

**O DUALISMO KANTIANO E SUA CRÍTICA POR SCHOPENHAUER:
CONSIDERAÇÕES ACERCA DO CARÁTER ANALÓGICO
DA FILOSOFIA PRÁTICA E SUAS LIMITAÇÕES**

**EL DUALISMO KANTIANO Y SU CRÍTICA POR SCHOPENHAUER:
CONSIDERACIONES SOBRE EL CARÁCTER ANALÓGICO
DE LA FILOSOFÍA PRÁCTICA Y SUS LIMITACIONES**

**KANT'S DUALISM AND ITS CRITICISM BY SCHOPENHAUER:
ON THE ANALOGICAL FORM
OF THE PRACTICAL PHILOSOPHY AND ITS LIMITATIONS**

Dax Moraes

Universidade do Estado do Rio Grande do Norte
E-mail: oejeblik@yahoo.com.br

Resumo: O presente artigo dedica-se a uma crítica das bases do dualismo kantiano com relação a seu conceito de “autonomia” remetendo àquela já elaborada por Schopenhauer. A analogia entre noumeno e fenômeno, uma vez aplicada ao problema da liberdade pensada em seu conceito segundo as leis do conhecimento, não é capaz de superar o modo tradicional de pensar, a saber, a liberdade como uma espécie de causalidade. Desse modo, indicam-se primeiramente as maiores contribuições e principais insuficiências do sistema kantiano para então partir-se de Schopenhauer rumo ao que poderia ser um novo modo de pensar a liberdade como possibilidade ontológica ao invés de uma propriedade racional.

Palavras-chave: Liberdade. Vontade. Representação. Causalidade. Analogia. Dualismo.

Resumen: El presente artículo propone una crítica de las bases del dualismo kantiano en relación a su concepto de “autonomía”, remitiendo a la noción de autonomía elaborada por Schopenhauer. La analogía entre noumeno y fenómeno, una vez aplicada al problema de la libertad, pensada en su concepto según las leyes del conocimiento, no es capaz de superar el modo tradicional de pensar, a saber, la libertad como una especie de causalidad. De ese modo, se indican en primer lugar las mayores contribuciones y principales insuficiencias del sistema kantiano, para entonces partir de Schopenhauer rumbo a lo que podría ser un nuevo modo de pensar la libertad, en cuanto posibilidad ontológica, y no en cuanto propiedad racional.

Palabras clave: Libertad; Voluntad; Representación, Causalidad; Analogía; Dualismo.

Abstract: We deal in this paper with a critic on the basis of Kantian dualism concerning his concept of ‘autonomy’ and referring to that already raised by Schopenhauer. The analogy between noumenon and phenomenon applied to the problem of freedom as a concept thought according to the rules of knowledge doesn’t succeed to

surpass traditional way of thinking, which means freedom as a kind of causality. So, we firstly may point out Kantian major contributions as well the main system's insufficiencies and then depart from Schopenhauer toward what could be a new way of thinking about freedom as an ontological possibility, not a rational property.

Keywords: Freedom. Will. Representation. Causality. Analogy. Dualism.

Considerando o dualismo kantiano entre fenômeno e noumeno, sensível e inteligível, empreende-se aqui uma crítica das bases e pressupostos segundo os quais Kant estabelece seu conceito de autonomia, ou liberdade da vontade. A crítica, amparada naquela já levantada por Schopenhauer, dirige-se especialmente ao caráter analógico com que Kant procura pensar a ideia de liberdade aplicando princípios e regras do conhecimento, atitude que, a nosso ver, não é bastante à superação dos preconceitos fundamentais já estabelecidos pela tradição, muito embora, por outro lado, aponte para uma virada radical que não será levada a termo antes de Schopenhauer. Nesse sentido, mostrar-se-á que a deficiência de fundo do esforço kantiano reside no fato de haver consolidado a interpretação da liberdade como causalidade da razão. Em nosso percurso, começamos pela parte negativa da crítica de Kant – que estimamos como via para a compreensão positiva do ser-livre – onde se lança luz sobre a negatividade com que ordinariamente se concebe a liberdade, enraizada no amor-de-si. Em seguida, apontaremos as insuficiências – se não verdadeiros retrocessos – da parte positiva da crítica kantiana, encaminhando argumentos pela exigência de superação do dualismo e, portanto, pela constatação da impertinência da analogia entre sensível e inteligível nos moldes de Kant.

Kant, na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, já no início de sua terceira seção, reconhece que a liberdade pode receber uma definição negativa e outra positiva – esta última estimada como importante tarefa de seu projeto. Contudo, é justamente aí que virá a se encontrar acabada e mais explicitamente formulada a compreensão do homem como um ser “anfíbio”.

A *vontade* é uma espécie de causalidade dos seres vivos, enquanto racionais, e *liberdade* seria a propriedade desta causalidade, pela qual ela pode ser eficiente, independentemente de causas estranhas que a *determinem*; assim como *necessidade natural* é a propriedade da causalidade de todos os seres irracionais de serem determinados à atividade pela influência de causas estranhas. (Kant, 2007, p. 93 [BA 97])

Esta é a definição *negativa* de liberdade, que, como afirma o próprio Kant no parágrafo seguinte, e grifamos, é “*infecunda para conhecer a sua essência*”. Percebe-se com clareza que é muito similar às definições explicitadas ou subentendidas ao longo da tradição. O que a vontade determina livremente, de modo a ser um princípio de ação ou mudança – uma *causalidade* –, exclui todo tipo de determinação externa que a condicione. Não se trata, todavia, de um mero princípio de movimento da alma, como em Aristóteles ou Descartes, sendo, antes, uma *espécie* de causalidade própria ao *agir humano*. Radicalizando a ideia de que a liberdade independe de determinações externas, Kant também recusa que a vontade deva se determinar pelo conteúdo material de representações, sejam elas de fins a se alcançar ou de verdades do juízo, pois toda intenção é a própria determinação da vontade para agir na produção de meios considerados *necessários* para fins *determinados*. Dado o que *desejo*, escolho deliberadamente os meios adequados para a satisfação desse desejo. Nesse caso, “liberdade de agir para...” sempre exige um complemento objetivo que condiciona a vontade, pelo qual se tem *interesse*, e a forma do juízo será a do condicional “Se quero *x*, então devo agir de modo *y*”. A ação “*y*” não é necessária apoditicamente por si, mas problemática ou assertoricamente *em função do* desejo de “*x*”. (Kant, 2007, p. 50-52 [BA 39-43]) Este “em função de” quer dizer que a *causa* do agir é o objeto do desejo, que é sempre desejo de algo não-atual e, portanto, *ausente*, denotando *falta* no querer. Ora, onde há falta, não há autossuficiência ou independência, tampouco livre deliberação, uma vez que o que se delibera deve ser adequado àquilo em vista de que se delibera – trata-se de uma *perspectiva* do sujeito empírico. Analisando a *forma* do juízo hipotético, ou condicional, Kant (2007, p. 53-54 [BA 44-45]) explicita que nesse caso se quer o(s) meio(s) indispensavelmente necessário(s) para se atingir o fim assumido: o

que se quer fazer, se quer técnica ou pragmaticamente segundo o que se quer atingir. Por isso, a deliberação sobre o agir, ou seja, a escolha dos meios, que Aristóteles estimava como a perfeição da vontade, não pode ser dita autônoma na medida em que não é a vontade livre a se dar a regra.

Por sua vez, aquilo sobre o que não se pode *deliberar*, ou seja, os fins a se alcançar, é comumente estimado como objeto próprio do ser-livre, sobretudo no nível do senso comum. Significa dizer: ser livre consiste em poder escolher os próprios fins. Querer realizar algo, independentemente da disposição dos meios necessários para tanto, ou mesmo do conhecimento dos meios mais adequados, foi crescentemente estimado como aquela liberdade de espírito da qual absolutamente nenhum humano pode ser privado. Não é à toa que pensadores “engajados” como Sartre verão na mera “resistência” uma grande liberdade. Com efeito, pode-se ansiar por qualquer coisa, mesmo a imortalidade, tornar-se Deus, transportar-se para galáxias distantes... Não há limites para isso, e não é à toa também que tais representações da liberdade, ou fantasias da imaginação, enquanto anseios de superação de toda e qualquer limitação natural ou situacional, consistem na *expressão máxima da compreensão negativa do ser-livre como independência de impedimentos*, e isso em tal medida que a liberdade é aqui concebida de modo mais negativo do que quando aparece vinculada a limitações impostas externamente, como nos casos em que se diz “querer é *poder* fazer”. Também é mais negativa do que quando se pensa simplesmente “querer é poder” no sentido hipertrofiadamente otimista de que “*posso* realizar tudo o que realmente quero”, “se quero, logo posso”, um poderoso ponto de fé e, ao mesmo tempo, um sintoma de quão longe foi a hipertrofia do individualista subjetivismo moderno que descamba para todo tipo de discurso de “autoajuda”. Mas como, se, para poder, basta, nesse último caso, querer? Porque é muito mais forte do que isto pensar “posso querer mesmo o que me é impossível” – eis aonde conduz o delírio da “absoluta liberdade de querer”.

Muitos já afirmaram coisas como, por exemplo, “mesmo em uma cela, não se pode tomar ao homem sua liberdade”. Tal “liberdade do espírito”, ou “espírito de resistência”, consiste em uma inalienável liberdade de se “pensar” o impossível. O único limite

para a liberdade seria o limite da faculdade de representação, mas, como já deve estar claro, não é aí que reside seu caráter negativo. Aristóteles estava muito correto em reconhecer na felicidade um “fim último”, não desejável em função de nenhum outro, pois tudo aquilo que a imaginação se representa como fim, possível ou impossível, material ou ideal, pode ser reduzido ao anseio de felicidade segundo o modo como se a representa (poder, riqueza, honra, saúde, sabedoria etc.). Mesmo o próprio desejo de libertação pode ser reduzido ao anseio de ser feliz – com efeito, raramente se pensa com clareza a respeito do que se fazer dessa felicidade, talvez mesmo porque não haja o que *fazer-se dela* senão fruí-la. Mas, paradoxalmente, é bem aí que o homem ansioso por libertação se extravia no incansável e frenético ocupar-se de si cotidiano em meio ao qual não frui de coisa alguma, sequer ou muito menos de si mesmo.

Abrindo aqui um parêntese, vale observar que todas as noções de liberdade da vontade até aqui apresentadas, em diferentes graus, estão relacionadas com e podem ser reduzidas à *possibilidade de dizer “não” a algo!* Onde esta possibilidade está ausente é precisamente onde cessa a liberdade, mesmo aquela de apenas pensar. À luz desta constatação, poder-se-ia dizer que ser feliz consiste em não encontrar na própria vida nada a que se *queira negar*. Paradoxalmente, isto coincide com um nada mais a querer, o fim de todo desejo, aspiração ou “vontade”, uma paralisia da “liberdade” cujo anseio maior parece provir da *vontade de recusar*. A reversão desse “princípio” consistiria na conversão da liberdade da vontade em um puro e simples dizer “sim”, mas não como mera inversão no sentido de uma conformista aceitação *de algo*, determinado ou indeterminado, como no dito “Seja o que Deus quiser!”. Afinal, é próprio da recusa recusar algo determinado, ou seja, voltar-se para as “coisas”. Por sua vez, a inversão que aceita passivamente *qualquer coisa que advenha*, aceita coisa alguma de fato, e, assim, anula a liberdade esse não-querer niilista, abandonando a outro toda a responsabilidade; é colocar-se abaixo da animalidade para a qual a responsabilidade jamais se coloca, sem falar que tal conformismo consiste já em uma decisão, porém não assumida.

Se a felicidade é um fim universal e incondicionado, desejado por si mesmo uma vez que nada há a se desejar além dele, Kant nos mostra que o problema não reside apenas na falta de clareza e consenso sobre o venha a ser “felicidade” – o que já Aristóteles reconhecera em seu “eudaimonismo” –, muito embora tenha relação com isto. A escolha de um fim não garante uma *boa* vontade. Afinal, querer a felicidade não é o bastante para que eu aja *bem*, tampouco para que eu aja bem *desinteressadamente* – pelo contrário, pois mesmo o homem em geral age *no interesse* de sua própria felicidade. Dirá ainda Schopenhauer (2001, p. 81 [§8, p. 165]):

Interesse e motivo são conceitos intercambiáveis: interesse não quer dizer “*quod mea interest?*” [qual é o meu motivo?] E isto não é tudo aquilo que estimula e move minha vontade? O que é conseqüentemente um interesse, a não ser a atuação de um motivo sobre a vontade? Onde portanto um motivo move a vontade, aí ela tem um *interesse*.

A partir da noção de desinteresse – a esta altura já bem entendido como ausência de motivação externa ou expectativa de benefício próprio¹ que desperte a voracidade da vontade, e não como mera apatia – é possível também fazer abstração do qualificativo moral dessa vontade, mesmo porque, no presente momento, não é necessário discutir o conceito de moralidade. Em verdade, o problema moral haverá de ser redimensionado indiretamente mediante a discussão de que aqui se ocupa mais propriamente, a saber, a liberdade da vontade, de modo que a superação do conceito kantiano de moralidade estará aí implicada.

Retomando, então, o que se dizia há pouco, a escolha de um fim, mesmo de um fim universal e incondicionado como a felicidade, na medida em que tal escolha se pauta em um interesse, que, nesse caso, é um interesse próprio, um interesse do agente por si mesmo, e não por algo exterior a ele, tal escolha tem como *princípio* o amor-de-si. Segundo este princípio, age-se *pragmaticamente* segundo uma *intenção real*, uma espécie de interesse comum a todos por *necessidade natural*, um desejo de *satisfação* interessado no próprio bem-estar que muitos denominam ou reduzem ao “instinto de conservação” (Kant, 2007, p. 24; 51-53

¹ Em diversos idiomas, a palavra “interesse” tem a acepção de *lucro*.

[BA 23; 42-44]). De todo modo, a felicidade própria não é sequer um fim escolhido, posto que necessário na medida em que todos a querem. A ação conforme a fins escolhidos no próprio interesse nem sempre degenera no simples egoísmo, mas é sempre determinada por representações do bem-estar próprio, como no caso do altruísta que se sente bem fazendo bem ao próximo e toma este bem próprio como motivação. O caráter hipotético e condicionado desse tipo de ação e do próprio fim escolhido como determinado por representações é bastante claro no que diz respeito à possibilidade de supressão da própria vida pelo suicídio. Se, por um lado, o suicídio parece consistir em uma livre ação contra toda determinação natural que dita a conservação da própria vida, por outro lado, esta ação contrária à natureza é determinada por um patológico – i.e. *passivo* – desagrado consigo mesmo. A vida, deixando de ser um fim em si mesma, mas um meio para realizações, e a felicidade, considerada inatingível nesta vida em razão de sucessivos fracassos que conduzem finalmente à desesperança, continuam sendo ou são ainda mais estimadas pelo que não são de fato, mas que poderiam ser na imaginação. O suicídio, em verdade, consiste, já em Kant, em uma *afirmação do amor-de-si*. A máxima do suicida seria, segundo Kant (2007, p. 60 [BA 53]): “Por amor de mim mesmo, admito como princípio que, se a vida, prolongando-se, me ameaça mais com desgraças do que me promete alegrias, devo encurtá-la”.

Vê-se que o interesse na própria felicidade como finalidade/motivo do agir e da vida como um todo pode levar tanto à conservação como à destruição de si mesmo de acordo com as condições situacionais (materiais e psicológicas) em que se encontra o agente e com as máximas subjetivas por ele adotadas, de modo que a escolha desse fim universal e incondicional não só não garante a liberdade do agir como, pelo contrário, submete o agir a condições meramente circunstanciais e subjetivas. Por este caminho, pode-se ainda propor que a vontade schopenhaueriana se objetiva fundamentalmente como *amor-de-si*, consistindo nisto sua “afirmação”. Nesse caso, a negação da vontade consistiria na negação ou abnegação do amor-de-si, cujas ambiguidade e contraditoriedade já são reconhecidas por Kant, sendo certamente

apressado dizer, com base na compreensão ordinária do sentido de “compaixão”, que a negação da vontade se resolve no mero “amor-do-outro”.² Kant (2007, p. 70 [BA 67]) também confirma o que foi

² É bem sabido que Schopenhauer vincula a compaixão, ou com-padecimento (*Mit-Leid*), à negação da vontade (afirmada no interesse do bem-estar próprio) e a estabelece como fundamento *real* da moral. Não há aqui espaço para um maior aprofundamento no tema, nem tampouco é nosso intento discutir a Ética como tal ou seus fundamentos, mas, antes, buscar nela, como *locus* privilegiado, elucidação do tema da liberdade da vontade, ordinariamente tratada no âmbito específico das *ações*. Afinal, como que por um extravio, a liberdade tornou-se tema quase que exclusivo da Ética, bem como da Filosofia Política e do Direito. Nesse caso, a assim dita “liberdade” sempre se referirá a relações e estados de coisas, o que nos remete ao âmbito das normas e deveres, sendo ainda necessário investigarmos sua essência *metafisicamente*. Já no que concerne à identificação da afirmação da vontade com a afirmação do amor-de-si, aqui conveniente e metodologicamente útil, devemos observar que Schopenhauer prefere chamar *egoísmo* (*Egoismus*): “A motivação principal e fundamental, tanto no homem como no animal, é o *egoísmo*, quer dizer, o *ímpeto para a existência* [*Drang zum Daseyn*, grifo nosso] e o bem-estar. A palavra alemã ‘*Selbstsucht*’ leva a um falso conceito, próximo de doença” (Schopenhauer, 2001, p. 120 [§14, p. 196]). De fato, o termo latino é bastante mais preciso do que seus pretensos correlatos alemães, indicando uma atividade centrada no si-mesmo do agente. A palavra *Selbstsucht*, que a tradução brasileira verte para “amor-próprio”, significa mesmo “egoísmo”, razão pela qual Schopenhauer faz a ressalva: não porque “amor-próprio” (*Eigenliebe*) ou “amor-de-si” (*Selbstliebe*) sejam termos inadequados, mas porque, decomposta em seus elementos, a palavra alemã para “egoísmo” significa, literalmente, “enfermidade de si”, “vício de si”, indicando, de fato, uma espécie de patologia psíquica que produz uma fixação do indivíduo em si mesmo. Esta é uma das ocasiões em que Roger e seu tradutor nos induzem a erro e, além disso, confusos, pois a observação é totalmente desprovida de sentido em nossa língua. Vale então observar que o oposto da compaixão não é o amor-de-si, mas o *ódio-do-outro*, que Schopenhauer denomina *maldade*; o egoísmo, por sua vez, é próprio a todos os animais, enquanto a compaixão, e também a maldade, só são encontráveis dentre os humanos (V. Schopenhauer, 2001, p. 137 [§16, p. 210] *passim*). Vale também observar que, a exemplo de seu mestre Kant, Schopenhauer encontra em Rousseau um predecessor, e isto é explícito no que diz respeito à moralidade fundada no sentimento de compaixão. Nesse sentido, comparemos o que diz Rousseau em uma nota ao *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*: “Não se deve confundir o amor-próprio [*amour-propre*] com o amor de si mesmo [*amour de soi-même*]; são duas paixões bastante diferentes tanto pela sua natureza quanto pelos seus efeitos. O amor de si mesmo é um *sentimento natural que leva todo animal a velar pela própria conservação e que, no homem dirigido pela razão e modificado pela piedade* [*pitié*], produz a humanidade e a virtude. O amor-próprio não passa de um sentimento relativo, fictício e nascido na sociedade,

dito acima acerca de o suicida ser aquele para quem a vida é destituída de valor em si mesma, pois se vive por outra coisa: o êxito nas realizações.

Se, para escapar a uma situação penosa, se destroi a si mesmo, serve-se ele de uma pessoa como de um *simples meio* para conservar até ao fim da vida uma situação suportável. Mas o homem não é uma coisa; não é portanto um objeto que possa ser utilizado *simplesmente* como um meio, mas pelo contrário deve ser considerado sempre em todas as suas ações como fim em si mesmo.

Kant assim esclarece, melhor do que Schopenhauer, que a supressão da própria vida não corresponde à negação do amor-de-si, mas, pelo contrário, a uma violenta afirmação do amor-de-si contra a natureza (na tentativa de agir independentemente dela³) e,

que leva cada indivíduo a fazer mais caso de si mesmo do que de qualquer outro, que inspira aos homens todos os males que mutuamente se causam e que constitui a verdadeira fonte da honra. / [...] pois cada homem em especial olhando-se a si mesmo como [...] o único ser no universo que toma interesse por si, [...] torna-se impossível que um sentimento, que vai buscar sua fonte em comparações que ele [o homem natural, como o animal] não tem capacidade para fazer, possa germinar em sua alma.” (Rousseau, 1997, p. 146-147, n. *o*; grifo nosso) Compare-se ainda a parte final do que diz Rousseau ao que escreve Schopenhauer na seção final de sua monografia (§22, p. 221-222 [p. 273]). Sendo assim, em vista de uma certa unidade terminológica, parece-nos legítima a identificação entre egoísmo e amor-de-si mediante as ressalvas cabíveis e aqui expostas.

³ Tentativa fadada ao fracasso, deve-se dizer. Curioso notar também que, para que o suicídio se efetive, é necessário destruir o corpo natural seguindo determinações naturais. A vida natural se conserva segundo meios naturais, e é pela supressão ou contradição desses meios que tal vida pode ser exterminada, provocando a falência do organismo. É, de fato, uma simplificação grosseira da vida humana pela qual, cotidianamente, a reduzimos a mero fenômeno biológico – eis o que supomos significar a afirmação schopenhaueriana de que, pelo suicídio, suprime-se o fenômeno mantendo, todavia, intacta a vontade. Por isso, os meios para a realização do suicídio são predeterminados pela natureza como contrapossibilidades da vida. Poder-se-ia então dizer que, nesse caso, faz-se com que a natureza, não a vontade, seja posta contra si mesma. Quando desplugamos um equipamento da tomada, ele não é desligado pela nossa vontade, mas pelo corte no suprimento de energia. Trata-se, pois, de uma ação *controladora*. A vontade, em si mesma, nada tem a ver com *controle dos meios*, que sempre e necessariamente envolve domínio das regras de funcionamento das coisas, um conhecimento causal. Por esta razão que apenas a Vontade como tal, e não uma

o que é pior para Kant, contra a moral.⁴ Se se entende o amor-de-si como a forma mais fundamental de objetivação da Vontade, produtor tanto do egoísmo quanto do altruísmo enquanto preocupação com o bem-estar de outrem em vista do próprio prazer na ação, logo se percebe que não apenas se trata de um fim *dado*, não escolhido, mas também que nenhuma ação regida por ele é puramente livre de representações subjetivas e motivantes a seu respeito, sendo sempre interessada. É em um interesse patológico que reside a determinação do agir, e aquilo pelo que se tem interesse é um mero dado da experiência ou produto da imaginação. Essas formas de amor patológico, seja amor-de-si, seja amor-de-outro, residem, segundo Kant (2007, p. 30 [BA 13]), “na tendência da sensibilidade” e não na vontade (livre). Na contradição do interesse e das inclinações residiria a liberdade da vontade, e é neste ponto que Schopenhauer mais se aproximaria de Kant até definitivamente separar-se dele na medida em que, para este, sendo a vontade um poder de autodeterminação e fonte de obrigações (Caygill, 2000, p. 318), não apenas é exclusiva do ser racional como também, por isto, somente da razão pode receber suas determinações. É mais livre aquele que conserva a vida *por ela mesma*, mas não por indiferença, pois aí não reside nenhum valor, nem por amor-de-si, pois aí aquilo mesmo que se conserva é dotado apenas de um valor intermediário, relativo a algum outro fim.

eguidade, pode tanto se instaurar a si mesma como se suprimir, e isto como “obra” *ab-surda*.

⁴ Todavia, com relação aos dois trechos citados em que Kant apresenta suas razões contra o suicídio, Schopenhauer ataca: “posso apenas, de modo escrupuloso, intitular de mesquinhas que nem ao menos merecem uma resposta. Temos de rir quando pensamos que tais reflexões teriam de arrancar o punhal das mãos de Catão, de Cleópatra, de Cócio Nerva (Tacitus, *Anais* 6, 26) ou de Arria de Pætos (Plínio, *Epístolas* 3, 16). Se houver reais motivos genuínos contra o suicídio, eles jazem, em todo caso, bem no fundo e não podem ser alcançados com a sonda da ética costumeira, mas se referem a um modo de consideração mais alto, como aquele que é apropriado ao ponto de vista da presente dissertação” (Schopenhauer, 2001, p. 32 [§5, p. 127-128]; v. tb. p. 74 [§7, p. 159-160]). A saber, “razões” ascéticas, uma vez que as razões evocadas por Kant, por mais que relevem o caráter afirmador do amor-de-si no suicídio, como fará Schopenhauer, partem da premissa, recusada por este último, da autoconservação como *dever*, e isto em detrimento do sentido mais profundo da resignação perante a vacuidade de todo querer.

Os homens conservam a sua vida *conforme ao dever*, sem dúvida, mas não *por dever*. Em contraposição, quando as contrariedades e o desgosto sem esperança roubaram totalmente o gosto de viver; quando o infeliz, com fortaleza de alma, mais enfadado do que desalentado ou abatido, deseja a morte, e conserva contudo a vida sem a amar, não por inclinação, mas por dever, então a sua máxima tem um conteúdo moral. (Kant, 2007, p. 27-28 [BA 8-9])

O mesmo vale para a compaixão e outros sentimentos e ações conformes ao dever, que, em Schopenhauer, aparecerão ligados à superação do princípio de individuação. Embora seja pragmaticamente bom agir em conformidade ao dever, não sendo a ação boa *por princípio*, não consistirá em ato livre da vontade, mas sim, *interessado*. Tanto a apatia quanto o interesse são alheios à *liberdade* da vontade, que deve se determinar *a priori*. Reside então a liberdade no *princípio*, e não nos meios ou fins do agir. Mas justamente aqui, onde o texto de Kant parece tão próximo do de Schopenhauer, ocorre a ruptura. Em Kant, parece que a própria vida retira seu valor intrínseco, do ponto de vista da razão, da representação de sua conservação como um *dever*. Conserva-se a vida não porque já sempre se é o fenômeno de querê-la, mas por ser um *dever conservá-la mesmo não a querendo*. A diferença é sutil: Kant receberia o apoio de Schopenhauer e Nietzsche no que diz respeito à análise dos motivos situacionais em que ordinariamente se deixa de querer viver, mas ele mesmo, recusando a dignidade da vida em si mesma, recusa a importância de se a amar incondicionalmente ou mesmo o valor em suportar-lhe as adversidades *independentemente de uma obrigação moral* posta como uma espécie de finalidade incondicional. Contrapondo-se à definição kantiana de “dignidade humana” como valor absoluto, diz Schopenhauer (2001, p. 83 [§8, p. 166-167]):

Todo *valor* é a apreciação de uma coisa em comparação com uma outra, portanto um conceito comparativo e por isso relativo. É esta relatividade que constitui mesmo a essência do conceito de *valor*. [...] Um *valor absoluto incomparável, incondicionado*, tal como deve ser a *dignidade*, é, por isso, como muitas coisas na filosofia, uma tarefa posta por palavras para um pensamento que não se pode sequer pensar, tão pouco quanto se pode pensar o maior número ou o maior espaço.

Ademais, Schopenhauer e Nietzsche – que fez da crítica aos “valores absolutos” o cerne de seu pensamento⁵ – recusam qualquer determinação *a priori* agindo sobre a vontade, sobretudo oriunda da razão, que lhe é ontologicamente posterior. A noção kantiana de “amor prático” (Kant, 2007, p. 30 [BA 13]), atrelado ao dever, não leva em conta o caráter incondicionado da existência como tal, para o que seria antes necessário um passo na compreensão do ser-livre que a definição positiva de liberdade, conforme formulada por Kant não chega a realizar, consistindo esta nova definição no próximo tema de análise.

Escreve Kant (2007, p. 93-94 [BA 97-98]; grifo nosso), logo após a exposição da definição negativa, que embora seja esta “infecunda” para o conhecimento da essência da liberdade,

dela decorre um conceito *positivo* desta mesma liberdade que é tanto mais rico e fecundo. Como o conceito de uma causalidade traz consigo o de *leis* segundo as quais, por meio de uma coisa a que chamamos causa, tem de ser posta outra coisa que se chama efeito, assim a liberdade, se bem que não seja uma propriedade da vontade segundo leis naturais, não é por isso desprovida de lei, mas tem antes de ser uma causalidade segundo leis imutáveis, ainda que de uma espécie particular; pois *de outro modo uma vontade livre seria um absurdo*. [...] que outra coisa pode ser, pois, a liberdade da vontade senão autonomia, i.e. a propriedade de ser lei para si mesma? [...] assim, pois, vontade livre e vontade submetida a leis morais são uma e a mesma coisa.

⁵ Sobre Nietzsche, explica Machado (1997, p. 70) que é “a afirmação da relatividade dos valores, ou melhor, das avaliações, que evidencia que os valores são humanos, que é o homem quem dá valor ou sentido às coisas, que os valores – mesmo os valores metafísicos – são criações. Nesse sentido, a filosofia de Nietzsche é mais propriamente uma filosofia da avaliação do que do valor, visto que o valor depende da avaliação, supõe a avaliação, tornando inclusive possível uma transvaloração que põe em questão o valor dos valores metafísico-cristãos e modernos, propondo novos princípios de avaliação”. A nosso ver, isto não faz de Nietzsche, todavia, como pretende Deleuze (1976, p. 1) já na primeira sentença de seu *Nietzsche e a filosofia*, e reforça Machado (*ibid.*, p. 69), alguém cujo “projeto mais geral” foi “introduzir na filosofia os conceitos de sentido e de valor”, nem mesmo, como comprovamos na leitura de Schopenhauer, o conceito de valor absoluto. O comedimento de Heidegger (1996) – ou caráter não tão “incisivo”, no dizer de Machado – parece mais correto em afirmar que as obras de Nietzsche popularizaram o que já era usual no século XIX: falar de valores e pensar em valores. Nietzsche, a partir daí, introduziria a perspectiva da liberdade como potência de transvaloração.

Kant, mesmo antes de enunciar esta definição “positiva” – as aspas aqui são exigíveis –, já tem o grande mérito de tornar explícito e, assim, digno de ser recusado, todo reducionismo inerente às concepções usuais de liberdade como ausência de impedimentos, denunciando ainda outros em que nosso pensamento poderia inadvertida e facilmente cair. Leitor de Rousseau e de Hume, Kant observa, como o primeiro, que a liberdade da vontade, ligada ao âmbito da moral e em oposição ao da natureza como ao da racionalidade pragmática, é condição da própria humanidade, devendo ser, portanto, *a priori*; além disso, seu exercício, como diz o segundo, nada tem a ver com representações de possibilidades de agir ou não agir de fato, mas as ações somente têm *sentido* quando vinculadas a causas por analogia às relações entre fatos da experiência sensível. Por esta razão é que pensar a vontade livre de outro modo seria, para Kant, absurdo, ou seja, sem sentido. Todavia, terá ele mesmo superado por completo essa limitação já tão enraizada, a saber, de uma compreensão negativa do ser-livre? A julgar por suas próprias palavras, parece que não, mesmo porque diz expressamente e logo de início que a definição “positiva” *decorre* da negativa, o que significa que é deduzida, *inferida* dos mesmos princípios. Mais do que isso, a sua solução para o tradicional problema da contradição – ou melhor, da antinomia – entre necessidade e liberdade *reitera e consolida a ideia de homem como ser anfíbio*. Para Schopenhauer (2001, p. 63 [§6, “Observação”, p. 151-152]),

Se quisermos chegar ao fundamento da admissão da razão prática, teremos de explorar ainda mais sua árvore genealógica. Acharemos então que ela procede de uma doutrina que o próprio Kant contradisse profundamente, mas que, no entanto, encontrava-se, mesmo que inconscientemente para ele, como reminiscência de um modo de pensar precedente, no fundamento de sua admissão de uma razão prática com seu imperativo e sua autonomia. É a psicologia racional, de acordo com a qual o homem compõe-se de duas substâncias heterogêneas, o corpo material e a alma imaterial.

Isto se deve ao pertencimento de Kant e sua adesão a um projeto que caracterizamos como tipicamente iluminista, qual seja, o da harmonia (que supõe separação), o que o conduz ao que

Loparić (1992) designa como um “primado da representação”⁶, de modo que a vontade kantiana é “*discursiva*” (p. 54).

A ideia de uma *ordem arquetônica* entre as diferentes tarefas de determinação e de controle, baseada no fim último da razão, impõe a exigência de uma ordem também sistemática entre as suas soluções, entre os diferentes tipos de proposição legisladora. As diferentes legislações *a priori* devem ser unificadas, *harmonizadas*, em um *único* sistema organizado hierarquicamente. Ou como Kant ainda diz, exige-se que os diferentes *poderes* do ânimo [*Gemüt*] estejam em acordo, em proporção entre si. Esta unificação deve assegurar, em particular, que as *consequências* das proposições sobre a natureza sejam compatíveis com os imperativos da liberdade. (Loparić, 1992, p. 53)

Analisemos, pois, seu conceito “positivo”. Kant mostrara com mestria que a liberdade da vontade não reside na escolha dos fins ou dos meios da ação, mas do *princípio*! O princípio da ação não pode ser algo de empírico se se pretende que seja um princípio *a priori*, e deve sê-lo a fim de que se garanta como não-determinado por circunstâncias particulares dadas. Este princípio *a priori* deve, portanto, sem ser “predeterminante” como um instinto, anteceder toda representação dotada de conteúdo – material ou intuitivo,

⁶ Loparić reconhece o caráter controverso da tese que sustenta, a qual receberá nosso apoio. Nesse sentido, diz (1992, p. 51-52): “Contra a tese do *primado da representação* na filosofia de Kant poder-se-ia objetar dizendo que, segundo o próprio Kant, [...] é mais correto dizer que a vontade é o poder supremo no ser humano e que, por conseguinte, a filosofia kantiana não é um *logocentrismo representacional*. Não é possível desconhecer, entretanto, que, para o filósofo das luzes, a vontade humana não é boa em si e por si mesma, mas tão-somente na medida em que obedece aos interesses da razão prática e que o supremo e último desses interesses é o da *determinação completa do homem* pela razão, isto é, pelo conceito ou representação do dever. Isto restabelece o primado da representação, contra a presente objeção”. É, pois, pela representação da lei da razão que o homem “se liberta” das leis da natureza, as quais são, no entanto, análogas a ela, pois encontram na própria razão seu fundamento ou origem. Afinal, diz Kant (2001, p. 36 [B 1]) na Introdução à *Crítica da razão pura*: “Se, porém, todo o conhecimento se inicia *com* a experiência, isso não prova que todo ele derive *da* experiência”. Esta afirmação será transposta para o âmbito das ações humanas conforme se segue, na mesma obra: o sujeito como *noumenon* (inteligível) “inicia *espontaneamente* os seus efeitos no mundo dos sentidos, sem que a ação comece *nele* mesmo” (p. 468 [A 541 / B 569]). As representações são, para Kant, incontornáveis.

donde a peculiaridade da noção de “ideia” em Kant. Com Kant temos que a escolha não se exerce sobre algo *dado*, nem tem sua origem em um sujeito empiricamente ou naturalmente determinado. Logo, trata-se de uma subjetividade pura-transcendental que escolhe universalmente independente do próprio interesse e sem objeto – embora seja um interesse da razão necessariamente admissível por ela e convertido em objeto de um querer universal –, mesmo porque não se encontra em relação com nada além de si mesma. Tal escolha possui tão-somente uma *forma*, não uma matéria, ou conteúdo. Tal forma é a de um imperativo, um juízo que obriga necessariamente e cuja *validade* não se refere ao que é nele expresso, mas à *estrututa segundo a qual se expressa o conteúdo do juízo*, i.e. a de uma proposição não-condicional e apodítica. De todo modo, uma vez que a ação se determina pela representação de uma lei, o imperativo determinante ganha um conteúdo pelo qual se toma interesse por corresponder aos fins determinados da razão inerente a todo homem, sendo por isso adequada a observação de Loparić (1992, p. 58): “Até mesmo a vontade passa a ser vista como causa, se não mecânica, então pelo menos inteiramente natural, que age coagida pelos *conceitos determinados* dos fins. A prática humana fica assim definida pelos *conteúdos* conceituais (proposicionais), expressos em juízos determinantes”.

Como foi dito antes, não é pertinente discutir aqui o conceito kantiano de moralidade, mas antes o que ele significa. Fazendo analogia com a necessidade natural (heterônoma – a legislação de outro –, pois suas leis são causas estranhas ao agente), Kant defende que a vontade se determina por uma necessidade moral (autônoma – a própria legislação –, pois sua lei é causa inerente à razão que é sempre nossa). Ser livre é agir *em virtude dos princípios* estabelecidos por si mesmo *a priori* sem ter em vista o próprio interesse, ou seja, universalmente – afinal, este “si mesmo” *não é* um eu empírico, uma personalidade. O primeiro “problema” a se destacar é que a liberdade da vontade só é compreendida como determinação de uma ação (efeito da escolha) que *necessariamente* remete a um princípio (*causa* da escolha, não a escolha ela mesma).

Uma vez que tal escolha deve ter como princípio algo *a priori*, e, portanto, *universal*, não se escolhe livremente senão um *dever*.

Não se pode encontrar aí nenhuma arbitrariedade da parte de Kant, mas tão-somente uma consequência *lógica* de seus pressupostos, idênticos àqueles aplicados à crítica da razão especulativa, pressupostos estes que constituem, segundo Schopenhauer (2001, p. 23 [§4, p. 120] *passim*), uma petição de princípio enraizada na moral teológica, o que leva Nietzsche (2000, p. 76 [“Incursões de um extemporâneo”, §16]) a se referir ao pensamento de Kant como “Filosofia das Portas dos Fundos”, em claro assentimento ao parecer de seu “educador”. O universal é, por definição, *único e impessoal*. Não há possibilidades dentre as quais se possa escolher uma ou outra, mas *uma única escolha racionalmente possível* – aliás, a doutrina leibniziana dos mundos possíveis, sob o ponto de vista da teodiceia, colocara uma feliz contrariedade a tais pressupostos⁷. Havendo uma única escolha

⁷ Leibniz, conforme se pode ler na *Teodiceia* e no *Discurso de metafísica*, considera que ao homem, pré-existente à sua efetividade histórica, é dado escolher seu destino mediante a contemplação extratemporal das vidas possíveis. Diferente de Deus, cujo intelecto é infinito, o homem falha em escolher o melhor possível, embora isto não afete a harmonia preestabelecida no melhor dos mundos possíveis em que ao homem é possibilitada a escolha (há de se considerar que não o seria em todos os mundos possíveis). Deus escolhe o melhor com conhecimento completo e atual de todas as possibilidades, não apenas por ser perfeitamente racional, mas sim por ser dotado de uma vontade perfeita e boa – aqui, deve-se tomar cuidado para não reduzir o pensamento leibniziano ao cartesianismo, segundo o qual a vontade é perfeita *porque e na medida em que* a razão é perfeita, sendo por isso que o vinculamos à tradição escolástica. Embora cada possibilidade seja racional, porque a intelecto algum caberia conceber uma desarmonia com tal, ou seja, um projeto não dotado de sentido (i.e., contraditório) para aquele que o concebe, a teoria dos mundos possíveis nos faz ver que, para Leibniz, não há apenas uma escolha *possível* à racionalidade pura, mas apenas um *melhor* dentre os possíveis. Daí emerge o princípio de compossibilidade. A um ser irracional, de início, não se deve colocar o problema da escolha, de modo que isto não chega a ser propriamente uma limitação na liberdade, ao menos na medida em que se considere aí apenas a *liberdade do ente*, e não a da vontade como tal. Feita esta ressalva, pode-se dizer que uma vontade perfeita *não preferiria* criar outro mundo, mas se é obrigado a admitir que *poderia* fazê-lo, e se não o faz é pela sua bondade. Apesar de toda a gama de abstrações elaboradas a partir da teoria de Leibniz, que mais inspira do que legitima muitas das leituras atuais, o fato é que a escolha deste mundo é tão necessária quanto qualquer outra escolha *feita por qualquer* vontade. Até então, mesmo este mundo, não era mais do que *meramente possível*, ou seja, a

vontade divina cria apenas por si própria e segundo o que concebe a razão divina infinita. Fazer este mundo depender *apenas* de uma racionalidade perfeita o tornaria necessário *a priori*, o que parece contrariar os pressupostos fundamentais de Leibniz: a absoluta liberdade da vontade divina e a responsabilidade de todo homem por ser o que é – tais pressupostos constituiriam a perfeição deste mundo. “Mas”, então, “donde se segue que este homem cometerá seguramente este pecado? A resposta é fácil: doutra maneira não seria este homem”, responde Leibniz (1983, p. 145 [§30]). Não é cabível desconsiderar que Leibniz pretendia resolver um problema tão antigo quanto a própria teologia racional. O caráter controverso desta interpretação “voluntarista” da teodiceia leibniziana nos leva ao forçoso comedimento de enunciá-la apenas em nota, uma vez que os estudos sobre Leibniz tendem a desconsiderar o forte teor teológico de suas doutrinas em benefício de uma apreciação mais estritamente analítica, predominantemente atrelada aos domínios da lógica modal. Há mesmo aqueles que consideram a obra “teológica” secundária, voltada para o público geral. Em verdade, esta apreciação aqui arriscada deveria pertencer ao texto principal e na condição de *ápice do movimento de transição de uma definição negativa a uma outra positiva da liberdade da vontade*, partindo da importantíssima distinção entre *certo* e *necessário* (Leibniz, 1983, p. 128-129 [§13]). Russell (1967), em sua característica independência interpretativa, reconhece a primazia da vontade sobre a razão em Leibniz, dizendo, por exemplo: “O que um ser humano faz tem sempre um motivo mas a razão suficiente de sua ação não tem necessidade lógica.” (p. 111); “As ações de Deus têm a mesma espécie de liberdade. Ele sempre age da melhor maneira, mas não se acha sob nenhuma compulsão lógica para o fazer.” (*loc. cit.*); Deus “não foi compelido pela lógica a criar o mundo; pelo contrário, essa foi uma livre escolha, motivada, mas não necessitada, pela Sua bondade.” (p. 114); sobre a teoria dos mundos possíveis e sua crítica, v. p. 116; 120-122. Mesmo considerando a exigência lógica de “compossibilidade” (que não deixa de ser *também ontológica*), bem como a doutrina da proposição verdadeira e suas implicações sobre a noção de sujeito (determinado), não temos afetada a precedência da vontade segundo o exposto acima. Seria com Leibniz – e nisto reside um imenso mérito – que teríamos a mais bem acabada, até Kant, compatibilização entre liberdade da vontade e determinismo natural, embora separando os âmbitos da alma e do corpo – caráter anfíbio do homem. Por sua vez, a rejeição da substancialidade da extensão por Leibniz, contra Descartes, dando lugar a uma infinidade de almas inextensas na Monadologia, vem abalar as bases da dicotomia. Seu esforço, com relação a isto, receberá crítico desenvolvimento e superação em Schopenhauer, não em Kant, que chega a obstaculizá-lo. Uma última observação é que três passos crescentes foram dados neste sentido, coincidentemente ao se tratar, direta ou indiretamente, do mito bíblico sobre a Queda: o primeiro, bastante indeciso, por Fílon de Alexandria; o segundo, bastante enigmático, por Mestre Eckhart; o terceiro, bastante incompreendido, por Leibniz. Ainda enquanto vivia Schopenhauer, para quem o mito do Pecado Original, pela mesma razão, é uma importante metáfora – o grande ensinamento do Antigo Testamento –, um passo

possível *a priori*, é *obrigatório* escolhê-la; logo, um *dever*. Uma vez que esse dever constitui obrigação universal, recebe adequadamente o nome de lei, novamente por analogia às leis naturais. A analogia entre o moral e o natural já fora preconizada, ainda que por hipótese, na *Crítica da razão pura*, em termos de causalidade inteligível e causalidade empírica (Kant, 2001, p. 466 *et seq.* [A 538 / B 566 *et seq.*]). Interessante notar que a vontade kantiana *nunca é incondicionada, ou melhor, desobrigada, mas apenas o é a necessidade que a obriga* enquanto fim da razão pura prática. Em outras palavras, somente a lei necessitante/determinante da vontade é incondicionada. Em primeiro lugar, é segundo o conceito de “mudança” – pois toda ação consiste em mudança de situação – que Kant afirma *a priori* a exigência necessária do agir segundo causas, *validando* a analogia entre mundo natural e mundo moral. Sendo o entendimento, para Kant, uma faculdade de regras, a “analogia da experiência será pois apenas uma regra, segundo a qual a unidade da experiência (não como a própria percepção, enquanto intuição empírica em geral) deverá resultar das percepções e que, enquanto princípio a aplicar aos objetos (aos fenômenos), terá um valor meramente *regulativo*, não *constitutivo*” (Kant, 2001, p. 210-211 [A 180 / B 222]).

Tudo na natureza age segundo leis. Só um ser racional tem a capacidade de agir *segundo a representação* das leis, isto é, segundo princípios, ou: só ele tem uma *vontade*. Como para derivar as ações das leis é necessária a *razão*, a vontade não é outra coisa senão razão prática. Se a razão determina infalivelmente a vontade, as ações de um tal ser, que são conhecidas como objetivamente necessárias, são também subjetivamente necessárias, isto é, a vontade é a faculdade de escolher *só aquilo* que a razão, independentemente da inclinação, reconhece como praticamente necessário, quer dizer como bom. (Kant, 2007, p. 47 [BA 36-37])

Desse ponto de vista, o avanço de Kant com relação a Hume parece mais modesto do que antes se mostrava... Antes de tudo, é necessário esclarecer que não é a representação das leis que é *a*

decisivo seria dado por outro leitor do mito da Queda: Kierkegaard; depois dele, ainda encontraremos em Heidegger uma remissão ao tratamento kierkegaardiano da angústia, estreitamente vinculada tanto à noção de liberdade quanto à noção de queda no mundo.

priori, mas sua *validade*, sendo o interesse por essa obrigação algo *posterior*. Justamente por concordar neste ponto é que Schopenhauer rejeitará tal compreensão da vontade em si mesma. Uma vez que a ação deve remeter a uma causa, e este é um princípio de razão, Kant expressamente não admite uma ação *sem razão*, ou seja, um efeito sem causa, pois isto consistiria em uma contradição. Portanto, em segundo lugar, é segundo o princípio de razão que se deve eliminar toda contradição, e *isto é válido a priori*. Poder-se-ia questionar se uma ação é um efeito, sendo com base nisto, todavia, que Kant exige que a vontade aja segundo causas representadas, mesmo porque, seguindo Hume, Kant não cai na temeridade de tratar de *causas em si*. A resposta a isto, todavia, exigiria um trabalho à parte, mas talvez seja bastante sugerir que Kant transpõe para o âmbito prático dois princípios *do entendimento* – o de causalidade e o de não-contradição –, de maneira que princípios *da experiência* invadem a filosofia prática no intuito de garantir uma doutrina *meramente válida* da moralidade. Tal *garantia* é exigida *se* se pretende fundar uma Ética em vez de abandonar as ações humanas à ordem do *acaso*, do absurdo. Uma vez que o princípio de causalidade, segundo o qual “tudo o que acontece tem uma causa” (Kant, 2001, p. 45 [A 9 / B 13]), é utilizado para uma fundamentação do agir em geral, torna-se aparentemente justificada a analogia entre a lei natural e a lei moral, atribuindo à vontade uma causalidade eficiente *necessária*, regida por um princípio universal, porém independente da natureza. Em Schopenhauer, tal princípio que orienta o querer em geral será a vida, ou existência; em Nietzsche, o poder. Como em Kant esse princípio é uma lei única e imutável, a liberdade consiste em agir sob a lei a que *deve* obrigar-se o agente. Tal lei não é, contudo, uma lei *apenas* divina, mas uma lei da razão (não da espécie humana, mas da razão pura em geral em seu uso prático); a lei a que se obriga a liberdade seguir é uma lei dada pela própria razão, e isto significa que a liberdade consiste em (a razão) dar leis a si mesma.

Kant, portanto, *reduz a liberdade à autonomia*, de modo que ser livre consiste em dar para si mesmo as leis que determinam a vontade como razão prática, ou seja, faculdade para deduzir o

princípio da ação da representação de uma lei. A vontade, ela mesma, “é concebida como a faculdade de se determinar a si mesmo a agir *em conformidade com a representação de certas leis*”, faculdade esta encontrável apenas em seres racionais (Kant, 2007, p. 67 [BA 63]); “liberdade e própria legislação da vontade são ambas autonomia, portanto conceitos transmutáveis” (Kant, 2007, p. 99 [BA 104-105]). Para dar leis a si mesma, a razão lança mão do princípio de não-contradição. Sobre isto, basta que se leia cada um dos exemplos kantianos de ações contrárias e ações conformes ao dever: em cada caso a distinção é feita segundo este princípio *lógico*. A lei moral, antes de tudo, *não pode implicar contradição*, e assim Kant denuncia o caráter imoral de todo egoísmo, diferente de Schopenhauer, que o liga à afirmação da vontade segundo o princípio de individuação. A este respeito, Schopenhauer critica Kant por, ao contrário, fundar sua moral justamente no egoísmo!⁸

O fato de que eu, ao estabelecer uma máxima para ser seguida universalmente, tenha de considerar-me não só como a parte sempre ativa, mas também, às vezes e eventualmente, como a *passiva* faz com que meu egoísmo decida-se pela justiça e pela caridade, não porque tenha prazer em *exercê-los*, mas em *experimentá-los* [...]. [...] o dever moral repousa verdadeiramente sobre a *reciprocidade*, por isso é que é simplesmente egoísta e que recebe do egoísmo sua interpretação, como sendo aquilo que, sob a condição da reciprocidade, prudentemente se estende como um compromisso. Isto seria apropriado para a fundamentação do princípio de unificação do Estado, mas não para a do princípio moral. [...] assim a verdadeira interpretação da palavra *contradição* é a de que, se uma vontade tivesse sancionado a máxima da injustiça e da falta de caridade, ela o revogaria, mais tarde, ao tornar-se eventualmente a *parte passiva* e, com isso, *contradizer-se-ia*.

[...] no seu fundamento jaz tacitamente a *condição* de que a lei que se estabelece para o meu *agir*, já que eu a elevo a *universal*, também torna-se lei para o meu *padecer*; e eu, eventualmente como parte *passiva*, *não posso* simplesmente *querer* injustiça e falta de caridade. Se eu suprimir esta condição e pensar-me, fiando-me talvez nas minhas forças espirituais e corporais superiores, sempre como a parte *ativa* e nunca como a *passiva*, poderei então muito bem, ao escolher a máxima de validade universal, pressuposto que não haja nenhum outro fundamento da moral a não ser o kantiano, querer a injustiça e a falta de caridade como máximas universais [...]. (Schopenhauer, 2001, p. 69-71 [§7, p. 155-157])

⁸ Comparar com que diz Nietzsche (2004, p. 223-224 [§335]), que, por considerações diversas, também reconhece aí a expressão do egoísmo.

É certo que esta apreciação, além de soar exagerada, poderia ser facilmente recusada alegando-se que Schopenhauer desconsidera que a intenção de Kant não é fornecer à consciência moral um critério – neste caso, a reciprocidade a que toda liberdade *deveria* estar *obrigada*, tal como de fato se dá na esfera das leis civis –, mas antes deduzir um princípio inteligível (pensável) sem qualquer comprometimento junto ao mundo dos fatos – este último pertinente à Antropologia, não à Moral. A própria liberdade schopenhaueriana nos é inatingível enquanto indivíduos dado o caráter inato e imutável de nossa *sensibilidade* aos motivos.⁹ No

⁹ Ver, por exemplo, *Sobre o fundamento da moral*, §20: “a diferença dos caracteres é inata e indelével” (Schopenhauer, 2001, p. 190 [p. 249]); “todas as coisas no mundo agem de acordo com a natureza imutável em que consiste seu ser, sua *essentia*, e também o homem. Como alguém *é*, assim será, assim tem de agir” (p. 195 [p. 252]). Aqui, a disputa com Kant não é com relação à liberdade em primeiro lugar, mas ao *fundamento da moral*, que não deve residir em uma “bolha de sabão apriorística”, mas em um fato, pois se trata do mundo da vida, da *con-vivência* entre os homens. A seu modo, Schopenhauer admite que agimos conforme “ordena” algo que não é, por sua vez, um “dever”, mas um *ser*. No querer-ser originário da coisa em si é que reside a liberdade, não no querer-por-dever da razão autônoma, de modo que a liberdade diz respeito mais propriamente à Ontologia, não à Ética. Uma vez que o ente *é*, comporta-se segundo esta essência, que, embora seja uma e imutável, incognoscível *a priori*, não se confunde com uma “Ideia de Homem” de tipo platônico, pois cada ente tem sua própria *essentia*, que consiste na determinação originária e individualizante daquele querer-ser. “Por meio dos motivos pode-se forçar a *legalidade*, não a *moralidade*. Pode-se transformar a *ação*, mas não o próprio *querer*, ao qual somente pertence o valor moral. Não se pode mudar o alvo para o qual a vontade se esforça, mas apenas o caminho que ela trilha para atingi-lo. O ensinamento pode mudar a escolha dos meios, mas não dos últimos fins gerais; cada vontade os põe de acordo com sua natureza originária.” (p. 198) Portanto, a determinação dos fins últimos consiste na determinação do ser, do caráter, de suas disposições para a ação segundo motivos, ações estas que exibem o caráter moral ou imoral do agente, *a posteriori*. Todo dever seria, então, heterônomo, ainda que universal segundo a forma. “Neste aspecto há certamente uma cultura moral e uma ética da melhoria. Mas além daí ela não vale, e é fácil determinar seus limites. A cabeça é aclarada, mas o coração permanece incorrigível. A essência fundamental, o decisivo, tanto no campo moral como no intelectual e no físico é *o inato*; em toda a parte a arte [i.e. a educação, o exercício] só pode auxiliar.” (p. 199 [p. 255-256]) No fim das contas, Schopenhauer concordará com Kant no que concerne à afirmação de que toda ação se dá segundo uma causalidade, *discordando, contudo, que a liberdade seja*

entanto, a observação final é pertinente e mesmo reconhecível em indivíduos altamente violentos e belicosos, não podendo “ser isto o que produz em cada homem aquilo que é o chamamento efetivamente presente para a ação correta e boa” nem tampouco capaz de “deter os fortes impulsos para a injustiça e manter o rigor do equilíbrio nem estar na base das censuras da consciência” (Schopenhauer, 2001, p. 107-108 [§12, p. 185-186]). Importante ainda notar que o imperativo categórico, visto deste ângulo, pressupõe relações que deveriam estar ausentes se se pretende uma fundamentação que nada contenha de empírico. Schopenhauer, ao colocar em seu lugar o *fato* da compaixão, leva em conta que a ação moral ou imoral sempre supõe relações dadas entre um eu e um não-eu. Ademais, a consideração estritamente negativa da liberdade, tal como vimos, parece ser inerente, sobretudo, à sua restrição ao âmbito da política e da civilidade, pois, como observa Schopenhauer (2001, p. 123 [§14, p. 198]), “a razão reflexionante descobre bem depressa a instituição do Estado, que, surgindo do medo recíproco dos homens diante de suas forças recíprocas, evita tão amplamente as consequências prejudiciais quanto se pode fazê-lo por vias *negativas*”.

Assim se mostra que, apesar de sua “positividade” – talvez mais *utilitária* do que lógica (v. Kant, 2001, p. 24-25 [B XXV])¹⁰ –, a

pertinente a este âmbito, afirmando, em lugar disso, que toda ação tem sua causa explicativa na vida, embora remeta ao ser, ou caráter inteligível, que definitivamente não parece ter a mesma aceção dada por Kant. “De acordo com isso, o ‘operari’ é sempre necessário ao sobrevirem os motivos, por isso a liberdade que se anuncia apenas pela responsabilidade só pode estar no ‘esse’. As censuras da consciência dizem respeito, em primeiro lugar e ostensivamente, àquilo que fizemos, mas, propriamente no fundo, àquilo que somos, como apenas aquilo sobre o que nossas ações dão um testemunho plenamente válido, pois elas se relacionam com o nosso caráter, como os sintomas à doença. Portanto, é neste ‘esse’, naquilo que somos, que têm de repousar culpa e mérito.” (p. 200 [p. 256])

¹⁰ Bem entendido, este caráter “utilitário” não se confunde necessariamente com o utilitarismo moral. Em vez disso, a positividade significaria, no âmbito do projeto crítico, seu efeito *afirmativo*, ou seja, o que se torna possível defender ou mesmo postular mediante a limitação dos “sonhos metafísicos”. Segundo este ponto de vista, podemos aceitar que Kant *derive* sua definição “positiva” de liberdade da negativa, uma vez que isto signifique apenas um modo de dizer afirmativamente o que antes se dizia negativamente: a razão legisla, de modo que não cabe ao homem apenas agir livremente quando não haja lei externa que o impeça.

definição de liberdade como autonomia possibilitada pelo conceito de uma vontade regida por uma lei universal permanece dependente de “princípios” da experiência e do conhecimento, de maneira que, embora a *validem*, não são *por isso mesmo* suficientes para que o ser-livre seja compreendido em si ou por si mesmo e independentemente das noções de causalidade e necessidade. Na apreciação de Heidegger (2006, p. 110/111),

A metafísica chega mesmo tão longe que ensina, com Kant, que a Necessidade [*Notwendigkeit*], ou seja, a coação do dever e o coagir vazio da obrigação pela obrigação, seria a verdadeira liberdade. A essência metafísica da liberdade se cumpre no fato de que a liberdade se torna a “expressão” da Necessidade, a partir da qual a vontade de poder se quer ela mesma como a *única* efetividade e como a própria vida.

Em Kant permanece, pois, o velho pressuposto de que conhecer é conhecer pelas causas, e tal conhecimento como sendo tão mais seguro na medida de sua universalidade e de sua necessidade. Desse modo, a liberdade é maior no juízo estético do que no juízo moral, mas não apenas pela ausência de obrigação, uma vez que tal ausência se explica pelo próprio caráter peculiar daquele juízo, que consiste em uma *perspectiva*, um *ponto de vista* com *pretensões* à universalidade. Nesse sentido, diz Beaumler (*apud* Rohden, 1992, p. 131; grifos nossos):

O ponto de vista universal é um substituto da estrita necessidade e universalidade no teórico. Ele possibilita a crítica. Pois que é a crítica senão um ajuizar de um ponto de vista universal, que é o ponto de vista de uma conformidade a leis, *mas não o da lei*? Toda crítica assenta sobre a *possibilidade de assumir um ponto de vista que possa ser comum a todos os que julgam, sem ser ele contudo estabelecido conceitualmente*. Kant expressa o inconcebível pela palavra *sentiment*. O *sentiment* é o *Gefühl* (sentimento) individual que sabe encontrar o universal *sem agir segundo leis universais...*

Assim, pode-se considerar tal juízo como *fictício*, como afirma Marques (1992, p. 33):

Ajuizar as formas *como se* em si fossem belas ou possuísem uma finalidade natural nelas mesmas, mas com a consciência de que afinal somos nós que assim julgamos. Poderá dizer-se que toda a obra [*Crítica da faculdade do*

juízo] está montada numa ambiguidade fundamental que intencionalmente é explorada por uma racionalidade crítica. Por um lado, a natureza exhibe formas que apelam para um realismo nítido, por outro lado, esse realismo serve para darmos uma força racional àquilo que se sabe ser da ordem da ficção [...].

Em nota [28], o comentador acrescenta que não se trata de estarmos perante um pensamento ele mesmo fictício, mas sim, “um pensamento que reconhece a natureza fictícia dos seus próprios juízos”, embora racional.

Pode-se concluir que Kant refina a já muito antiga noção de que ser livre consiste em seguir uma lei universal. De que modo? Separando o natural sensível do moral inteligível mantendo, no entanto, a analogia entre eles. Não se trata mais de separar a alma do corpo como entidades ou substâncias de naturezas distintas, mas de afirmar que o homem, como um anfíbio, como que habita necessária e indissolúvelmente os âmbitos sensível e inteligível. Mais do que isso, Kant apresenta esta tese como *necessária* à superação da contradição e da antinomia, sendo esta superação uma exigência meramente *lógica*. Por sua vez, é notável que a liberdade somente ganhe maior positividade precisamente quando, na *Crítica da faculdade do juízo*, Kant a *libera das representações* – por isso não se trata apenas de desobrigação, mas de uma exigência *existencial* – e busca uma *síntese*, não a mera analogia entre o natural e o moral, o teórico e o prático, o universal e o particular. Ademais, a fundamentação kantiana da moral, como resposta à antinomia, peca pela mesma razão de que tira sua importância inquestionável. Se, por um lado, Kant negligencia a consideração *existencial* da liberdade, focada inicialmente por Schopenhauer, ou seja, tratando da tese de que *somos* segundo a liberdade, e não apenas da possibilidade de *agirmos* livremente, por outro lado, é nesta tarefa estrita e propriamente dita *crítica* que Kant põe sob intensa luminosidade os mais corriqueiros e enraizados equívocos.

Kant removeu uma carga de peso infinito, a saber, a pressuposição da liberdade da vontade. Apesar da sua convicção expressa repetidamente de que a liberdade não pode ter simplesmente lugar nas ações humanas, pois ela não pode ser vista teoricamente, nem sequer de acordo com sua possibilidade (*Crítica da razão prática*, p. 168 [quarta edição]) – e de que, se fosse obtido um conhecimento preciso do caráter de um homem e de

todos os motivos que agem sobre ele, a sua ação seria previsível, de modo tão seguro e preciso, como um eclipse da lua (*ibidem*, p. 177) –, a *liberdade*, contudo, só seria admitida meramente a crédito daquele fundamento da moral que paira no ar e, ainda assim, apenas “*idealiter*” e como um postulado [...]. (Schopenhauer, 2001, p. 52-53 [§6, p. 143-144])

Desse modo, não se trata de dizermos, com Schopenhauer, que Kant *errou* no que disse, mas sim que, primeiro, deixou o serviço pelo meio¹¹, e, segundo, pela magnitude de seu feito, arriscou comprometer a retomada da questão. A *analogia* entre sensível e inteligível se apresenta, pois, como noção crucial no sentido de estabelecer um nexos sistemático entre a primeira e a segunda *Crítica da razão*, cuja separação metodológico-temática é antes reflexo da distinção entre intuição e ideia do que de princípio. Sobre as raízes desta analogia, mais relevante para a compreensão da obra crítica kantiana do que a distinção que a exige, cabe fazer menção à elucidativa conferência de Hamm (2001), intitulada “Sobre a necessidade e o limite da razão”, que se encerra com as seguintes palavras:

[...] a discussão das possibilidades e necessidades da razão *prática* representa, antes de mais nada, uma discussão crítica dos seus limites e do seu uso legítimo. O fato de a razão prática não precisar, para a fundamentação e a instauração dos seus próprios princípios, do apoio pela razão teórico-especulativa não significa que ela possa fazer esse trabalho independentemente ou até contra ela. É, bem pelo contrário, só o reconhecimento do seu limite *comum*, pelo qual a razão se sente obrigada a “percorrer”, “examinar” e “determinar”, como no caso da famosa ilha, o seu mundo da experiência possível e, uma vez consciente da sua limitação “natural”, a certificar-se da sua possibilidade, da necessidade e, nomeadamente naquele “incomensurável espaço escuro” fora desse mundo, do *direito* dessa sua necessidade, enquanto “fundamento subjetivo, para supor e admitir aquilo que ela com fundamento objetivo não pode pretender saber”.

Uma atenta compreensão do propósito da filosofia crítica faz ver que a moral kantiana não se prestava aí ao oferecimento de uma solução última ao problema da liberdade da vontade, que deveria

¹¹ V. Schopenhauer, 2004, p. 631, no “Apêndice”: “Kant não levou seu pensamento até o fim; eu simplesmente continuei sua obra”.

incluir, pensamos, seu aspecto existencial, mas antes e talvez exclusivamente à possibilitação de sua *inteligibilidade* segundo as diretrizes *permitidas* pela crítica da razão especulativa, de maneira que, como vimos repetidamente indicando, a liberdade jamais chega a ser pensada para além das representações causais senão na terceira crítica.¹² É este “pensar para além das representações causais” que será primeiramente tentado por Schopenhauer (2004, p. 632/636-637; grifos nossos [“Apêndice”]), impedindo a hipóstase do conceito de liberdade:

Sem dúvida, é completamente *a priori* e antes de toda experiência que nós aplicamos a lei da causalidade às modificações experimentadas por nossos órgãos dos sentidos; mas é justamente por isso que esta lei [...] não conduz à coisa em si. A verdade é que seguindo a via da representação não se poderá jamais ultrapassar a representação [...]. Se fôssemos somente entes capazes de representações, o caminho da coisa em si nos seria para sempre fechado. [...]

[...]

[...] a solução da terceira antinomia, de modo algum é atingida por esta afirmação, que as duas partes têm razão, cada qual sob um ponto de vista diferente. Pois *nem a tese nem a antítese falam da coisa em si, elas se ocupam pura e simplesmente da fenomenalidade, do mundo objetivo, do mundo como representação*. [...] Pois a liberdade transcendental em questão não é de modo algum a causalidade incondicional de uma causa, como afirma a tese, já que uma causa é por sua essência mesma um fenômeno [...].

¹² V. o “Prefácio” à segunda edição da *Crítica da razão pura*: “uma crítica que limita a razão especulativa [...] é de fato de uma utilidade *positiva* e altamente importante, logo que nos persuadirmos de que há um uso prático absolutamente necessário da razão pura (o uso moral), no qual esta inevitavelmente se estende para além [*über*] dos limites da sensibilidade”; “devemos, pelo menos, poder *pensar* esses objetos como coisas em si embora os não possamos *conhecer*” [em nota: “posso *pensar* no que quiser, desde que não entre em contradição comigo mesmo”]; “posso, não obstante, *pensar* a liberdade; isto é, a representação desta não contém em si, pelo menos, nenhuma contradição, se admitirmos a nossa distinção crítica dos dois modos de representação (o modo sensível e o modo intelectual)” (Kant, 2001, p. 24-26 [B XXV-XXVI/XXVIII]). Daí nosso problema: se, conforme o parágrafo final da “Introdução” (p. 56 [A 15 / B 29]), é segundo o entendimento que os objetos são pensados, e pensar significa representar sem contradição, toda a fundamentação da moral tem como solo representações do entendimento, sendo justamente a concepção de “pensar a liberdade” que há de ser revista.

Não é tratando da causa e do efeito que se precisa estudar, como faz Kant, a relação da vontade com sua manifestação fenomenal (ou seja, do caráter inteligível com o caráter empírico); pois esta relação é absolutamente distinta da relação causal. [...] A liberdade, portanto, não tem causalidade [...].

Kant (2007, p. 98-99 [BA 104]), na *Fundamentação...*, buscava uma solução para o seguinte círculo vicioso: “Consideramos como livres na ordem das causas eficientes, para nos pensarmos submetidos a leis morais na ordem dos fins, e depois pensamos-nos como submetidos a estas leis porque nos atribuímos a liberdade da vontade”, sendo que, “pela ideia da liberdade, nos separamos de todo interesse empírico”. Não há, contudo, uma *intuição* dessa ideia uma vez que não se trata de um fenômeno da experiência. A liberdade pela qual se pode entrar no mundo dos fins é concebida apenas de modo negativo, ou seja, como independente de todo fim a alcançar que seja de *nosso* interesse, possível apenas “por analogia com um reino da natureza [...] segundo máximas, quer dizer regras que se impõem a si mesmo” (Kant, 2007, p. 81-82 [BA 82; 84]), e por isto já é concebida em oposição à necessidade. Então, ressignificando a distinção “platônica” entre um mundo sensível e um mundo inteligível – este último não mais como uma realidade hiperurânea, i.e. superior ao mundo natural, mas como o próprio âmbito das ideias da razão –, Kant (2007, p. 103 [BA 110]) afirma que:

quando nos pensamos livres, nos transpomos para o mundo inteligível como seus membros e reconhecemos a autonomia da vontade juntamente com sua consequência – a moralidade; mas quando nos pensamos como obrigados, consideramos-nos como pertencentes ao mundo sensível e contudo ao mesmo tempo também ao mundo inteligível.

Tal “transposição” é evidentemente um efeito da reflexão, um fato *psicológico* mediado por representações, não um “conhecimento *imediato* da própria vontade que resulta, *na consciência humana*, o conceito de liberdade”, como pretende

Schopenhauer (2004, p. 633 [“Apêndice”]; grifos nossos)¹³. O homem é anfíbio porque vive em dois *meios* distinguíveis pelo *pensamento*. Interessante notar que, impedido pelos limites de sua própria filosofia especulativa, Kant não pode *demonstrar a substancialidade ou efetividade* do mundo inteligível, supondo a cognoscibilidade da coisa em si, mas pode *simplesmente pensá-lo*, e é no *pensar-se como membro de dois mundos antagônicos* que vem se legitimar sua filosofia moral, não pautada na crítica das intuições empíricas, mas na crítica das ideias da razão. É apenas segundo a *inteligibilidade* da liberdade da vontade, e dentro desta limitação, que o ser racional, no pensamento, *se reconhece analogicamente* como autônomo, enquanto que sua obrigação pelo dever, fundada nessa inteligibilidade, remete *forçosamente* à ação no mundo da experiência.

Numa palavra, a sua causalidade, na medida em que é intelectual, não se incluiria na série das condições empíricas que tornam necessário o

¹³ V. tb. Schopenhauer, 2001, p. 97 [§10, p. 177-178]: “Pois a consciência é propriamente a familiaridade com o próprio si mesmo que surge do próprio modo de agir e que cada vez se torna mais íntima. [...] Só somos pois conscientes da *liberdade* mediante a *responsabilidade*: onde esta se encontra aquela também tem de se encontrar, a saber, no ‘*esse*’. A necessidade recai no ‘*operari*’”. Fica claro que o conceito schopenhaueriano de “consciência” difere radicalmente daquele de “consciência moral” na tradição como no senso comum, redutível a uma atividade reflexiva *a posteriori*. De todo modo, Schopenhauer também lança mão da noção de consciência moral como algo *a posteriori* na medida em que ela nos chama para a proximidade de nosso próprio si-mesmo. Nesta acepção, essa consciência imprópria como que nos desvela nosso próprio ser, consistindo no “conhecimento de nós mesmos que se torna cada vez mais completo, o *protocolo das ações* que cada vez mais se preenche” (Schopenhauer, 2001, p. 200 [§20, p. 256]). Sob este ponto de vista, a saber, da experiência, ela “é condicionada pela razão, porque só em virtude dela é que é possível uma reminiscência clara e coesa. Está na natureza das coisas que a consciência só fale *depois*. Por isso é que ela também se chama consciência *judgadora*. Ela só pode falar *antes*, em sentido impróprio, a saber, indireto, pois que a reflexão conclui da memória de casos semelhantes a desaprovação futura de uma ação apenas projetada. Tão longe vai o *fato ético da consciência*; *ela mesma permanece como um problema metafísico* [...]. Com o reconhecimento de que a consciência é apenas o tomar conhecimento que surge por meio das ações do próprio caráter imutável”, ainda assim, “não é algo que possa ser explicado a partir de outra coisa nem conseguido por aprendizado [...], mas é algo inato, imutável, que não dá para explicar” (*id., ibid.*, p. 201-202 [p. 257-258]; grifos nossos).

acontecimento no mundo sensível. Este caráter inteligível, é certo que não se poderia nunca conhecer imediatamente, porque só podemos perceber uma coisa na medida em que aparece; teria, porém, que se conceber de acordo com o caráter empírico, da mesma maneira que, em geral, temos sempre que dar no pensamento um objeto transcendental por fundamento aos fenômenos, embora nada saibamos daquilo que ele é em si. (Kant, 2001, p. 467 [A 540 / B 568])

Em suma, partindo do pressuposto de que toda ação humana no mundo dos sentidos deve remeter a causas eficientes (Kant, 2001, p. 466-467 [A 538-539 / B 566-567]) – o mesmo que exige para todo movimento natural uma causa primeira –, se se pretende afirmar que a razão é autônoma, pois que o mundo da liberdade – de acordo com a tradição – e das leis é o mundo da razão, deve-se necessariamente admitir esse duplo pertencimento do ser racional. Com isso, Kant também pretende legitimar a analogia entre o mundo dos fins e o mundo da natureza e a transposição dos princípios do conhecimento acerca deste para o conhecimento daquele, pois, caso contrário, deveria admitir que a razão, que representa leis *a priori*, é ela mesma contrária a si, ou seja, capaz de representar *a priori* (e não por mera abstração) a ausência de leis, o que não seria admissível senão por loucos. Tal pressuposto acerca da razão é, portanto, definitivo.

[...] um ser racional deve considerar-se a si mesmo, *como inteligência* (portanto não pelo lado das suas forças inferiores), não como pertencendo ao mundo sensível, mas como pertencendo ao mundo inteligível; tem por conseguinte dois pontos de vista dos quais pode considerar-se a si mesmo e reconhecer leis do uso das suas forças, e portanto de todas as suas ações: o *primeiro*, enquanto pertence ao mundo sensível, sob leis naturais (heteronomia); o *segundo*, como pertencente ao mundo inteligível, sob leis que, independentes da natureza, não são empíricas, mas fundadas somente na razão. (Kant, 2007, p. 102 [BA 108-109])

Fica claro o porquê da invasão dos princípios da razão especulativa no âmbito da razão prática, bem como da afirmação do pertencimento da própria vontade ao mundo inteligível (Kant, 2007, p. 103-104 [BA 110-111]). Se a razão representa segundo determinados princípios que lhe são próprios, a vontade, a liberdade, a moral, já sempre se lhe apresentam *como* ligadas a uma

legislação, com a diferença que, nesse caso, a legislação se funda na própria razão de modo “independente” de toda experiência, ou seja, sem passar pelo entendimento, como dirá Kant mais à frente, muito embora nossa representação reintroduza no pensamento as *condições* do entendimento e, portanto, da cognoscibilidade em geral. Ora, já foi dito aqui que é digno de suspeita aplicar regras ou princípios do conhecimento de fenômenos àquilo que de forma alguma o é, crítica repetida à exaustão por Schopenhauer! Não é à toa que, mesmo após enunciar a definição positiva de liberdade, Kant insiste no emprego da definição negativa por ela pressuposta, pois a ela, em última instância, tudo se reduz e dela decorre. De todo modo, a limitação da apreciação kantiana advém do fato de que ele *não abandona a perspectiva do mundo como representação*, mas, com o fim de eliminar a contradição inevitável de se considerar uma mesma ação como decorrendo da necessidade natural e da necessidade moral (Kant, 2007, p. 107 [BA 115]), tão-somente separa duas espécies de representação (como ser sensitivo e como ser inteligente) para dar conta de sua tese do duplo pertencimento, fundada, em última análise, na oposição entre coisa em si e fenômeno.

Pois que uma *coisa na ordem dos fenômenos* (como pertencente ao mundo sensível) esteja submetida a certas leis, de que essa mesma coisa, como *coisa* ou ser *em si*, é independente, isso não contém a menor contradição; mas que o homem tenha que *representar-se e pensar-se a si mesmo desta maneira dupla, isso funda-se, para o primeiro caso, na consciência de si mesmo como objeto afetado pelos sentidos, para o segundo na consciência de si mesmo como inteligência*, quer dizer como ser independente, no uso da razão, de impressões sensíveis (portanto com pertencente ao mundo inteligível). (Kant, 2007, p. 109 [BA 117])

Kant, pois, não se desembaraça do pensamento metafísico enquanto pensamento dicotomizante. Tampouco supera o âmbito das representações. O colapso da oposição entre a representação imediata da Ideia (objeto da inteligência não abstraído da sensibilidade) e a Vontade como coisa em si, operada por Schopenhauer, consistirá em uma marcante revisão da doutrina kantiana, sendo digno de nota que, para tanto, faz-se necessário superar *toda a perspectiva do mundo como representação se se pretende pensar a Vontade em si mesma e, assim, a liberdade que a*

caracteriza. Se Kant (2007, p. 111 [BA 120-121]) admitira que a liberdade é inconcebível e incognoscível justamente porque, alheia ao âmbito da natureza, da sensibilidade e da experiência, não se constitui como objeto do entendimento, mas como mera ideia, não podendo tampouco ser explicada segundo causas, não restando nada mais que sua defesa, deve ser reconhecida a *insuficiência* desta apreciação na mesma medida em que foram insuficientes todas aquelas que a precederam pautadas em representações dualísticas.

A dupla perspectiva do mundo em Schopenhauer e sua solução na unidade da Vontade deve então apontar o começo do “fim da metafísica” na medida em que, reconhecendo que toda oposição só se apresenta segundo o ponto de vista do mundo como representação de um sujeito, em o superando, deve-se abrir espaço para a compreensão da existência como *prescindindo* de toda natureza. Antes dele, Espinosa (2000, p. 228 [II, prop. VII, esc.]), corrigindo Descartes, já dissera que “a substância pensante e a substância extensa são uma e a mesma substância, compreendida ora sob um atributo, ora sob outro” da mesma maneira que “um modo da extensão e a ideia desse modo são uma e mesma coisa, mas expressa de duas maneiras diferentes”, mas incorrera no erro de permanecer firme às noções de substância e necessidade, encontrando no panteísmo a única via possível de conciliação. Não se trata, portanto, de *conciliar* moral e natureza, alma e corpo, pensamento e sensibilidade, de submeter-los a uma “síntese”, apartando-se, como Hegel, da ditadura do princípio de não-contradição, mas de, pela compreensão da natureza como representação, lançar o olhar para seu próprio fundo – no dizer de Mestre Eckhart – em busca daquilo segundo o que natureza é natureza: natureza *em* e *para* nossas representações. A sentença inicial de *O mundo como vontade e representação*, a saber, “O mundo é minha representação”, não há de propor uma visão solipsista da realidade, mas uma advertência segundo a qual, para qualquer consideração acerca desse mundo transcendentalmente determinado por um subjetividade, e de nossa presença nele como efetividade, deve-se, antes, *dar um passo atrás*, o passo fenomenológico, conforme se descobrirá futuramente.

Daqui por diante, a questão deverá ser: Se, na origem, a natureza *não era*, como não era eu mesmo ou qualquer coisa de individual, ainda no dizer de Mestre Eckhart, e, portanto, não era nada com relação a que ser *independente*, nem o que se tornar independente, pergunta-se segundo o que cada coisa veio a ser senão por si mesma e de modo não-causado? Se a razão só pode ser pensada segundo seus próprios princípios e, portanto, como representação, ela mesma deve ser posta à parte, de modo a *liberarmos o pensamento para uma perspectiva que prescindia de toda lei, de toda "lógica"*. Não se trata de advogar a irracionalidade (caso isto seja possível), negar a lógica, mas de deixá-la à parte no que concerne àquilo de que ela não pode dar conta. Trata-se de uma nova experiência, não-kantiana, de *pensamento*. Se, como reconhece Kant, a liberdade da vontade não é intuível nem explicável, que se supere também o "princípio filosófico de explicação" pelo qual não se atinge senão representações relativas a nós mesmos por analogias sem solo, as "bolhas de sabão" a que se refere sarcasticamente Schopenhauer. Como conclui Loparić (1992, p. 63),

A razão humana é finita, em primeiro lugar, porque o seu uso legítimo é restrito ao território da experiência possível. Ela é finita, em segundo lugar, porque é discursiva, temporalizada, porque não pode abraçar o seu território todo num único gesto. Ela é finita, ainda, porque, para controlar a experiência precisa lançar-se em busca do universal contando apenas com regras heurísticas. E, em quarto lugar, a razão kantiana é finita porque não pode nem achar nem inventar conceitos determinados para caracterizar certos traços de formas intuitivas, de seres organizados e da natureza no seu todo. Nesses casos, ela esbarra no indizível. Para ficar às claras consigo mesma, tem que reconhecer um substrato além do alcance do seu poder, um outro que a razão representacional.

Em síntese, a dupla perspectiva do mundo como representação e do mundo como Vontade, em vez de considerar o homem como anfíbio, atribui ao próprio homem o considerar-se anfíbio, apontando uma direção alternativa para que se o pense como unidade, como coisa em si *una* àquilo que denomina "mundo", sem o entrave do panteísmo. "Não há lugar para a ideia de Deus em semelhante concepção de ser, e Schopenhauer assim como Nietzsche a excluíram cuidadosamente. Em oposição a todo

sistema dualista, sua concepção do universo é expressamente monista” (Gaultier *apud* Brum, 1998, p. 56, n. 5). Se a perspectiva representacional é posta à parte, não é apenas por constituir a via do engano, ou da ilusão, como diria Parmênides, autor da designação do homem como monstruosamente dotado de “duas cabeças”, mas, antes disso, por ser um *subproduto* de uma perspectiva já determinada de *uma* vontade *situada*, individual e, portanto, *enclausurada* no mundo a que chama “natureza”.

Por fim, recordemos duas importantes passagens do *Crepúsculo dos ídolos*, de Nietzsche (2000, p. 30 e 32, respectivamente). “Cindir o mundo em um ‘verdadeiro’ e um ‘aparente’, seja do modo cristão, seja do modo kantiano (um cristão *pérfido* no fim das contas) é apenas uma sugestão da *décadence*: um sintoma da vida *que decai...*” (“A ‘razão’ na filosofia”, §6). A isto seguir-se-á sua resposta a toda ambivalência metafísica: “Suprimimos o mundo verdadeiro: que mundo nos resta? O mundo aparente, talvez?... Mas não! *Com o mundo verdadeiro suprimimos também o aparente!*” (“Como o ‘mundo verdadeiro’ acabou por se tornar fábula”, §6).

Artigo recebido em 08.04.2013, aprovado em 20.07.2013

Referências

- BRUM, J. T. *O pessimismo e suas vontades*: Schopenhauer e Nietzsche. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.
- CAYGILL, H. *Dicionário Kant*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2000.
- DELEUZE, G. *Nietzsche e a filosofia*. Trad. Edmundo Fernandes Dias e Ruth Joffily Dias. Rio de Janeiro: Rio, 1976.
- ESPINOSA, B. de. *Ética* (demonstrada à maneira dos geômetras). Trad. Joaquim de Carvalho, Joaquim Ferreira Gomes e Antônio Simões. São Paulo: Nova Cultural, 2000. p. 141-436. (Coleção Os Pensadores).

HAMM, C. Sobre a necessidade e o limite da razão. In: INTUIÇÃO – CONCEITO – IDEIA, 2001, Santa Maria. *Atas do colóquio...* Santa Maria (RS): UFSM, Curso de Pós-Graduação [em Filosofia], 2001. p. 31-49.

HEIDEGGER, M. La frase de Nietzsche “Dios ha muerto”. Trad. para o espanhol por Helena Costés e Arturo Leyte. In: HEIDEGGER, M. *Caminos de bosque*. Madri: Alianza, 1996. p. 190-240.

HEIDEGGER, M. *La pobreza*. Apres. Philippe Lacoue-Labarthe. Trad. Irene Agoff. Edição bilíngue alemão-espanhol. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.

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

LEIBNIZ, G. W. *Discurso de metafísica*. Trad. Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 117-152. (Coleção Os Pensadores).

LOPARIĆ, Ž. A finitude da razão: observações sobre o logocentrismo kantiano. In: ROHDEN, V. (Org.). *200 anos da Crítica da faculdade do juízo de Kant, 1790-1990*. Porto Alegre: Ed. da Universidade/UFRGS; Instituto Goethe/ICBA, 1992. p. 50-64.

MACHADO, R. *Zaratustra: tragédia nietzschiana*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1997.

MARQUES, A. A *Crítica da faculdade do juízo* como alargamento da revolução copernicana de Kant. In: ROHDEN, V. (Org.). *200 anos da Crítica da faculdade do juízo de Kant, 1790-1990*. Porto Alegre: Ed. da Universidade/UFRGS; Instituto Goethe/ICBA, 1992. p. 24-34.

NIETZSCHE, F. W. *Crepúsculo dos ídolos: ou como filosofar com o martelo*. Trad. Marco Antonio Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000. (Coleção Conexões).

NIETZSCHE, F. W. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ROHDEN, V. Tradução em perspectiva: sobre algumas questões e dificuldades na tradução da *Crítica da faculdade do juízo*. In: ROHDEN, V. (Org.). *200 anos da Crítica da faculdade do juízo de*

Kant, 1790-1990. Porto Alegre: Ed. da Universidade/UFRGS; Instituto Goethe/ICBA, 1992. p. 121-131.

ROUSSEAU, J.-J. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1997. p. 5-163. (Coleção Os Pensadores). Vol. II.

RUSSELL, B. *História da filosofia ocidental* (livro 3.: A filosofia moderna - segunda parte: Desde Rousseau até o presente). São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1967.

SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*. Trad. Maria Lúcia M. de O. Cacciola. Pref. Alain Roger. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: M. Fontes, 2001.

SCHOPENHAUER, A. *Le monde comme volonté e comme représentation*. Trad. A. Burdeau. 2. ed. rev. e corr. por Richard Ross. Pref. Clément Rosset. Paris: Presses Universitaires de France, 2004. (Collection Quadrige). Edição completa, com apêndice e suplementos.

