

Reflexões sobre a noção de mal radical

Oswaldo Giacóia Júnior

Universidade Estadual de Campinas

Quando se pretende refletir sobre a noção de mal radical, deve ter-se presente que temos que considerá-lo uma propensão para o mal que tem na natureza humana sua raiz, ou melhor que se entrelaça tão inextricavelmente com a natureza humana que se poderia dizer inato ou originário. Porém, adverte-nos Kant — para que não tropeçemos desde o início nas palavras — convém lembrar que a expressão ‘mal’ encerra uma conotação essencialmente moral, implicando, por conseguinte, o contrário do significado usual de natureza, isto é, o domínio do determinismo causal mecânico, que se coloca em contradição com a possibilidade de se atribuir predicado moral ao agir.

A partir desse ponto de vista, o termo natureza só pode receber uma acepção restrita, significando, pois, “o fundamento subjetivo do uso da liberdade em geral (sob leis morais) que antecede todo ato que cai nos sentidos... Mas esse fundamento subjetivo deve ser sempre ele mesmo um ato de liberdade (do contrário, o uso ou abuso do arbítrio do homem, com relação à lei moral, não poderiam ser-lhe imputados, nem o bem nem o mal poderiam ser qualificados de moral)”¹

Esse fundamento subjetivo se comunica ao conjunto do gênero humano; não, contudo, de maneira que tenha que ser inferido necessa-

¹ Kant, I: A Religião dentro dos limites da simples razão, Primeira parte, trad. Tania M. Bernkopf, in: Col. Os Pensadores, São Paulo, Abril Cultural, 1ª ed, 1974, p. 368.

riamente de seu conceito, porém, como pertencendo, ainda que contingentemente, a todos os homens, sem exceção.²

Daí resulta que a busca de um fundamento compreensível dessa propensão para o mal, que caracteriza a espécie humana remete ao seguinte conjunto de questões: 1) esse fundamento não poderia ser encontrado em nenhum objeto, ou matéria que determinasse o arbítrio por intermédio de uma inclinação; 2) não poderia ser encontrado em nenhuma espécie de instinto natural, pois em ambos os casos a regra do querer não decorreria da liberdade do arbítrio, não se podendo, por conseguinte, nada imputar a ele. Somente quando esse fundamento reside numa regra auto-outorgada pelo arbítrio para regular o uso de sua liberdade é que se pode referi-la à imputabilidade; por consequência disso, tal fundamento subjetivo não pode ser outra coisa que uma máxima, isto é um princípio inteligível de determinação da vontade, logicamente anterior a qualquer ação empírica, e que se exprime como regra geral em cuja conformidade o sujeito acolhe, como conteúdo e motivação de suas máximas concretas de ação, ou incondicionalmente a lei da moralidade, ou móveis oriundos da sensibilidade.

Em caso contrário, ter-se-ia então que admitir que o uso da liberdade seria determinado por um fundamento externo a ela mesma (um instinto natural, ou mesmo objetos da natureza), o que encerra uma incontornável contradição.

Desse modo, se nossa busca se dirige para o fundamento último da propensão para o mal, então este não pode consistir senão no princípio supremo de unificação de todas as máximas particulares, princípio que determina o arbítrio, em derradeira instância, quanto ao uso da liberdade de escolha de suas máximas. Ele deve consistir, pois, numa espécie de regra de totalização, que fornece ao agente a norma geral para a aceitação de móveis (morais ou imorais), por intermédio dos quais se especificam suas máximas particulares, em cada situação concreta de ação. Esse uso da liberdade, Kant o concebe como um ato *sui generis*, por meio do qual a máxima suprema é acolhida no arbítrio, em conformidade ou resistência à lei moral. Esse ato é

inteligível, reconhecível unicamente pela razão, e não submetido à condição do tempo.

Quanto a esse fundamento supremo, dele nada mais sabemos senão justamente que há de consistir numa máxima, pois que, dizendo respeito à regra suprema de determinação do arbítrio, não pode ser objeto de conhecimento, ou explicação, tanto quanto a própria idéia de liberdade, na medida mesmo em que só podemos conhecer aquilo que podemos derivar de uma causa segundo leis da natureza, isto é, conhecer implica em determinar a validade objetiva de um conceito possível recorrendo ao objeto que a ele corresponda, seja por intermédio da demonstração racional seja por meio do recurso à intuição pura ou empírica.

Ora, tal procedimento é vedado pelo sistema crítico para todos os conceitos cujos objetos não podem ser apresentados numa experiência atual ou possível.

“Donde quando dizemos: o homem é bom por natureza, ou que ele é mau por natureza, isto significa que ele contém um primeiro princípio (insondável para nós) de aceitação de boas ou de aceitação de más máximas (contrárias à lei), e isto universalmente como homem, por conseguinte, de maneira que expressa por ela também o caráter de sua espécie. Diremos, pois, de um destes caracteres (da distinção do homem de outros seres entes racionais possíveis): é inato a ele; mas nos resignaremos sempre ao fato de que não é a natureza a culpada (se ele é mau), nem tem o mérito (se ele é bom), mas que o próprio homem é o autor disso”.³

Disso decorre também que esse primeiro fundamento da aceitação de nossas máximas, dizendo respeito à determinação do arbítrio quanto ao uso da liberdade e devendo ser predicado universalmente de todo gênero humano, não pode ser equiparado a um fato que pudesse ser dado na experiência, mas tem que valer a priori como princípio, isto é,

² Cf. Koppers, R: Zum Begriff des Bösen bei Kant, Pfaffenweiler, 1986, especialmente p. 64 s.

³ Kant, I: op. cit. p. 368.

tem que ser pensado como fundamento anterior de todo uso possível da liberdade na experiência, isto é, em linguagem figurada, como remontando ao nascimento do agente; o que não significa, porém, que o nascimento seja a causa desse fundamento subjetivo, como usualmente ocorre na interpretação vulgar do pecado original.

Tais considerações iniciais têm o propósito de tornar mais claro aquilo que se deve entender por propensão para o mal na natureza humana. Trata-se, antes de tudo, da propensão para o mal **moral**, isto é, um predicado determinado por sua relação com a regra do arbítrio humano quanto ao uso da liberdade. Ora, como o arbítrio não pode ser julgado senão pelas máximas (boas ou más) que acolhe como regras do agir, então tal propensão para o mal moral há que consistir subjetivamente no fundamento que possibilita que o arbítrio se desvie da lei suprema da moralidade, lei que *deve ser* a representação do princípio incondicionado de determinação do arbítrio para a ação. Tal propensão traduzirá, pois, o caráter da espécie humana e, nesse sentido, pode ser denominada propensão natural do homem para o mal, ou ser dita entrelaçada com essa mesma natureza.

Essa propensão comporta, para Kant, como é sabido, a seguinte gradação:

1) A fragilidade da natureza humana (fragilitas): consiste em acolher a lei moral na máxima de determinação do arbítrio como bem objetivo e princípio do dever, mas de ser incapaz de leva-la subjetivamente à execução, quando essa regra deve ser cumprida, no confronto inevitável com as inclinações sensíveis: faço o que não quero; para o que verdadeiramente quero, falta a realização.

2) A impureza do caráter ou do coração (improbitas, impuritas): nessa hipótese, a máxima de determinação do arbítrio tem por objeto intencional a lei moral e não é frágil, como no primeiro caso, mas talvez mesmo suficientemente enérgica para o cumprimento do dever; mas, embora talvez potencialmente enérgica o bastante, ela não é moralmente pura, como deveria ser, ao não ser apta para fazer da lei moral apenas o motivo suficiente do agir.

Ela necessita, pois, permanentemente do concurso de outros motivos para, por intermédio deles, levar o arbítrio à ação no sentido do cumprimento do dever. Esse é o caso das ações executadas em conformidade com o dever, porém não unicamente por dever, num reconhecimento da precedência necessária da lei moral sobre toda outra regra de determinação da vontade, mas não como razão suficiente da determinação do arbítrio.

3) A maldade da natureza ou caráter humano (vitiositas, pravitas), ou, acrescenta logo Kant, a **corruptio** do coração humano. Trata-se, pois, menos da vitiositas ou pravitas — da maldade ou malignidade — do que da corrupção. Esta consiste na propensão do arbítrio para a escolha de máximas que coloquem a lei moral (como motivo) como sub-posta ou condicionada a motivos outros (não morais, provenientes das inclinações ou desejos). Tal transformação da condição suprema em condicionado implica numa inversão, perversão (perversitas) do caráter, por meio da qual se corrompe — se degenera — uma ordenação natural moralmente boa e justa, de conformidade com a qual se determina a hierarquia dos fins possíveis, que podem ser acolhidos nas máximas como motivações da vontade em ações concretas.

Mesmo sob a égide dessa perversão, podem ainda subsistir ações exteriormente conformes ao dever — podendo ser ditas legalmente boas —, embora o princípio interno (moral) de determinação do arbítrio (Gesinnung, entendida como maneira de pensar) tenha sido pervertida em sua raiz e a intenção que governa e preside a ação seja, então, visceralmente má.

O problema principal que gostaria de tocar, em seguida, é o de encontrar o fundamento (Grund) dessa propensão. Este, para Kant, não pode ser colocado, como comumente se faz, na sensibilidade do homem e nas inclinações e desejos daí resultantes, pelas seguintes razões: em primeiro lugar por que ela tem uma relação apenas *indireta* com o mal moral, na medida em que é o arbítrio que é concernido direta e imediatamente por ele, no que diz respeito às regras que este se dá para o uso da liberdade; em segundo lugar porque são inatas, na acepção comum do

termo, isto é, não tendo sido criadas por nosso ato ou deliberação, não nos podem ser imputadas.

Por outro lado, esse fundamento também não pode ser buscado numa perversão da razão moralmente legisladora, como se esta tivesse extirpado de si e se subtraído à consideração da lei moral, culminando na denegação da obrigação incondicionada que essa lei expressa. Se tal fosse o caso, dever-se-ia dizer que a corrupção da natureza humana implica em que a lei moral não mais seria, de modo algum, móbil necessário da vontade humana e objeto da máxima do arbítrio de um ser racional, valendo o caso universalmente para o gênero humano; haveria, então, uma espécie de liberdade para o mal, ou uma figura da liberdade não necessariamente ligada à lei suprema da moralidade, a *ratio cognoscendi* da liberdade. Nesse caso, o ser racional finito, que é o homem, seria praticamente indiferente em relação ao imperativo categórico.

Dado o absurdo flagrante dessa formulação, Kant não hesita em acrescentar: tal hipótese apresenta um caso inteiramente impossível. “Pensar-se um ente que age livremente e mesmo assim desligado da lei que lhe corresponde (Lei moral) seria tanto quanto pensar uma causa agindo sem qualquer lei (pois a determinação segundo leis da natureza fica de lado por causa da liberdade), o que se contradiz”⁴.

A sensibilidade daria, pois, um fundamento insuficiente para o mal moral; ela bastaria apenas para explicar uma bestialidade possível, que consistiria em sufocar no sujeito os móveis verdadeiramente morais de determinação do arbítrio, aqueles provenientes da liberdade e de sua lei. A outra hipótese seria a de uma razão prática desligada da lei moral, para a qual o imperativo categórico deixasse de ser princípio reconhecido como necessário e incondicional para todo agir racional; esse seria o caso de uma racionalidade maligna, ou de uma vontade absolutamente maligna, que teria na negação e na oposição à lei moral — e não mais nos de-

⁴ id. p. 378.

sejos e inclinações da sensibilidade — o motivo acolhido na máxima para determinação do arbítrio à ação.

Estariamos, assim, em face daquela *vitiositas* ou *pravitas* implicadas na noção de malignidade da natureza humana, isto é, uma maldade desinteressada, para a qual a oposição à lei moral consistiria fim em si. Ao contrário da primeira hipótese, esta não seria demasiado frágil, mas demasiado forte para explicar o fundamento do mal moral, por ela a natureza humana perderia tal condição e tornar-se-ia diabólica. Nenhuma das duas hipóteses é, portanto, aplicável ao homem.

Todos conhecemos a solução encontrada por Kant: o homem, mesmo o pior de todos, não pode renunciar à lei moral, que ele tem indelevelmente gravada em si como princípio objetivo do agir de todo ser racional, quaisquer que sejam as suas máximas particulares. Se o princípio supremo de determinação do arbítrio para escolha das máximas (o caráter ou natureza humana) não sofresse a concorrência por parte das motivações oriundas da sensibilidade, justamente em relação à escolha de suas máximas particulares, ele inevitavelmente acolheria o imperativo categórico como motivação necessária e suficiente das máximas do arbítrio.

Tomados isoladamente, em si mesmos, e enquanto provenientes de disposições naturais, os motivos sensíveis são inocentes; se pudessem ser tomados unicamente por si mesmos, com independência em relação à lei moral, na qualidade de motivos necessários e suficientes para a determinação do arbítrio, nesse caso — na medida em que o tomamos em relação ao primeiro —, o homem poderia ser dito mau. Ora isso, contudo, geraria numa intolerável contradição, na medida em que o homem deveria poder ser considerado, ao mesmo tempo, sob a mesma relação, bom e mau; como se sabe, para Kant, a contradição nunca é uma boa morada.

Por conseguinte, o bom ou o mal não se predica dos motivos acolhidos nas máximas do arbítrio — isto é, na matéria das máximas —, mas na forma das mesmas, em especial na forma que adquire a ordenação entre as máximas possíveis do arbítrio. Estamos aqui novamente em

face do mesmo conceito de hierarquia ou ordenação natural ou saudável, refletida aqui sob o ponto de vista da forma de disposição ou organização das máximas do agente racional. A ordem moral originariamente boa consiste naquela cuja forma é a **subordinação** das máximas cujo objeto é determinado pelas motivações sensíveis àquelas cujo motivo é dado pela lei moral. No último caso, a matéria ou objeto da máxima é idêntica à sua própria forma, isto é, a universalidade da lei.

Por conseqüência, a maldade originária da natureza humana consiste na propensão dos 'filhos de Adão' a inverter ou perverter a ordem moral dos móveis ao acolhe-los como objeto de suas máximas máximas. Essa maldade, Kant a denomina metaforicamente de perversão do coração humano: "Acolhem nas mesmas a lei moral assim como a lei do amor próprio; todavia, apercebendo-se de que uma não pode subsistir ao lado da outra, mas deve ser subordinada à outra, como à sua condição superior, faz dos motivos do amor próprio e de suas inclinações a condição de obediência à lei moral, já que muito antes esta última deveria ser acolhida como *condição suprema* da satisfação das outras na máxima geral do arbítrio, como motivo único"⁵.

A isso corresponde, para Kant, uma culpa proposital (*vorsätzlich*), que se refere, portanto, à maneira de pensar (*Denkungsart*), culpa que tem por caráter peculiar uma certa "hipocrisia do coração humano em enganar-se a si mesmo em relação às suas boas ou más intenções (*Gesinnungen*), e não se inquietar por causa de sua intenção, bastando para tanto apenas que as ações não tenham por conseqüência o mal — o que bem poderia ter, segundo suas máximas. Disso provém a tranqüilidade de consciência de tantos homens (conscienciosos, na opinião deles próprios)".

Como, porém, a instância inapelável de julgamento moral se origina do confronto entre a *Gesinnung* (considerada como intenção, ou maneira de pensar) e a lei suprema da moralidade, contra tal perfídia se eleva, no homem — na medida em que não pode sufocar ou extinguir

⁵ id. 378 s.

em si o respeito pela lei — a voz solene da consciência moral, na modalidade do remorso: "Com isso concordam perfeitamente também as sentenças daquela maravilhosa faculdade em nós, que denominamos consciência moral. Um homem pode fazer todos os malabarismo artificiais que quiser para desculpar-se e para pintar para si mesmo um comportamento contrário à lei, do qual possa se recordar, como uma imprevidência não proposital, conseqüentemente como um mero descuido, que nunca se pode evitar completamente, portanto como algo para onde o tivesse arrastado a correnteza da necessidade natural; ele acha, porém, que o advogado que se pronuncia em favor de seu juízo não pode levar ao embotamento, de modo algum, o acusador que nele se encontra."

Este, pois, é o mal radical que deve ser imputado ao homem, enquanto adâmico: radical porque corrompe o fundamento supremo de todas as máximas; e, na medida em que se encontra inextrincavelmente entrelaçado com a natureza humana, não pode ser extirpado por suas próprias forças, posto que isso não poderia ocorrer senão pela transformação da máxima suprema do arbítrio no contrário dela mesma, isto é, na reversão, em virtude de esforços humanos, à disposição original para acolher a lei moral como motivo incondicional da escolha das máximas do arbítrio.

Mas, na medida em que a corrupção afetou justamente o fundamento subjetivo supremo de escolha das máximas, nenhum homem, enquanto indivíduo, se encontra em condições de fazê-lo. Trata-se, naturalmente, de um paradoxo, porque essa impossibilidade não exonera do dever de eliminar o mal radical, posto que este se encontra no homem em relação à sua liberdade, única razão pela qual pode ser-lhe imputado. Tal paradoxo que abre o horizonte de possibilidade para a justificação ético-teológica da confiança no auxílio da graça, tanto quanto o horizonte filosófico de reflexão sobre o sentido da história como consistindo no progresso infinito em direção ao bem e à constituição de uma comunidade ética universal, regida pela lei suprema da virtude.

Cumpra agora esclarecer o propósito que tem norteado essa precária tentativa de reconstrução dos argumentos de Kant acerca da propensão original para o mal na espécie humana. Tal propósito consiste

em preparar o terreno para a sugestão de que toda essa problematização kantiana do mal radical tem, como uma de suas vertentes, uma vigorosa raiz ética, cuja seiva nutrirá de modo decisivo a reflexão ético-política do idealismo alemão, fixando os contornos fundamentais de uma de suas mais importantes problemáticas. Refiro-me à questão da ordenação ética do universo (*sittliche Weltordnung*), que freqüentemente se enuncia também como *moralische Bedeutsamkeit der Welt*.

A uma tal problemática permanece ligado até mesmo, como pretendo mostrar em seguida, aquele pensador cujo sistema filosófico pretendeu ser o mais disruptivo dos herdeiros da filosofia kantiana: Arthur Schopenhauer.

Para poder desenvolver essa intenção, retorno brevemente ao que me parece consistir uma das principais razões para a recusa de Kant em admitir a possibilidade de que uma razão maligna estivesse no fundamento da disposição originária da espécie humana para a escolha de máximas imorais. Essa recusa se funda, quer-me parecer, fundamentalmente, na impossibilidade de aceitar que a razão prática pudesse se desvincular inteiramente do imperativo categórico da moralidade, ou, dito de outro modo, na impossibilidade de assumir que a lei moral pudesse não consistir um móvel necessário de determinação do arbítrio. A hipótese figurada nesse sentido — e rapidamente despachada da argumentação de Kant — implicava, portanto, não apenas a constatação de uma resistência positiva ao bem, o que por si só já era suficientemente subversivo em relação à tese tradicional do mal como privação da perfeição, como negação ou ausência de ser. Aquilo que Kant expressamente denega é a perspectiva de que pudesse haver indiferença em relação à moralidade e sua lei, de que se pudesse pensar um mundo no qual a lei moral não tivesse vigência necessária.

O caráter problemático dessa argumentação tem consistido num dos alvos privilegiados dos que se obstinam em perscrutar as possíveis inconsistências ou contradições na versão kantiana do mal radical, sua alegada transigência para com a doutrina teológica do pecado original. Dou aqui, por meio da seguinte citação, um breve exemplo desse pon-

to: “Dessa maneira, demonstra-se a propensão para o mal como ato de acolher o mal enquanto o mal como móvel máxima. Contudo, isso é designado por Kant como diabólico, não podendo, portanto, ser imputado ao homem. Com isso, porém, torna-se questionável ou o conceito de mal radical, ou aquele de lei moral. Se o homem não acolhe o mal enquanto mal como móvel, isso pode ter seu fundamento em que ele justamente não sabe da lei moral nele mesmo, a qual determina o bem. Se, pois, ele não conhece o bem, não pode também saber o mal e acolher esse mal em sua máxima. Se o homem, porém, sabe da lei moral — e segundo Kant até as crianças sabem dessa lei (por meio do conceito de dever) —, então o conceito de mal radical se torna questionável. Pois se o homem, por meio do ato inteligível, não coloca o mal enquanto mal — e isso tem que ser admitido, se ele deve ser responsável por isso —, então o conceito de mal radical fica, no mínimo, enfraquecido. Pois seria então um ato ‘cego’ do homem, que coloca o mal e somente depois disso o determina como mau”⁶.

Kant deixa claro, todavia, que o completo desgarramento do homem em relação à lei moral — ou, o que seria análogo, a oposição ao imperativo categórico acolhida como *Triebfeder* na máxima de um ser racional — não seria próprio da natureza humana; tal caráter seria, antes, diabólico. Minha sugestão é de que esse desgarramento do ser racional finito em relação ao princípio objetivo da vontade racional em geral implicaria num risco inaceitável para a harmonia do sistema crítico e para sua arquitetônica, na medida em que autorizaria o pensamento de um mundo tornado possível pelas ações humanas e que, no entanto, não fosse regido pela lei da moralidade.

Ora, como é na perspectiva aberta pela legislação prática que se legitima também a instituição dos fins morais necessários da razão, uma tal hipótese subversiva implodiria a idéia de uma perfeita concordância entre as leis físicas da natureza e os fins morais da humanidade, uma idéia que encontra importantes desdobramentos na filosofia da história e na

⁶ Koppers, op. cit. p. 60.

filosofia da Religião, na medida em que se pode compreender o fim-deradeiro como consistindo justamente na subordinação da legalidade da natureza à legislação moral da razão prática. Dito em outras palavras, uma perversão da razão moralmente legisladora é uma hipótese que parece poder conduzir à conseqüência intolerável que consiste na possibilidade de negar significação moral às nossas ações, ao mundo passível de ser instituído por elas e, em relação com isso, ver-se impedido de estabelecer uma conexão entre as leis físicas da natureza e os fins morais da humanidade.

Uma tal hipótese seria tão potencialmente perigosa que explicaria a invariância da problematização do mal radical, tal como esta se apresenta em versões tão distantes no contexto e no tempo, como, por exemplo, no texto sobre as *Grandezas Negativas*, nas primeiras partes da *Religião nos limites da simples razão* e na célebre nota sobre a execução legal de Carlos I e Luis XVI na *Metafísica dos Costumes*.

Trata-se, pois, da raiz de onde emerge um *topos* fundamental, cuja modulações variadas se pode detectar, sobre a base do *Leitmotiv* da tematização da *sittliche Weltordnung* em Schelling, Fichte e Hegel, o mesmo motivo filosófico que ressurgirá no acabamento do idealismo alemão, sob impacto pretensamente devastador da crítica a Kant formulada por Schopenhauer. Na seqüência dessa exposição, pretendo mostrar brevemente como a problematização schopenhaueriana da malignidade da espécie humana — em certo sentido um aprofundamento e uma radicalização das posições de Kant, mas partindo da refutação de seus princípios —, ainda que esboce um quadro absolutamente sombrio da humanidade, do ponto de vista moral, e se situe no extremo oposto do otimismo iluminista de Kant, ainda assim faz culminar sua fundamentação da ética precisamente numa apaixonada profissão de fé incondicional na tese da significação moral do universo.

Tomando como base o texto a *Preisschrift über die Grundlage der Moral* — mas levando em consideração as passagens correspondentes do IV livro do *Welt als Wille und Vorstellung* — pode-se afirmar que o ponto de partida do empreendimento de Schopenhauer se estabelece a partir de uma crítica radical da fundamentação kantiana da Moral.

Com efeito, para o filósofo de Frankfurt, a identificação da Ética com o plano do dever ser, como se esta fosse a *Wissenschaft* cujo objeto não se encontra na determinação de como os homens agem, mas sim como *devem* agir, constitui uma infundada *petitio principii*, cujo reconhecimento e refutação podem dar início a uma verdadeira fundamentação da ética. Precisamente o resultado mais importante de sua crítica à Ética kantiana consiste na demonstração de que o conceito de *dever*, isto é, do conceito que dá à Ética sua forma e conteúdo prescritivos, só pode pretender sustentar alguma validade no campo da teologia, fora de cujo âmbito perde completamente todo sentido e significação. A Ética é, para ele, a disciplina filosófica que tem por finalidade interpretar os modos do agir humano, sob o ponto de vista de sua diferença moral, explica-los e reconduzi-los a seu derradeiro fundamento.

Por conseguinte, não resta a Schopenhauer nenhum outro caminho ou método legítimo além do empírico, que consiste em investigar se existem ações, em geral, às quais tenhamos que reconhecer um autêntico valor moral e explicar como estas são possíveis.

Se há ações com valor moral, estas teriam que ser divididas em três grupos: justiça voluntária, puro amor ao próximo (humanitarismo-Menschenliebe) e efetiva nobreza de caráter (Edelmut). Tais grupos de ações teriam que ser consideradas como fenômenos dados, cuja possibilidade cabe à Ética esclarecer e explicar, reportando-os a seu verdadeiro fundamento, em todo caso, demonstrando a peculiar motivação que impele os homens a esse tipo específico de ações, caracteristicamente diferente de todas as outras. A explicitação desse motivação, juntamente com a suscetibilidade humana a acata-la em suas máximas, consistiria na demonstração do verdadeiro fundamento da moral.

Levando-se em consideração que a moralidade tem que combater uma propensão extremamente forte em sentido contrário a ela, propensão cuja evidência empírica se registra em maiúscula na história da espécie humana, isto é, a disposição inata da humanidade para ações contrárias à moralidade; levando-se também em consideração que a principal medida numa estratégia de combate consiste no reconheci-

to do adversário; a operação mais conveniente consiste, pois, para Schopenhauer, em reconhecer, desde logo, o princípio de motivação que serve de base e fundamento para as ações imorais: trata-se, para ele, do *egoísmo*; este fornece o fundamento e o princípio de unidade e totalização das ações imorais, consistindo, pois, na principal e primeira potência que a motivação moral tem que combater. Semelhante adversário, tão formidavelmente poderoso, há que se combate-lo por meio de algo verdadeiramente real, e não com o auxílio vão de sutilezas e abstrações voláteis como as apriorísticas bolhas de ar, a modo de Kant.⁷

Não é meu propósito seguir de perto a crítica schopenhaueriana à fundamentação da moral proposta por Kant, bastando registrar que ela consiste, no essencial, em indicar que o empreendimento kantiano falha em responder a duas questões tradicionalmente reconhecidas pela história da filosofia como fundamentais: a pergunta pelo *o ti* (quididade) da lei moral, isto é: o que, qual é substantivamente o conteúdo da lei moral; e a pergunta pelo *dióti* (*quodidade*), por seu fundamento, em outras palavras: onde está escrita tal lei. Como, para Kant, a lei moral da vontade não pode ter outro conteúdo que a própria legalidade, isto é a pura forma da universalidade, ela é incapaz, para Schopenhauer, de fornecer um móbil suficiente para o querer.

Essa carência de fundamento real para a motivação consiste na principal deficiência da Ética kantiana, mormente se considerarmos a evidência de que parte Schopenhauer, segundo a qual a vontade humana está submetida à lei universal da motivação, como espécie particular da causalidade universal, de modo a tornar imprescindível uma constelação de motivos como determinantes da vontade do sujeito no plano do agir.

Por essa razão, Schopenhauer admite que a única e mesma lei moral foi diversamente formulada ao longo da tradição, sendo a mais sa-

⁷ Cf. Schopenhauer, A: Über die Grundlage der Moral; in: A. Schopenhauer: Werke, ed:W. Frhr. von Löhneysen, Frankfurt/M. Suhrkamp, 1986, vol. 3, p. 726 s.

tisfatória de suas fórmulas a seguinte: *Neminem laede, imo omnes, quantum potes, iuva!* A argumentação de Schopenhauer fica mais clara se a reportarmos esquematicamente aos seguintes sumários:

1) Nenhuma ação pode ocorrer sem motivo suficiente; do mesmo modo como uma pedra não se pode mover sem suficiente impulsão.

2) Analogamente, nenhuma ação pode deixar de ocorrer, para a qual se apresente um motivo suficiente em relação ao caráter do agente, a não ser que um contra-motivo mais forte torne necessária sua incoerência;

3) Aquilo que move a vontade é unicamente prazer e dor, tomados no mais amplo sentido dos termos; eles significam, nessa acepção, conforme ou contrário ao impulso da vontade. Portanto, cada motivo do agir tem que estar em relação com a satisfação e/ou com a dor.

4) Assim, toda ação humana se relaciona a um ser suscetível de prazer e dor como sua finalidade última;

5) Esse ser é o próprio agente ou um outro que, nesse caso, participa passivamente da ação, na medida em que esta ocorre para seu proveito e edificação;

6) Toda ação cujo fim último é o prazer ou a dor do próprio agente é egoísta;

7) Tudo o que foi dito aqui sobre ações vale, da mesma forma, para a omissão daquelas ações a cuja motivação se contrapõe um contra-motivo suficientemente forte;

8) Egoísmo e valor moral de uma ação se excluem mutuamente de modo completo. Uma ação motivada por uma finalidade egoísta não pode ter qualquer valor moral: se deve uma ação ser provida de valor moral, então seu motivo, próximo ou remoto, direto ou indireto, não pode consistir numa finalidade egoísta.

9) A significação moral da ação pode apenas consistir em sua relação a outrem: somente referida a outrem ela pode ter seu valor moral e ser objeto de aprovação ou reprovação; por conseguinte, somente assim é que ela pode ser considerada uma ação de justiça e amor ao próximo, ou o contrário de ambas.

10) Todos esses pontos se deixam reportar a três grupos que se referem às três impulsões fundamentais das ações humanas, unicamente por intermédio de cuja estimulação se tornam efetivamente determinantes todos e quaisquer móveis da vontade:

a) Egoísmo, cuja finalidade é o prazer do próprio agente — potência ilimitada e verdadeiramente regente da inumerável maioria das ações humanas;

b) Maldade, cuja finalidade é a dor alheia — cuja gradação pode atingir, para Schopenhauer, a extrema crueldade de uma malignidade desprovida de interesse próprio;

c) Mitleid, cuja finalidade é o bem alheio — cuja gradação pode atingir a extrema generosidade e magnanimidade do nobre caráter.

Cada ação humana tem que ser reportada a um desses grupos e sua correspondente impulsão, ainda que duas delas possam atuar unidas. Suposta a prévia aceitação de que as ações de valor moral podem ser dadas de fato, então também elas tem que provir de uma dessas impulsões. Por força da premissa oito, não podem ser provenientes da impulsão do primeiro grupo, menos ainda do segundo, uma vez que todas as ações deles provenientes são ou moralmente indiferentes ou moralmente condenáveis. Logo, o verdadeiro fundamento da moral só pode ser a compaixão, restando explicar sua possibilidade. Tal explicação, para Schopenhauer não pode ser psicológica, devendo necessariamente ser metafísica. Em última instância, trata-se de um mistério, porque se funda no conhecimento intuitivo da unidade metafísica do universo como vontade, o que suprime a distância entre o agente e o paciente, o sujeito e o objeto, reunindo-os na essência metafísica única da vontade sofredora.

Como o sofrimento constitui o essencial da vontade, é o sofrimento que fornece a pedra de toque da Ética, porque é a participação no sofrimento alheio — Mitleid — que nos coloca diante do mistério insondável que consiste em sentir a dor do outro como minha própria dor, não por intermédio de mecanismos psicológicos de projeção, uma vez que isso não explica como é possível sofrer, em minha pessoa, a dor do outro, permanecendo claro, presente e incontestável, em cada instante,

que é o outro o sofredor e não eu; que é na pessoa dele, não na minha, que sinto o sofrimento. Sofremos com o outro, portanto, nele; sentimos sua dor como sua, não imaginamos que seja nossa: quanto mais feliz é nosso próprio estado, quanto mais clara, pois, a consciência do mesmo contrasta com a condição do outro, tanto mais somos receptivos à compaixão.

Na experiência da dor, do sofrimento em geral, abre-se o caminho de acesso à unidade metafísica do universo, dissolvendo-se as fronteiras determinadas pelo *principium individuationis*, que nos mantém cativos aos limites do espaço, do tempo e da causalidade. É na vivência da compaixão que se realiza a experiência da abolição de toda distância, rompendo-se o véu de Maia que encerrava os indivíduos na oposição hostil das pretensões egoístas à satisfação do desejo, suprimido então na comunidade do sofrimento.

A negação da vontade sofredora se dá por meio de uma participação imediata, uma espécie de conhecimento intuitivo e racionalmente inexplicável, que consiste num reconhecimento mudo da unidade entre mim e universo sofredor, objetivação da essência metafísica da vontade, ela também fratura irreconciliável e sofrimento.

Como não se pode determinar racional e discursivamente a profundidade, a potência e o alcance dessa motivação verdadeiramente moral das ações, pode-se ao menos indicá-los por contraste com os grupos pulsionais a que ela resiste, isto é, por oposição às potências que ela tem que contrarrestar.

Em primeiro lugar, o egoísmo, considerado como primeiro grau de oposição. Este se expressa em dois impulsos fundamentais: em primeiro lugar o impulso de conservação da própria existência, cuja meta consiste em manter o agente livre de sofrimento, renúncia, privação e falta; em seguida, este se transforma em impulsão ao bem estar, que consiste na máxima soma possível de satisfação e gozo, impelindo ao desenvolvimento de infinitas possibilidades de prazer.

A máxima suprema do egoísmo pode ser formulada da seguinte maneira: *Neminem uiva, imo omnes, si forte conducit, lesa*. Isso é: não

ajuda a ninguém, porém, se por acaso a isso te conduz (ou, se isso te convém), lesa; observe-se que a máxima do egoísmo permanece sempre um imperativo condicional. O egoísmo seria, pois, o extremo oposto do primeiro grau de virtude, isto é, da justiça.

Em segundo lugar aparecem a malevolência (*Übelwollen*) e a hostilidade (*Gehässigkeit*). Essa oposição à moralidade seria de uma ordem mais profunda e radical, tendo origem nas colisões inevitáveis dos egotismos privados e se desdobrando em: Inveja (Neid), que conduz à ira e à maledicência, em decorrência da visão da fortuna, da propriedade ou dos privilégios alheios; a dimensão prática da inveja é a maldade; em seguida, num grau superior de aprofundamento e oposição à virtude do amor ao próximo, vem a Schadenfreud, indicativo de uma profunda indignidade moral, cuja dimensão prática é a crueldade, a maldade desprovida de proveito próprio. “O egoísmo pode levar a crimes e atrocidades de todo gênero; mas o dano e o sofrimento causados por ele ao outro são apenas meio, não fim, ou seja, surgem apenas acidentalmente. Para a maldade e a crueldade, ao contrário, as dores e sofrimentos de outrem são fim em si mesmo e sua obtenção um gozo. Por isso elas constituem uma potência superior de ruindade moral.”⁸ Aqui é a negação do impulso ético, o sentimento de oposição a ele e a entrega de si aos impulsos antiorais, que constitui o conteúdo da máxima da vontade maligna: *Omnes, quantum potes, laede* — also nicht mehr bedingt! A satisfação na dor alheia é apenas crueldade teórica; em sentido prático, ele é, então, crueldade. Para Schopenhauer, ambos fazem sua aparição no palco da miserável comédia humana tão logo se apresente a ocasião.

“Demonstrar os vícios especiais que surgem das duas mencionadas potências fundamentais apenas teria seu lugar numa Ética completa. Esta derivaria do egoísmo, aproximadamente, cobiça, gula, lascívia, proveito próprio, avareza, cupidez, injustiça, dureza de coração, orgulho, soberba, etc... Da hostilidade, porém, [derivaria] inveja, malevolência, maldade, satisfação na dor alheia, perfídia, sede de vingança, crueldade. A primeira raiz é mais animal, a segunda mais diabólica. A proeminência de uma, ou de outra, ou da impulsão moral ... fornece a linha principal

na classificação ética dos caracteres. Não há nenhum homem inteiramente sem algo de todas as três.”⁹

Vemos, por conseguinte, como Schopenhauer, em oposição a Kant, reconhece explicitamente, como elemento natural da condição humana, a possibilidade e a realidade daquela malignidade do caráter que Kant se recusava a admitir, isto é a malignidade diabólica, que consiste em fazer da oposição à motivação moral a máxima da vontade, transformando a oposição à moralidade em fim em si mesmo.

Em face disso, poder-se-ia, talvez, levantar a hipótese de ter Schopenhauer igualmente admitido a possibilidade de uma tão extrema radicalização da malignidade que implicasse numa espécie de justificação metafísica para a negação da significação moral de nossas ações, isto é, uma espécie de indiferença ética em relação às ações e à história humana.

Nada mais errôneo, porém, que entende-lo nesse sentido. O vigor daquela raiz da Ética kantiana à qual se liga o idealismo alemão, isto é, a noção de uma significação ética da existência do universo e de uma ordenação moral do mundo é tamanho que leva o próprio Schopenhauer a afirmar: “Que investigações morais são incomparavelmente mais importantes que investigações físicas e, em geral, que todas as outras, segue-se de que elas concernem quase imediatamente a coisa em si, qual seja aquele fenômeno no qual esta, imediatamente atingida pela luz do conhecimento, manifesta sua essência como *vontade*. Verdades físicas permanecem, ao contrário, inteiramente no âmbito da representação, isto é, do fenômeno, e indicam meramente como os fenômenos mais inferiores da vontade se apresentam regularmente na representação... Estabelecer a ligação entre a força que traz à tona o fenômeno do universo — e com isso determina a constituição do mesmo — e a moralidade da intenção (*Gesinnung*), e com isso comprovar (*nachweisen*) uma ordenação *moral*

⁸ id. p. 732.

⁹ ibid.

do universo como fundamento da ordenação *física*, este é, desde Sócrates, o problema da filosofia.”¹⁰

Percebe-se, portanto, que, a despeito de sua admissão e fundamentação metafísica da malignidade teórica e prática, Schopenhauer se mantém incondicionalmente solidário à aspiração kantiana no sentido de uma perfeita concordância entre os fenômenos físicos da natureza e os fins morais da humanidade, isto é, à tese da significação ou ordenação ética do universo.

“Que o universo tenha uma significação meramente física, nenhuma significação moral é o erro fundamental, o maior, o mais perverso, a autêntica *perversidade* da maneira de pensar (*Gesinnung*) e é, no fundo, bem aquilo que a fé personificou como o Anticristo. Todavia, e a despeito de todas as religiões que, em seu conjunto, afirmam o contrário disso e procuram fundamentá-lo à sua maneira mítica, esse erro fundamental nunca expira definitivamente na terra, porém sempre de tempos em tempos eleva de novo sua frente, até que a indignação universal o constranja a ocultar-se novamente a contragosto.”¹¹

A título de conclusão, gostaria de sugerir a idéia de que é com essa mesma raiz ético-filosófica que subterraneamente reatam as reflexões contemporâneas que, de maneira singularmente diferente, pretendem sustentar a possibilidade do universalismo ético, por meio do recurso a uma ‘utopia implícita no conceito de razão’.

Na tradição da filosofia moderna, caberá certamente a Friedrich Nietzsche, o *Anticristo* professo, a tarefa de tornar-se tal justamente pela tese negativa em relação a esse legado da significação ética do universo. A conseqüência incontornável desse imoralismo radical consiste na ruptura irreversível com o conjunto da tradição do pensamento ético e o enclausuramento na condição incômoda e desesperada de ter que ser condenado a pensar a ética apenas como estilização estética da existência.

¹⁰ Schopenhauer, A: Die Welt als Wille und Vorstellung II, ed. cit. volume II, p. 755.

¹¹ Schopenhauer, A: Parerga und Paralipomena II, Kapitel 8, # 108, ed. cit. vol. 5, p. 238.

O imperativo categórico do direito: uma interpretação da “Introdução à Doutrina do Direito”*

Otfried Höffe

Universidade de Tübingen

A filosofia do direito de Kant, propriamente dita, começa com a “Introdução à Doutrina do Direito”. A “Introdução à Metafísica dos Costumes”, que a antecede, concerne também à sua segunda parte, a “Doutrina da Virtude”.

A “Introdução à Doutrina do Direito”, chamada, no que se segue, também de “Introdução”, é a seção certamente mais densa. Como seção clara e convincentemente articulada, ela determina o objeto da filosofia do direito de Kant: a doutrina do direito natural (§ A) e o conceito moral de direito (§ B). Estabelece o princípio correspondente e igualmente moral do direito (§ C), justifica a faculdade de coagir <*Zwangbefugnis*> (§ D), define o direito (sempre moral) em seu significado estrito (§ E) e o contrasta, no “Apêndice”, com dois conceitos de direito equívocos, a equidade e o direito de necessidade.

* Endereço do Autor: Philosophisches Seminar der Universität Tübingen, Bursagasse 1, 72070 Tübingen, Alemanha. Telefone: (0049-7071) 297 60 85/297 45 49, Fax: 29 52 95