

Abismos da perversidade humana

Abysses of human perversity

Oswaldo Giacoia Junior

Doutor em Filosofia pelo Freie Universität Berlin

Professor Titular da Universidade Estadual de Campinas (IFCH - UNICAMP)

E-mail: ogiacoa@hotmail.com

Resumo: O presente artigo elabora uma reflexão sobre questões éticas, tendo como pano de fundo o sistema do pensamento único de Arthur Schopenhauer. A questão central é constituída pelo problema filosófico do mal radical, uma figura de maldade extrema, que é recusada como possibilidade autenticamente humana na filosofia prática de Kant. A figura da alegria maligna (*Schadenfreude*), tal como esboçada na ética de Schopenhauer - ilustrada no artigo com exemplos da literatura universal – exhibe um tipo de caráter capaz de transcender os limites do egoísmo e configurar uma modalidade de pura maldade, análoga ao caso do mal radical.

Palavras Chave: Vontade; Ética; Liberdade; Egoísmo; Maldade; Compaixão.

Abstract: The present article elaborates a reflection on ethical questions, having as background the system of the unique thought of Arthur Schopenhauer. The central question is constituted by the philosophical problem of radical evil, a figure of extreme evil, which is rejected as an authentically human possibility in Kant's practical philosophy. The figure of the evil joy (*Schadenfreude*), as outlined in Schopenhauer's ethics - illustrated in the article with examples of universal literature - exhibits a type of character capable of transcending the limits of selfishness and configuring a mode of pure evil, analogous to the case of radical evil.

Keywords: Will; Ethics; Freedom; Selfishness; Wickedness; Compassion.

“O que desejava indicar é que o mesmo horror inexprimível, essa recusa a pensar o impensado, talvez tenha impedido uma reavaliação mais do que necessária das categorias legais, assim como nos fez esquecer as lições estritamente morais e, espera-se, mais acessíveis, que estão intimamente ligadas com toda a história, mas que parecem questões laterais inofensivas se comparadas ao horror”¹.

Pretendo tomar como ponto de partida esta citação de Hannah Arendt para discutir alguns aspectos fundamentais da ética e da metafísica de Arthur Schopenhauer, especialmente o mal como problema filosófico. A recusa horrorizada de pensar uma positividade do mal, e a estratégia de considerá-lo como o

¹ARENDDT, *Algumas Questões de Filosofia Moral*, p. 119.

absolutamente outro, e isso vale especialmente para as manifestações do mal extremo, poderia também (com alguma tolerância no uso dos termos) ser considerada como uma forma de elisão, tem raízes profundas em nossa tradição cultural. E não somente naquela da história da filosofia, mas também da religião e da teologia. A ponto de se poder dizer que, pelo menos até o século XVIII - mais particularmente com a inflexão decisiva representada pelo programa crítico de Kant -, as figuras do mal, do negativo, do erro, do pecado sempre foram consideradas em chave negativa, como afastamento e defecção, como privação em relação a um padrão positivo de Bem.

Nesse sentido, o mal e suas figuras, como o erro, o falso, o vício, o feio e o injusto, sempre foram considerados como ausência de realidade, e, na medida em que o ser/real sempre foi considerado como sinônimo de perfeição, o mal seria ausência de perfeição. Só o ser, ou a perfeição, seria dotado de estatuto positivo, qualquer afastamento em relação a esse parâmetro é mal defectivo. Assim, o mal e todas as modalidades do negativo podiam ser interpretadas como *não-ser*, como carência de positividade e perfeição, vacuidade pela qual *ninguém (muito menos Deus)* poderia ser considerado agente responsável, a modo de causa eficiente. Essa lógica esteve a presidir toda forma de teodiceia.

Assim como o frio só pode ser pensado como falta de calor, assim também o mal (moral) seria uma privação do Bem, um afastamento (voluntário) do homem em relação ao mandamento divino, que expressa o bem - assim como pode ser figurado paradigmaticamente na narrativa da queda e do pecado original. Essa atitude deve-se a duas razões principais: em primeiro lugar, porque, ao longo da história da civilização ocidental, nem o mal, o vício, nem o erro podem ter estatuto próprio. Para toda antiguidade, ninguém pode *querer* o mal, já que isso seria contraditório com o bem que todos e cada um desejam para si. Quem erra, assim como quem comete um ato imoral, só o faz porque está privado do conhecimento do bem, ou seja, toda forma de mal é resultado de uma ignorância do verdadeiro bem. Se este fosse conhecido, teria sido também *eo ipso* transformado em objeto da vontade e diretriz de ação.

Um segundo fator consiste em que, apesar das aparências em contrário, o conceito de vontade é um produto tardio na história do ocidente. Como revela o precioso trabalho histórico-filosófico de Albrecht Dihle, a antiguidade *desconhecia* um conceito ontológico de vontade². Nesse horizonte categorial, é inconcebível querer o mal pelo mal. De duas uma: ou alguém deseja o mal em vista de um bem próprio - a saber, como condição ou meio para auferir uma vantagem egoísta (e, portanto, sempre em vista do Bem, como quer que este seja definido); ou então alguém incorre num *erro de cálculo*, a saber, num equívoco a respeito da relação mais acertada entre meios e

² Cf. DIHLE, *The Theory of Will in Classical Antiquity*. A propósito, convém citar expressamente, a esse respeito, a própria Hannah Arendt: “Mencionei anteriormente que o fenômeno da vontade era desconhecido na Antiguidade.” (op. cit. p.178).

fins; desse modo, seja por ignorar o que seria efetivamente o Bem, seja por errar na escolha dos meios para alcançar esse mesmo Bem. Uma *vontade maligna*, a saber, que quer o mal como fim em si, é o impensável para nossa tradição.

Ora, o que nos parece problemático é esta recusa de uma ‘vontade maligna’, como se a introdução desse conceito em filosofia significasse um escândalo para o pensamento, uma contradição que colocaria o pensamento mesmo em dificuldades em seu esforço de coerência, de unidade⁴ e de sistematicidade. É como se, mediante essa recusa de pensar o mal, se assinalasse a ele um lugar simplesmente empírico, um tipo de acidente da história, que certamente deve ser estudado para se tirar as lições políticas, mas que, em compensação, não deve ser integrado às categorias do pensamento. Abandona-se à história o que é um escândalo para o pensamento: a oposição real não haveria de repercutir sobre os princípios da filosofia³.

Para Schopenhauer, na personalidade humana, como no espelho intelectual de sua mais sofisticada criatura, a Vontade metafísica toma consciência de si; ela se contempla tanto na beleza e quanto no horror de sua verdade. No homem, a Vontade sabe de si como carência insaciável, fratura, penúria, anseio e busca de satisfação em seus objetos; e, ao mesmo tempo, sabe-se também como frustração permanente, porque toda repleção é fugaz, a satisfação não é *exodus*, mas *transitus* de um estado de desprazer a um novo estado de carência, princípio de um novo desejo. O completo prazer, caso fosse possível, seria também a origem do tédio mortal - e, com isso, de um novo sofrimento ainda mais angustiante, e do ardente anseio para fugir dele. A vida dos seres humanos movimenta-se como um pêndulo que oscila entre a satisfação e o tédio. Como a essência da vontade sofredora – autêntica auto-contradição – é a mesma em todas as suas criaturas, então o sofrer é a constante na vida de todos os entes, expressa, porém, em graus variados, de acordo com a perfeição da consciência e do intelecto – o que basta para convencer o homem prudente de que todos os demais entes são uma reprodução do padecimento, e de que a viver é sofrer, que o si próprio individual é uma ilusão, o véu de Maia.

A raiz metafísica da condição sofredora de todos os entes seria, para Schopenhauer, a natureza egóica, individual - aquele *ego*, que, e em muito menor grau, existe também, como sentimento, nos animais. No entanto, só se pode tomar consciência dessa ilusão a partir da perspectiva do entendimento e da razão humana, lá onde o conhecimento brilha com plenitude. O conhecimento racional, porém, revela a vontade objetivada na natureza inevitavelmente na infinita multiplicidade dos indivíduos. Essa multiplicidade, por sua vez, só pode existir como contiguidade e sucessão, em decorrência da divisibilidade infinita das formas transcendentais da

³ ROSENFELD, *Do Mal. Para Introduzir em Filosofia o Conceito de Mal*, p. 11.

sensibilidade (espaço e tempo), e do modo de conexão de suas partes pela regra universal do entendimento (causalidade).

Esses são os *principia individuationis*, constitutivos da realidade empírica do mundo da representação, necessariamente integrado pelas séries de entes *individuais*, que, nos termos do idealismo de Schopenhauer, são objetivações fenomênicas derivadas de essências inteligíveis (as forças da natureza e as ideias platônicas). Os diferentes âmbitos ou domínios da natureza são objetivações diversas da vontade, em graus distintos de complexidade e perfeição: o inorgânico e mineral, o orgânico dividido em vegetal e animal, sendo que em todos esses graus existe necessariamente uma luta contínua entre os indivíduos de todas as espécies – a disputa pela matéria – já que esse conflito é a expressão da divisão interna da vontade, da contradição consigo mesma. A vontade – essência metafísica una – existe integral e indivisa em todas as suas criaturas, razão pela qual todas elas, são expressão integral dessa mesma ânsia de satisfação eternamente frustrada. Nas espécies mais elevadas, essa contradição e conflito se expõem com mais nitidez e veemência, podendo ser mais facilmente compreendidas. O egoísmo é, portanto, o ponto de partida e o fulcro de todo conflito.

E assim é porque a natureza, em seus diferentes âmbitos, é o âmbito de vigência do *principium individuationis*, segundo o qual os entes se tornam objetos de representação para um sujeito, nas coordenadas do espaço, do tempo e da causalidade, regendo-se, como fenômenos, pelas regras que transcendentes que decorrem da quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente. O universo da experiência é o mundo como representação, o universo dos fenômenos nas séries espaço-temporais, existindo como efeitos necessários de uma ou muitas causas.

Em realidade, à medida que o fenômeno da Vontade se torna cada vez mais perfeito, o sofrimento se torna cada vez mais manifesto. Na planta ainda não há sensibilidade alguma, portanto nenhuma dor. Um certo grau bem baixo de sofrimento encontra-se nos animais menos complexos, os infusórios e radiados. Só com o sistema nervoso completo dos vertebrados é que a referida capacidade aparece em grau elevado, e cada vez mais quanto mais a inteligência se desenvolve. Portanto, à proporção que o conhecimento atinge a distinção e que a consciência se eleva, aumenta o tormento, que, conseqüentemente, alcança seu grau supremo no homem, e tanto mais quanto mais ele conhece distintamente, sim, quanto mais inteligente ele é. O homem no qual o gênio vive é o que mais sofre (W I, § 56, p. 399s).

Ora, o corpo do homem não é objetivação, como os demais objetos do conhecimento, mas como *objetividade imediata da vontade* – e com isso Schopenhauer quer indicar que cada corpo individual é uma concreção singular da vontade, uma expressão imediata da mesma, que tem o mesmo *status* metafísico das forças naturais e das ideias platônicas. Tudo se passa, portanto, como se cada individualidade

corporal fosse uma ideia, ou uma força da natureza, como a gravidade, ou a eletricidade - um ato imediato ou auto-posição singular da essência metafísica do mundo, num certo grau e veemência únicos. Daí decorre a importância da experiência corporal, verdadeiro acesso ao Si-Próprio enquanto vontade, ponto de conexão com a coisa-em-si. A experiência imediata do corpo próprio – não do corpo como objeto existindo entre outros corpos, para o sujeito do conhecimento, mas do corpo *que eu sou e que imediatamente sinto* – é também a passagem do mundo como representação para o mundo como vontade.

Como o corpo do homem é já a objetividade da Vontade como ela aparece neste grau e neste indivíduo, segue-se que o querer individual, a desenvolver-se no tempo, é, por assim dizer, a paráfrase do corpo, a elucidação do sentido referente ao todo e às partes; é um outro modo de exposição da mesma coisa-em-si cujo fenômeno o corpo já é. Eis por que, em vez de afirmação da Vontade, podemos também dizer afirmação do corpo. O tema fundamental de todos os diferentes atos da Vontade é a satisfação das necessidades inseparáveis da existência do corpo em estado saudável, necessidades que já têm nele sua expressão e podem ser reduzidas à conservação do indivíduo e à propagação da espécie (W I, § 60, p. 421).

Desse ponto de vista, Schopenhauer pode afirmar que a existência humana *corporal* é a raiz do egoísmo, e que o egoísmo é a origem do sofrimento, das dores do mundo, uma vez que nele jaz a raiz do apego, a começar do apego por si mesmo, pela individualidade e singularidade próprias, consideradas como substâncias existentes em separado das demais coisas existentes.

Denominamos tempo e espaço, já que só neles e por eles é possível a pluralidade do que é um e o mesmo, *principium individuationis*. Tais formas são essenciais ao conhecimento natural, que brota da Vontade. Em virtude disso, a Vontade aparece em toda parte na pluralidade dos indivíduos. Todavia, semelhante pluralidade concerne não à Vontade como coisa-em-si mas exclusivamente a seus fenômenos. A Vontade se encontra em cada um destes por inteiro indivisa e em torno de si vê a imagem inumeráveis vezes repetida de sua própria essência, porém esta, portanto o que é de fato real, é encontrada imediatamente só em seu interior. Eis por que cada um quer tudo pra si, quer tudo possuir, ao menos dominar, e assim deseja aniquilar tudo que lhe opõe resistência (W I, § 61, p. 426).

Todo corpo humano é, portanto, inexoravelmente individual – e se volta para a satisfação de suas necessidades. O corpo é o que o intelecto e a sensibilidade apreendem como objetivação da vontade, sua concreção num indivíduo singular; por conseguinte, na medida em que a vontade se afirma nesse corpo individual, ela só pode relacionar-se imediatamente consigo mesma. “Sua existência, tal como esta é imediatamente dada, realiza-se, por força de necessidade, como auto-referência do

sujeito, e expressa-se em meio às demais existências corporais no comportamento auto-referente, no *egoísmo prático*⁴.

Aqui se desvela a necessidade inexorável do egoísmo: a vontade se encontra em cada indivíduo por inteiro e indivisa, e, ao menos via de regra, só divisa as outras individualidades – pluralidade existindo no tempo e no espaço – como múltiplas imagens de sua própria essência, que só ela é real. No entanto, a essa realidade a vontade individual só tem acesso na experiência interna de sua própria existência corporal – só em seu próprio interior, como Schopenhauer afirma. Portanto, todo *ego* corporal necessariamente quer ter tudo para si, quer tudo possuir, porque ele realiza, em sua imediatez, a essência insaciavelmente desejante da vontade – que deseja também aniquilar tudo aquilo que a ela resiste e se opõe.

Eis a razão de ser da destrutividade do egoísmo prático, assim como do caráter sofredor de toda existência, considerada desse ponto de vista como conflito eterno. A essa razão prática vem somar-se um fator teórico:

Acresce ao dito o fato de que, no ser cognoscente, o indivíduo é o sustentáculo do sujeito que conhece e este é o sustentáculo do mundo. Noutros termos, toda natureza exterior ao sujeito que conhece, portanto todos os demais indivíduos existem apenas em sua representação: sempre está consciente deles apenas como sua representação, portanto de maneira meramente mediata, como algo dependente de seu próprio ser e existência, pois se sua consciência sucumbisse, o mundo também sucumbiria necessariamente, isto é, a existência ou inexistência dos demais indivíduos ser-lhe-iam indiferentes e indiscerníveis. Em verdade, todo indivíduo conhece, é e encontra a si mesmo como a Vontade de vida em sua totalidade, como o em-si mesmo do mundo, portanto, como a condição complementar do mundo como representação, conseqüentemente como um microcosmo equivalente ao macrocosmo (W I, § 61, p.426).

Com base nessas considerações, todo indivíduo – grão de poeira no espaço cósmico, cuja existência ou inexistência em nada modifica a face total do universo sem limites – considera-se, no entanto, o centro de todo o cosmos, e subordina a seu próprio bem-estar tudo o mais.

Do ponto de vista natural, está preparado sacrificar qualquer coisa, até mesmo a aniquilar o mundo, simplesmente para conservar mais um pouco o próprio si-mesmo, esta gota no meio do oceano. Cada um mira a própria morte como o fim do mundo: já a morte dos seus conhecidos é de fato ouvida com indiferença, caso não o afete em termos pessoais (W I, § 61, p.426s).

⁴ MALTER, *Schopenhauer. Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens*, p. 352.

O problema é que o egoísmo – teórico ou prático – é essencialmente vão. Pois toda existência corporal e todo interesse egoísta existe no tempo, e, portanto, porta em si uma impermanência radical.

O que *foi*, não é mais; tanto quanto aquilo que *nunca* foi. Mas tudo o que é, nesse mesmo instante já terá sido. Por isso, o mais insignificante presente permanece, em termos de *realidade* (*Wirklichkeit*), em face do mais significativo passado, como alguma coisa em comparação com o nada - pelo que aquele se relaciona com este como algo em comparação com o nada. Para nosso assombro, existimos de uma vez, depois de inumeráveis milênios nos quais não existimos, para, depois de um curto tempo, ter novamente de voltar a não ser por igual tempo -. Isso nunca está certo, diz o coração: e, a partir de considerações dessa espécie, pode emergir, até mesmo para o entendimento tosco, uma suspeita a respeito da idealidade do tempo.

A cada ocorrência de nossa vida pertence apenas por um instante o *é* daí para diante, ela pertence para sempre ao *foi*. A cada noite nos tornamos mais pobres de um dia. Nós enlouqueceríamos na contemplação desse fluxo de nosso prazo de tempo, se, no mais profundo fundamento de nossa essência, não houvesse a consciência de que a nós pertence a fonte da eternidade, para sempre inesgotável, de onde poder se renovar eternamente o tempo da vida. Com base em considerações como essas pode-se, com efeito, fundar a doutrina de que a *sabedoria* maior consistiria em gozar o presente, e disso fazer a finalidade de nossas vidas; pois apenas o presente seria real, tudo o mais seria apenas jogo de pensamento. Poder-se-ia, porém, de idêntico modo, denominar a isso a maior *loucura*; pois o que não é deixa de sê-lo imediatamente em seguida, e torna-se o que, desse modo, desaparece como um sonho, nunca sendo digno de um sério anseio (P II, Cap. XI, § 143. *Adendo à Doutrina da Natividade da Existência*).

Por causa disso, existir é sofrer - e todo anseio para conservar mais um pouco si-próprio, é já reposição e reprodução desse mesmo sofrimento. Afirmar a própria vontade, em qualquer movimento volitivo do corpo é já preparar a próxima dor, nascer é já começar a morrer. Numa

concisão lapidar, diz uma vez Anaximandro: ‘De onde as coisas têm seu nascimento, ali também devem ir ao fundo, segundo a necessidade; pois têm de pagar penitência e ser julgadas por suas injustiças, conforme a ordem do tempo?... Quem lê essa doutrina na fisionomia de nossa sorte humana universal e já reconhece a má índole fundamental de cada vida humana no simples fato de nenhuma delas suportar ser considerada atentamente e mais de perto – embora nosso tempo habituado à epidemia biográfica pareça pensar de outro modo, e mais favoravelmente, sobre a dignidade do homem – quem, como Schopenhauer, ouviu, ‘nas alturas dos ares hindus’, a palavra sagrada do valor moral da existência, dificilmente poderá ser impedido de fazer uma metáfora altamente antropomórfica e de tirar aquela doutrina melancólica de sua restrição à vida humana para aplicá-la, por transferência, ao caráter universal de toda existência⁵.

⁵ NIETZSCHE, *A Filosofia na Época Trágica dos Gregos*, p. 23.

Para o que essencialmente nos importa nesse contexto, é necessário notar que Schopenhauer refuta de modo intransigente a identificação kantiana entre os conceitos de vontade e razão prática; ao mesmo tempo em que se recusa a admitir que faça sentido a noção de imperativo categórico; tudo isso, no entanto, sem deixar de reconhecer na ética de Kant o ponto mais avançado da tradição ocidental em termos de filosofia moral. Desse modo, a lei moral kantiana é, para Schopenhauer, uma convincente invenção de cátedra; na realidade, porém um embuste particularmente criado para fazer efeito edificante em auditórios filosóficos, desprovido de sentido e eficácia reais, no plano da vida efetiva dos seres humanos concretos.

Trata-se, em última instância, uma elucubração metafísica abstrusa, tipicamente universitária (filosofia de funcionários públicos, treinados para a obediência incondicional), que, como todos os seus congêneres, são derivações dos mandamentos teológico-religiosos, cuja base é ou a fé ou a superstição - de todo modo não a racionalidade do filósofo moral. Tais imperativos são formulações vácuas, completamente impotentes para se contrapor ao impulso irresistível do egoísmo humano, essa força telúrica que se confunde com a profundidade desejante de nosso Eu.

Nessa ótica, a fundamentação filosófica dada por Kant à moral representa, também para Schopenhauer, o ápice até então alcançado na história da filosofia, muito embora o fundamento apresentado seja desproporcionalmente menos valioso do que o esforço do pensamento levado a efeito por Kant para chegar à sua formulação. 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 tarefa de recolocar a verdade ética – até colocada de ponta cabeça pelo idealismo - de novo firme sobre os próprios pés. É por isso mesmo que o criticismo de Kant constitui, aos olhos do filósofo de Frankfurt, também no campo da Ética, tanto um prodigioso trabalho de fundamentação quanto um não menos formidável e ilustrativo fracasso desse empreendimento.

É importante mencionar, nesse contexto, a retomada do *nervus probandi* que Schopenhauer mobiliza contra a filosofia prática de Kant. Para isolá-lo, temos de retomar a distinção kantiana entre caráter sensível e caráter inteligível, tal como formulada na solução da terceira antinomia da dialética transcendental na *Crítica da Razão Pura*. Tanto mais quanto, no parágrafo 55 do livro IV de *O Mundo como Vontade e Representação* o próprio Schopenhauer reconhece que:

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, reelaborada, a magistral exposição de Kant, mas a pressuponho como conhecida (W I, § 55, Band I, p. 399).

Com base nessa pressuposição, Schopenhauer empreende a formulação de sua própria 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 (E I, p. 577).

Sendo assim, o conceito de pessoa remete ao de caráter empírico: manifestação ou fenômeno do caráter inteligível. A pessoa, enquanto indivíduo empírico,

nunca é livre, embora ela seja a aparição (*Erscheinung*) de uma vontade livre: pois é justamente desse livre querer que ela é já uma manifestação determinada e, na medida em que esta manifestação ingressa na forma de todo objeto - o princípio de razão suficiente -, ela desenvolve, no entanto, a unidade daquela vontade na multiplicidade das ações; estas, entretanto, em virtude da unidade em-si atemporal daquele querer, apresentam-se com a regularidade de uma força da natureza (W I, § 55, Band I, p. 398).

Do mesmo modo como das ideias 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 -, assim também 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 ideias 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 (E I, 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 a-temporal 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. Encontramos em Schopenhauer algo similar ao proto-ato da vontade, no sentido de feito único que constitui cada indivíduo singular. E, o que é mais, como ato livre do arbítrio e, por conseguinte unicamente imputável à vontade.

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 ideias e as forças naturais, não têm o mesmo estatuto da vontade metafísica, mas constituem seu *primeiro degrau* a caminho da representação: a objetividade da representação não submetida ao princípio de razão, à qual podemos ter acesso, contrariamente ao que pensava Kant.

De acordo com Schopenhauer, se o em-si do mundo é vontade, então o caráter inteligível, que é objetividade da Vontade, tem um papel correlato àquele da essência (*esse*), na oposição tradicional entre *Ser e Devir*, sendo o caráter sensível o correlato do Devir, correspondendo, portanto, nessa oposição, à noção de existência. Ora, na mesma medida em que a ‘coisa em si’ é a Vontade metafísica, o caráter inteligível seria o ato originário de seu ingresso no domínio da objetivação, e essa imediatidade é o que Schopenhauer entende por objetividade, em contraste com a objetivação. Assim, 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 e quero. Numa reviravolta (*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 (W I, § 55, Band I, p. 403).

Daí Schopenhauer poder extrair consequências 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 plena responsabilidade moral e jurídica pelo agir, uma vez que, num mundo sem Deus, sem fundamento racional, *meu ser é ato de vontade*, ou seja, eu sou responsável por ser o que sou, uma vez que o que eu (enquanto caráter inteligível) é 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 (E I, Band III, p. 622).

A consciência moral não pode ser, nos termos de Schopenhauer, a instância que testemunha em nosso íntimo da lei moral, uma vez que não há, para ele, *nenhuma lei moral*. Desse modo, não faria sentido considerar um vínculo indissolúvel entre a vontade humana e a lei moral, mesmo no caso daqueles que não agem por respeito a essa lei e subordinam sua observância à satisfação de inclinações e interesses egoístas. Com efeito, essa é uma das consequências do empirismo ético de Schopenhauer, para o qual o agir humano pode ser explicado, assim como todos os demais fenômenos de que tratam as ciências, por uma modalidade específica do princípio de razão suficiente, a saber: a lei da motivação.

Todas as ações humanas são um resultado necessário da pressão dos motivos exibidos à nossa vontade pelo intelecto, como desencadeantes do agir. A influência dos motivos e a estrutura individual da vontade num determinado caráter explicam,

de modo inteiramente satisfatório, as razões necessárias e suficientes de toda ação. Ações egoístas são *per definitionem* privadas de valor moral. O egoísmo, por seu turno, cujo fundamento metafísico é o *princípium individuationis*, que provê a lei geral da realidade empírica, é o móbil da imensa maioria dos atos de vontade e das ações humanas no mundo. A paleta do egoísmo é imensurável, e suas raízes alcançam profundidades insondáveis nos abismos da alma humana. A explicação científica da ética está associada, no sistema de *O Mundo como Vontade e Representação* com um pessimismo metafísico radical, para o qual constitui uma verdade empiricamente constatável que “alguns homens seriam capazes de assassinar um outro só para engraxar suas botas com a gordura dele” (E II, p. 117). Nesse egoísmo se enraízam, em derradeira instância, todas as figuras do Mal.

Em associação com isso, aquilo que Kant recusava enfaticamente como um *diabolismo da vontade*, incompatível com a natureza humana – a saber, uma vontade desvinculada da lei moral, para a qual essa lei não constitui um móbil necessário da ação; uma vontade humana que poderia querer o mal como um fim em si mesmo - a saber, assumir as dores e o sofrimento alheios como motivo da máxima geral do agir, independentemente de proveito próprio -, esse caráter in-humanamente perverso é uma figura expressamente admitida na ética de Schopenhauer:

Sentir inveja é humano; gozar de alegria maligna (*Schadenfreude*) é diabólico. Não há nenhum sinal infalível de um coração inteiramente mau e de uma indignidade moral mais profunda do que um traço de pura e cordial alegria maligna. Devemos sempre e de todo modo evitar aquele em quem o percebemos: *Hic niger est, hunc tu, Romane, caveto* [*Este é negro; tu debes evita-lo, ob Romano*. Horácio, Sátiras I, 4, 85]. Em si próprias, inveja e alegria no sofrimento são meramente teóricas: do ponto de vista prático, elas tornam-se maldade e crueldade. O egoísmo pode levar a crimes e malefícios de toda espécie: porém, a lesão e o sofrimento alheio causada por meio dele é apenas meio, não fim; portanto, surge aí apenas de modo accidental. Inversamente, para a maldade e a crueldade, as dores e os sofrimentos alheios são fim em si, e alcança-lo é gozo. Por causa disso, estas constituem uma potência superior de ruindade moral. A máxima do egoísmo extremo é: *Neminem iuva, imo omnes, si forte conducit* (portanto, sempre ainda condicionado), *laede!* A máxima da maldade é: *Omnes quantum potes, laede!* – Assim como a alegria maligna é apenas crueldade teórica, a crueldade é apenas alegria maligna prática, e esta aparecerá como aquela, tão logo se apresenta a ocasião (E II, Band III, p. 731s.).

O mesmo entendimento encontra-se também na obra capital *O Mundo como Vontade e Representação*:

Suponha-se um homem preenchido com um ímpeto volitivo veemente ao extremo e que, ardendo em apetites, deseja tudo acumular para saciar a sede de seu egoísmo e ainda, ao mesmo tempo, como é necessário, convence-se pela experiência de que toda satisfação é aparente e o objeto alcançado jamais cumpre o que a cobiça prometia, a saber, o

apaziguamento final do furioso ímpeto da Vontade; mais, pela satisfação do desejo apenas muda a sua figura, que agora o atormenta sob outra forma, sim, ao término, se todos os desejos se esgotam, resta o ímpeto mesmo da Vontade sem nenhum motivo aparente, a dar sinal de si como tormento incurável, horrível desolação e vazio. Tudo aquilo que, em se tratando de um grau comum de querer é sentido apenas numa medida parcimoniosa, gerando apenas um grau comum de disposição turvada, desperta, na pessoa cujo fenômeno da Vontade atinge a crueldade extrema, necessariamente um tormento interior que vai além de toda medida, uma intranqüilidade eterna, uma dor incurável; com isso, ela procura indiretamente o alívio do qual não é capaz diretamente, procura mitigar seu sofrimento na visão do sofrimento alheio, o qual simultaneamente vê como uma expressão de potência própria. O sofrimento alheio torna-se agora fim em si, é um espetáculo que regozija. Daí se origina o fenômeno da crueldade propriamente dita, da sede de sangue, tão frequentemente revelada pela história dos Neros e Domicianos, nos Deis⁶ africanos, em Robespierre e outros (W I, § 65, p. 463s.).

É certo que nos encontramos com essa tese quase nos antípodas da moral kantiana. Para Schopenhauer, não existe propriamente *lei moral*, muito menos uma lei cuja formulação implique num imperativo categórico prescrito pela razão para orientar a vontade com vistas ao bem pela mediação do sentimento não patológico de respeito ou veneração. Para inteirar-se disso, com todas as suas consequências, basta que abandonemos as salas de conferências em que os filósofos costumam pontificar seus princípios *a priori*, e que nos dediquemos ao trabalho singelo, penoso, mas sumamente ilustrativo, de olhar diretamente para o mundo, para tomar consciência de que este é, em sua essência metafísica, vontade, e, portanto, sofrimento eterno, irredimível. Para Schopenhauer, portanto, a vontade pode querer uma finalidade que seria o contrário do bem, sem que isso implicasse uma contradição lógica, pois o fundamento do mundo é justamente uma força cega e irracional.

E, finalmente, se fossem trazidos aos olhos de uma pessoa as dores e tormentos horrendos aos quais a sua vida está continuamente exposta, o aspecto cruel desta a assaltaria. Se conduzíssemos o mais obstinado otimista através dos hospitais, enfermarias, mesas cirúrgicas, prisões, câmaras de tortura e senzalas, pelos campos de batalha e praças de execução, e depois lhe abrissem todas as moradas sombrias onde a miséria se esconde do olhar frio do curioso; se, ao fim, lhe fosse permitida uma mirada na torre da fome de Ugolino, ele certamente também veria de que tipo é esse *meilleur des mondes possibles* (W I, § 59, p. 418).

Pela mesma razão nenhum mandamento categórico formal pode fazer face à potência do egoísmo. Se existem ações dotadas de valor moral, estas *têm de ser*

⁶ Jahrh. Desde o século XVIII, Titel des der Janitscharenmiliz entnommenen Paschas des Barbareskenstaates Algier (título atribuído ao comandante supremo das milícias janizaras, tropas de elite dos pachás de Argel).

derivadas de móveis que sejam, ao mesmo tempo, desinteressados, que não tenham uma relação direta ou indireta com motivações egoístas, mas, ao mesmo tempo, que sejam capazes de contrarrestar a potência telúrica do egoísmo humano.

Nessa potência têm origem todas as ações humanas que visam o interesse próprio, tomada essa expressão no mais amplo. Razão pela qual a existência de uma motivação interessada, mesmo que fosse uma única, suprimiria totalmente o valor moral de uma ação, ou mesmo agindo de modo acessório, o diminuiria. *A ausência de toda a motivação egoísta é, portanto, o critério de uma ação dotada de valor moral.* Fundamento ontológico e existencial da maldade, egoísmo não tem limites, cada um é dado imediatamente a si mesmo, todos os outros são dados a cada um apenas mediadamente, por meio da representação, como uma figura em sua cabeça. As motivações egoístas podem variar da indiferença até a repugnância, da colisão dos egoísmos à percepção dos vícios, erros, fraquezas e loucuras dos outros, da desconsideração pessoal à misantropia como desprezo pela humanidade.

Pode-se distinguir, para fins de simplificação, as principais gradações o egoísmo nessa paleta: Glotonaria, volúpia, interesse próprio, desejo de posse, dureza de coração, orgulho, soberba. Inveja, ciúme, malquerença: malevolência produzida pela felicidade, posse ou privilégio alheio. Nenhum homem está livre dessas motivações. Curiosidade maldosa, detração, insolência, petulância, arrogância, ódio, ira, traição, perfídia, desejo de vingança. A alegria maligna, que, em certo sentido, é uma perversão ainda mais profunda que o sadismo, é perversão diabólica. A inveja é um impulso humano, a alegria maligna (o prazer na dor alheia, independente do proveito próprio) é um impulso diabólico, mas permanece uma possibilidade humana.

Sentir inveja é humano, mas gozar alegria maligna é o oposto da inveja. Não há sinal mais inequívoco de um coração perverso e de uma nulidade moral profunda do que um traço de pura e genuína alegria maligna. Inveja e alegria maligna são em si meramente teóricas. Praticamente, tornam-se maldade e crueldade.

O egoísmo pode levar a todas as formas de crimes e delitos, mas os prejuízos e as dores causados a outrem são para si um mero meio e não um fim, aí entrando de modo apenas acidental. Em contrapartida, para a maldade e a crueldade, o sofrimento e a dor de outrem são fins em si; alcançá-los, o que dá prazer. Por isso, constituem uma alta potência de maldade moral (E II, § 14, p. 119s.).

A predominância de um ou de outro desses motivos, ou dos motivos morais, fornece o traço fundamental da classificação dos caracteres. Não há nenhum homem que não tenha algo desses três tipos.

Schopenhauer sustenta, pois, enfaticamente que, *egoísmo e valor moral* simplesmente excluem-se um ao outro. Se uma ação tiver um fim egoísta como um motivo, então ela não pode ter nenhum valor moral. Deva uma ação ter valor moral,

então um fim egoísta não pode ser seu motivo imediato ou longínquo. Desse modo, a significação moral de uma ação só pode estar na sua relação com outros. Só com referência a estes é que ela pode ter valor moral ou ser condenável moralmente e, assim, ser uma ação de justiça e caridade, como também o oposto de ambas. Mas o que dizer de uma *maldade desinteressada*, justamente a figura do diabolismo que o mesmo Schopenhauer esboçou em cores tão vivas, cujo signo distintivo seria o mais intenso grau de alegria maligna, justamente na qual o mal do outro é fim em si mesmo, e que pode ser humanamente querido e praticado sem qualquer proveito, ou mesmo em detrimento ou mediante sofrimento do próprio eu?

O próprio Schopenhauer enfrenta a objeção ao tratar das motivações antinomais:

A ausência de toda motivação egoísta é, portanto, o critério de uma ação de valor moral. Decerto que se poderia objetar a isso que também as ações de pura maldade e crueldade não são egoístas (não visam o proveito próprio) [*eigennützig*]. É patente, todavia, que estas não podem ser visadas (*gemeint*) aqui, uma vez que elas são o contrário daquelas de que se fala aqui (ações compassivas). Quem, no entanto, se apegue à definição estrita, pode excluir expressamente aquelas ações pela característica essencial a elas, a saber, que elas têm por finalidade o sofrimento alheio (E II, Band III, p. 736).

Entretanto, a exclusão pretendida não se pode fazer de modo tão simples e pronto, como pretendia Schopenhauer, pois podemos pensar em ações de pura maldade e crueldade cuja finalidade principal não é o *sofrimento alheio*, assim como também não é o *proveito próprio*. Nesse caso aberrante, estaríamos em face de uma monstruosidade tamanha que autorizasse sustentar, por razões de coerência, a tese segundo a qual uma ação maligna dessa natureza não seria desprovida de valor moral?

É justamente isso que Jorge Luiz Borges nos mostra na figura de Otto Dietrich zur Linde, personagem do conto *Deutsches Requiem*, que faz parte do livro *O Aleph*⁷.

No primeiro volume de *Parerga und Paralipomena* rele que todos os fatos que podem ocorrer a um homem, desde o instante de seu nascimento até o de sua morte, foram prefixados por ele. Assim, toda negligência é deliberada, todo casual encontro, uma hora marcada, toda humilhação, uma penitência, todo fracasso, uma misteriosa vitória, toda morte, um suicídio. Não há consolo mais hábil que o pensamento de que escolhemos nossas desgraças; essa teleologia individual nos revela uma ordem secreta e prodigiosamente nos confunde com a divindade. Que ignorado propósito (meditei) me fez procurar esse entardecer, essas balas e essa mutilação? Não foi o temor da guerra, eu o sabia; algo mais profundo⁸.

⁷ BORGES, *Obras Completas. Volume I.*

⁸ BORGES, *op. cit.* p. 48.

Esse tipo de maldade tem um propósito maligno, embora não uma motivação egoísta, que reside justamente na destruição da compaixão, ou seja, na destruição da imagem de homem e humanidade herdada de toda tradição; ela visa a destruição não egoísta da lei moral, já que assume, com orgulho e sacrifício voluntário, o desejo de autodestruição.

Tem-se dito que todos os homens nascem aristotélicos ou platônicos. Isso equivale a declarar que não há debate de caráter abstrato que não seja um momento da polêmica de Aristóteles e Platão; através dos séculos e latitudes, mudam os nomes, os dialetos, as faces, mas não os eternos antagonistas. Também a história dos povos registra uma continuidade secreta. Armínio, quando decapitou num lamaçal as legiões de Varo, não se sabia precursor de um Império Alemão; Lutem, tradutor da Bíblia, não suspeitava que seu fim era forjar um povo que destruísse para sempre a Bíblia; Christoph zur Linde, morto por uma bala moscovita em 1758, preparou de algum modo as vitórias de 1914; Hitler acreditou lutar por um país, mas lutou por todos, até por aqueles que agrediu e detestou. Não importa que seu eu o ignorasse; sabiam-no seu sangue, sua vontade. O mundo morria de judaísmo e dessa enfermidade do judaísmo que é a fé em Jesus; nós lhe ensinamos a violência e a fé na espada. Essa espada nos mata e somos comparáveis ao feiticeiro que tece um labirinto e que se vê forçado a errar nele até o fim de seus dias, ou a Davi, que julga um desconhecido e o condena à morte e ouve depois a revelação: “Tu és aquele homem”. Muitas coisas há que destruir para edificar a nova ordem; agora sabemos que a Alemanha era uma dessas coisas. Demos algo mais que nossa vida, demos o destino de nosso querido país. Que outros maldigam e outros chorem; a mim me alegra que nosso dom seja orbicular e perfeito. Ameaça agora o mundo uma época implacável. Nós a forjamos, nós que já somos sua vítima. Que importa que a Inglaterra seja o martelo e nós a bigorna? O importante é que reine a violência, não as servis timidez cristãs. Se a vitória e a injustiça e a felicidade não são para a Alemanha, que sejam para outras nações. Que o céu exista, mesmo que nosso lugar seja o inferno. Olho meu rosto no espelho para saber quem sou, para saber como me portarei dentro de algumas horas, quando me defrontar com o fim. Minha carne pode ter medo; eu não⁹.

O que quer dizer aqui a palavra eu? Esta palavra descerra um abismo, que Borges deixa em aberto ao concluir com ela seu estranho réquiem.

A uma objeção desse tipo, a ética de Schopenhauer só pode contrapor a fundação metafísica de sua moralidade, e, em última instância, o lastro ascético de sua filosofia:

só há um único caso em que isso (não praticada por interesse próprio, OGJ.) não acontece, a saber, quando a última razão para uma ação ou omissão está diretamente e exclusivamente vinculada ao bem-estar ou mal-estar de alguma outra pessoa que dela participa passivamente. Portanto, a parte ativa no seu agir ou omitir só tem diante dos olhos o bem-estar ou

⁹ BORGES, *op. cit.* p. 50.

o mal-estar de um outro e nada almeja a não ser a não ser que aquele outro permaneça são e salvo ou receba ajuda, assistência e alívio. Somente esta finalidade imprime numa ação o selo do valor moral. (E II, p.128)

Numa anotação datada de 1816 e contida em seu espólio filosófico, lemos o seguinte testemunho incisivo: “Confesso que não creio que minha doutrina tivesse podido surgir sem que os Upanishades, Platão e Kant tivessem lançado ao mesmo tempo seus raios no espírito de um homem” (HN I, p. 422). *Tat-twam-así*: Isso és tu! O Absoluto e eu somos essencialmente iguais; logo, o eu individual é uma ilusão induzida pelo Véu de Maya, ou seja, pelo princípio de individuação. Vemos, portanto, como Schopenhauer tinha motivos para considerar a filosofia dos Vedas como fruto do supremo conhecimento e sabedoria humana. Se existem ações morais - e o empirismo de Schopenhauer não põe em dúvida a existência concreta delas no mundo efetivo - então elas serão unicamente aquelas praticadas por pura justiça pura e autêntica filantropia. A razão suficiente para a prática de tais ações só pode ser um impulso vigoroso (*Trieb*), um sentimento tão potente quanto o é o egoísmo, ou talvez mais forte ainda.

Para Schopenhauer, esse impulso existe, e se denomina *Mitleid*: as ações que dele derivam podem ser encontradas no cotidiano de nossas vidas. A compaixão – aquele milagre que permite sentir como própria a dor alheia – é a força que leva a equiparar o outro Eu ao Eu privado (essa a é essência da *justiça*: dar a cada um o que é *seu*); ou então a força que se sublima na subordinação da própria satisfação à cessação da dor alheia (essa é a verdadeira essência da filantropia, do amor *ágape*). Quem visa o mal do outro, ainda que *não em proveito próprio*, este continua a acreditar no outro como outro, estando, portanto, ainda enredado no véu da Maya, iludido pelo artifício da individuação. Sentir compaixão, em última instância, é um mistério que só pode ser indicado como o prenúncio da *negação de si*, da supressão de toda alteridade e diferença, da autonegação da vontade de viver - e isso que constitui o supremo mistério, de modo que toda potência de nossa consciência moral detém-se nesse limiar.

Seria a figura plasmada por Borges no ideal de Otto von den Linden uma tentativa literária de sugerir uma via de ultrapassamento do humano? Afinal, *Tat-twam-así*: Isso és tu! também pode ser traduzido - como o faz Borges, aliás, por: tu és este homem –; ora, *este* é o horizonte de auto-compreensão e orientação da ética humana até hoje conhecida.

Em consequência disso, a consciência moral (*Gewissen*) adquire em Schopenhauer um sentido radicalmente original: ela é um aguilhão moral voltado contra o *esse* de nosso *operari*, cravado individualmente em nosso próprio ser, tal como este se patenteia em nosso agir - posto que *é isso que somos*, e não qualquer outra pessoa. Aqui tem lugar também a diferença ética e metafísica entre remorso e angústia de

consciência (*Reue e Gewissensangst*). Remorso é o arrependimento que acomete um determinado indivíduo por ter errado na escolha dos meios necessários para atingir seus fins, ou seja, por ter se mostrado inapto para a resolução correta da equação entre meios e fins. O remorso nada tem a ver com a angústia de consciência: a saber, a *comciência* (o inteirar-se) de quem efetivamente somos, e que portanto, para além de todos os possíveis erros de cálculo, é continuamos a querer o que queremos, sempre – e isso não pode ser mudado, porque esse é o nosso caráter, a singular configuração da vontade que nos torna empiricamente o que somos – e a consciência de que toda modificação substantiva só seria possível à medida em que deixássemos de ser.

Radicada no *esse*, e manifestando-se no plano da reflexão sobre as ações, “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” (E I, p. 620s.).

Por isso, o *esse* é que é propriamente inculcado pela consciência moral em toda figura do mal que praticamos, cuja abrangência é imensurável; mas ela só atua por ocasião do *operari* e com base em seu testemunho. “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*” (E I, § 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.

Referências bibliográficas

ARENDDT, H. “Algumas Questões de Filosofia Moral”. In: Arendt, H. *Responsabilidade e Julgamento*. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

DIHLE, A. *The Theory of Will in Classical Antiquity*. Berkley/California: The University of California Press, 1982.

BORGES, J. *Obras Completas. Volume I. 1923-1949*. Trad. Flávio J. Cardozo. Rio de Janeiro: Editora Globo, 1999.

- MALTER, R. *A. Schopenhauer. Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens.* Stuttgart, Bad-Cannstatt :Fromann-Holzboog, 1991.
- NIETZSCHE, F. A Filosofia na Época Trágica dos Gregos. In: *Os Pré-Socráticos.* Seleção de textos de José Cavalcante de Souza. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- ROSENFELD, D. *Do Mal. Para Introduzir em Filosofia o Conceito de Mal.* Porto Alegre: LP&M Editores, 1988.
- SCHOPENHAUER, A. Frühe Manuskripte (1804 - 1818), Band 1. In: *Der handschriftliche Nachlaß in fünf Bänden.* München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1985.
- SCHOPENHAUER, A. *Sämtliche Werke.* Ed. Wolfgang Frhr. Von Löhneysen. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1986.
- SCHOPENHAUER, A. Die Welt als Wille und Vorstellung. In: *Sämtliche Werke,* Band I. Ed. Wolfgang Frhr. Von Löhneysen. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1986.
- SCHOPENHAUER, A. Preisschrift über die Freiheit des Willens. In: *Sämtliche Werke,* Band III. Ed. Wolfgang Frhr. Von Löhneysen. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1986.
- SCHOPENHAUER, A. Über die Grundlage der Moral. In: *Sämtliche Werke,* Band III. Ed. Wolfgang Frhr. Von Löhneysen. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1986.
- SCHOPENHAUER, A. *Sobre o Fundamento da Moral.* Trad. Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Martins Fontes: 1995.
- SCHOPENHAUER, A. *O Mundo como Vontade e como Representação.* Trad. Jair Lopes Barbosa. São Paulo: Ed. Unesp, 2005.

Recebido: 10/11/18
 Received: 11/10/18

Aprovado: 17/11/18
 Approved: 11/17/18