos kantianos¹³, ou, como preferimos, um genial *alargamento* do princípio (transcendental) da causalidade¹⁴, de vez que propõe encarar a causalidade (*Kausalität*) convencional como uma (se bem que a mais emblemática) das quatro figuras capitais do aludido princípio de razão (a causalidade *amplo sensu*).

Mais especificamente, Schopenhauer sustenta que todo o conhecimento possível ou representação de objetos pode ser redutível a uma destas quatro grandes modalidades do princípio de razão suficiente, a saber: a) *princípio de razão de devir* (necessidade física), que pauta as representações intuitivas *a posteriori*, ou seja, a representação do mundo empírico¹⁵; b) *princípio de razão de ser* (necessidade matemática), que rege as representações intuitivas *a priori*, isto é, as relações da dimensão formal da experiência (*Erfahrung*), ou, ainda, se se quiser, as representações puramente temporais e espaciais¹⁶; c) *princípio de razão de conhecer* (necessidade lógica), responsável pela relação de fundamento e consequência que se verifica entre os conceitos ou representações abstratas no bojo do conhecimento propriamente

¹⁰ Cf. SCHOPENHAUER, A. PR, 1943.

¹¹ Cf. SCHOPENHAUER, A. PR, § 5, p. 16; § 16, p. 41-42; § 23, p. 118-119; e § 49, p. 194-196.

¹² A propósito: “[O princípio de razão suficiente schopenhaueriano] é, quanto à forma, tomado da tradição leibniziana e quanto ao conteúdo, do transcendental kantiano” (ROGER, A. Prefácio: Atualidade de Schopenhauer. In: SCHOPENHAUER, A. M, p. XXXVIII).

¹³ Conforme cediço, em que pese o muito que o Kant da *Crítica da razão pura* tenha influenciado Schopenhauer (cf., por exemplo, SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 31, p. 237), sobretudo nas doutrinas da estética transcendental e dos caracteres inteligível e empírico (cf. ROGER, A. Prefácio: Atualidade de Schopenhauer. In: SCHOPENHAUER, A. M, p. XVII), fato é que o autor do *Mundo* desentendeu-se com o grande filósofo de Königsberg em não poucos pontos, a começar pela crítica do discípulo às categorias do entendimento arroladas pelo mestre, as quais, segundo aquele, seriam, com exceção da categoria da causalidade, como que “janelas cegas” (cf. SCHOPENHAUER, A. CK, p. 560-562), donde, de resto, Schopenhauer haver aproveitado, dos pressupostos *a priori* ou transcendentais kantianos, apenas tempo, espaço e causalidade (cf. PERNIN, M. *Schopenhauer*, p. 40-62).

¹⁴ Cf. SAFRANSKI, R. *Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia*, p. 277 e ss.

¹⁵ Cf. SCHOPENHAUER, A. PR, § 20.

¹⁶ Cf. *Idem*, § 36.

racional¹⁷; e d) *princípio de razão de agir* (necessidade moral), determinador da manifestação da vontade via representações motivadoras¹⁸, ora de caráter intuitivo/sensível (em se tratando de animais-não-humanos), ora de caráter abstrato (em se tratando do homem)¹⁹.

Malgrado a apresentação por demais panorâmica desse ponto originalíssimo da filosofia schopenhaueriana depreende-se, facilmente, a essência do princípio de razão suficiente e, conseqüentemente, o *modo de ser estrutural* ou a *transcendentalidade* do mundo por ele condicionado (o mundo como representação): encontrar-se submetido ao princípio de razão suficiente equivale a encontrar-se em relação de necessidade ou de causa (*Ursache*) e efeito com outros objetos, de um lado sendo determinado, e, de outro, determinando²⁰, pelo que todo e qualquer objeto/representação só pode possuir um valor ou *status* relativo, visto que toda a sua existência se apresenta numa relação de necessidade (*Notwendigkeit*) com outros objetos²¹.

Ora, o agir humano enquadra-se, como se percebe do esquema acima esboçado, numa classe especial de representações, quais sejam, *as representações motivadoras da manifestação da vontade*, tendo por *condição de possibilidade última* ou *pressuposto transcendental* uma figura própria do princípio de razão suficiente, designada pelo filósofo de *princípio de razão de agir*. Logo, isso significa dizer que também o fenômeno da ação, enquanto fenômeno (*Erscheinung*), detém valência igual a todos os demais fenômenos. É dizer: o fenômeno da ação também é relativo, situando-se, sempre, em relação de necessidade com outros fenômenos²².

¹⁷ Cf. *Idem*, § 29.

¹⁸ Cf. *Idem*, § 43.

¹⁹ Para informações detalhadas sobre a diferença schopenhaueriana entre a motivação animal e a propriamente humana cf., por exemplo, SCHOPENHAUER, A. E, p. 67.

²⁰ Cf., por exemplo, SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 2, p. 46; § 7, p. 80; e §15, p. 122 e p. 137.

²¹ Cf. *Idem*, § 2, p. 46. Ressalva-se, por oportuno, o seguinte: que, se é certo que todo e qualquer objeto fenomênico tem por traço distintivo o *ser-relacionado*, não é menos certo que nem toda relação do objeto fenomênico é *necessária* ou *causal*, haja vista o lado meramente *contingente* ou *casual* de suas relações: “Cada objeto, não importa sua espécie, por exemplo cada evento no mundo real, é sem exceção necessário e contingente ao mesmo tempo: NECESSÁRIO em relação àquilo que é sua causa, CONTINGENTE em relação a todo o resto” (SCHOPENHAUER, A. CK, p. 580; grifo do autor). Ademais, tem-se de dizer que, no fundo, até mesmo as circunstâncias ensejadoras do fazer-efeito dos fenômenos são contingentes, pois o fato do efeito ter de seguir necessariamente caso suas circunstâncias causais sejam dadas, não significa que ele (efeito) não poderia não ter acontecido, considerando-se que se suas circunstancias causais não houvesse entrado em cena, ou se houvesse surgido outras circunstâncias, então ou o efeito em questão não poderia ter se produzido ou um outro efeito é que teria sido produzido (Cf. SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 55, p. 390).

²² Leia-se: “Que a causa de uma ação humana voluntária seja um motivo e não uma causa pura e simples, não faz diferença. Consideradas como eventos no mundo como representação, as ações humanas estão sujeitas à necessidade causal. Todas, sem exceção, são determinadas por motivos [...]. Daí o fato de a

O laboratório de Schopenhauer? Benjamin Libet e seu experimento seminal

Contudo, advirta-se que não apenas essa parte da antropologia schopenhaueriana afeita ao princípio da razão suficiente implica diretamente na questão que aqui nos propomos (a crítica *filosófica* lançada pelo autor ao dogma do livre-arbítrio), porquanto há outro ponto em sua concepção antropológica igualmente importante para a compreensão do assunto, qual seja, sua descoberta do *sujeito querente*²³. Muito basicamente, sabe-se que o *insight* arrebatador do filósofo consistiu no constatar que o nosso próprio corpo (objeto imediato)²⁴, no qual nos encontramos enraizados e irremediavelmente encarnados, ao contrário dos demais corpos (objetos mediatos), não se faz presente na consciência apenas enquanto representação ou objeto, ou seja, apenas enquanto uma consideração *indireta* por parte do sujeito cognoscente. Isso porque, por primeiro e antes de tudo, *i.e.*, imediata e diretamente, ele se dá como vontade, já constituindo, aliás, a própria conformação corporal uma espécie de *objetividade*²⁵ e sinal desse querer vital (*e.g.*, na espécie humana, os genitais seriam como que a materialização da Vontade enquanto apetite sexual; o sistema digestivo, inclusive a boca e a dentição, a corporificação da Vontade enquanto fome etc.):

[...] a palavra do enigma é dada ao sujeito do conhecimento que aparece como indivíduo. Tal palavra se chama VONTADE. Esta, e tão-somente esta, fornece-lhe a chave para seu próprio fenômeno, manifesta-lhe a significação, mostra-lhe a engrenagem interior de seu ser, de seu agir, de seus movimentos. Ao sujeito do conhecimento que entra em cena como indivíduo mediante sua identidade com o corpo, este corpo é dado de duas maneiras completamente diferentes: uma vez como representação na intuição do entendimento, como objeto entre objetos e submetido às leis destes; outra vez de maneira completamente outra, a saber, como aquilo conhecido imediatamente por cada um e indicado pela palavra VONTADE. [...] A ação do corpo nada mais é senão o ato da vontade objetivado, isto é, que apareceu na intuição. [...] isso vale para qualquer movimento do corpo, não apenas os provocados por motivos, mas também para os que se seguem involuntariamente de meras excitações; **sim, o corpo inteiro não é nada mais senão a vontade objetivada, que se tornou representação.** [...] Por isso, em certo sentido, também

vontade de cada ser humano individual, quando manifesta em decisões e ações [particulares], não ser livre” (tradução nossa) (JANAWAY, C. Will and nature. In: *The Cambridge companion to Schopenhauer*, p. 156).

²³ Cf. SCHOPENHAUER, A. PR, § 42.

²⁴ Cf. *Idem*, § 22.

²⁵ Conforme explana em nota de rodapé Eduardo Ribeiro da Fonseca em sua tradução do MVR II, vol. 2, p. 549, o “[...] neologismo ‘Objektivität’ é criado por Schopenhauer para expressar a imediatividade da exposição da Vontade e a ausência de referência a um sujeito [consciente]”. Ainda, outra não é a explicação, à guisa de nota de rodapé, de Jair Barboza em sua tradução do MVR I, § 18, p. 157.

O laboratório de Schopenhauer? Benjamin Libet e seu experimento seminal

se pode dizer: a vontade é o conhecimento *a priori* do corpo, e o corpo é o conhecimento *a posteriori* da vontade²⁶.

Dessa clarividência introspectiva (ou seja, dessa *autoexperienciação* de que eu não apenas *tenho* um corpo, mas *sou* corpo, e que este corpo que *sou* e *tenho* é senão, *essencialmente* falando, *Vontade*²⁷), que terá para Schopenhauer o significado e o efeito de uma extasiante *decifração do enigma do mundo*, toda uma série de deduções, de natureza as mais diversas, passa a ser extraída por ele. Deduções que se estendem desde o campo da ontologia²⁸ (em que a *vontade* torna-se *Vontade*, i.e., a vontade é identificada, *metafórica*²⁹ e *analogicamente*³⁰, com a coisa-em-si kantiana) até o da ética³¹ (em que todo o problema existencial desemboca na decisiva questão de saber se, ao fim e ao cabo, vale a *pena* afirmar a vida, ou, mais bem posto, a *Vontade* de vida), passando pelo da estética³² (onde as experiências contemplativas, a exemplo do belo e a arte, emergem numa cognição que se limita a assistir à vida, ou seja, numa cognição que logra libertar-se, mesmo que momentaneamente, dos grilhões da autoafirmação volitiva que está na ordem do dia).

Ressalva-se, contudo, que, para efeitos de compreensão da parte da filosofia de Schopenhauer que se pretende estudar neste trabalho (sua crítica ao livre-arbítrio), o que realmente interessa é o redimensionamento que o autor do *Mundo* termina por imprimir na relação razão-vontade. Isso porque, doravante, a vontade, como se não

²⁶ SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 18, p. 156-157, grifo do autor; negrito nosso. Acresce-se ainda, por pertinente, a seguinte elucidação de Safranski: “A vontade é a certeza, o conhecido, aquilo que é mais garantido (*Gewisseste*). ‘Vontade’ (*Wille*) é o nome que Schopenhauer escolheu como o mais adequado para descrever a autoexperiência [*sic*] de nosso próprio corpo. Somente o próprio corpo constitui aquela realidade que não recebo apenas como representação, mas que eu também *sou*. Contudo, uma vez que também sou capaz de ‘representar’ (*vorstellend verhalten*) meu próprio corpo, a consequência é que meu próprio corpo me é ‘dado de duas maneiras diferentes: por um lado é uma representação dentro de uma intuição inteligente, como um objeto entre outros objetos; [...] mas ao mesmo tempo e de forma totalmente distinta, é esse algo (*Jedem*) que cada um de nós conhece de maneira imediata e que é designado pela palavra ‘Vontade’. Isto me faculta ‘explicar’ as ações de meu próprio corpo, isto é, demonstrar suas conexões causais que, enquanto objetos, interligam-se com os demais objetos segundo o princípio da causalidade. Todavia, só no interior de meu corpo, eu sou e percebo aquilo que sou capaz de explicar através do ato da representação. Eu me posso situar no mundo dos objetos e simultaneamente ser a ‘coisa em si’. A autoexperiência [*sic*] de meu próprio corpo é o único ponto em que posso experimentar realmente o que é o mundo, fora do que é apenas minha própria representação” (SAFRANSKI, R. *Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia*, p. 388, grifo do autor).

²⁷ SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 18, p. 156-157; e § 20, p. 164. Sobre como a identificação de vontade e corpo já se acha presente desde os apontamentos juvenis de Schopenhauer, cf. DURANTE, F. *A formulação das doutrinas do Estado e do Direito elaboradas pelo jovem Schopenhauer*, p. 4, p. 7 e p. 8-9.

²⁸ Cf. SCHOPENHAUER, A. MVR I, Livro segundo.

²⁹ Cf. *Idem*, § 22, p. 169.

³⁰ Cf. *Idem*, § 19, p. 162-163.

³¹ Cf. *Idem*, Livro quarto.

³² Cf. *Idem*, Livro terceiro.

bastasse ter a dianteira em relação à razão, visto que representa o que há de mais íntimo e essencial não apenas em nós mas em todo o mundo, é uma potência fundamentalmente cega, diversa (e frequentemente adversa) à razão, maligna (pois é seu *modo de ser* que responde, em última instância, por toda a negatividade, em termos de discórdia, conflito, miséria, desgraça, insatisfação, necessidade, vazio e tédio que perfaz o mundo³³) e desprovida de um sentido *transcendente*, considerando-se que, sendo tudo o que há, o que quer e pode querer é senão a si própria e este mundo que a espelha. Nesse diapasão, mais não é preciso dizer para perceber que a vontade não possui, enquanto tal, *i.e.*, em sua própria constituição e natureza, nada de racional, consciente ou intelectual, configurando-se, *sic et simpliciter*, como um amálgama de impulsos e ímpetos, noutros termos, uma força vital cega e que, de mais a mais, presta-se como sede da essencialidade (*caráter*)³⁴ do *eu*. Assim, a representação da vontade à *la* Descartes, como faculdade intelectual, não é mais possível, tampouco uma vontade como versão prática da razão pura, conforme intentou Kant³⁵.

Em resumo, observa-se que, para Schopenhauer, o substancial, o vital, a visceralidade, enfim, o estofo ôntico, e, conseguintemente, nosso caráter (ou seja, a essência do eu), tem por consistência não a razão, mas sim a vontade³⁶.

Por sua vez, a razão passa a figurar como sendo não mais que um elemento secundário e acessório, ou seja, um *instrumento*³⁷, quer no sentido de que se destina a

³³ Para um retrato *in nuce* do pessimismo schopenhaueriano cf. NEIMAN, S. *O mal no pensamento moderno*, p. 195-196.

³⁴ Leia-se: “El carácter es la índole empíricamente conocida, persistente e invariable, de una voluntad individual” (SCHOPENHAUER, A. E, p.125). Ainda: “[La] índole especial e individualmente determinada de la voluntad, en virtud de la cual su reacción a los mismos motivos es distinta en cada hombre, constituye aquello a lo que se llama su *carácter* [...]” (*Idem*, p. 79; grifo do autor).

³⁵ Leia-se: “Dentro da tradição filosófica, que havia depositado a essência humana no pensamento e no conhecimento (*Denken und Erkennen*), [o] ‘interesse’ pelo mundo surgia do conhecimento. [...] Dentro desta linha de significado, a própria ação da natureza é um conhecimento obscurecido. A imagem do próprio homem é projetada pela ‘cabeça’ (*Kopf*), como se dizia então; e a cabeça, ou seja, a mente ou o cérebro com que o homem pensa e com a qual também pensa que pensa, é em geral reduzida a mero pensamento. Para Schopenhauer, as coisas não se passavam assim: o ‘interesse’ [...] não surge do conhecimento, mas é seu precedente e isto nos abre uma dimensão de conhecimento inteiramente diversa. ‘O que é esse mundo intuitivo, além de ser minha representação?’ indagou Schopenhauer e nos deu imediatamente a resposta, que de fato também já conhecíamos: a ‘Vontade’” (SAFRANSKI, R. *Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia*, p. 387-388; grifo do autor).

³⁶ Sobre a humilhação psicológica impingida ao homem por Schopenhauer, o genitor da *filosofia dos impulsos*, assim como as duas outras humilhações, a cosmológica (deflagrada pelo *heliocentrismo* de Copérnico-Galileu) e a biológica (infligida pela *teoria da evolução* de Darwin), as quais figurarão a Freud como os três maiores duros golpes, na modernidade, ao narcisismo humano, cf. FREUD, S. Uma dificuldade da psicanálise. In: *Obras completas em vinte volumes*, p. 240-251.

³⁷ Cf. SCHOPENHAUER, A. N, p. 53-82; e PERNIN, M. *Schopenhauer*, p. 104.

O laboratório de Schopenhauer? Benjamin Libet e seu experimento seminal

compensar, no homem, seu déficit de instinto e sua fragilidade ôntica, quer no sentido de que a própria conformação da razão revela natureza instrumental, pois que tanto se destina a servir a vontade quanto se trata de uma instância meramente formal, à maneira de um programa de computador (consoante o linguajar hodierno das ciências do cérebro³⁸), recebendo e processando conteúdos fornecidos pela intuição, mormente da atividade intuitiva empírica, ou seja, da experiência³⁹.

Depreende-se, pois, à luz desses contornos gerais da antropologia filosófica schopenhaueriana, as duas grandes perspectivas que haverão de condicionar e figurar como pano de fundo de suas reflexões endereçadas à questão do livre-arbítrio, a saber: a) que o mundo como representação, ou seja, tudo o que se abarca na condição de sujeito cognoscente, estrutura-se, transcendentemente e em última instância, conforme o princípio de razão suficiente, cujo conteúdo primordial, inobstante suas expressões diversas, radica-se na ideia de que *nada é sem uma razão pela qual é* (sendo de se destacar, ademais, que, o fenômeno da ação também se encontra subordinado ao princípio basilar em causa, ou, mais apropriadamente dizendo, encontra-se submetido àquela figura específica do princípio de razão - o *princípio de razão de agir* - que rege e determina as manifestações da vontade); e b) que a vontade, na qualidade de elemento vital e originário, precede a razão, a qual, destarte, deve ser vista como algo de secundário, vale dizer, como não mais do que uma ferramenta destinada a subsidiar a vontade em sua promoção e afirmação em meio à espécie humana.

Dadas essas necessárias coordenadas preliminares, iniciemos, a seguir, o exame das reflexões de Schopenhauer em torno da liberdade da vontade.

3. Demarcação prévia de dois conceitos fundamentais: liberdade e consciência

Malgrado o ânimo de meditar acerca da problemática da liberdade do arbítrio, Schopenhauer adverte para a necessidade de se empreender um esforço analítico prévio, para a melhor colocação do problema, sobre os conceitos fundamentais afetos ao assunto. De fato, aponta-nos Schopenhauer, desde a sua obra magna (e mais claramente no ensaio⁴⁰ gestado justamente com o intuito de tematizar o problema em causa⁴¹), que

³⁸ Cf. EAGLEMAN, D. *Incógnito*, p. 85-111.

³⁹ Cf. SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 10, p. 99.

⁴⁰ Adverte Fonseca em nota explicativa que “[...] não há uma tradução completa e abalizada para o português” desse texto de Schopenhauer. Cf. nota 139 de Eduardo Ribeiro da Fonseca à sua tradução do O laboratório de Schopenhauer? Benjamin Libet e seu experimento seminal

liberdade e consciência figuram como conceitos-chave para a decifração da questão atinente à consistência do arbítrio, donde, por via de consequência, a importância de sua correta compreensão. Aliás, chega mesmo a sugerir que grande parte dos equívocos teóricos em torno do mote deveu-se à insuficiência de problematização (aprofundamento crítico) dessas duas noções basilares.

Com efeito, no que tange ao que vem a ser a liberdade, o filósofo alemão ofereceu-nos, esquematicamente, uma classificação tripartida, a saber: *liberdade física, liberdade intelectual e liberdade moral*, levando em conta, a título de critério, a constatação de que a liberdade se define à luz de um princípio negativo, eis que se revela como mais não sendo do que a *ausência de obstáculos*⁴².

Destarte, a primeira constitui-se em termos de ausência de impedimentos físicos ou materiais em geral. A segunda em termos de ausência de limitações (em sentido amplo) cognitivas. E a terceira em termos de ausência de determinação volitiva, vale dizer, ausência de uma determinação que comprometa o que aí se supõe: um estado da vontade humana originária e absolutamente indiferente aos objetos representados⁴³. Nesse diapasão, considera-se livre quem (ou aquilo que) pode realizar algo porque não há nada lhe obstaculizando (a exemplo da liberdade trivial daquele que caminha, porque não há grilhões ou qualquer outro impedimento obstando-lhe a ação de caminhar); quem pode ter uma compreensão não adulterada (pelas mais diversas causas) do mundo em geral; e quem, frente a um determinado conjunto de opções, supõe-se ser capaz de escolher, indiferentemente, por qualquer uma - donde se vê que, para Schopenhauer, essa última modalidade de liberdade, (a liberdade moral), equivale ao que “[...] não é necessário em aspecto algum, o que significa que não depende de nenhum

MVR II, vol.2, p. 417. De fato, a tradução portuguesa disponível, além de ser incompleta, parece deixar a desejar tecnicamente desde o título, porquanto, na sua tradução para o vernáculo, infelizmente, esse ensaio de Schopenhauer acabou por receber o título *O livre-arbítrio* (Cf. CARDOSO, R. *A ideia de justiça em Schopenhauer*, p. 39). Para maiores detalhes sobre as acepções da expressão “liberdade da vontade” na obra de Schopenhauer, bem como do problema quando de sua tradução do alemão, cf. MAGEE, B. *The philosophy of Schopenhauer*, p. 145.

⁴¹ Cf. WEISSMANN, K. *Vida de Schopenhauer*, p. 124

⁴² Leia-se: “Este concepto [libertad] es, considerado com exactitud, *negativo*. Com él pensamos la mera ausencia de todo lo que impide y obstaculiza: *en cambio*, esto último, en tanto que fuerza que se exterioriza, tiene que ser positivo. En correspondencia con la posible índole de ese obstáculo, el concepto tiene tres subtipos diferentes: libertad física, intelectual y moral” (SCHOPENHAUER, A. E, p. 37; grifo do autor).

⁴³ Cf. *Idem*, p. 37 e ss.

fundamento”⁴⁴, ou seja, equivale à “[...] ausência de necessidade [...]”⁴⁵.

Desse modo, vislumbradas as linhas mestras das três grandes espécies de liberdade, Schopenhauer não demora a indicar-nos aquela na qual devidamente se situa a questão do livre-arbítrio. Para o filósofo, esta se acha alojada na terceira modalidade de liberdade, já que, em essência, livre-arbítrio refere-se, precisamente, à ideia de vontade *desimpedida* para escolher por isto ou aquilo indiferentemente⁴⁶, tal como se apresenta a noção ordinária de liberdade moral, a qual se dá, como vimos, como o arbítrio humano que se supõe poder decidir, de forma absolutamente imparcial, por qualquer uma dentre as opções representadas pelo agente. No fundo significa, cumpre deixar claro, conceber o arbítrio como uma espécie de *causa não causada*, ou, dito de outro modo, significa conceber a liberdade (do arbítrio) como sendo, em parte, *ausência de necessidade*⁴⁷ (liberdade moral negativa) e, em parte, *princípio de causação distinto do imperante no reino sensível* (liberdade moral positiva)⁴⁸.

Assim, quanto à análise schopenhaueriana do conceito de liberdade, conclui-se que, nas duas primeiras categorias de liberdade, tomamos esta no sentido de *poder agir conforme a vontade*, de modo que consideramos livre aquele que não encontra obstáculos para levar a efeito sua vontade, (seja no plano físico, seja no plano intelectual). Contudo, diferentemente, na terceira categoria (liberdade moral), o que se observa é que ela não tem que ver apenas com um *poder agir conforme a vontade*, mas, também e principalmente, com uma suposta possibilidade de *poder querer o que se*

⁴⁴ *Idem*, p. 42.

⁴⁵ *Idem*, *Ibidem*.

⁴⁶ Segundo o filósofo: “[...] la libertad de la voluntad [...] consistiría en que ninguno de los actos de voluntad mismos, en un caso individual aislado, o sea, en un carácter individual dado, estaría determinado necesariamente por las circunstancias externas en las que se encuentre el hombre en cuestión, sino que podría resultar así o también de otra manera” (*Idem*, p. 56).

⁴⁷ A respeito do conceito de necessidade, elucida Schopenhauer: “¿Qué significa *necesario*? La explicación habitual: «Necesario es aquello cuyo opuesto es imposible o lo que no puede ser de otra manera», es una mera explicación verbal, una paráfrasis del concepto que no aumenta nuestro conocimiento. Como explicación real se plantea, en cambio, ésta: *necesario es lo que se sigue de una razón suficiente dada*: proposición ésta que, como toda definición correcta, puede también invertirse” (*Idem*, p. 41; grifo do autor).

⁴⁸ A bem da verdade, nota-se que, ao contrário das demais modalidades de liberdade, a liberdade moral não se define apenas negativamente. Isso significa dizer que, com relação à liberdade moral, supõe-se esta tanto desvinculada do obstáculo da *necessidade* quanto capaz de *determinar-se* de uma forma outra que não a imperante na natureza ou plano sensível em geral. Ademais, para Schopenhauer, faz-se perfeitamente compreensível a nota positiva no conceito de liberdade quando referido à vontade (aliás, não apenas humana, mas animal também), porque, no caso, em que pese a diversidade de obstáculos, “[...] lo que queda obstaculizado por ellos [obstáculos] es siempre *la voluntad*, a efectos de simplicidad se comprende el concepto más bien desde el dado positivo, y se piensa con él todo aquello que se mueve únicamente por su voluntad o que sólo por su voluntad actúa: inversión ésta del concepto que, en esencia, *no cambia nada*” (*Idem*, p. 38; grifo do autor).

O laboratório de Schopenhauer? Benjamin Libet e seu experimento seminal

quer⁴⁹.

Ao seu turno, consciência para Schopenhauer vem a ser, propriamente falando, autoconsciência, percepção direta e imediata do *eu*, *i.e.*, um tipo especial de *percepção interior* consistente numa faculdade cognoscitiva entendida como conhecimento espontâneo do *essencial* daquilo que se passa interiormente⁵⁰. Isso quer dizer: a) que não se trata da consciência ou percepção superficial interna dos vários fenômenos que se sucedem na psique humana, como sentimentos, afetos, desejos, paixões e demais movimentos subjetivos (positivos ou negativos), mas de *autoconsciência*, vale dizer, de certa convicção mais profunda quanto ao que constitui o núcleo de todos eles; b) que não se trata, por óbvio, da consciência *das outras coisas*⁵¹ ou percepção exterior do sujeito cognoscente, sede das categorias *a priori* (tempo, espaço e causalidade) e instância processadora do *diverso* haurido da experiência via intuição; e c) que não se trata tanto da razão, e tampouco da razão filosófica ou reflexiva, mas do conhecimento direcionado, pura e simplesmente, para o interior, logo, para a vontade⁵².

Por conseguinte, de se ver que a consciência propriamente dita, no entender do mestre de Dresden, tem um *sentido estrito*, haja vista tratar-se de *autoconsciência*, logo, da faculdade cognoscitiva enquanto centrada na vontade, a qual, (como vimos), revelando-se ao sujeito humano consciente como seu substrato visceral, termina por ensejar a conclusão fundamental de que ela (a vontade) se identifica com o próprio *eu*, ou, mais apropriadamente falando, com o *caráter*. Tudo o mais no plano da interioridade do homem não passaria de manifestações volitivas, portanto, (epi)fenômenos secundários perfeitamente reconduzíveis àquele fenômeno originário (o *querer*), base do *eu* (*caráter*)⁵³.

À luz do exposto, resta então assentado que o livre-arbítrio precisa ser

⁴⁹ Leia-se: “[...] de la libertad [...] se dice: «Yo soy libre si puedo *hacer lo que quiero*»: y con el «lo que quiero» está aquí ya decidida la libertad. Pero ahora, puesto que preguntamos por la libertad del *querer* mismo, se plantearía la pregunta de este modo: «¿Puedes también *querer* lo que quieres?»” (*Idem*, p. 40; grifo do autor).

⁵⁰ Cf. *Idem*, p. 43.

⁵¹ Cf. *Idem*, *Ibidem*.

⁵² Veja-se: “[...] ha de entenderse [la autoconciencia] más en sentido figurativo que en sentido propio: pues la autoconciencia es inmediata. Sea como fuere, nuestra próxima pregunta es: ¿qué contiene la autoconciencia? O: ¿cómo se hace el hombre inmediatamente consciente de su propio yo? Respuesta: en todo caso, como *volente*” (*Idem*, p. 44-45; grifo do autor).

⁵³ Atenta-se que, para Schopenhauer, até mesmo o intelecto (*lato sensu*) e seu órgão correspondente, o cérebro, mais não seriam, em última instância, do que *vontade de conhecimento*. Cf. SCHOPENHAUER, A. MVR II, vol. 1, cap. XX.

identificado com a liberdade moral convencional, ou seja, com a suposta prerrogativa do arbítrio humano de poder atuar, ao contrário dos demais entes, fora da causação universal⁵⁴, traduzindo-se na possibilidade de, numa dada circunstância, determinar-se, indiferentemente, por quaisquer das alternativas em deliberação, e que a consciência (sempre, *stricto sensu*) tem a vontade por objeto/conteúdo (o que não significa, entendamo-nos, que a consciência se identifica com a vontade ou que esta seja um fenômeno ou faculdade *da* consciência).

Isto posto, passemos, à maneira do próprio Schopenhauer, à correta colocação do problema.

4. Colocação do problema em Schopenhauer

Feitas as demarcações conceituais, o próximo passo é compreender o modo como o filósofo termina por colocar o problema e suas advertências recorrentes quanto a esse modo ser o único realmente claro e lógico de se conceber a questão em apreço. Com efeito, para Schopenhauer, à luz das definições conceituais acima, o único modo lícito de nos colocarmos o problema do livre-arbítrio é nos perguntando o seguinte: *a consciência (que é a percepção interior voltada para o volitivo, logo, para o arbítrio) testemunharia o livre-arbítrio?* Ou seja, num dado contexto de deliberação, se perscrutássemos a consciência (percepção interna do eu), constataríamos a existência de algo como uma liberdade moral na forma como convencionalmente pensada, *i.e.*, como faculdade de

⁵⁴ Aqui é preciso esclarecer o seguinte: vimos que o princípio da causalidade (que tem valência transcendental, dado que se presta como uma das condições de possibilidade da experiência em geral) é como que *alargado*, haja vista restar identificado com o princípio de razão suficiente, o qual se subdivide em quatro grandes modalidades, conforme se manifeste no plano do *conhecer*, do *ser*, do *dever* e do *agir*. No entanto, também é preciso ter em mente que, no que diz respeito estritamente ao empírico, que compreende o *dever* e o *agir*, Schopenhauer ensina que o princípio de razão suficiente sofre significativas subdivisões, na medida em que se desdobra em três figuras distintas, a saber, a causalidade mecânica (ou causalidade *stricto sensu*), a causalidade enquanto excitação e a causalidade motivacional, cada qual correspondendo, respectivamente, a um dos três grandes estratos da realidade, a saber, o mundo inanimado ou inorgânico, o mundo vegetal e o mundo animal, sendo de se destacar, por fim, que, na causalidade via motivação (afeta ao reino animal), ocorre mais uma subdivisão, pois há causas motivacionais sensíveis e abstratas, conforme se trate de animais-não-humanos ou do ser humano. Para uma consideração resumida da teoria schopenhaueriana da causalidade convencional, isto é, do princípio de razão suficiente restrito à dimensão empírica, cf. SCHOPENHAUER, A. E, p. 61 e ss. Quanto ao mais, sobre a problematização contemporânea da teoria da causalidade por força do princípio probabilístico da incerteza afeto à realidade física ao nível quântico; a possibilidade de se encarar o princípio em questão não como sinônimo de indeterminação, mas sim como a versão quântica do princípio da causalidade; e a revisão em chave relativista, em vez do descarte puro e simples, do princípio da causalidade, cf., respectivamente, GREENE, B. *O tecido do cosmo*, p. 120 ss. e 382 ss.; REALE, M. *Filosofia do Direito*, p. 180 (em rodapé); e KELSEN, H. Causalidade e retribuição. In: *O que é justiça?*, p. 301-321.

O laboratório de Schopenhauer? Benjamin Libet e seu experimento seminal

escolha indeterminada, indiferente e absolutamente imparcial perante as possibilidades representadas?⁵⁵ Obviamente, em sua procura pelo livre-arbítrio, Schopenhauer centra-se na intimidade da consciência senão em função da premissa criticista de fundo (vimos) segundo a qual a causalidade é uma das condições de possibilidade transcendentais da experiência, bem como em razão do testemunho da profusão dos casos empíricos regidos por alguma das diversas formas da lei da necessidade atestadores da validade universal do princípio da causalidade no âmbito da experiência⁵⁶.

Portanto, uma vez que não é dado verificar uma *causa não causada*⁵⁷, um *acaso absoluto*, enfim, o livre-arbítrio, no plano externo (já pela *aprioridade* da causalidade, já pelas evidências causais empírico-fenomênicas)⁵⁸, o que resta é a análise de sua possibilidade no âmbito interno do homem⁵⁹, ou, mais precisamente, em sua autoconsciência.

5. Sobre o testemunho da consciência: a liberdade relativa

O ponto nevrálgico do posicionamento de Schopenhauer na matéria em apreço consiste em sua asserção no sentido de que o querer (objeto e conteúdo da consciência) é livre quanto à sua *afirmação*, mas de forma alguma *em si mesmo*, sendo certo, ademais, que ele não se oferece de plano e totalmente (*a priori*) à consciência. Dito de outro modo: se não há obstáculos, a consciência testemunha-nos que somos subjetiva e objetivamente livres para *fazer* o que queremos. Contudo, no que diz respeito à própria vontade, seu testemunho é o de que, além desta ser, originariamente, não-racional e não-consciente, não somos livres para escolher *querer* o que queremos, e que podemos ficar seguramente a par do que efetivamente queremos somente *a posteriori*, nomeadamente quando da ação.

⁵⁵ Cf. SCHOPENHAUER, A. E, p. 46.

⁵⁶ Cf., por exemplo, *Idem*, p. 37-46.

⁵⁷ A propósito, causa (amplo sensu), no entender de Schopenhauer, é “[...] el cambio precedente que hace necesario el subsiguiente” (*Idem*, p. 77). Logo, uma vontade não causada equivaleria a supor uma vontade que seria causa de efeitos mas que não seria, ela própria, efeito de causas.

⁵⁸ Cf. *Idem*, p. 47 e ss.; e p. 71 e ss.

⁵⁹ No fundo, todo o problema desemboca no seguinte questionamento radical: “É possível querer o que se quer? É possível ao menos tentar responder a tal pergunta? O retrocesso infinito inevitável que [...] subjaz à [essa] pergunta esfíngica [...] continua sempre, tal como o abismo, contemplando de volta a quem o encara” (CARDOSO, R. Liberdade da vontade? In: *Actas de las Jornadas de Filosofía*).

Tratando das circunstâncias ensejadoras da ilusão da liberdade, Schopenhauer adverte que, dentre suas várias fontes, a confusão entre *desejo* e *vontade* constitui, habitualmente, a principal⁶⁰. Com efeito, não obstante sua natureza assemelhada, o filósofo alemão aduz que não há como confundir desejo e vontade, pois aquele consiste na predisposição volitiva que temos, mormente quando do processo deliberativo, a vários dos objetos representados, ao passo que a vontade propriamente dita é senão o desejo, por mais forte, que se revelou, *a posteriori*, vencedor ao término do dito processo de deliberação⁶¹.

Nesse diapasão, o fato de desejarmos mais de uma opção (aliás, não infreqüentemente opostas) numa dada situação de escolha, não significa, como pode parecer à primeira vista, que somos livres para querer o que bem entendemos, sim que nossa vontade, conforme sua natureza ou determinação originária, inclina-se, desde o início, a vários objetos, mas se encontra fadada a determinar-se segundo o objeto que nela encontrar maior receptividade. Noutros termos: tem-se aí uma questão de digladição de motivos⁶² que disputam a preferência da vontade, não uma questão de liberdade absoluta de poder escolher quaisquer das alternativas, pena de nunca se compreender a indagação fundamental, a saber: o porquê a vontade ou arbítrio direcionou-se, ao final, a isto e não àquilo, ou seja, com base em quê o arbítrio decidiu-se por esta opção e não por aquela⁶³.

⁶⁰ Para os que apreciam sumarizações, pode-se dizer que a ilusão do livre-arbítrio, tal como denunciada por Schopenhauer, enraíza-se em três instâncias, a saber: a) psicológica: em que se confunde desejo(s) e vontade (cf. SCHOPENHAUER, A. E, p. 48 e ss.); b) antropológica: em que se confunde a ordem hierárquica entre a razão e a vontade (cf. SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 55, p. 376); e c) metafísica: em que se confunde o sentimento de responsabilidade pela escolha extrafenomênica do caráter inteligível (ser) com a impressão de autoria das escolhas quando das ações fenomênicas particulares (agir) (cf. SCHOPENHAUER, A. CK, p. 626-627).

⁶¹ Leia-se: "Pues mientras el acto está en gestación, se llama *deseo*, cuando está realizado, *resolución*; pero únicamente la *acción* demuestra a la autoconciencia que se trata, efectivamente, de una resolución; pues, hasta llegar a ella, el acto es cambiante. Y aquí nos encontramos ya con la fuente principal de aquella apariencia, efectivamente innegable, en virtud de la cual el ingenuo (es decir, filosóficamente inculto), opina que, en un caso dado, le serían posibles actos de voluntad opuestos; y apela insistentemente a su autoconciencia que, opina él, así lo afirma. Él confunde desear con querer" (SCHOPENHAUER, A. E, p. 50; grifo do autor). Sobre como o credo do livre-arbítrio radica-se em nossa psicologia intuitiva cf. TALMI, D.; FRITH, C. Neuroscience, free will, and responsibility. In: SINNOTT-ARMSTRONG, W; NADEL, L (Ed.). *Conscious will and responsibility*, p. 125-128.

⁶² Propriamente falando, motivo, para Schopenhauer, mais não é do que a representação (abstrata ou intuitiva) em grau de encontrar receptividade na vontade do agente, ou, dito de outro modo, motivo vem a ser a representação capaz de tornar receptiva a vontade do agente que se trata de impressionar. Vê-se, pois, que o motivo presta-se tanto como *causa* quanto como *matéria* da *manifestação* volitiva. Cf., por exemplo, SCHOPENHAUER, A. E, p. 47 e ss. Sobre o conflito de motivos (que, na prática, traduz-se em conflito de desejos) cf. *Idem*, p. 50 e ss.

⁶³ A propósito: "O maior exemplo da antiguidade [...] dessa ideia é o paradoxo difundido, acredita-se, pelo filósofo francês Jean Buridan no século XIV. O paradoxo afirma que, se supormos um asno com igual
O laboratório de Schopenhauer? Benjamin Libet e seu experimento seminal

Na resposta schopenhaueriana, verifica-se claramente que são *a natureza da vontade de cada um* (caráter) e *a representação que encontra maior receptividade nessa vontade originariamente conformada* (motivo)⁶⁴ que suportam a decisão. Ao contrário, pois, da tese do livre-arbítrio, a qual, em última instância, não sabe nos dizer ao certo em que consiste o critério ou elemento segundo o qual o arbítrio (tido como absolutamente livre) decide. Afinal de contas, trata-se de uma vontade *indeterminada*, e, por via de consequência, *incondicionada* e *indiferente*, enfim, desprovida de qualquer fator em grau de explicar, de forma minimamente racional, o resultado da deliberação, pois todos hão de convir que mesmo em se tratando de livre-arbítrio, ter-se-ia de apontar, a fim de tornar a coisa ao menos *pensável*, o que, ao fim e ao cabo, suporta a deliberação do tal arbítrio absolutamente livre:

[...] una voluntad libre sería aquella que no estuviera determinada por razones; y, puesto que todo lo que determina otra cosa tiene que ser una razón y, dentro de las cosas reales, una razón real, es decir, una causa, una voluntad libre sería la que no estuviera determinada por nada en absoluto; aquella cuyas exteriorizaciones individuales (actos de voluntad) surgieran estricta y originariamente de sí misma, sin ser producidas de forma necesaria por condiciones precedentes, o sea, sin ser tampoco determinadas por nada de acuerdo con regla alguna. En este concepto se nos acaba la claridad de pensamiento, ya que aquí debe dejarse en suspenso, en todos sus significados, el principio de razón que constituye la forma esencial de toda nuestra facultad de conocer. Pese a ello no falta un *terminus technicus* para ese concepto: se llama *liberum arbitrium indifferentiae*⁶⁵.

Mas ora, uma demonstração desse tipo implicaria das duas uma: ou que se trata

intensidade de fome e sede, em igual distância entre um balde d'água e uma porção de feno, morrerá de sede e fome, pois não terá critério para tomar a decisão de qual necessidade suprir primeiro. Na verdade, nos esclarece Schopenhauer, esse paradoxo é muito mais antigo que Buridan, aparecendo em Dante Alighieri um século antes e, na mais provável fonte de todos os exemplos posteriores desse sofisma, em Aristóteles, na sua obra *De Caelo*, da seguinte forma: 'do homem que, apesar de excessivamente faminto e sedento, e ambos de forma igualitária, estando equidistante da comida e da água, é, no entanto, condenado a ficar onde está"' (MOTA, R. *Caráter e liberdade da vontade em Arthur Schopenhauer*, p. 168; grifo do autor).

⁶⁴ Diz-nos Schopenhauer: "[...] toda acción de un hombre es el producto de dos factores: su carácter y el motivo" (SCHOPENHAUER, A. E, p. 125). Contudo – e isso é importante –, o motivo não determina o *ser* do caráter, mas apenas o *como*, o *quando* e o *onde* ele se manifesta. Cf. *Idem*, p. 78. Noutros termos: o caráter (cuja essência, lembre-se, é volitiva) é como que a *causa originária* e os motivos as *causas ocasionais*, i.e., estas são como que gatilhos que oportunizam a exteriorização daquela. Cf. *Idem*, p. 77-79 e p. 88-89. Infere-se, pois, que a ação humana, bem como, aliás, toda e qualquer manifestação fenomênica, surge tanto "de dentro" (do caráter) quanto "de fora" (das causas ocasionais), não possuindo, pois, duas origens fundamentalmente distintas, sim duas fontes atuantes simultânea e inseparavelmente (Cf. SCHOPENHAUER, A. N, p. 141 e p. 151-152).

⁶⁵ SCHOPENHAUER, A. E, p. 42-43; grifo do autor.

O laboratório de Schopenhauer? Benjamin Libet e seu experimento seminal

de um elemento não-fenomênico, ou que o arbítrio – e aí vai um *oximoro* – *é um não-ser*, duas situações no mínimo curiosas. Na primeira, afasta-se a hipótese da *indeterminação* (indispensável à tese do livre-arbítrio), já que, a bem da verdade, o que temos é uma *determinação de outra ordem* como, por exemplo, a transcendente (*e.g.*, alma) ou a transcendental (*e.g.*, caráter inteligível), permanecendo, pois, impossibilitada a representação de uma *faculdade de escolha indiferente*, porquanto, numa tal circunstância, o ente continua fadado a determinar-se segundo uma *natureza*, mesmo que se trate de uma *natureza metafísica*. Na segunda situação, demonstra-se de uma vez por todas o caráter absurdo da hipótese do livre-arbítrio, senão porque *algo que não é*, ou seja, que não se apresenta como determinado (visto que todo *ser*, pena de não ser, precisa possuir um conjunto de determinações ou atributos que tanto faz com que ele seja alguma coisa quanto com que ele seja precisamente o que é e não outra coisa qualquer⁶⁶) e que, isso inobstante, pretende *ser alguma coisa*, só se faz representável na forma de milagre, possuindo, assim, algum sentido, unicamente no âmbito do fideísmo, graças a seu *credo quia absurdum*⁶⁷.

Portanto: “O livre-arbitrio significa, exatamente considerado, uma *existentia* sem *essentia*; o que quer dizer que algo *é* mas ao mesmo tempo *não é nada*, logo, que *não é*; ou seja, que é uma contradição”⁶⁸.

Desse modo, compreende-se a conclusão de Schopenhauer, em sua análise do testemunho da consciência, de que só há falar em *liberdade relativa*⁶⁹ - leia-se: em

⁶⁶ A crítica existencialista (por vezes heraclitianamente matizada) de que nada *é* porque tudo *está-sendo*, *in casu* não se colhe, senão em função do fato de que mesmo o *estar-sendo* pressupõe, pelo menos ao nível da configuração dos atributos estruturais do ente, certa estabilidade (a despeito do caráter temporário dessa estabilidade numa perspectiva evolutiva total e radical da natureza), a risco de se incorrer no contrassenso e na implausibilidade de uma espécie de “onticidade absolutamente líquida”.

⁶⁷ Veja-se: “[...] toda *existentia* supone uma *essentia*: es decir, que todo existente tiene que ser también *algo*, tener una determinada esencia. No puede *existir* y, en cambio, no ser *nada*, algo así como el *ens metaphysicum*, es decir, una cosa que *es* y nada más que *es*, sin determinaciones ni propiedades de ningún tipo y, por consiguiente, sin la determinada forma de acción que de ellas dimana [...]” (*Idem*, p. 88-89; grifo do autor). Ainda: “Bajo el supuesto de la libertad de la voluntad, cada acción humana sería un milagro inexplicable, un efecto sin causa. Y si uno se atreve a intentar hacerse representable un tal *liberum arbitrium indifferentiae*, se percatará enseguida de que, en realidad, el entendimiento se detiene ahí: no tiene forma de pensar algo así” (*Idem*, p. 77; grifo do autor).

⁶⁸ *Idem*, p. 89; grifo do autor.

⁶⁹ Conforme sabido, Schopenhauer também admite (conquanto em chave problemática) uma liberdade absoluta, a saber, a liberdade da ordem do inteligível, ou, mais bem posto, a liberdade metafísica da Vontade, liberdade esta que a) embora pensada como não submetida à determinação relativa do princípio de razão suficiente, não se identifica com a ideia de *indeterminação* (o nada absoluto), mas sim com a ideia de determinação absoluta, isto é, com a ideia segundo a qual a Vontade acha-se, em parte, livre das formas fenomênicas (liberdade absoluta negativa) e, em parte, determinada por sua *asseidade* (liberdade absoluta positiva), vale dizer, por nenhuma outra coisa a não ser ela própria; que b) traduz-se nos atos originários (Objetidades) da Vontade, aos quais o filósofo vai chamar de Ideias ou Caracteres Inteligíveis dos

O laboratório de Schopenhauer? Benjamin Libet e seu experimento seminal

liberdade *em relação* ao conhecimento intuitivo do mundo, logo, *em relação* aos motivos intuitivos -, a qual se traduz na faculdade de conceber o mundo de forma abstrata, racionalmente, ou seja, na capacidade de transcender as impressões do momento; de transitar, por conseguinte, pelo passado, presente e futuro; de considerar toda sorte de alternativas e possibilidades de ação; e, assim, de facultar à vontade (que, lembre-se, enquanto tal não é racional) determinar-se, ao término, conforme motivos abstratos.

Aliás, uma vez que a razão ou liberdade relativa é o que efetivamente nos distingue dos demais animais, faz-se então também *comparativa*, de vez que nossos “irmãos irracionais” (para ficarmos com palavras de Schopenhauer) encontram-se presos ao imediatismo das impressões, circunscritos ao presente (ou, de todo modo, a uma forma de percepção temporal que sequer de longe se compara ao alcance da humana) e determinados somente por motivos/representações sensíveis:

Mediante su facultad de pensar, el hombre puede hacerse presentes en el orden que quiera, alternos y repetidos, los motivos cuyo influjo ha experimentado en su voluntad, y a eso se llama *reflexionar*: él es capaz de deliberación y, gracias a esa capacidad, tiene una *elección* mucho mayor que la que le es posible al animal. De ahí que sea, en efecto, *relativamente libre*, a saber, libre de la coerción de los objetos *intuitivamente presentes* que actúan sobre su voluntad como motivos y a los que el animal está estrictamente sometido: él, en cambio, se determina con independencia de los objetos presentes, de acuerdo con pensamientos, que son *sus* motivos. Esta *libertad relativa* es también, en el fondo, lo que la gente culta pero que no piensa profundamente entiende como la libertad de la voluntad en la que el hombre aventaja ostensiblemente al animal. Pero ésta es, sin embargo, meramente

fenômenos que perfazem o mundo; e que c) presta-se, no homem, como fonte do sentimento de responsabilidade moral enquanto responsabilidade pelo ser (Cf. GIACÓIA JUNIOR, O. Livre-arbítrio e responsabilidade. In: *Filosofia Unisinos*, p. 22-32). À parte a consistência e o papel que essa liberdade metafísica desempenha na cosmovisão schopenhaueriana, aqui basta-nos esta advertência: que, isso inobstante, Schopenhauer jamais postulou qualquer tipo de imputabilidade empírica (leia-se: imputabilidade nos limites da experiência prática possível) com base nessa liberdade inteligível e no sentimento de responsabilidade moral dela derivado, mas, apenas e tão-somente, na liberdade prática relativa (ou, se se quiser chamar pelo nome, na liberdade psicológica racional) e nas técnicas de modificabilidade (contra)motivacionais dela decorrentes. E isso porque a responsabilidade moral schopenhaueriana é responsabilidade da Vontade metafísica, logo, uma vez que se trata de um atributo do absoluto, é, de um lado, responsabilidade de todos e de ninguém, por tudo e por nada, e, de outro, responsabilidade de um *eu*, sim, mas de um eu extrafenomênico (inteligível) acessível unicamente *a posteriori*, donde tratar-se, ao fim e ao cabo, de uma responsabilidade moral *prática* e *empiricamente* irrelevante. Para uma abordagem de conjunto das *condições de possibilidade* (natureza humana) e do *fundamento de validade* (justiça) da imputação ética em geral em Schopenhauer, cf. CARDOSO, R. *A ideia de justiça em Schopenhauer*, 2008. Já para um estudo detalhado exclusivamente das *condições de possibilidade* da imputação jurídica *nos limites da experiência prática possível* na concepção de Schopenhauer cf. MEDEIROS JÚNIOR, W. *A ideia de liberdade e o problema da condição de possibilidade da responsabilização jurídica*, p. 144-194.

O laboratório de Schopenhauer? Benjamin Libet e seu experimento seminal

*relativa, o sea, por referencia a lo intuitivamente presente, y meramente comparativa, es decir, en comparación con el animal. Con ella cambia únicamente la forma de la motivación; pero la necesidad de la acción del motivo no queda eliminada en lo mínimo ni tampoco disminuida*⁷⁰.

É dizer: sim, o homem possui liberdade, mas não na forma como representada pelo senso comum (vulgar, filosófico ou teológico), porquanto, de fato, ela consiste em ser tudo aquilo que permite ao homem distinguir-se dos demais entes, logo, ela é e identifica-se com a razão. No entanto - e isso faz toda a diferença -, não se trata da presunçosa, narcísica e quimérica razão dos filósofos, mas da razão antropológica, isto é, da razão enquanto não mais do que um *grau de inteligência* distinto do verificado em meio aos demais animais, dada ao homem pela natureza a título de *ferramenta*, a fim de que ele pudesse, por primeiro e antes de tudo, promover os fins de sua sobrevivência (conservação e reprodução) e, de resto, *emergente do aparato cerebral* - conforme ousadamente acena Schopenhauer pelo menos um século antes da consolidação das ciências cognitivas contemporâneas⁷¹.

Assim, é justamente daqui, ou seja, da constatação desse caráter instrumental da razão e da consciência, radicadas (repisa-se), no cérebro⁷², que o filósofo alemão lança o golpe definitivo nas pretensões dos defensores do livre-arbítrio, porquanto revelando-se o homem, em sua natureza, como um ser essencialmente volitivo, bem como a dita volição (ao nível do essencial) como potência que tem por *locus* o não-consciente ou não-racional, aquelas (razão e consciência) passam a desempenhar apenas a função de *espectar, preparar e executar* os ditames da vontade, podendo, quando muito, interferirem na *qualidade do modo de atualização ou externalização* da vontade, porventura mediante a apresentação de motivos abstratos mais sofisticados

⁷⁰ SCHOPENHAUER, A. E, p. 67; grifo do autor.

⁷¹ Leia-se: “[...] la *motivación* [...] surge, dentro de la escala de los seres naturales, en el punto donde el ser más complejo y por ello poseedor de más numerosas necesidades, no puede ya satisfacerlas simplemente con ocasión del estímulo, al que hay que aguardar; sino que tiene que estar en condiciones de elegir, adoptar e incluso buscar el medio de la satisfacción. Por eso, en los seres de este tipo, en lugar de una mera receptividad para los *estímulos* y el movimiento a partir de ellos, se presenta la receptividad a los *motivos*, es decir, una capacidad de representación, un intelecto en innumerables gradaciones de perfección, que materialmente aparece como sistema nervioso y cerebro; y justo con ello se presenta la conciencia” (*Idem*, p. 63; grifo do autor).

⁷² Não são poucas as vezes que Schopenhauer, ao longo de sua obra, associa o intelecto humano ao cérebro. No entanto, é por todo o texto do Tomo II do *Mundo* que melhor se verifica o paralelo schopenhaueriano entre suas opiniões filosóficas e a ciência do cérebro oitocentista, podendo-se mesmo falar, aqui, de certa viragem do filósofo no sentido de uma filosofia da mente, o que, de resto, não é de surpreender, considerando-se o lastro científico na formação de Schopenhauer e o fato dele sempre haver se mantido informado acerca da ciência de seu tempo (Cf., por exemplo, SCHOPENHAUER, A. MVR II, vol. 1, cap. XX).

O laboratório de Schopenhauer? Benjamin Libet e seu experimento seminal

provenientes do desenvolvimento e enriquecimento cultural, ou seja, do incremento educacional em geral. Todavia, o decisivo é que a própria vontade, que, enquanto núcleo ou essência do *eu*, dá-se como *caráter*, não pode ser sequer minimamente alterada - pelo menos mediante processo educacional ou incrementação racional:

El carácter es invariable, los motivos actúan con necesidad: pero deben pasar por el *conocimiento*, que es el medio de los motivos. Y éste es capaz de la más variada ampliación, de una incesante corrección en innumerables grados: en esse sentido trabaja toda educación. La formación de la Razón mediante conocimientos y nociones de todo tipo es moralmente importante, al abrir paso a motivos a los que sin ella el hombre quedaría cerrado. Mientras él no los podía entender, no existían para su voluntad⁷³.

Aliás, se levássemos essa constatação às últimas consequências, seria o caso de reconhecermos que mesmo se a consciência participasse totalmente da vontade, ou seja, mesmo se tivéssemos uma consciência subjetiva plenária, em nada mudaria a situação, pois sendo a vontade algo de inato, bem como sendo ela a instância que, em última análise, constitui a base que suporta o ser e responde pelos atos (porquanto é dela que sempre advém a palavra final), a consciência apenas continuaria a *espectar* a vontade - no caso, o momento exato do ato decisório da vontade. Mas a realidade é que, como se não bastasse sermos subjetivamente determinados por nosso caráter e objetivamente pelo princípio (transcendental) da causação universal (altamente verossímil ante a miríade de casos empíricos), encontramos-nos, igualmente, impossibilitados de participar racional e conscientemente do momento em que a vontade definitivamente decide o curso motivacional. O que significa dizer, primeiramente, que não temos conhecimento *a priori* de nossa vontade, porquanto a resolução final do conflito motivacional promana, sempre, de nosso eu não-consciente (sede da vontade ou caráter) - por mais que os motivos a ele apresentados hajam sido previamente conscientizados e ponderados pelo *eu consciente* -, e, em segundo lugar, que tomamos conhecimento seguro de nossa vontade propriamente dita ou decisão, sempre, *a posteriori*⁷⁴.

⁷³ SCHOPENHAUER, A. E, p. 83, grifo do autor.

⁷⁴ Veja-se: “[...] puede [el hombre] *desear* cosas opuestas; pero sólo puede *querer* una de ellas: y cuál de ellas sea lo manifesta, también a la autoconciencia no puede contener en sí nada acerca de la necesidad legal en virtud de la cual, de dos deseos opuestos, uno y no el otro se convertirá en acto de voluntad y acción; pues ella se entera del resultado totalmente *a posteriori* y no lo conoce *a priori*” (*Idem*, p. 50; grifo do autor).

Nesse passo, descortina-se uma subjetividade altamente paradoxal, porquanto embora *sentimos* ser *nossa* a decisão (e a conseqüente ação), na medida em que, conquanto proveniente do não-consciente, ainda assim proveniente de um *eu* não-consciente, ao mesmo tempo é *como se* não fosse nossa, de vez que comumente nos identificamos apenas com o eu consciente, racional⁷⁵.

6. Conclusão de Schopenhauer

Primeiramente, a liberdade absoluta, de indiferença, numa palavra, o livre-arbítrio, no entender de Schopenhauer, não se identifica com a razão ou consciência. Aliás, para falar a verdade, livre-arbítrio sequer existe⁷⁶ (ou seja, não se acha na consciência racional e em nenhuma outra parte)⁷⁷, a uma porque todo ente, enquanto tal, deve possuir um mínimo de *atributos* ou *constantess* que o constitui, *i.e.*, que o *determina*, portanto, que faz com que ele *seja* e que *ele seja ele* e não outra coisa qualquer; e a duas porque, além do condicionamento estrutural procedente do princípio de razão suficiente, a parte do eu que realmente decide, ou seja, que confere, nas deliberações, a palavra final⁷⁸, é a volitiva, a qual, no entanto, é, essencialmente, não-racional ou (na ulterior dicção de Freud) inconsciente.

Em assim sendo, o livre-arbítrio é uma ideia que, se olharmos de perto, chega a

⁷⁵ Fisiologicamente falando (portanto, falando para além da dualidade consciência-inconsciência), seria o caso de dizer que a agência, isto é, toda a decisão e o comportamento a ela correspondente, são de autoria do cérebro, logo, da pessoa, senão porque a pessoa é o seu cérebro (Cf. HALLET, M. Volition. In: SINNOTT-ARMSTRONG, W; NADEL, L (Ed.). *Conscious will and responsibility*, p. 61 e p. 67).

⁷⁶ Outra não é a conclusão fisiológica. Cf. *Idem*, p. 61.

⁷⁷ Sabe-se que Schopenhauer também teorizou sobre uma liberdade prática *excepcional*, a saber, a liberdade *ascética*, sobremodo distinta da liberdade prática relativa figurada na razão enquanto faculdade de motivar abstratamente a manifestação da vontade. Ressalva-se, contudo, que, em que pese todo o desenvolvimento, as premissas, os detalhes e as peculiaridades da teoria da liberdade ascética de Schopenhauer, cumpre aqui chamar a atenção, à força de recorte, apenas para o seguinte: que também não há confundir o não-querer ascético com uma liberdade prática absoluta ou de indiferença, senão porque o não-querer ainda é um querer, qual seja, o *querer motivado pelo nada*, logo, sim, trata-se de uma espécie *toto genere* de motivação, mas, ainda assim, motivação. A esse respeito, cf. o que vai dito, com base em afirmações nesse sentido do Nietzsche da *Genealogia da moral*, em CACCIOLA, M. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, p. 162 e ss. Para maiores informações sobre a liberdade ascética tal como teorizada pelo Buda de Frankfurt, cf. SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 70 e 71; SCHOPENHAUER, A. MVR II, vol. 2, cap. XLVIII; e ROGER, A. Prefácio: Atualidade de Schopenhauer. In: SCHOPENHAUER, A. M, p. LXXVII-LXXXI.

⁷⁸ Entendamo-nos: por “palavra final” não se deve deduzir decisão imutável, mas apenas a resolução do processo deliberativo de um agente situado num determinado momento de seu contexto pessoal-ambiental. Destarte, infere-se, por óbvio, que, caso o agente em questão venha a sofrer, em seu contexto de atuação, mudanças pessoais (*e.g.*, um incremento cognitivo) e ou ambientais (*e.g.*, uma modificação situacional) significativas num momento ulterior, sua “palavra final” (resolução) também *poderá* alterar-se.

ser absurda⁷⁹, admitindo-se que, de um lado, somos originária e onticamente determinados, e, de outro, a instância, em nós, que em última análise responde por nossas escolhas é não-consciente – para não falar, diga-se uma vez mais, da sujeição inexoravelmente imposta pelo *modo de ser* do princípio de razão suficiente, o qual, enquanto *princípio de razão de agir*, determina, precisamente, a manifestação fenomênica da vontade, bem como do fato de que, na prática, já pressupomos, intuitivamente, que as pessoas não são um vácuo moral, mas seres determinados e determináveis⁸⁰.

Com efeito, pensemos, por exemplo, no Direito, onde, em que pese a *premissa teórica dogmática* do livre-arbítrio, sobretudo em sede de doutrina penalista, o legislador, quando da *prática*, elabora a lei levando em consideração (mesmo que sem muita consciência disso⁸¹), não um sujeito absolutamente livre, mas, justamente, um sujeito suscetível de ser determinado pela representação do comando normativo⁸².

De mais a mais, se levássemos a ideia de livre-arbítrio às últimas consequências, seria o caso de pensar o arbítrio como uma espécie de *acaso absoluto*⁸³ e o ser humano como um ente capaz de *ser o que bem entendesse*, isto é, *qualquer coisa*, ou, de todo modo, um *tábula rasa*⁸⁴:

[...] la admisión de una [...] libertad de la voluntad [...] consiste en que a todo hombre, en toda situación, le han de ser igualmente posibles acciones opuestas. Porque entonces su carácter tiene que ser en origen

⁷⁹ Leia-se: “[...] A liberdade da vontade, o *liberum arbitrium indifferentiae*, [...] contém uma ficção totalmente monstruosa [...]. A afirmação de que um determinado ser é *livre*, ou seja, que ele pode agir, numa determinada circunstância, de uma forma ou de outra contrária, implica que ele tem uma *existência sem essência*, em outras palavras, que ele é sem ser *alguma coisa*, portanto, que *não é nada* mas ainda é, e, por conseguinte, que simultaneamente é e não é. Portanto, é o cúmulo do absurdo [...]” (tradução nossa) (SCHOPENHAUER, A. Fragments for the history of philosophy. In: SCHOPENHAUER, A. P, p. 122, grifo do autor).

⁸⁰ Veja-se: “[...] en planes y empresas propios tenemos en cuenta el efecto de los motivos sobre los hombres [...]. Todos cumplen este supuesto siempre que miran hacia afuera, tienen que ver con otros y persiguen fines prácticos: pues a éstos está determinado el entendimiento humano” (SCHOPENHAUER, A. E, p. 72).

⁸¹ Cf. POSNER, R. *Problemas de filosofia do Direito*, p. 224 e p. 233-235.

⁸² Leia-se: “O direito não se efetiva por meio da liberdade: ele não propõe escolhas, ele contrapõe motivos. O direito não busca regular o comportamento de seres livres a partir do oferecimento de alternativas que eles analisam, e, depois de longa ponderação racional, decidem o caminho a seguir. Não; ele contrapõe diferentes motivos que agem sobre a vontade manifestada no caráter” (CARDOSO, R. *A ideia de justiça em Schopenhauer*, p. 148, grifo nosso).

⁸³ Cf. SCHOPENHAUER, A. E, p. 77.

⁸⁴ Para uma crítica contundente e atual do dogma da *tábula rasa* (e de outros não menos arraigados na mentalidade ocidental, como o da alma, do livre-arbítrio e do bom selvagem) cf. PINKER, S. *Tábula rasa*, 2004.

una *tabula rasa*, como el intelecto según *Locke*, y no le está permitido tener ninguna inclinación innata hacia uno u otro lado, ya que ésta suprimiría justamente el equilibrio perfecto que se piensa con el *libero arbitrio indifferentiae*. Así que, bajo esa suposición, el fundamento de la diversidad de las formas de actuar de distintos hombres examinada no puede hallarse en lo *subjetivo*; pero todavía menos en lo *objetivo*: pues entonces serían los objetos los que determinasen la acción y la libertad reivindicada se perdería por completo⁸⁵.

O que há, na realidade (diga-se uma vez mais), é uma *liberdade relativa*, esta sim sinônimo de razão, de consciência, mais bem posto, de *razão prática*, pois significa com exatidão tudo aquilo que a razão possibilita ao homem em seu agir e que os animais não possuem, a saber: *deliberação*, ou seja, a faculdade de transitar, em pensamento, pelo passado, presente e futuro⁸⁶; de fazer desfilas, perante a vontade, a representação de toda sorte de alternativas e possibilidades, inclusive as *opostas*; de acessar as experiências passadas próprias e alheias, bem como de antecipar, através da imaginação, os efeitos, positivos ou negativos, das opções consideradas e demais procedimentos que o valha. Contudo, terminante é que a *decisão* ou *resolução* compete à vontade, ou seja, compete a uma potência sediada no não-consciente (ou não-racional) e originariamente determinada, eis que (urge não olvidar) ela representa, enquanto o que há de essencial em nós, o *locus* da *determinação* ôntica basilar, enfim, do *caráter*⁸⁷.

À força de todas essas considerações atinentes à crítica schopenhaueriana ao dogma do livre arbítrio ou liberdade de indiferença, de se concluir o seguinte: a) que o testemunho da consciência é, primeiramente, o de que somos, ao nível do essencial (do caráter), vontade; em segundo, que esta se revela com precisão tão-só *a posteriori* (dir-se-ia, em se tratando da vontade humana, *historicamente*), sobretudo quando da ação, o que significa dizer, de um lado, que dela pouco ou quase nada sabemos *a priori*, e, de

⁸⁵ SCHOPENHAUER, A. E, p. 86; grifo do autor.

⁸⁶ Sobre o papel do elemento temporal na caracterização da deliberação humana cf. WEATLHEY, T.; LOOSER, C. Prospective codes fulfilled. In: SINNOTT-ARMSTRONG, W; NADEL, L (Ed.). *Conscious will and responsibility*, p. 147-172.

⁸⁷ Veja-se: “[...] sólo un examen muy superficial puede considerar aquella libertad relativa y comparativa como absoluta, como un *liberum arbitrium indifferentiae*. La capacidad de deliberación que de ella surge no produce, de hecho, nada más que el muy a menudo penoso *conflicto de los motivos*, al que sirve la indecisión y cuyo campo de batalla lo constituyen el ánimo y la conciencia humanos. En concreto, él permite a los motivos tentar repetidamente su fuerza unos contra otros en la voluntad, con lo que ésta cae en la misma situación en la que se encuentra un cuerpo sobre el que actúan diversas fuerzas en direcciones opuestas; hasta que, al final, el motivo decididamente más fuerte vence a los demás y determina la voluntad; este desenlace se llama resolución y se produce con total *necesidad*, como resultado de la batalla” (SCHOPENHAUER, A. E, p. 67-68, grifo do autor).

O laboratório de Schopenhauer? Benjamin Libet e seu experimento seminal

outro, que *o que se faz segue-se do que se é (operari sequitur esse)*⁸⁸; e, ainda, que *podemos fazer o que queremos*, mas não que *podemos querer o que queremos*; b) que, por conseguinte, a liberdade absoluta ou livre-arbítrio (ou seja, a crença segundo a qual *podemos querer o que queremos*), não é uma espécie de faculdade da consciência e tampouco se identifica com esta; c) que a única liberdade possível é a *relativa*, a qual, no caso, resolve-se na faculdade de deliberação⁸⁹, ou seja, na capacidade de, através do pensamento ou abstração, poder alargar as possibilidades de determinação da manifestação da vontade humana, na medida em que apresenta a esta todo um leque de alternativas⁹⁰ e imprevisibilidades⁹¹ vedados aos animais-não-humanos; e d) que, tudo somado, não há falar, diga-se de uma vez por todas, em livre-arbítrio ou liberdade de indiferença (*liberum arbitrium indifferentiae*), já por originariamente acharmo-nos, como vimos, determinados, sim, condicionados, por nosso caráter (nossa vontade nuclear) e fenomenicamente submetidos, à semelhança de tudo o mais, à causação universal, já por (como se não bastasse), não participarmos conscientemente do momento decisório ou resolutivo do processo de deliberação.

Desse modo, apresentada a posição (que denominamos *crítico-determinista*) de Schopenhauer, passemos, finalmente, ao tratamento da pesquisa empreendida por

⁸⁸ Leia-se: “En todos los casos, las causas externas producirán con necesidad lo que se contiene en el ser: pues éste no puede reaccionar más que según como él es” (*Idem*, p. 88).

⁸⁹ Cf., a título de paralelo, o que vai dito como conclusão em TALMI, D.; FRITH, C. Neuroscience, free will, and responsibility. In: SINNOTT-ARMSTRONG, W; NADEL, L (Ed.). *Conscious will and responsibility*, p. 131.

⁹⁰ Atenta-se: “[...] o determinismo humano não pode, em hipótese alguma, ser confundido com o *determinismo fechado* ou *simples* (próprio ao fenômeno não humano em geral), segundo o qual o repertório das possibilidades ou vias de ocorrência da determinação causal é drasticamente limitado (tal como acontece, conquanto segundo graus vários de limitação, em meio aos fenômenos inorgânicos, vegetais e puramente animais). Com efeito, a necessidade da motivação abstrata própria ao ser humano configura-se conforme um determinismo que se poderia denominar *aberto* ou *complexo*, em especial devido à amplidão do repertório das possibilidades de determinação da manifestação da vontade que a cognição abstrata do mundo faculta ao homem, e que, na prática, traduz-se, muito basicamente, no embate de motivos (quer distintos, quer adversos), bem como na possibilidade de manipulação do curso da manifestação da vontade humana mediante o recurso à neutralização de motivos com contramotivos. Portanto, nunca há confundir *determinismo aberto* ou *complexo* com *determinismo fechado* ou *simples* [...]. De resto, diga-se ainda que o *determinismo aberto* ou *complexo* em questão também não deve ser confundido com o *fatalismo*, senão porque não pode haver, ao menos empiricamente falando, qualquer predeterminação causal absoluta dos acontecimentos (aliás, não somente dos acontecimentos humanos, mas de quaisquer acontecimentos fenomênicos), considerando-se a natureza casual, aleatória ou contingente das circunstâncias empíricas concorrentes à ocorrência da determinação causal dos acontecimentos [...]” (MEDEIROS JÚNIOR, W. *A ideia de liberdade e o problema da condição de possibilidade da responsabilização jurídica*, p. 189-190, nota de rodapé; grifo do autor).

⁹¹ A fim de evitar mal-entendidos, cumpre advertir também que imprevisibilidade não é sinônimo de indeterminação: “A imprevisibilidade das ações humanas não depende da sua indeterminação, mas da nossa ignorância dos motivos e dos caracteres individuais sobre os quais eles operam. O grau de individualidade cresce à medida que nos elevamos na escala fenomenal dos graus de objetivação da vontade sem que se afrouxe a prensa da necessidade” (PERNIN, M. *Schopenhauer*, p. 79).

O laboratório de Schopenhauer? Benjamin Libet e seu experimento seminal

Benjamin Libet acerca da hipótese do livre-arbítrio, menos, contudo (adianta-se), em função das conclusões e interpretações do cientista norte-americano, do que do resultado do experimento por ele concebido⁹². Tais resultados, parece-nos, corroboram e atualizam, em grande medida, a asserção schopenhaueriana capital segundo a qual, muito basicamente, é uma instância não-consciente que termina por decidir e determinar nossas escolhas.

7. O experimento seminal de Benjamin Libet

Certamente, um dos pontos mais interessantes na pesquisa de Libet concernente à problemática do livre-arbítrio (e que ele próprio faz questão de realçar), é a via empírica por ele adotada, considerando-se que, até Libet, a discussão em torno do tema em questão tendia a ficar, prevalentemente, num âmbito puramente especulativo (para não dizer dogmático), de modo que, quando muito, o que se tinha eram deduções a partir das leis gerais da natureza (a exemplo da lei da causalidade), a observação pessoal e a introspecção.

Assim, no tocante a Libet, cumpre reconhecer que seu enfoque experimental é deveras inovador na matéria, porque, ao que parece, pela primeira vez foi possível obter resultados claros e minimamente convincentes, do ponto de vista científico, acerca dos dispositivos cerebrais por detrás do processo volitivo e da tomada de consciência do querer.

Com efeito, inicialmente, Libet estabeleceu dois requisitos para empreender seu experimento: primeiro, que o ato voluntário deveria ser endógeno, ou seja, livre de qualquer interferência ou controle externo; e, em segundo lugar, que o indivíduo, submetido ao experimento, deveria sentir-se, espontaneamente, senhor do ato, logo, que ele estava no comando – o que, por óbvio, afastou do experimento os atos involuntários, a exemplo dos decorrentes do mal de Parkinson, da síndrome de Tourette ou de compulsões em geral⁹³. Ato contínuo, tentou Libet encontrar uma forma de registrar e observar o processo de escolha no cérebro, mas, sobretudo, o momento exato em que a

⁹² Para uma esquematização técnica e detalhada dos resultados do experimento de Libet cf. ROSKIES, A. Why Libet's studies don't pose a threat to free will. In: SINNOTT-ARMSTRONG, W; NADEL, L (Ed.). *Conscious will and responsibility*, p. 11-12. Já para uma apresentação resumida das implicações extraídas por Libet de seu experimento cf. *Idem*, p. 17.

⁹³ Cf. LIBET, B. ¿Tenemos voluntad libre? In: CORTINA, Adela (Edición). *Guía Comares de Neurofilosofía Práctica*, p. 218.

O laboratório de Schopenhauer? Benjamin Libet e seu experimento seminal

pessoa se faz consciente da decisão tomada. A solução encontrada por Libet foi na forma de um mecanismo capaz de cronometrar, em termos de milissegundos⁹⁴, os fenômenos cerebrais envolvidos no ato de deliberação.

Mais exatamente, de início o sujeito era conectado a um mecanismo de monitoramento da atividade cerebral e colocado em frente ao relógio de um osciloscópio. Depois, a ele era solicitado que movimentasse a mão ou o dedo quando bem entendesse e que indicasse, no marcador do monitor de tempo do osciloscópio, o momento exato que supunha haver decidido, consciente e livremente, levar a efeito o movimento:

En el experimento real, cada PD [*potencial de disposición*]⁹⁵ fue obtenido a partir del promedio de los registros eléctricos tomados en 40 pruebas. En cada una de estas pruebas, el sujeto llevó a cabo un golpe de muñeca siempre que él o ella tuviesen ganas de hacerlo, de forma libre. Después de cada uno de estos ensayos, el sujeto informó de W [*primera toma de conciencia del deseo de actuar*]⁹⁶ mediante el cronómetro asociado a la primera toma de conciencia del deseo de moverse⁹⁷.

Frisch dá-nos uma síntese mais ampla dos fins e dos modos do experimento de Libet:

Lo que quería demostrar realmente LIBET con base en conocimientos científicos y con ayuda de nuevas técnicas de medición era precisamente lo que discuten actualmente los neurocientíficos con base en resultados experimentales: el libre albedrío humano. LIBET partió de la hipótesis de que el potencial de disposición para la ejecución de una determinada acción, que era posible empezar a medir, se formaba en el cerebro y, por consiguiente, podía ser medible poco tiempo después de que una persona se hubiera decidido a ejecutar la acción. Por ello pidió a ciertas personas en el marco de sus experimentos que decidieran si querían mover la mano o el dedo de la mano y que recordaran con ayuda de las rayas de un disco de osciloscopio giratorio en cuál de las rayas habían tomado la correspondiente decisión. El resultado de dicho experimento resultó contrario a lo esperado y sorprendente: El potencial de disposición necesario para la ejecución de (uno u otro) movimiento no fue, como se pensaba, susceptible de medición una vez que la persona había tomado la decisión. Siempre se formaba y era medible ya más bien un corto espacio de tiempo antes del momento en que la persona creía haber tomado la decisión con respecto al movimiento de la mano o del

⁹⁴ Cf. *Idem*, p. 219-220.

⁹⁵ No original *Readiness potential* (RD). Cf. *Idem*, p. 219.

⁹⁶ No original *Wish to act*. Cf. *Idem*, p. 220.

⁹⁷ *Idem*, p. 220.

dedo. LIBET repitió el experimento varios veces: el resultado siempre fue el mismo⁹⁸.

Realizado o experimento e apurados os resultados, Libet constatou que, em todos os testes, o momento em que o indivíduo se diz consciente da vontade de mover-se é *precedido* (cerca de meio segundo antes) por um aumento da atividade cerebral, que Libet denomina, tecnicamente, de *potencial de disposição*⁹⁹. Ou seja, restou verificado que, algo em torno de meio segundo antes do indivíduo se dizer consciente da decisão tomada, isto é, da vontade de mover-se, detecta-se um aumento significativo da atividade cerebral, vale dizer, do potencial de disposição, chegando-se mesmo ao ponto do condutor do experimento poder prever o momento decisional consciente imediatamente subsequente assinalado pelo movimento do pulso¹⁰⁰.

Ora, mais não é preciso dizer para se dar conta de que, com base nessa demonstração, a ilação seguinte feita por Libet só poderia ser a de que ao menos o começo do ato livre e voluntário ocorre inconscientemente: “O início do ato livre e voluntário parece começar no cérebro inconscientemente, muito antes da pessoa se sentir consciente da vontade de atuar!”¹⁰¹.

Mas, pergunta-se Libet, se o ato voluntário, conforme evidenciado nos testes, inicia-se inconscientemente, qual o papel da vontade consciente no restante do processo de desenvolvimento da volição? A crer em Libet, a vontade consciente continuaria importante, central até, porquanto, embora ela não respondesse pelo início do ato voluntário, ainda caberia a ela decidir se o ato poderia ou não continuar, isto é, traduzir-se em ação. De fato, para Libet, a palavra final continuaria nas mãos, digamos assim, da

⁹⁸ FRISCH, W. Sobre el futuro del derecho penal de la culpabilidad. In: SÁNCHEZ, B (Ed.). *Derecho Penal de la culpabilidad y neurociencias*, p. 26-27; grifo do autor.

⁹⁹ É bom que se frise: ao contrário do que de início esperava Libet, a detecção do potencial de disposição fez-se possível *antes* do momento exato em que a pessoa se diz consciente de sua decisão e não *depois*.

¹⁰⁰ A propósito, registra-se que o experimento de Libet foi posteriormente replicado em vários laboratórios independentes. Cf. POCKETT, S; PURDY, S. Are voluntary movements initiated preconsciously? In: SINNOTT-ARMSTRONG, W; NADEL, L (Ed.). *Conscious will and responsibility*, p. 31. De resto, toma-se nota, em especial, do nome de Daniel Wegner, por figurar, tal como se pode comprovar em sua obra *The illusion of conscious will*, como um dos pesquisadores que mais se debruçaram teórica e experimentalmente sobre o legado de Libet. Para uma exposição sucinta dos estudos de Wegner cf. HORGAN, T. The phenomenology of agency and the Libet results. In: SINNOTT-ARMSTRONG, W; NADEL, L (Ed.). *Conscious will and responsibility*, p. 162-163.

¹⁰¹ LIBET, B. ¿Tenemos voluntad libre? In: CORTINA, Adela (Edición). *Guía Comares de Neurofilosofía Práctica*, p. 221.

vontade consciente, haja vista a suposição de que esta teria o *poder de vetar* ou não a progressão, no plano da ação, do ato volitivo¹⁰².

No entanto, o que realmente termina por fazer com que Libet se decida por essa conclusão, e que, conseqüentemente, leva-o a tentar salvar o livre-arbítrio na figura de uma vontade consciente dotada de poder de veto, é a argumentação no sentido de que os testes não demonstraram nenhum indício de algo como um potencial de disposição inconsciente precedendo o momento do exercício do poder de vetar, razão pela qual a vontade consciente poderia ser tomada, ao menos com relação ao poder de veto, como um marco inicial e determinante¹⁰³.

Logo, o problema da determinação inconsciente é engenhosamente contornado, visto que, em que pese o ato volitivo começar inconscientemente, postula-se que é a consciência que, mais à frente, haverá de *escolher* se tal processo volitivo gerado inconscientemente poderá ou não evoluir para a conduta, de modo que, por aí, torna-se inócuo e irrelevante se o processo volitivo tem início num momento de inconsciência¹⁰⁴.

Mais engenhosa que a saída de Libet seja, talvez, a dos que desvalorizam o potencial de disposição inconsciente como um indicativo do marco inicial da volição consciente. Com efeito, para estes, o potencial de disposição, em que pese manifestando-se anteriormente à tomada de consciência da vontade, não seria, propriamente, uma volição inconsciente ou, de todo modo, algo que pudesse ser visto como um desencadeador inicial da vontade consciente, mas, tão-somente, um estado prévio de tensão e ansiedade, provavelmente induzido, aliás, pela própria forma com que Libet conduziu o experimento, já que este não indaga do *como* do processo de formação da volição, mas apenas do *quando* o sujeito se sente decidido a agir¹⁰⁵.

A propósito, no que diz respeito à maneira com que Libet realizou o experimento bem como ao alcance do mesmo, há uma crítica recorrente no sentido de que o experimento em causa perde muito de seu poder de convencimento por haver sido feito em cima de uma decisão irrelevante. Afinal, uma coisa é a decisão trivial de mover a

¹⁰² Cf. *Idem*, p. 221-222.

¹⁰³ Cf. *Idem*, p. 222 e ss.

¹⁰⁴ Cf. LIBET, B. ¿Tenemos voluntad libre? In: CORTINA, Adela (Edición). *Guía Comares de Neurofilosofía Práctica*, p. 223.

¹⁰⁵ Cf. ALEXANDER, L. Criminal and moral responsibility and the Libet experiments. In: SINNOTT-ARMSTRONG, W; NADEL, L (Ed.). *Conscious will and responsibility*, p. 205-206; e ROSKIES, A. Why Libet's studies don't pose a threat to free will. In: SINNOTT-ARMSTRONG, W; NADEL, L (Ed.). *Conscious will and responsibility*, p. 12-16.

mão, outra bem distinta são as decisões reais de densidade existencial que perfazem o dia a dia das pessoas, tanto mais ainda as decisões de cunho ético, que são, obviamente, as que mais se supõe estribarem na tese do livre-arbítrio¹⁰⁶.

À parte essa crítica ao que se poderia chamar de “validade ecológica” do experimento de Libet, outra alternativa de interpretação recorrentemente ventilada seria encarar o potencial de disposição como um momento não de inconsciência, e sim de consciência insuficiente ou obscura. Todavia, uma tal interpretação, embora salvaguardando a hipótese do livre-arbítrio (se bem que muito estranhamente, pois a liberdade de arbítrio comportaria graus conforme fosse mais ou menos consciente), não seria *conveniente*, já que o ordenamento penal costuma prever a exclusão ou atenuação da culpabilidade em casos de crimes praticados sob estado alterado de consciência, a exemplo de sonambulismo ou hipnose, de modo que, se o entendimento em causa fosse adotado, das duas uma: ou seria o caso de afastar (ou de, ao menos, atenuar), a culpabilidade de todo e qualquer crime, ou seria o caso de não tratar de forma diferenciada os aludidos crimes praticados sob estado alterado de consciência¹⁰⁷.

A essa altura, contudo, a pergunta incômoda é a seguinte: por que não dar crédito e levar às últimas consequências a interpretação cuja verossimilhança é de entrar pelos olhos, ou seja, a de que o experimento de Libet (a despeito de suas próprias conclusões), representa mais um duro golpe à frágil crença no livre-arbítrio? Bem, a julgar pela literatura constituída em torno do experimento de Libet, parece que é lícito fazer ao menos a formulação dessa hipótese interpretativa de cunho determinista.

Assim, aduz-se que, de um prisma determinista, forçoso seria reconhecer que o que o experimento de Libet revela é não mais do que isto: que nossas decisões não têm um início consciente, mas, ao contrário, iniciam-se em nosso cérebro inconscientemente; e que, por via de consequência, a sensação que temos de que estamos conscientes, desejando nossas decisões ou ações, ou seja, de que elas decorrem de nossa vontade consciente, mais não é do que uma ilusão ou um epifenômeno¹⁰⁸. De fato, de acordo com a leitura do próprio Libet, percebe-se que essa seria a conclusão mais consequente a ser

¹⁰⁶ Cf. FRISCH, W. Sobre el futuro del derecho penal de la culpabilidad. In: SÁNCHEZ, B (Ed.). *Derecho Penal de la culpabilidad y neurociencias*, p. 26 e ss. No mesmo sentido cf. PACHERIE, E; HAGGARD, P. What are intentions? In: SINNOTT-ARMSTRONG, W; NADEL, L (Ed.). *Conscious will and responsibility*, p. 70.

¹⁰⁷ Cf. ALEXANDER, L. Criminal and moral responsibility and the Libet experiments. In: SINNOTT-ARMSTRONG, W; NADEL, L (Ed.). *Conscious will and responsibility*, p. 205-206.

¹⁰⁸ Cf. *Idem*, p. 205.

extraída de seus testes¹⁰⁹, não fosse, porém, a entrada em cena do poder de veto, ou, mais bem posto, não fosse a tentação de salvar o livre-arbítrio redimensionando-o do começo (inconsciente) para o meio (momento consciente) do processo de formação do ato volitivo, considerando-se que, se livre-arbítrio é a possibilidade de *controlar* de forma absoluta a vontade, e se um tal controle (tal como supõe Libet), existe na forma do poder de veto, então pouco importa se esse controle ocorre antes ou depois.

Na verdade, conforme reconhece Libet, se nos limitarmos aos resultados de seus experimentos, o que se constata é que eles nem desmentem nem tampouco comprovam, em absoluto, a tese de um livre-arbítrio na figura do poder de veto¹¹⁰, porquanto o fato de Libet não haver encontrado um potencial de disposição antecedendo o exercício do poder de vetar não necessariamente implica, por exemplo, que este não deita raízes em atividade cerebral prévia (*desenvolvida nos bastidores, oculta da visão consciente*¹¹¹). Poderia ser o caso desta acontecer numa velocidade ainda mais rápida que a da atividade cerebral inconsciente que responde pelo início do ato voluntário, uma velocidade, portanto, que o mecanismo empregado à época por Libet não estava, talvez, em grau de registrar¹¹².

Destarte, o que o pesquisador norte-americano faz diante desse impasse, mesmo que contrariamente à plausibilidade do experimento, é conferir o benefício da dúvida à tese do livre-arbítrio, certamente por temer as implicações negativas para o âmbito da ética em geral caso se reconhecesse o *determinismo* volitivo. Afinal de contas, identificando o livre-arbítrio com o poder de veto pode-se salvá-lo (e salvá-lo cientificamente!), e, por conseguinte, manter o *modus operandi* convencional do nosso sistema ético¹¹³.

O que há de irônico nesse tipo de motivação para preservar a liberdade de indiferença a todo custo, é que, na realidade, não há solução de necessidade entre o

¹⁰⁹ Cf. LIBET, B. ¿Tenemos voluntad libre? In: CORTINA, Adela (Edición). *Guía Comares de Neurofilosofía Práctica*, p. 223.

¹¹⁰ Cf. *Idem*, p. 222 e ss.

¹¹¹ Cf. EAGLEMAN, D. *Incógnito*, p. 179 e ss.

¹¹² Para um questionamento abalizado da validade da tese do poder de veto de Libet cf. GRAVES, T.; MANISCALCO, B.; LAU, H. Volition and the function of consciousness. In: SINNOTT-ARMSTRONG, W.; NADEL, L (Ed.). *Conscious will and responsibility*, p. 113-114.

¹¹³ Fosse-nos permitido chamar essa falácia pelo nome, diríamos que se trata da falácia do *argumento das consequências adversas*, ou, vulgarmente falando, falácia da *mentira necessária*, segundo a qual é preciso admitir determinada causa para um determinado efeito sob pena do reconhecimento da improcedência ou precariedade dessa causa gerar efeitos adversos mais graves que os efeitos adversos da mentira ou suposição causal arbitrária. Cf. SAGAN, C. *O mundo assombrado pelos demônios*, p. 211.

O laboratório de Schopenhauer? Benjamin Libet e seu experimento seminal

reconhecimento da invalidade do credo do livre-arbítrio e o desmoronamento do arcabouço ético, o que significa dizer que é possível ter tanto a *verdade* quanto o *prático*, no caso, a *manutenção* ou *funcionamento* dos institutos éticos (se bem que reformulados), a começar pela sanção jurídica. Por exemplo, numa perspectiva crítico-determinista como a de Schopenhauer, a sanção passa a ter por *condição de possibilidade* não mais o livre-arbítrio, mas, justamente, a natureza *abstratamente determinável* da vontade humana, pois é exatamente isso que torna o ser humano e não as coisas inanimadas ou os animais-não-humanos ética e juridicamente imputáveis, em parte porque o que se prescreve (a conduta) é fenômeno que diz respeito à esfera humana, e em parte porque tal prescrição pode prestar-se como fator causal, enquanto motivo abstrato ou representação, apenas em meio aos homens¹¹⁴.

Por seu turno, o escopo lógico da imputação jurídica passa a ser, essencialmente, o de buscar, através da aplicação da sanção adequada (sem prejuízo da necessidade de sua validação ético-política), *modificar o comportamento*¹¹⁵, via *manipulação dos motivos determinadores da manifestação da vontade*, na direção desejada (*rectius*: prescrita ou exigida) pelo poder público¹¹⁶, pelo que se nota o cunho prospectivista e progressista (para expressar em termos contemporâneos)¹¹⁷ da finalidade da sanção jurídica de um ângulo de olhar crítico-determinista.

¹¹⁴ Leia-se: “O homem é o único ser que possui razão, e disso decorre que ele é também o único que pode criar representações abstratas que o permitem libertar-se do imediatismo dos motivos presentes, das representações intuitivas, opondo-lhes motivos não intuitivos, abstratos. É isso que permite ao homem compreender os variados motivos presentes e não presentes, dirigindo suas escolhas entre eles de acordo com as determinações da sua vontade. É por isso que o direito é possível entre os homens e não entre os animais. *O direito depende da razão e da linguagem para opor motivos abstratos contrários àqueles socialmente indesejáveis.* [...] *Não é à liberdade do homem que ela [a norma jurídica] fala, mas ao seu caráter, determinado e imutável*” (CARDOSO, R. *A ideia de justiça em Schopenhauer*, p. 148; grifo nosso).

¹¹⁵ Sobre como a imputação jurídica deveria consistir menos em *culpabilização* do que numa forma de *intervenção* sócio-estatal voltada para o futuro cf. HALLET, M. Volition. In: SINNOTT-ARMSTRONG, W; NADEL, L (Ed.). *Conscious will and responsibility*, p. 67.

¹¹⁶ Veja-se: “[...] o Estado de modo algum tem o plano tolo de eliminar a inclinação, a disposição má para a prática da injustiça, mas apenas contrapõe a cada motivo possível para cometer injustiça um outro mais poderoso ainda que leve ao abandono do primeiro, vale dizer, a punição inexorável. De acordo com o dito, o código penal é um registro o mais completo possível de contramotivos opostos a todas as ações criminais presumíveis – tudo isso *in abstracto*, para fazer aplicação *in concreto* quando o caso ocorrer” (SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 62, p. 441; grifo do autor).

¹¹⁷ Pode-se esboçar a perspectiva moderna com o que se observa em autores contemporâneos lastreados na neurociência. Assim, veja-se o que se passa na opinião de David Eagleman: “Embora nosso estilo atual de penalidades fundamente-se na volição e na culpa pessoais, [minha] argumentação sugere uma alternativa. Embora as sociedades possuam impulsos profundamente arraigados para a punição, um sistema de justiça prospectivo estará mais preocupado em melhor servir à sociedade a partir de hoje. Aqueles que infringem os contratos sociais precisam ser isolados, mas neste caso o futuro tem maior importância do que o passado. As penas de prisão não precisam mais se basear na vingança, mas podem ser calibradas segundo o risco de reincidência. [...] E isto nos dá uma base para as sentenças racionais e

O laboratório de Schopenhauer? Benjamin Libet e seu experimento seminal

Certamente, o cotejamento mais ligeiro entre a representação tradicional do princípio da sanção jurídica, - vingativo, culpabilístico, retributivista e teológico, eis que voltado para o passado (*Vergangenheit*), ou seja, para um suposto exercício do livre-arbítrio, por parte do agente, quando da prática do ilícito -, e a representação prospectivista - centrada no futuro (*Zukunft*), verdadeiramente empenhada na *modificabilidade* do agente e no potencial de dissuasão social da sanção -, já revela-nos que se trata de formas ou maneiras significativamente distintas de encarar o instituto da imputabilidade. Isso inobstante - e aqui vai uma advertência crucial -, o instituto em questão subsistiria (mesmo que revisado), o que demonstra que a motivação de tentar colocar a salvo o livre-arbítrio a todo custo, pena do sustentáculo da ordem social supostamente ruir, não é necessária¹¹⁸.

Assim, considerados os traços gerais do experimento seminal de Libet, cumpre extrair as seguintes conclusões: a) que seu experimento claramente sugere-nos (dir-se-ia demonstra-nos, mesmo) a atuação do inconsciente, em termos de potencial de disposição, e não do consciente, como o *locus* em que ocorre a determinação inicial do processo de formação do ato volitivo; b) que, para Libet, isso inobstante, a vontade consciente continua desempenhando o papel central, pois que seria dotada do poder de vetar, de forma absoluta, a progressão da vontade no plano da ação; c) que, segundo as demonstrações dos testes realizados, não há falar na presença de um potencial de disposição (ou seja, uma atividade inconsciente prévia) precedendo o exercício do poder de veto; d) que, conseqüentemente, o livre-arbítrio sobrevive, identificando-se com essa faculdade da vontade consciente de poder vetar o desdobramento da volição; e) que, se não fosse a “brecha” no poder de veto, o próprio Libet parece reconhecer que, à luz de seus experimentos, seria o caso de se decidir pela invalidade do dogma do livre-arbítrio

baseadas em provas: algumas pessoas precisam ser retiradas das ruas por um tempo maior, porque a probabilidade de reincidência é alta; outras, devido a uma variedade de circunstâncias atenuantes, têm uma probabilidade de reincidência menor” (EAGLEMAN, D. *Incógnito*, p. 191). Noutro giro: “A imputabilidade é um conceito retrógrado que exige a tarefa impossível de desembaraçar a complexa teia genética e do ambiente que constrói a trajetória de uma vida humana. [...] O conceito e a palavra para substituir *imputabilidade* é *modificabilidade*, um termo progressista que pergunta: o que podemos fazer a partir daqui? A reabilitação está disponível? Se for assim, ótimo. Se não, a punição de uma sentença de prisão modificará o comportamento futuro? Em caso afirmativo, mandemo-lo para a prisão. Se a punição não for útil, então coloque a pessoa sob o controle do Estado para os fins de incapacitação, e não de castigo” (*Idem*, p. 205; grifo do autor).

¹¹⁸ Para uma apresentação panorâmica de uma concepção da técnica imputativa nos quadros de um determinismo crítico como o de Schopenhauer cf. MEDEIROS JÚNIOR, W. *A ideia de liberdade e o problema da condição de possibilidade da responsabilização jurídica*, p. 173-194.

– conforme, aliás, diga-se de passagem, continuaram a indicar os estudos subsequentes empreendidos nos campos da neurociência e da neuroética¹¹⁹; f) que, Libet termina por identificar o livre-arbítrio com o poder de veto porque estava motivado pela preocupação de salvaguardar as premissas livre-arbitristas convencionais que supostamente possibilitam e justificam a eticidade em geral; e g) que, a motivação acima de Libet pode ser superada, porventura mediante um determinismo crítico¹²⁰.

8. Considerações finais

Admitindo-se validade, em que pese ainda não plenamente satisfatória, ao teste de Libet, segue-se então que pelo menos parte da posição filosófica schopenhaueriana, qual seja, justamente a que aponta para o fato de que a vontade não-racional ou não-consciente tem papel sumamente relevante nos processos deliberativos, lograria certa corroboração científica, isto é, uma credibilidade algo mais que filosófica (meramente verossímil ou logicamente convincente). Na verdade, se nos permitíssemos a leitura determinista do experimento de Libet (cuja hipótese, como vimos, o próprio Libet e seus intérpretes, a exemplo de Larry Alexander, não invalidam), ou seja, se, ao contrário da *interpretação* de Libet, não conferíssemos o benefício da dúvida ao poder de veto, e reconhecêssemos que este, de uma forma ou de outra, tal como o ato volitivo sobre o qual se debruça a fim de decidir a progressão, é também um ato volitivo, logo, um ato que, provavelmente, iniciou-se, à maneira do primeiro, inconscientemente, e se, por conseguinte, afastássemos de vez a probabilidade do livre-arbítrio (no caso, identificado

¹¹⁹ Veja-se: “En las dos últimas décadas, gracias en buena medida a los últimos avances en neurociencia, ha surgido la disciplina de la neuroética [...]. Si en dicha disciplina hay un tema unificador es la postura de que el dualismo (cerebro/mente) es indefendible, que toda opción humana está determinada biofísicamente – es decir, por acontecimientos físicos en el cerebro -, y que la responsabilidad moral es reducible a estos acontecimientos. Por consiguiente, y siguiendo con este razonamiento, el verdadero libre albedrío no existe, y la culpabilidad de algún modo se ‘disuelve’, si no se ‘absuelve’ (término próprio), em le cerebro físico” (FUSTER, J. *Cerebro y libertad*, p. 308; grifo do autor). Para uma consideração do experimento de Libet em chave neurocientífica e com ênfase em seus desdobramentos ético-jurídicos, cf. TALMI, D.; FRITH, C. *Neuroscience, free will, and responsibility*. In: SINNOTT-ARMSTRONG, W.; NADEL, L. (Ed.). *Conscious will and responsibility*, p. 124-133.

¹²⁰ Advirta-se que nossa interpretação do experimento de Libet defende menos a tese da inexistência do livre-arbítrio do que a tese da existência de um determinismo volitivo humano (sempre, *complexo e aberto*), afinal, *ausência de evidência (in casu, do livre-arbítrio) não é evidência de ausência*. Cf. SAGAN, C. *O mundo assombrado pelos demônios*, p. 211. Demais, considerando-se a natureza ainda incerta e por demais especulativa dos estudos em torno do assunto, trata-se de uma defesa constituída, em grande medida, do ponto de vista da lógica da verossimilhança, bem como sob a ressalva legítima de que, dado o arcabouço probatório favorável lógica e empiricamente ao determinismo em geral, o ônus da prova (pelo menos em linha de princípio), ao contrário do comumente verificado nas alegações dos adeptos do livre-arbitrismo, compete a estes.

O laboratório de Schopenhauer? Benjamin Libet e seu experimento seminal

com a figura do poder de veto), então poderíamos até dizer que o experimento de Libet efetivamente atualiza e confirma o argumento schopenhaueriano. Ou, ao menos, um dos pontos centrais deste, a saber: o de que é uma vontade não-consciente que responde pela resolução de nossas deliberações e que, conseqüentemente, somente ficamos plenamente a par de nossas decisões *a posteriori*, em especial no momento da ação.

Quanto ao mais, não se olvide que o cruzamento desses dois aportes teóricos, um filosófico e outro científico, tem o mérito de pôr em evidência a vocação, o potencial e o papel do genuíno filosofar (como o é o filosofar de Schopenhauer), que consiste, de um lado, em criticar, radicalmente, as condições de possibilidade da vida, os pressupostos e os pontos de partida científicos e, de outro, em prestar-se como uma espécie de especulação (dir-se-ia até imaginação) de tudo aquilo que a ciência, por força dos limites impostos por seu horizonte histórico, não pode se permitir (ou, ao menos, não pode se permitir a contento), desse modo inspirando e ampliando o panorama teórico da indagação científica. Com efeito, nota-se claramente, no caso, que não é só a teoria de Schopenhauer que ganha com a pesquisa de Libet, porquanto esta também poderia se beneficiar com as críticas que a ela se poderia fazer à luz da reflexão schopenhaueriana, mormente no que diz respeito às implicações e conseqüências éticas afetas à matéria, bem como que a meditação filosófica levada a cabo por Schopenhauer acerca da natureza humana (bastaria lembrar sua ousada correlação entre cérebro e mente) e da liberdade da vontade, exemplifica, emblematicamente, o aludido potencial de antecipação de que a filosofia é dotada¹²¹, com o que se evidencia, para além de qualquer dúvida, a *necessidade* do filosofar, desde que lúcido.

9. Referências bibliográficas

- ALEXANDER, Larry. Criminal and moral responsibility and the Libet experiments. In: SINNOTT-ARMSTRONG, Walter; NADEL, Lynn (Ed.). *Conscious will and responsibility: a tribute to Benjamin Libet*. Nova York: Oxford University, 2011, p. 204-206.
- CACCIOLA, Maria Lúcia Mello e Oliveira. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1994.
- CARDOSO, Renato César. *A ideia de justiça em Schopenhauer*. Belo Horizonte: Argvmentvn, 2008.

¹²¹ A arte e a filosofia, frequentemente, conseguem prever descobertas científicas em muitas e diversas áreas de especialização. Marcel Proust, por exemplo, na famosa descrição em sua obra-prima das lembranças involuntárias recuperadas pelo cheiro de uma madeleine, antecipa conclusões neurocientíficas recentes sobre a conexão direta entre os nervos olfativos e o hipocampo, o centro de memória de longo prazo no cérebro (Cf. LEHRER, J. *Proust era um neurocientista*, p. 102-103).

- _____. Liberdade da vontade? In: *Actas de las Jornadas de Filosofía*, Universitat de Barcelona. Disponível em: <http://www.ub.edu/filosofia-estetica-cultura/sobrelalibertad/renatocecardoso.html>. Acesso em: 21 fev. 2017.
- DURANTE, Felipe dos Santos. A formulação das doutrinas do Estado e do Direito elaboradas pelo jovem Schopenhauer. *Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer*, Rio de Janeiro, v. 3, nº 1 e 2, 1º e 2º semestres de 2012, p. 143-155.
- EAGLEMAN, David. *Incógnito: as vidas secretas do cérebro*. Trad. Ryta Vinagre. Rio de Janeiro: Rocco, 2012.
- FICHTE, Johann Gottlieb. A doutrina da ciência e o saber absoluto. In: FICHTE, Johann Gottlieb. *A doutrina da ciência de 1794 e outros ensaios*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984, p. 253-293.
- FREUD, Sigmund. Uma dificuldade da psicanálise. In: FREUD, Sigmund. *Obras completas em vinte volumes*. Trad. Paulo César de Souza. Vol. XIV. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 240-251.
- FRISCH, Wolfgang. Sobre el futuro del derecho penal de la culpabilidad. In: SÁNCHEZ, Bernardo José Feijoo (Ed.). *Derecho Penal de la culpabilidad y neurociencias*. Pamplona: S. L. Civitas Ediciones, 2012.
- FUSTER, Joaquín. *Cerebro y libertad: los cimientos cerebrales de nuestra capacidad para elegir*. Trad. Joan Soler Chic. Barcelona: Ariel, 2014.
- GIACÓIA JUNIOR, Oswaldo. Livre-arbítrio e responsabilidade. In: *Filosofia Unisinos*, 8(1):22-32, jan/abr 2007, p. 22-32.
- GOMES, Alexandre Travessoni. *O fundamento de validade do Direito - Kant e Kelsen*. 2 ed. Belo Horizonte: Mandamentos, 2004.
- GRAVES, Tashina; MANISCALCO, Brian; LAU, Hakwan. Volition and the function of consciousness. In: SINNOTT-ARMSTRONG, Walter; NADEL, Lynn (Ed.). *Conscious will and responsibility: a tribute to Benjamin Libet*. Nova York: Oxford University, 2011, p. 113-114.
- GREENE, Brian. *O tecido do cosmo: o espaço, o tempo e a textura da realidade*. Trad. José Viegas Filho. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- HALLET, Mark. Volition: How physiology speaks to the issue of responsibility. In: SINNOTT-ARMSTRONG, Walter; NADEL, Lynn (Ed.). *Conscious will and responsibility: a tribute to Benjamin Libet*. Nova York: Oxford University, 2011, p. 61-69.
- HORGAN, Terry. The phenomenology of agency and the Libet results. In: SINNOTT-ARMSTRONG, Walter; NADEL, Lynn (Ed.). *Conscious will and responsibility: a tribute to Benjamin Libet*. Nova York: Oxford University, 2011, p. 159-172.
- JANAWAY, Christopher. Will and nature. In: *The Cambridge companion to Schopenhauer*. Nova York: Cambridge University Press, 1999, p. 138-170.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Trad. Valério Rohden. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- _____. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 7 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.
- KELSEN, Hans. Causalidade e retribuição. In: KELSEN, Hans. *O que é justiça?: a justiça, o direito e a política no espelho da ciência*. Trad. Luís Carlos Borges. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 301-321.
- LEHRER, Jonah. *Proust era um neurocientista*. Trad. Ana Carneiro. Alfragide: Lua de Papel, 2009.
- LIBET, Benjamin. ¿Tenemos voluntad libre?. In: CORTINA, Adela (Edición). *Guía Comares de Neurofilosofía Práctica*. Ed. Comares, 2012, p. 217-234.
- MAGEE, Bryan. *The philosophy of Schopenhauer*. New York: Oxford University Press, 1997.
- MEDEIROS JÚNIOR, Waldir Severiano. *A ideia de liberdade e o problema da condição de possibilidade da responsabilização jurídica: um estudo da posição de Kant em contraposição à crítica de Schopenhauer*. Tese de Dissertação. FDUFGM, Belo Horizonte, 2016.
- MOTA, Rodrigo. Caráter e liberdade da vontade em Arthur Schopenhauer. *Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer*, Rio de Janeiro, v. 6, nº 1, 1º semestre de 2015, p. 155-170.
- NEIMAN, Susan. *O mal no pensamento moderno: uma história alternativa da filosofia*. Trad. Fernanda Abreu. Rio de Janeiro: DIFEL, 2003.

- PACHERIE, Elisabeth; HAGGARD, Patrick. What are intentions? In: SINNOTT-ARMSTRONG, Walter; NADEL, Lynn (Ed.). *Conscious will and responsibility: a tribute to Benjamin Libet*. Nova York: Oxford University, 2011, p. 70-84.
- PERNIN, Marie-José. *Schopenhauer: decifrando o enigma do mundo*. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.
- PINKER, Steven. *Tábula rasa: a negação contemporânea da natureza humana*. Trad. Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- POCKETT, Susan; PURDY, Suzanne. Are voluntary movements initiated preconsciously? The relationships between readiness potentials, urges, and decisions. In: SINNOTT-ARMSTRONG, Walter; NADEL, Lynn (Ed.). *Conscious will and responsibility: a tribute to Benjamin Libet*. Nova York: Oxford University, 2011, p. 34-46.
- POSNER, Richard Allen. *Problemas de filosofia do Direito*. Trad. Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- REALE, Miguel. *Filosofia do Direito*. 20 ed. São Paulo: Saraiva, 2002.
- ROGER, Alain. Prefácio: Atualidade de Schopenhauer. In: SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*. Trad. Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. VII-LXXXI.
- ROSKIES, Adina. Why Libet's studies don't pose a threat to free will. In: SINNOTT-ARMSTRONG, Walter; NADEL, Lynn (Ed.). *Conscious will and responsibility: a tribute to Benjamin Libet*. Nova York: Oxford University, 2011, p. 11-22.
- SAFRANSKI, Rudiger. *Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia: uma biografia*. Trad. William Lagos. São Paulo: Geração Editorial, 2011.
- SAGAN, Carl. *O mundo assombrado pelos demônios: a ciência vista como uma vela no escuro*. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade*. Belo Horizonte: UFMG, 1986.
- SÁNCHEZ, Bernardo José Feijoo. Apresentação. In: SÁNCHEZ, Bernardo José Feijoo (Ed.). *Derecho penal de la culpabilidad y neurociencias*. Pamplona: S. L. Civitas Ediciones, 2012.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *La cuádruple raíz del principio de la razón suficiente*. Trad. Eduardo Ovejero y Maury. Biblioteca Nueva: Buenos Aires, 1943.
- _____. *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Trad. Pilar López de Santa María. 2 ed. Madrid: Siglo XXI, 2002.
- _____. *O mundo como vontade e como representação*. Trad. Jair Barboza. Tomo I. São Paulo: UNESP, 2005.
- _____. Crítica da filosofia kantiana. In: SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Trad. Jair Barboza. Tomo I. São Paulo: UNESP, 2005, p. 522-623.
- _____. Fragments for the history of philosophy. In: SCHOPENHAUER, Arthur. *Parerga and paralipomena: short philosophical essays*. Vol. I. Oxford: Oxford University Press, 2010, p. 29-136.
- _____. *Sobre a vontade na natureza*. Trad. Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre: L&PM, 2013.
- _____. *O mundo como vontade e representação*. Trad. Eduardo Ribeiro da Fonseca. Tomo II, Vol. I. Curitiba: Editora da UFPR, 2014.
- _____. *O mundo como vontade e representação*. Trad. Eduardo Ribeiro da Fonseca. Tomo II, Vol. II. Curitiba: UFPR, 2014.
- TALMI, Deborah; FRITH, Chris. Neuroscience, free will, and responsibility. In: SINNOTT-ARMSTRONG, Walter; NADEL, Lynn (Ed.). *Conscious will and responsibility: a tribute to Benjamin Libet*. Nova York: Oxford University, 2011, p. 124-133.
- WEATLHEY, Thalia; LOOSER, Christine. Prospective codes fulfilled: A potential neural. In: SINNOTT-ARMSTRONG, Walter; NADEL, Lynn (Ed.). *Conscious will and responsibility: a tribute to Benjamin Libet*. Nova York: Oxford University, 2011, p. 147-172.
- WEISSMANN, Karl. *Vida de Schopenhauer*. Belo Horizonte: Livraria Cultura Brasileira, 1980.

Recebido: 29/04/17
Received: 04/29/17

Aprovado: 11/06/17
Approved: 06/11/17