

Livre-arbítrio e responsabilidade

Free will and responsibility

Oswaldo Giacoia Junior¹
giacoia@tsp.com.br
ogiacioa@hotmail.com

RESUMO: O ponto central desse artigo consiste em verificar a consistência do tratamento dado por Schopenhauer à imputação jurídica e moral, que requer a pressuposição da concepção kantiana de liberdade transcendental. A visão schopenhaueriana de responsabilidade e consciência moral tem por base o conceito kantiano de caráter inteligível, assim como a equivocidade do termo ação (*Tat*), tal como indica Kant em *A Religião nos Limites da Simples Razão*. A principal consequência de minha interpretação é a de que a teoria de Schopenhauer só faz sentido sob a égide de um conceito fundamental estabelecido por seu maior adversário.

Palavras-chave: caráter, interpretação, responsabilidade, moralidade, ética.

ABSTRACT: The focal concern of this article is to verify the consistence of Schopenhauer's account of moral and juridical imputation, which requires the presupposition of Kant's conception of transcendent liberty. Schopenhauer's view of responsibility and moral consciousness grounds on the basis of Kant's concept of intelligible character as much on the equivocal of the term "action" (*Tat*) as Kant point it out in the *Religion within the bounds of mere Reason*. The main consequence of my interpretation is that Schopenhauer's theory only makes sense under the assumption of a fundamental concept provided from his greatest adversary.

Key words: character, interpretation, responsibility, morality, ethics.

Numa passagem de *O crepúsculo dos ídolos* especialmente ilustrativa da tarefa de transvaloração de todos os valores, Nietzsche (2000, 7, p. 49) alveja um dos bastiões mais bem guardados da filosofia e da moral ocidental: a tese de acordo com a qual, na ausência de liberdade da vontade (entendida como *liberum arbitrium indifferentiae*), não pode haver imputação das ações a seus agentes, posto que

¹ Departamento de Filosofia, IFCH/Unicamp.

justamente na pressuposição da mesma reside o fundamento da responsabilidade. De acordo com a interpretação de Nietzsche, nossa tradição cultural fundamentou os juízos sobre o valor moral e sobre a possibilidade de legítima imputação jurídica das ações precisamente na liberdade do arbítrio. Era sobre esse alicerce que ela apoiava, em derradeira instância, todo edifício da inculpação.

Onde quer que responsabilidades sejam procuradas, aí costuma estar em ação o instinto de *querer punir e julgar*. Despiu-se o vir-a-ser de sua inocência, quando se reconduziram os diversos modos de ser à vontade, às intenções, aos atos de responsabilidade. A doutrina da vontade é inventada essencialmente em função das punições, isto é, em função do *querer-estabelecer-a-culpa* ... Os homens foram pensados como “livres” para que pudessem ser julgados e punidos – para que pudessem ser *culpados*.

Na acepção comumente aceita de imputação – e, de modo mais pronunciado, na filosofia moderna –, se a vontade não for pressuposta como livre, então vigoraria, também na ordem da práxis, a causalidade natural (a heteronomia das causas eficientes), condição em que careceria de sentido qualquer juízo moral; os homens não seriam propriamente os sujeitos de seu agir, mas seriam, antes, “agidos” em suas ações pelo mecanismo da natureza, que seria também a causa real também de seus atos de vontade. Justamente para salvaguarda desse pressuposto da responsabilidade tanto moral quanto jurídica, Kant busca uma solução para a terceira antinomia da dialética transcendental e, ao resolvê-la, abre o espaço de legitimidade para uma concepção positiva de liberdade sem contradição com a tese acerca da necessidade universalmente vigente na natureza.

A possibilidade dessa conciliação repousa, como se sabe, sobre a distinção entre caráter inteligível e caráter sensível, segundo a qual a regularidade exibida por nossas ações distribuídas no espaço e no tempo, e conectadas segundo a lei de causalidade, seria a expressão de nosso caráter empírico. Como fenômenos espaço-temporalmente situáveis, as ações seriam uma decorrência natural de nosso caráter, sendo, pois, rigorosamente determinadas por causas e circunstâncias antecedentes, do mesmo modo como ocorre com todos os demais fenômenos da natureza. Porém, no âmbito prático da razão, a liberdade há que ser entendida como espécie peculiar de causalidade, mais precisamente como a propriedade da vontade dos seres racionais que, por meio da determinação espontânea das máximas do querer (estas compreendidas como a regra subjetiva fundamental que organiza, unifica e totaliza formalmente o modo de agir de um sujeito moral) poderiam ser considerados como o princípio causal de suas ações. A lei dessa causalidade seria a lei moral, brotada da espontaneidade da razão como regra para a vontade, razão que, precisamente por isso, seria prática. É nesse sentido que, para Kant, uma vontade determinada pela lei da razão pode ser tomada como sinônimo de razão prática.

O caráter empírico e as ações nas quais este se exhibe como o que nelas há de regular e permanente podem ser ambos referidos à razão em vista de um propósito prático, e não apenas à sensibilidade, ao que Kant denomina “modo de sentir”, âmbito em que não há, pois, nenhuma liberdade, pois que se relaciona, como fundamento, àquilo que em nós é natureza, onde vige o mecanismo ou determinismo natural. Desse modo, nessa referência incontornável da vontade humana (enquanto vontade de um ser racional finito) à lei moral, podemos encontrar uma regra (lei do dever), uma medida de acordo com a qual podemos considerar como *não devendo ter ocorrido tudo aquilo que ocorreu e teria inevitavelmente de ocorrer de conformidade com a causalidade da natureza*.

É essa causalidade possível das idéias da razão com respeito às ações fenomênicas do homem que permite pensá-las como podendo e devendo ser de-

terminadas não por causas empíricas, mas por fundamentos da razão que, por esse motivo, pode então ser considerada capacitando a vontade para dar início espontaneamente uma série de eventos, série que – incondicionada em seu princípio, já que este se encontra no plano transcendental das idéias da razão –, *apareceria* no plano empírico em conformidade com a causalidade da natureza. Este princípio incondicionado da regularidade (caráter) empírica de nossas ações seria nosso caráter inteligível.

Posto ser possível dizer que a razão possui uma causalidade com respeito ao fenômeno, a ação da mesma poderia muito bem ser denominada livre, já que ela é necessária e determinada assaz precisamente no seu caráter empírico (modo de sentir). Este, por sua vez, é determinado no caráter inteligível (modo de pensar). Mas não conhecemos este último, pois o indicamos através de fenômenos que dão propriamente a conhecer de uma forma imediata só o modo de sentir (caráter empírico). Ora, na medida em que é atribuível ao modo de pensar enquanto a sua causa, a ação ainda assim de modo algum *resulta* disso segundo leis empíricas, isto é, de uma forma tal que as condições da razão pura a *precedam*, mas sim unicamente que a *precedam* os efeitos desta última no fenômeno do sentido interno. Enquanto uma faculdade puramente inteligível, a razão pura não está submetida à forma temporal. A causalidade da razão em seu caráter inteligível não *surge*, nem começa por volta de um certo tempo a fim de produzir um efeito. Pois, do contrário ela mesma ficaria submetida à lei natural dos fenômenos, na medida em que esta determina séries causais segundo o tempo; então a causalidade seria natureza, e não liberdade. Logo é possível dizer que, se a razão possuir uma causalidade com respeito aos fenômenos, então ela é um poder *através* do qual começa, primeiramente, a condição sensível de uma série empírica de efeitos. Pois a condição que se encontra na razão não é sensível, e logo ela mesma não começa. Em decorrência disto, ocorre então aquilo por cuja falta demos em todas as séries empíricas: que a *condição* de uma série sucessiva de eventos poderia ela mesma ser empiricamente incondicionada. Com efeito, aqui a condição está *fora* da série dos fenômenos (no inteligível), não estando, portanto, submetida a nenhuma condição sensível e nenhuma determinação temporal por causas precedentes (Kant, 1980, B 579-580, p. 279s.).

Numa formulação diferente, poderíamos acrescentar o seguinte: a causalidade inteligível de nosso caráter empírico só pode tornar-se inteligível sob o ponto de vista não fenomênico de uma idéia da razão, a saber, a lei do dever-ser de nossas ações. Ora, esta idéia racional do dever, por sua vez, contém o conceito de um arbítrio que não pode ser considerado como bruto, mas como essencialmente livre, ainda que, num ser racional finito, seja também submetido a móveis sensíveis. Portanto, a concreção dessa possibilidade da liberdade se dá pela forma de determinação do arbítrio, ou seja, pelo modo de subordinação entre essas duas ordens de fundamentação, no interior da máxima suprema que determina finalmente esse arbítrio. Assim, o conceito positivo de liberdade – sempre considerado no domínio prático da razão – há que ser entendido como espécie de causalidade, mais precisamente como a propriedade da vontade dos seres racionais de, através da estrutura formal de suas máximas (relação de subordinação entre fundamento racional e móveis sensíveis), ser considerada como o princípio causador de suas ações.

O fundamento de determinação daquela hierarquia moral das motivações no interior da máxima fundamental só pode ser compreendido – se ele deve ser imputável ao homem, e ele deve sê-lo se nossas ações podem ser objeto de um juízo de valor moral – como um ato de vontade, como um feito, ou seja, ele mesmo como uma máxima fundamental. Desse modo, o conceito das ações de um ser racional só pode ser adequadamente compreendido se o tomarmos em *dupla* acepção.

Aqui a espinha dorsal do pensamento de Kant é a seguinte: nada é imputável, ou seja, nada pode ser objeto de um julgamento moral que não seja nosso próprio ato. Ora, no caso específico do ser humano, temos que considerar a condição peculiar segundo a qual sua vontade pode ser determinada tanto pela lei moral da razão quanto pelas inclinações sensíveis. Tendo em vista o texto acima citado da *Dialética transcendental da Crítica da razão pura*, poder-se-ia, em tese, sustentar que ações verdadeiramente livres seriam apenas aquelas decorrentes de máximas que se conformam com a lei moral representada pelo imperativo categórico, enquanto que todas as ações decorrentes de máximas cujo conteúdo material dominante fosse extraído de motivações sensíveis teriam, como princípio, não a lei da liberdade, mas o que, em nós, é natureza. A grande dificuldade consiste, portanto, em explicitar a razão – posto que há que existir forçosamente alguma – pela qual a vontade de um ser racional finito seja inclinada numa ou noutra direção: ou pela lei moral da razão, ou pelos impulsos da sensibilidade, sem que com isso se destrua a possibilidade de imputação tanto num caso como no outro.

É justamente para resolver essa dificuldade que pretendo sugerir um recurso ao tema do mal radical, tal como este se encontra formulado na primeira seção de *A religião nos limites da simples razão*. O tratamento dado ao mal radical torna possível uma resolução do problema da imputação que alarga os horizontes teóricos da noção de caráter inteligível, podendo ser extremamente fecundo para a resolução por Schopenhauer do dilema que consiste em sustentar, ao mesmo tempo, a responsabilidade moral e jurídica pelas ações, sob o pressuposto da negação do livre-arbítrio.

De acordo com Kant, sabemos por experiência que o homem, embora reconheça como lei de dever ser de seu agir a lei moral, é inclinado por uma natural propensão a descurar desse preceito em suas circunstâncias concretas de ação, subordinando sua observância à consecução das finalidades egoístas, dando a elas seu assentimento, na condição de móveis sensíveis do arbítrio. Desse modo, cabe perguntar, qual seria a origem e o fundamento dessa peculiar inclinação da vontade humana para afastar-se da lei do dever em sua práxis.

De acordo com o que foi desenvolvido até agora, sabemos que nada pode ser considerado como moralmente mau (isto é, imputável) que não seja nosso próprio ato. Todavia, aquilo que se encontra no fundamento de uma *propensão subjetiva* (o termo subjetivo se refere, no caso, à espécie humana, como parte do conjunto dos seres racionais) para a determinação do arbítrio numa determinada direção tem de ser pensado como *anterior a qualquer ato* e, por conseguinte, não sendo ainda a propensão, ela mesma, um ato; desse modo,

no conceito de uma simples propensão para o mal haveria uma contradição, se esta expressão não pudesse ser tomada de qualquer maneira em duas significações diferentes, todas as duas conciliáveis com o conceito de liberdade. Donde a expressão de um ato em geral pode aplicar-se muito bem àquele uso da liberdade pelo qual a máxima suprema (conforme ou contrária à lei) é acolhida no arbítrio, como também àquele de executar conformemente a esta máxima as próprias ações (segundo sua matéria, isto é, referente aos objetos do arbítrio). A propensão para o mal é, pois, ato na primeira significação (*peccatum originarium*) e ao mesmo tempo o fundamento formal de todo ato contrário à lei no segundo sentido, o qual relativamente à matéria se opõe à lei e é chamado vício (*peccatum derivatum*); e a primeira falta permanece, mesmo que a segunda (proveniente de motivos que não consistem na própria lei) fosse muitas vezes evitada. A primeira é um ato inteligível conhecível apenas pela razão sem qualquer condição de tempo; a outra é sensível, empírica, dada no tempo (*facta phaenomenon*). A primeira denomina-se, principalmente em comparação com a segunda, uma simples propensão, inata porque não pode ser extirpada (para isto,

com efeito, a máxima suprema deveria ser a do bem, mas naquela mesma propensão é admitida como má); principalmente, porém, porque não podemos explicar por que o mal em nós corrompeu precisamente a máxima suprema, apesar de isso ser nosso próprio ato, nem tampouco podemos indicar a causa de uma propriedade fundamental que pertence à nossa natureza (Kant, 1974, B 26, A 23-24, p. 375).

É nesse sentido que se pode falar de uma propensão para o mal na natureza humana ou, mais precisamente, que a natureza humana é corrompida em sua raiz. Gostaria de sugerir aqui que esse mal radical, entretecido com a natureza adâmica do homem, constitui o *caráter inteligível da espécie*, caráter que, de acordo com a explicação acima transcrita, se enraíza e fundamenta no princípio formal de seu arbítrio (no sentido de faculdade de desejar acompanhada da consciência de poder também realizar o objeto da representação), caso não se queira privar o homem de sua liberdade. Em termos de Kant (1974, B 36-37, A 33, p. 379): “este mal é radical porque corrompe o fundamento de todas as máximas; ao mesmo tempo também, como propensão natural, não pode ser *extirpado* por forças humanas; porque não poderia ter lugar senão por intermédio de máximas boas, o que não se pode produzir quando o fundamento subjetivo supremo de todas as máximas é pressuposto como corrompido; da mesma forma é necessário poder *dominá-lo* porque se encontra no homem como ente que age livremente”.

É nesse sentido que a lei moral se impõe coercitivamente à vontade como um dever incondicionado, ao qual mesmo o pior dos homens nunca pode recusar a obediência, e que deve se impor como motivo suficiente de determinação do arbítrio, que sempre permanece suscetível ao respeito pelo dever e cioso de sua consciência moral, ainda que *in concreto* suas máximas possam não ser a expressão da incondicionalidade desse dever. Para poder equacionar melhor a questão, sugiro pensar o conceito de mal radical dividindo o conceito de agir (*Handlung*) em duas espécies subordinadas entre si: de um lado, o *feito* (*Tat*, ou ato em sentido formal), que sugiro denominar de *proto-agir*; e, de outro lado, a *ação* segundo a matéria que, derivada do feito, no primeiro sentido, é de natureza sensível e empírica, ou seja, as ações concretas de uma pessoa no espaço e no tempo, resultante da influência dos motivos e circunstâncias de vida sobre o caráter do agente. Aquele proto-agir seria, portanto, um feito, um ato livre do arbítrio que, dada sua natureza inteligível, não estaria submetido nem à forma do sentido interno, nem do sentido externo – sendo, portanto, rigorosamente in-causado, pois a relação causal pressupõe o tempo e o espaço. Trata-se, portanto, de um uso livre do arbítrio, no sentido mais rigoroso do termo liberdade (ausência de necessidade), e, enquanto tal, imputável ao sujeito desse ato. Ele seria constitutivo do *caráter inteligível*, princípio transcendental de determinação do caráter empírico e das ações em que este se exhibe no plano causalmente ordenado da experiência.

Nesse sentido, a totalidade das ações concretas dessa pessoa constituiria o fenômeno, espaço-temporalmente ordenado e encadeado segundo o princípio de razão suficiente (ou seja, causalmente necessitado) do feito atemporal e incondicionado consistente, nas palavras de Kant, no “uso da liberdade pelo qual a máxima suprema (conforme ou contrária à lei) é acolhida no arbítrio”. Essa máxima suprema hierarquiza, num sujeito singular, o regime de condicionamento e subordinação entre o sentimento de respeito pela lei moral e os motivos derivados do princípio do amor próprio no interior da regra ou norma basilar que uniformiza e imprime a regularidade no agir dessa pessoa, constituindo assim seu caráter (empírico).

Considero que, a despeito do repúdio intransigente por Schopenhauer do próprio conceito de razão prática, tal como o define Kant, esses resultados da filosofia prática de Kant são de valor absolutamente inestimável para o autor do

sistema do pensamento único, que deles se apropria para, todavia, deles extrair uma conseqüência simetricamente oposta à versão kantiana do livre-arbítrio. Em sentido metafórico, poder-se-ia dizer que a radical negação por Schopenhauer do *liberum arbitrium indifferentiae* constitui, por sua vez, a versão schopenhaueriana da transvaloração de todos os valores ou da tarefa de recolocar a verdade, que estava de ponta cabeça, de novo sobre os próprios pés. É por isso mesmo que o criticismo de Kant constitui, aos olhos do filósofo de Frankfurt, ao mesmo tempo, o ápice do esforço filosófico de fundamentação da ética e um formidável e ilustrativo fracasso desse mesmo empreendimento.

Com efeito, Schopenhauer admite sem qualquer reserva a distinção kantiana entre caráter sensível e caráter inteligível, formulada na solução da terceira antinomia da dialética transcendental na *Crítica da razão pura*. Tanto assim que, no parágrafo 55 do livro IV de *O mundo como vontade e representação*, Schopenhauer (1986a, IV, § 55, p. 399) afirma: “Todos os atos (*Taten*) do homem são a exteriorização, permanentemente repetida e com alguma variação na forma, de seu caráter inteligível, e a indução que surge da soma deles proporciona seu caráter empírico. De resto, não repetirei aqui, re-elaborada, a magistral exposição de Kant, mas a pressuponho como conhecida.”

Com base nessa pressuposição, Schopenhauer empreende a construção sua teoria do caráter. De acordo com ela, não apenas o homem, a mais perfeita e mais complexa objetivação da vontade, mas todas as coisas da natureza têm um caráter especificamente determinado, expresso pelo modo como suas forças e qualidades reagem de modo regular e necessário à ação de igualmente determinadas influências. No caso do caráter humano, tais influências constituem os motivos e circunstâncias que, exibidas no *medium* representacional do intelecto (entendimento e razão) a uma conformação singular da vontade num caráter, e sobre ele fazendo incidir o peso de sua influência, determinam necessariamente o curso de suas volições e ações.

Através do caráter inato de cada homem, os fins em geral, em direção aos quais ele tende invariavelmente, estão determinados já em sua essência; os meios aos quais ele recorre para aí chegar estão determinados, em parte pelas circunstâncias exteriores, em parte pela concepção que ele tem das mesmas, cuja exatidão depende, por sua vez, do entendimento e da formação que ele possui. Como resultado final, temos a sucessão de seus atos isolados, portanto o conjunto do papel que ele deve desempenhar no mundo (Schopenhauer, 1986b, p. 577).

Como se sabe, para Schopenhauer, o universo é objetivação da vontade una, que constitui sua essência metafísica. Essa objetivação, por sua vez, constitui o ingresso da vontade na dimensão da representação (*O mundo é minha representação*, afirma a abertura de *O mundo como vontade e representação*), ocorrendo em dois graus determinados: no plano da objetividade adequada da vontade, ou seja, na precondição transcendental de toda representação empírica, que Schopenhauer identifica às idéias platônicas; num outro plano, a representação se individualiza no conjunto da realidade empírica, na objetivação da vontade na natureza, ou seja, no âmbito da representação submetida ao princípio de razão suficiente, cujos constituintes são espaço, tempo e causalidade, os *principia individuationis* de toda realidade, seja atual ou possível.

Esta objetividade, por sua vez, se escalona em diferentes graus, nos quais “a essência da vontade ingressa na representação gradativamente com crescente clareza e perfeição, isto é, se apresenta como objeto. Nesses graus já reconhecemos novamente as idéias platônicas, a saber, na medida em que aqueles graus são justa-

mente as espécies determinadas, ou as formas e propriedades imutáveis de todos os corpos naturais, tanto orgânicos como inorgânicos, como também as forças universais que se manifestam segundo as leis da natureza” (Schopenhauer, 1986a, III, § 30, p. 245). Portanto, segundo o próprio Schopenhauer, esses graus de objetivação da vontade – que constitui o em-si do mundo – são as formas (*eidé*) imutáveis, concebidas por Platão como essências inteligíveis ou idéias. Elas se diferenciam, portanto, nas diversas espécies da natureza (não em gêneros que, como entes de razão, são puramente abstratos), assim como nas forças naturais.

Essas idéias, em seu conjunto, apresentam-se em inumeráveis indivíduos e singularidades, comportando-se em relação a elas como o modelo em relação a suas cópias. A multiplicidade de tais indivíduos só é representável por meio de espaço, tempo, surgimento e perempção dos mesmos, por meio de causalidade, em cujas formas reconhecemos todas as diferentes configurações do princípio de razão suficiente, que é o princípio último de toda finitude, de toda individuação, a forma universal da representação, como esta se encontra no conhecimento de um indivíduo enquanto tal. A idéia, ao contrário, não ingressa naquele princípio: daí não concernir a ela nem multiplicidade nem mudança (Schopenhauer, 1986a, III, § 30, p. 245).

Se as idéias, enquanto forma imutável e princípio inteligível de toda realidade empírica, submetida, como todo vir-a-ser, à individuação no espaço, tempo e causalidade, são objetividades, ou objetivações adequadas da vontade, elas só podem sê-lo porque não estão sujeitas à mudança, movimento, variação, portanto igualmente não à multiplicidade. As idéias, portanto, são *únicas* – individuais e múltiplas são suas objetivações no mundo empírico. Com base nisso, e com apoio em textos de Schopenhauer que citarei na seqüência, admito que podemos pensar o caráter inteligível do homem em analogia com o estatuto das idéias e das forças da natureza que, unas e indivisíveis em essência, são múltiplas e variáveis em suas manifestações. Ora, o mesmo se pode afirmar do homem, enquanto a mais perfeita objetivação da vontade, aquela em cujo intelecto, como num espelho absolutamente isento de distorções, o próprio em-si do mundo se reflete: o caráter inteligível humano adquire, por analogia, o mesmo estatuto metafísico de uma idéia platônica e de uma força da natureza.

Porém, no caso específico da espécie humana, que constitui a mais complexa, rica e perfeita objetivação da vontade, a relação entre objetividade ideal e objetivação empírica adquire um estatuto correspondentemente peculiar. No caso do mais elevado grau de objetivação, do espelho sem deformação da vontade no intelecto humano, na passagem da objetividade adequada para a objetivação submetida aos *principia individuationis*, a relação entre indivíduo empírico e caráter ideal da espécie se afasta o máximo possível da regra vigente nos demais graus de objetivação da vontade. Na espécie humana, o caráter da espécie se modula e configura como único em cada indivíduo singular, e esse é o estatuto do *caráter inteligível do homem*.

Portanto, também aqui a causa apenas provoca a exteriorização de uma força não suscetível de ser ulteriormente reportada a causas, conseqüentemente não mais explicável, força que aqui se chama *vontade*; que, porém, não nos é conhecida apenas do exterior, como as outras forças da natureza, mas também do interior e imediatamente, em virtude da autoconsciência. Apenas sob o pressuposto de que tal vontade está presente e, no caso particular, de que ela seja de determinada constituição, atuam sobre ela as causas voltadas sobre ela, aqui chamadas motivos. Essa constituição da vontade, especial e individualmente determinada, em virtude da qual sua reação aos mesmos motivos é outra em cada homem, constitui aquilo que se denomina o *caráter* dela e, em

verdade, *caráter empírico*, pois que ele não é conhecido *a priori*, mas apenas pela experiência. Por meio dele é que em seguida é determinado o modo de atuação das diversas espécies de motivos sobre um dado homem. Pois ele jaz no fundamento de todos os efeitos que os motivos provocam, do mesmo modo como as forças universais da natureza em relação aos efeitos provocados pelas causas em sentido estrito, e a força vital aos efeitos da excitação. E como as forças da natureza, também ele é originário, imutável, inexplicável. Nos animais, ele é outro em cada espécie, no homem em cada indivíduo. Só nos mais elevados de todos os animais, os mais inteligentes, exhibe-se já um notável caráter individual, ainda que com o completamente predominante caráter da espécie (Schopenhauer, 1986b, p. 567s.).

Desse modo, cada homem individual, na medida em que constitui o supremo grau de objetivação fenomenal da vontade, tem (é) um caráter absolutamente singular. É nesse sentido que se deve entender a noção schopenhaueriana de pessoa, embora não se deva perder de vista que em todos os homens se manifesta também predominantemente o caráter da espécie. Com base nisso, a diferença dos caracteres pode ser compreendida e explicada analogicamente pela diferença entre espécies naturais representadas pelas idéias e forças da natureza. Mas também, por outro lado, um movimento explicativo complementar pode ser esboçado a partir dessa analogia – um movimento que provoca uma verdadeira reviravolta. No caráter inteligível do indivíduo humano, como o grau mais elevado e complexo de objetividade da vontade, pode-se apreender a Idéia como ato livre e primitivo da vontade metafísica em toda sua clareza. A partir daí, todas as idéias, em todos os graus de objetivação, revelam algo do caráter inteligível humano e, portanto, deixam-se apreender adequadamente como sendo também originariamente livres da vontade, objetivando-se como espécies da natureza, submetidas à necessidade fenomênica.

La forme propre à l'espèce animale correspond à l'Idée, considérée comme acte de la volonté hors des formes de la représentation, donc intemporelle et d'une indivisible unité. C'est d'ailleurs ce déploiement de l' Idée dans l'individu vivant qui fera apparaître la finalité interne de chaque organisme. Nous savons enfin que, chez l'homme au moins, apparaît un caractère individuel à coté du caractère empirique immuable, inné, et qu'il correspond à un caractère intelligible, c'est-à-dire à une Idée. Nous atteignons enfin la plus haute *objectité* du vouloir-vivre, et sans doute la plus claire, en ce sens que l'Idée s'y laisse connaître comme acte primitif de la volonté, ou encore comme liberté à la rencontre de la nécessité phénoménale. Ce n'est pas seulement l'Idée de l'individu humain qui pourrait être dite "caractère intelligible", mais finalement toute Idée dans la nature inorganique et organique, à tous les degrés de l'objectivation. Métaphysiquement le macrocosme s'éclaire à partir du microcosme humain. La hiérarchie irréductible des Idées dénonce encore une fois l'aveuglement d'une réduction matérialiste et l'impossibilité d'une explication mécaniste généralisée (Lefranc, 2002, p. 145s.).

Também nesse plano de consideração do mundo, o macrocosmo se deixaria compreender à luz do microcosmo humano. A pessoa tem, pois, o mesmo estatuto do caráter empírico: manifestação ou fenômeno do caráter inteligível. A pessoa "nunca é livre, embora seja o fenômeno (*Erscheinung*) de uma vontade livre: pois ela é justamente desse livre querer que ela é já a manifestação determinada e, na medida em que esta entra na forma de todo objeto, o princípio de razão suficiente, ela desdobra, porém, a unidade daquela vontade na multiplicidade das ações que, no entanto, em virtude da unidade em-si atemporal daquele querer, se apresenta com a regularidade de uma força da natureza" (Schopenhauer, 1986a, IV, § 55, p. 398). Assim, do mesmo modo como das idéias platônicas e das forças naturais não

pode ser predicada a multiplicidade – na medida em que são únicas, embora se refratem, na empiria, em indivíduos ou fenômenos múltiplos, que são suas cópias ou manifestações, submetidas, estas sim, a espaço, tempo e causalidade –, do mesmo modo se passa com o caráter inteligível e sua refração espaço-temporal nas múltiplas ações de um homem individual, totalizadas na natureza por seu caráter empírico. Trata-se, portanto, da mesma relação entre idéias e forças da natureza, por um lado, e realidade empírica e fenômenos naturais, por outro lado, que sempre tem de deixar um resíduo de incompreensibilidade.

Desse modo, como base para toda explicação científica e causal da natureza, há que se pressupor uma força original, a que só temos acesso por seus fenômenos necessariamente encadeados segundo a relação de causa e efeito.

Assim, uma explicação desse gênero, qualquer que ele seja, jamais explica tudo, mas deixa sempre, em última análise, qualquer coisa de inexplicável. Isso é o que constatamos a cada instante na física e na química. A explicação dos fenômenos, quer dizer, dos efeitos, assim como os raciocínios que remetem esses fenômenos a sua origem última, pressupõem sempre a existência de certas forças naturais. Uma força natural, considerada em si mesma, não está submetida a nenhuma explicação, mas ela é o princípio de toda explicação. Do mesmo modo, ela não está submetida, nela mesma, a nenhuma causalidade, mas ela é precisamente o que dá a cada causa a causalidade, quer dizer, a possibilidade de produzir seu efeito. Ela é o substrato comum de todos os efeitos dessa espécie e está presente em cada um deles (Schopenhauer, 1986b, p. 566).

Do mesmo modo, as ações que testemunham nosso caráter empírico têm por base inexplicável esse substrato transcendental do caráter inteligível – um feito livre e atemporal da vontade, a que se pode, portanto, predicar uma liberdade transcendental, com radical negação do livre-arbítrio de indiferença.

Pode-se perceber a importância fundamental da tese kantiana do caráter inteligível para o sistema do “pensamento único” de Schopenhauer. Aproximando a dialética transcendental da *Primeira Crítica* do tema do mal radical, podemos discernir não no conceito de razão prática, mas de fundamento de determinação da regra fundamental do arbítrio aquele feito inexplicável, o *proto-ato da vontade*, que constitui o caráter inteligível da espécie como feito único em cada indivíduo singular. E, o que é mais, como *ato livre do arbítrio* e, por conseguinte, imputável à vontade. Essa tese permite compreender e fundamentar uma interpretação *sui generis*, de acordo com Kant é um dos pilares do sistema do próprio Schopenhauer porque, já para o filósofo de Königsberg, a coisa-em-si seria, no fundo, vontade, mesmo que o filósofo de Königsberg não tenha formulado expressamente o problema nesses termos. É o que se depreende da seguinte passagem de Schopenhauer (1986a, IV, § 55, p. 402):

De acordo com isso, o conflito sobre a liberdade do fazer individual, sobre o *liberum arbitrium indifferentiae*, gira propriamente em torno da questão sobre se a vontade se encontra no tempo ou não. Se ela é a coisa-em-si fora do tempo e de toda forma do princípio de razão suficiente, *como torna necessário tanto a doutrina de Kant como toda minha apresentação*, então não apenas o indivíduo, em idêntica condição, tem de agir sempre do mesmo modo, e não apenas cada má ação tem de ser a firme garantia para inúmeras outras que ele *tem de* perfazer e não *pode* deixar, porém deixar-se-ia também calcular, como diz Kant, o comportamento do homem no futuro como uma eclipse do sol ou da lua, desde que fossem completamente dados o caráter empírico e os motivos. Assim como a natureza é conseqüente, assim é o caráter.

Com base nisso, podemos perceber que a tese de Schopenhauer, de acordo com a qual não se pode admitir um *liberum arbitrium indifferentiae*, coincide com a necessidade de se postular uma liberdade transcendental da vontade metafísica, na trilha aberta pelo conceito de caráter inteligível de Kant. Apenas que, para Schopenhauer, o caráter inteligível, como as idéias e as forças naturais, não tenham o mesmo estatuto da vontade metafísica, mas o de seu primeiro degrau no caminho da representação: a objetividade da representação não submetida ao princípio de razão, à qual podemos ter acesso, elidindo o que Schopenhauer considerava como uma contradição no âmbito mesmo do sistema crítico de Kant. Com efeito, de acordo com Schopenhauer, se o em-si do mundo é vontade, então o caráter inteligível é o correlato do Ser, na oposição Ser X Devir, sendo o caráter sensível o correlato do Devir, assim como o caráter inteligível é o correlato da essência (esse) em relação à existência, constituída pelo caráter empírico, o mesmo ocorrendo na oposição entre o real e o aparente. Ora, sendo a “coisa em si” a Vontade metafísica, o caráter inteligível seria o ato originário de seu ingresso no domínio da objetivação. Desse modo, considerado do ponto de vista da Vontade, o ser é ato do querer – o que pode ser traduzido como: minha existência, o modo de manifestação de minha essência, é meu ato de vontade, *eu sou o que eu quis*.

Numa total *Umkehrung* da tradição filosófica que defende a liberdade do arbítrio, escreve Schopenhauer: De acordo com a tese tradicional, o homem teria apenas que refletir

como ele preferencialmente gostaria de ser, e ele assim o seria: esta é sua liberdade da vontade. Ela consiste propriamente em que o homem é sua própria obra, à luz do conhecimento. Eu digo, ao contrário: ele é sua própria obra antes de todo conhecimento, e este é meramente acrescentado para iluminar isso. Por isso, ele não pode resolver ser tal ou tal, nem ainda pode ele tornar-se um outro; mas ele é um de uma vez por todas, e conhece sucessivamente o que ele é. De acordo com aquela (tradição, OGJ), ele quer o que ele conhece; para mim ele conhece o que ele quer (Schopenhauer, 1986a, IV, § 55, p. 403).

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

Como é fácil perceber, esse caminho conduz a que não temos mais que buscar a obra de nossa liberdade, como o faz o ponto de vista comum, em nossas ações singulares, mas no próprio todo de essência e existência do homem, que deve ser pensado como um feito livre (*freie Tat*), que só para a faculdade de conhecimento, ligada a tempo, espaço e causalidade, se apresenta como uma multiplicidade e diferença de ações. No entanto, em virtude da unidade originária daquilo que nelas se apresenta, têm de portar todas exatamente o mesmo caráter e, por causa disso, aparecem como rigorosamente necessitadas pelos respectivos motivos, pelos quais são provocadas e singularmente determinadas (Schopenhauer, 1986b, p. 622).

Em associação com isso, Schopenhauer está em condições de reformular inteiramente o problema da consciência moral. No parágrafo 13 de *Sobre o fundamento da moral*, Schopenhauer decompõe ironicamente a consciência moral em seus elementos constitutivos: “Alguns se admirariam se vissem de que é propriamente composta sua consciência moral, que se lhes afigura tão imponente: algo como que 1/5 de temor dos homens, 1/5 de deisidaimonie, 1/5 de preconceito, 1/5 de

vaidade e 1/5 de hábito; de tal maneira que ele, no fundo, não é melhor que aquele inglês, que disse sem rodeios: 'I cannot afford to keep a conscience' [Manter uma consciência moral é para mim muito oneroso]." (Schopenhauer, 1986c, § 13, p. 723). Evidentemente, essa composição química torna muito difícil atestar a realidade do conceito de consciência moral e dá o ensejo à dúvida sobre se efetivamente existe uma autêntica consciência moral inata. Certamente não teria cabimento, nos quadros da filosofia de Schopenhauer, reeditar a figura do tribunal interior da consciência, como um sucedâneo leigo e ateu da voz de Deus em nós.

Com base na tese do caráter inteligível, ela pode, porém, ser compreendida como o agulhão moral voltado contra o *esse* de nosso *operari*, instalado em nosso ser, tal como este se patenteia em nosso agir, posto que é isso que somos, e não qualquer outro. Surgindo da própria maneira de agir, "a consciência moral é justamente apenas o conhecimento que vai se tornando sempre mais próximo e mais íntimo" da constituição singular da vontade; isso constitui "propriamente o que se denomina a *consciência moral*, que, por causa disso, só se anuncia *diretamente depois* da ação"; e se anuncia no máximo apenas *indiretamente*, por meio de reflexão, "e em retrospectiva sobre casos semelhantes, sobre os quais ela já se esclareceu, sendo tomada em consideração então agora como algo a aparecer futuramente" (Schopenhauer, 1986b, p. 620s.).

Por isso, "o *esse* é que é propriamente inculcado pela consciência moral, é verdade, todavia, que por ocasião do *operari*. Uma vez que somos conscientes da *liberdade* só por meio da *responsabilidade*, então onde está a segunda, também tem de estar a primeira: portanto, no *esse*" (Schopenhauer, 1986b, § 10, p. 708). Assim, com base na tese do caráter inteligível, pode-se sustentar também a tese da liberdade transcendental e, com ambas, fazer uma espécie de depuração química daqueles quintos de que se compõe a noção vulgar de consciência moral. Ela pode agora ser vista de modo plausível, desfeitas as sombras da ignorância e da superstição, como a sede autêntica do sentimento de responsabilidade (e culpa), que convive com a mais rigorosa consciência do caráter necessário das ações.

Por fim, conquistamos com isso também uma compreensão da razão pela qual o mais valoroso defensor da inocência do *dever*, ou seja, Friedrich Nietzsche, tenha sentido tão pronunciada necessidade de combater, do modo mais implacável, a tese kantiana do caráter inteligível, cuja formulação originária Nietzsche reportava já a Platão. "Qual pode ser *nossa* única doutrina?" – pergunta-se Nietzsche. E responde: "Que ninguém *dá* ao homem suas propriedades; nem Deus, nem a sociedade, nem seus pais e ancestrais, nem *ele mesmo* (o contra-senso da representação, aqui por fim recusada, é ensinado por Kant, e talvez mesmo já por Platão, como 'liberdade inteligível!)" (Nietzsche, 2000, p. 49s.). Reencontramos assim, de maneira inusitada, os três pilares do sistema, expressamente admitidos por Schopenhauer, confluindo para a tese do caráter inteligível: o divino Platão, o magistral Kant e, entre ambos, a filosofia Vedanta – uma vez que, em certo sentido importante no presente contexto, Platão bem poderia ser considerado como um discípulo grego dos hindus, ou mesmo dos judeus no Egito.

Referências

- KANT, I. 1974. *A religião nos limites da simples razão*. São Paulo, Abril Cultural, 32 p. Coleção Os Pensadores.
- KANT, I. 1980. *Crítica da razão pura*. São Paulo, Abril Cultural, 415 p. Coleção Os Pensadores.
- LEFRANC, J. 2002. *Compreender Schopenhauer*. Paris, Armand Colin, 186 p.
- NIETZSCHE, F. 2000. *Crepúsculo dos ídolos: Os quatro grandes erros*. [Rio de Janeiro, Relume Dumará, 154 p.