

Mal radical e mal banal

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

Resumo

Partindo da interpretação por Celso Lafer da originalidade da herança filosófico-política de Hannah Arendt para a tarefa presente de reconstrução dos direitos humanos, esse artigo pretende elaborar uma reflexão a respeito do conceito de mal banal, contrastando com ele a noção kantiana de mal radical, em sua imbricação com a natureza humana. Por meio de uma referência a temas fundamentais da ética de Schopenhauer, o artigo pretende demonstrar a relevância do pensamento moral e político de Arendt no contexto da filosofia prática contemporânea.

Palavras-Chave: Moralidade . liberdade . autonomia . ética . política . mal radical . mal banal . natureza humana

1 ARENDT, H. "Algumas Questões de Filosofia Moral." In: Arendt, H. *Responsabilidade e Julgamento*. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 119.

* Professor do departamento de Filosofia da UNICAMP.

Abstract

Starting with Celso Lafer's account of the originality of Hannah Arendt's philosophical legacy for a current reconstruction of the human rights, this article aims to elaborate a reflection on Arendt's concept of banal evil, contrasting it to Kant's conception of radical evil in its imbrication with human nature. By means of an original interpretation of major motives in Schopenhauer's ethics, the article aims to demonstrate the relevance of Arendt's moral and political thought to the contemporary practical philosophy.

Key Words: Morality . freedom . autonomy . ethics . politics . radical evil . banal evil . human nature

O pensamento de Hannah Arendt constitui hoje, para a atual filosofia política e do direito, uma das referências obrigatórias, na medida em que, sob vários e importantes aspectos, nos auxilia a pensar os dilemas e os desafios ético-políticos mais relevantes de nosso tempo. Nesse sentido, vale lembrar que à obra de Hannah Arendt estão ligadas algumas das mais importantes contribuições para a teoria dos direitos humanos, de modo que talvez não seja demasiada ousadia afirmar que as reflexões de Hannah Arendt nos dão ensejo de repensar as categorias com auxílio das quais temos pensado as relações entre história, política e direito.

A esse respeito, e tendo em vista também o panorama atual do debate teórico e prático em nosso próprio país, tomamos a liberdade de iniciar essa exposição com o breve exame de um caso particularmente ilustrativo: a tentativa do jusfilósofo brasileiro Celso Lafer, em seu grande empreendimento teórico, que consiste em fazer confluir, como elementos importantes de uma tarefa original de reconstrução dos direitos humanos, as contribuições de Hannah Arendt e Norberto Bobbio:

No meu percurso reflexivo confluem os temas, os métodos e as maneiras de ver as coisas de Hannah Arendt e de Norberto Bobbio. Em *A Reconstrução dos Direitos Humanos – Um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt* isto é muito explícito, como também o é no meu ensaio sobre a mentira e em outros trabalhos. Não creio, no entanto, que esta confluência é arbitrária. Tomo, neste sentido, a liberdade de lembrar que José Guilherme Merquior, já em 1980, com antevi-

são observa a equilibradora complementaridade na minha reflexão da gravitação simultânea de Hannah Arendt e Norberto Bobbio.²

Lafer alia à sua própria tentativa jusfilosófica de reconstrução dos direitos humanos os trabalhos precursores de Hannah Arendt e Norberto Bobbio, considerando-os, principalmente, como membros de uma geração que viveu e pensou radicalmente o século XX, partilhando uma visão de responsabilidade coletiva, imposta e justificada como tarefa política de empenhar-se para afastar de nosso horizonte histórico a aterradora eventualidade de uma repetição dos horrores do totalitarismo – num empenho globalmente solidário em prol do que Arendt denominou *amor mundi*.

Hannah Arendt, num primeiro momento, em *Origens do Totalitarismo*, falou, com inspiração kantiana, no *mal radical*. Considerou o mal como radical porque o que o caracterizaria no exercício da dominação totalitária é a erradicação da ação humana, tornando os seres humanos supérfluos e descartáveis. Subsequentemente formulou a tese da banalidade do mal como um mal burocrático, que não tem profundidade mas pode destruir o mundo em função da incapacidade de pensar das pessoas, capaz de espriar-se pela superfície da terra como um fungo.³

Testemunhas das barbáries perpetradas pelo nazi-fascismo e pelo stalinismo, assim como da crise profunda dos estados nacionais, que, entre outros fatores, ocasionou a Segunda Guerra Mundial, Hannah Arendt e Norberto Bobbio, não acreditam, de acordo com a interpretação de Celso Lafer, que a mera positivação jurídica dos direitos humanos nas constituições dos Estados constitua razão e meio eficaz para a efetiva realização dos mesmos. Para Arendt, do mesmo modo como para Bobbio, seria indispensável uma tutela internacional da cidadania para assegurar, num espaço público ampliado, a efetiva condição fundamental a partir da qual poder-se-ia fazer valer direitos – ou seja, o reconhecimento prévio de um direito a ter direitos.

2 LAFER, C. “Hannah Arendt e Norberto Bobbio – uma proposta de aproximação”. In: Correia, A. (Org.): *Hannah Arendt e a Condição Humana*. Salvador: Ed. Quarteto, 2006, p. 23.

3 LAFER, C. “A Internacionalização dos Direitos Humanos: O Desafio do Direito a ter Direitos”. In: Aguiar, O. A. et alii (Org). *Filosofia e Direitos Humanos*. Fortaleza: Editora da Universidade Federal do Ceará, 2006, p. 26.

Condição de efetividade que, por sua vez, teria como pressuposto a igualdade em dignidade e direitos de todos os seres humanos, abstração feita de sua nacionalidade. Nesse sentido, para Arendt e Bobbio, a *cidadania* deveria ser entendida num sentido ampliado, cujo efetivo exercício restauraria a dignidade da política, entendida como atuação conjunta num espaço que assegure um direito a um mundo compartilhado – inequívoca evocação (como também ocorre em Bobbio) do direito cosmopolita de Kant.

Em seus trabalhos mais recentes Celso Lafer faz menção também, em contexto teórico similar, à obra do jusfilósofo italiano Giorgio Agamben, conceituando-a com a perplexidade de Arendt e Bobbio, bem como com sua própria, em face da impossibilidade de compreender e explicar, com auxílio das categorias tradicionais da filosofia política e da racionalidade jurídica ocidental, a barbárie nazista:

As considerações de Hannah Arendt sobre a inaplicabilidade da razão de estado clássica permeiam a recente reflexão de Giorgio Agamben sobre o estado de exceção no mundo contemporâneo. Observa Agamben – e este é o seu ponto de partida – que o Terceiro Reich pode ser considerado, do ponto de vista jurídico, como um estado de exceção que durou doze anos e que o totalitarismo pode ser definido como um estado de exceção instaurador de uma guerra civil legal que permite a eliminação física não somente dos adversários políticos, mas de classes inteiras de cidadãos que, por uma razão ou outra, parecem não integráveis no sistema político.⁴

N'outra referência pertinente ao tema, Lafer menciona mais uma vez Agamben, uma vez mais no contexto de sua análise da inaplicabilidade do conceito de estado de necessidade, e da lógica jurídica que o disciplina, à situação configurada pelas atrocidades do regime nazista.

O que torna o horror do Holocausto ainda mais incompreensível – para a razoabilidade que caracteriza a lógica jurídica – é precisamente o fato de não ser a consequência de um estado de necessidade. Com efeito, o totalitarismo – e o Terceiro Reich em especial – pode

4 LAFER, C. “Hannah Arendt e Norberto Bobbio – Uma Proposta de Aproximação”. In: Correia, A. (Org): *Hannah Arendt e a Condição Humana*. Salvador: Quarteto, 2006, p. 28. Cf. também Lafer, C. *A Reconstrução dos Direitos Humanos. Um Diálogo com Hannah Arendt*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

ser considerado do ponto de vista jurídico como um estado de exceção permanente. Foi, como diz Giorgio Agamben em seu *O Estado de Exceção*, a instauração, por meio da exceção à ordem jurídica, de uma guerra civil legal.⁵

Sem qualquer desdouro para com a reflexão cujos elementos essenciais vimos acompanhando até esse ponto – tanto mais quanto estou plenamente convencido de que essa linha de argumentação, cuja base de apoio é constituída por uma referência à questão dos direitos humanos –, é extremamente fecunda e relevante para o debate ético-político e jusfilosófico contemporâneo –, gostaria de sugerir, no entanto, de trilhar outro caminho no presente trabalho. Proponho uma variante complementar da análise feita com ênfase na ótica ora mencionada, propondo uma reflexão sobre a atualidade de Hannah Arendt que toma como fio condutor a noção extremamente problemática de “mal banal”. Acredito que, com base na noção de “banalidade do mal”, seria possível extrair de Arendt uma contribuição de grande importância, tanto do ponto de vista da história da filosofia, quanto da filosofia política contemporânea, além de ensejar a elaboração filosófica de algumas inquietações e curiosidades pessoais.

Parto da seguinte passagem, que remete a um impensado e a uma espécie de denegação metafísica do horror:

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.⁶

Essa recusa a pensar o obscuro como o absolutamente outro, que se poderia também (com alguma tolerância no uso dos termos) considerar 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.

5 LAFER, C. “A Internacionalização dos Direitos Humanos: O Desafio do Direito a Ter Direito”. In: Aguiar, O. A. et alii (Org). *Filosofia e Direitos Humanos*. Fortaleza: Editora da Universidade Federal do Ceará, 2006, p. 29.

6 ARENDT, H. “Algumas Questões de Filosofia Moral”. In: Arendt, H. *Responsabilidade e Julgamento*. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 119.

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, 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 defeitivo. Assim, o mal e todas as modalidades do negativo podiam ser interpretados 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 vontade.⁷ 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

7 Cf. Albrecht Dihle: *The Theory of Will in Classical Antiquity*. Berkley/California: The University of California Press, 1982. 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)

equivoco a respeito da relação mais acertada entre meios e 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 unidade 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 filosofia.⁸

É justamente no interior desse quadro que gostaria de retomar a questão do mal, com base em Hannah Arendt. Minha sugestão é que essa linha de pensamento permite modalizar, em outro diapasão, a atualidade da filosofia de Arendt. Para tanto, é indispensável revisitar suas conhecidas teses sobre a banalidade do Mal, em oposição e complementação à hipótese kantiana do mal radical, tal como reconhece com propriedade Celso Lafer. Em que sentido, podemos dizer que o mal se enraíza na natureza humana? Como sabemos, a fecundidade desse tema em Arendt é devida tanto a seu confronto com as novas modalidades de mal extremo – tornadas figuras do mundo com a monstruosidade dos crimes nazistas – quanto de sua discussão permanente com a filosofia prática de Kant. Como explicar, levando em consideração o ponto de vista de Kant, a possibilidade do mal extremo?

Como sabemos, a tese de Arendt a respeito de Adolf Eichmann (1906-1962) é que, no caso do responsável pelo planejamento e execução do programa de assassinato massivo e industrial, não existia nenhuma profundidade a ser perscrutada: Eichmann não era senão um burocrata comum, o funcionário que se limitava a cumprir zelosa e eficazmente as ordens recebidas. Sua personalidade, se é que de pessoa pode-se falar, era medíocre, vulgar, incomen-

8 ROSENFELD, D. *Do mal. Para introduzir em filosofia o conceito de mal*. Porto Alegre: LP&M Editores, 1988, p. 11.

surável com a monstrosidade e o horror dos crimes perpetrados sob sua “irresponsável” administração e custódia. Nas palavras de Arendt, o caso Eichmann ilustra como:

Os maiores malfeitores são aqueles que não se lembram porque nunca pensaram na questão, e, sem lembrança, nada consegue detê-los. Para os seres humanos, pensar no passado significa mover-se na dimensão da profundidade, criando raízes e assim estabilizando-se, para não serem varridos pelo que possa ocorrer – o *Zeitgeist*, a História ou a simples tentação. O maior mal não é radical, não possui raízes, e, por não ter raízes, não tem limitações, pode chegar a extremos impensáveis e dominar o mundo todo.⁹

Mal radical o mal sem raiz, superficial, banal, que se alastra como um fungo? Convém entender, então, antes de prosseguir o exame, como Kant tematiza e compreende a radicalidade do mal na natureza humana. Somente depois disso, compreenderemos porque, para Kant, deve-se falar em raiz, radicalidade, e não em superficialidade e banalização do Mal. A respeito disso, a espinha dorsal do pensamento de Kant pode ser resumida da maneira seguinte: nenhum mal moral é inimputável. Portanto, nada pode ser objeto de juízo moral que não seja nosso próprio ato. Ora, no caso específico do ser humano temos que considerar a condição peculiar segundo a qual sua vontade pode ser determinada tanto pela lei moral da razão quanto pelas inclinações sensíveis.

Levando-se em conta unicamente a *Dialética Transcendental* da *Crítica da Razão Pura*, poderíamos ser levados à conclusão de acordo com a qual ações verdadeiramente livres seriam apenas aquelas decorrentes de máximas que se conformam com a lei da liberdade, a lei moral que, para nós tem a forma de um imperativo categórico: *deves agir de acordo com uma máxima que possas ao mesmo tempo querer que seja admitida como lei universal da natureza*.

Todas as ações decorrentes de máximas derivadas de motivações sensíveis (egoístas) teriam, como princípio, não a lei da liberdade, mas o que, em nós, é sensibilidade e natureza – ou seja, o elemento que nos liga, de algum modo, com a animalidade. A grande dificuldade consiste, portanto, em explicitar a razão – posto que há que existir forçosamente algum fundamento – pela qual a vontade de um ser racional finito tenha de ser inclinada numa ou noutra

9 ARENDT, H. Algumas Questões de Filosofia Mora. In: Arendt, H. *Responsabilidade e julgamento*. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 160.

direção: ou pela lei moral da razão, ou pelos impulsos da sensibilidade, sem que com isso se destrua a possibilidade de imputação tanto num caso como no outro.

A resolução do problema pode ser dada tanto recorrendo à tese do “ato da razão”, sustentada por Kant na *Metafísica dos Costumes*, como também pela reflexão sobre o mal radical, tal como este se encontra formulado na primeira seção de *A Religião nos Limites da Simples Razão*. De acordo com Kant, sabemos por experiência que o homem – embora reconheça como lei de dever ser de seu agir a lei moral –, é inclinado por uma natural propensão a descuidar desse comando em suas circunstâncias concretas de ação, subordinando sua observância à consecução das finalidades egoístas, dando a elas seu assentimento, na condição de móveis sensíveis do arbítrio. Desse modo, cabe perguntar: qual seria a origem e o fundamento dessa peculiar inclinação da vontade humana para afastar-se da lei incondicional do dever em sua práxis efetiva?

Para Kant, nada pode ser considerado como moralmente mau (isto é, imputável), que não seja nosso próprio ato. Todavia, aquilo que se encontra no fundamento de uma propensão subjetiva (o termo subjetivo se refere, nesse caso, à subjetividade da espécie humana, como parte do conjunto dos seres racionais) para a determinação do arbítrio numa determinada direção, tem de ser pensado como anterior (por isso fundamento de determinação) a qualquer ato e, por conseguinte não sendo ainda a propensão, ela mesma, um ato; de acordo com isso, no conceito de uma simples propensão para o mal haveria, para Kant, uma contradição, se a expressão não pudesse ser considerada em duas acepções distintas, ambas conciliáveis com o conceito de liberdade.

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

meira denomina-se, principalmente em comparação com a segunda, uma simples propensão, inata porque não pode ser extirpada (para isto, com efeito, a máxima suprema deveria ser a do bem, mas naquela mesma propensão é admitida como má); principalmente, porém, porque não podemos explicar por que o mal em nós corrompeu precisamente a máxima suprema, apesar de isso ser nosso próprio ato, nem tampouco podemos indicar a causa de uma propriedade fundamental que pertence à nossa natureza.¹⁰

É unicamente nesse sentido que se pode falar de uma propensão para o mal na natureza humana, ou mais precisamente, que a natureza humana é corrompida em sua raiz. Esse mal radical, entretecido com a natureza adâmica do homem, constitui o caráter inteligível da espécie, caráter que, de acordo com a explicação acima transcrita, se enraíza e fundamenta no princípio formal de seu arbítrio (no sentido de faculdade de desejar acompanhada da consciência de poder também realizar o objeto da representação), caso não se queira privar o homem de sua liberdade.

Em termos de Kant:

este mal é radical porque corrompe o fundamento de todas as máximas; ao mesmo tempo também, como propensão natural, não pode ser extirpado por forças humanas; porque não poderia ter lugar senão por intermédio de máximas boas, o que não se pode produzir quando o fundamento subjetivo supremo de todas as máximas é pressuposto como corrompido; da mesma forma é necessário poder dominá-lo porque se encontra no homem como ente que age livremente.¹¹

Se fixarmos nossa atenção no texto de *A Religião nos limites da simples razão*, a lei moral se impõe coercitivamente à vontade como um dever incondicionado, ao qual mesmo o pior dos homens nunca pode recusar a obediência, e que deve se impor como motivo suficiente de determinação do arbítrio, que sempre permanece suscetível ao respeito pelo dever e cioso de sua consciência moral, ainda que *in concretu* suas máximas possam não ser a expressão da incondicionalidade desse dever. Para poder equacionar melhor a questão,

10 KANT, I. *A religião nos limites da simples razão*. Trad. Tânia Maria Bernkopf. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1974, p. 375; B 26; A 23-24.

11 Id. p. 379; B 36-37; A 33.

seria conveniente considerar o conceito de *mal radical* dividindo o conceito de agir (*Handlung*) em duas espécies subordinadas entre si: de um lado o feito como ato de vontade (*Tat*), ou determinação em sentido formal, que, nesse sentido, poderia ser interpretado como um protoagir. De outro lado, considere-se a ação efetiva, segundo a matéria, reportável ao feito considerado no primeiro sentido; esta ação é de natureza sensível e empírica, ou seja, os atos concretos de uma pessoa no espaço e no tempo, resultantes da confluência dos motivos circunstanciais e a estrutura caráter do agente, a singular conformação da vontade numa pessoa.

A proto-ação seria o que Kant denomina “feito da razão”, considerado como ação em sentido estrito; seria, portanto, um fato, um ato espontânea determinação do arbítrio que, dada sua natureza inteligível, não estaria submetido nem à forma do sentido interno (tempo), muito menos à do sentido externo (espaço) – sendo, portanto, rigorosamente in-causado, pois a relação causal pressupõe a atuação conjunta de tempo e o espaço. Trata-se, portanto, de um uso livre do arbítrio, no sentido mais rigoroso do termo liberdade (ausência de necessidade) e, enquanto tal, imputável ao sujeito desse ato como a seu árbitro. Essa configuração formal do arbítrio seria constitutiva do caráter inteligível, princípio transcendental de determinação do caráter empírico das pessoas, e das ações em que este caráter se exhibe, como regularidade, no plano empírico organizado segundo as coordenadas de espaço, tempo e causalidade.

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

Todo problema consiste em saber, portanto, como um objeto inteligível – a representação da lei moral – pode constituir motivação suficiente para a determinação do arbítrio de um ser racional finito, sendo dado que este arbítrio é igualmente requisitado – ou, o que significa o mesmo, sendo dado que o homem é susceptível de ser afetado – por impulsos, desejos, inclinações e

interesses egoístas, provenientes da sensibilidade, sendo o egoísmo a mais poderosa e insondável das forças humanas? Para poder resistir à poderosa concorrência das motivações egoístas como princípios de determinação do arbítrio, a própria sensibilidade humana teria de ser afetada por um sentimento ainda mais forte do que a energia daquelas motivações. Kant considera que um sentimento *sui generis*, o respeito (*Achtung*), ou veneração pela lei moral é o único princípio e força capaz de fazer face às motivações sensíveis. Todos os sentimentos, com exclusão do respeito pela lei moral, são patológicos, isto é, são afecções da sensibilidade humana, causadas pela representação de objetos do querer. Nesse sentido, são sentimentos passivos. Somente o respeito pela lei moral é um sentimento ativo (não patológico), pois surge na sensibilidade humana com base e fundamento num ato espontâneo, a representação da lei.

Esse respeito é também *Ehrfurcht*, veneração, consideração, estima, submissão, deferência, reverência: Trata-se, para Kant, de uma livre sujeição da própria vontade, desprovida de coerção, à lei moral, o que constitui um sentimento prático, puramente racional. Ele deriva, pois, de uma aprovação imediata da razão pura, que gera um sentimento ou interesse moral inevitavelmente produzido pela própria razão, não recebido (*empfangen*) das inclinações sensíveis; representa, pois, um valor que derroga os privilégios do amor próprio (egoísmo), não sendo dependente dele, nem produzido no ânimo humano por inclinação nem por temor.

Esse respeito estende-se não apenas à própria lei, mas a tudo aquilo que, segundo ela, pensamos como legal e moral, ou como objeto da lei do dever, por exemplo: às ações praticadas por dever; ao direito; às pessoas probas ou talentosas, que tomamos como exemplos, na medida em que atribuímos o aperfeiçoamento de suas capacitações à prática de sua liberdade; a nós mesmos (autoapreço); a todos os seres racionais e livres. De acordo com Kant, a possibilidade e a necessidade desse sentimento se baseiam na ligação da vontade racional com a faculdade de desejar sensível num mesmo sujeito; por isso, esse sentimento se encontra apenas entre os seres finitos e sensíveis, mas não no ser infinito, em Deus, por exemplo. Como todo sentimento, o respeito pela lei moral, infundido na sensibilidade, é produzido pela razão – portanto espontaneamente no homem. Ele se revela também pelo autodesprezo intelectual que inevitavelmente sentimos, na medida em que cedemos exclusivamente aos impulsos sensíveis. Dá-se também a ele o nome de *sentimento moral*, senso moral, assim como à capacidade e à disposição de ânimo para tanto.

Em sentido estrito, *Achtung*, a reverência à lei moral como móbil para a determinação do agir, o respeito pela lei como condição subordinante incon-

dicionada de toda outra motivação para a ação moral constitui, para Kant, o elemento essencial da moralidade, *é a própria essência da moralidade nas ações de um ser racional finito*, na medida em que esta afeta subjetivamente a sensibilidade como móbil. Respeito pela lei é a mesma coisa que respeito por nossa natureza e determinação suprassensível. Qualquer outra inclinação para seguir a lei, desde que voltada imediatamente para o gozo da vida (prazer) e que se interessa pela legalidade simplesmente com esse propósito, não pode ser confundida com esse respeito, ainda que, de igual modo, deixe-se ligar a ele. Não existe dever de respeito, considerado como sentimento; esse respeito se encontra, antes, no fundamento de todo dever. A virtude consiste na crescente influência desse respeito sobre a vida.

O prazer que tem que preceder a obediência da lei para que se aja de conformidade com esta lei é patológico, e o comportamento segue a *ordem da natureza*; aquele prazer, porém, ao qual a lei tem que preceder, para que ele seja sentido, é a *ordenação ética*. – Se essa diferença não é observada: se *Eudaimonia* (o princípio da felicidade) é colocada como princípio fundamental, ao invés da *Eleuteronomia* (o princípio da liberdade da legislação interna), então a conseqüência é a *Eutanásia* (a morte suave) de toda moral.¹²

Só a lei moral, como princípio fundamental (*Grundsatz*) da legislação interna, como pura espontaneidade da razão prática, é capaz de suscitar no homem um *sentimento não patológico* de respeito. Esse sentimento ativo constrange o arbítrio em vista de seu princípio de determinação, e faz a mediação, vinculando-as, a vontade humana e a forma universal de suas máximas, que nada é senão a própria lei da moralidade, de modo que lei moral e vontade humana estão sinteticamente ligadas pelo sentimento (moral) de respeito pela lei do dever. Desse modo, a boa vontade é aquela, e somente aquela, que faz do respeito pela lei moral – em qualquer uma de suas formulações – a condição incondicionada de satisfação de todo e qualquer outra finalidade, e jamais inverte a hierarquia moral das máximas do arbítrio.

Kant compreende essa vinculação como operada por uma faculdade especial da natureza humana denominada consciência moral: *Gewissen*. Os elementos que examinamos até o presente momento servem de base para a

12 KANT, I. *Metafísica dos Costumes. Doutrina da Virtude. Prefácio. A, IX*. In: Kant, I. *Werke*. E. Wilhelm Weischedel. Wiesbaden: Im Insel Verlag, 1960, vol. IV, p. 506.

elucidação de um dos aspectos mais relevantes da filosofia prática de Kant, que constitui também um *topos* privilegiado na história da ética ocidental, dos gregos aos nossos dias. Trata-se do conceito de *Gewissen* – com-ciência, em sentido moral de um saber e certeza (*Wissen, gewiss*), que testemunha a respeito do bem ou mal, certo ou errado de nossas ações. Trata-se de um saber e de uma certeza compartilhada acerca do *próprio* comportamento, isto é consciência que acompanha.

Nos termos da filosofia moral de Kant, *consciência moral* adquire um estatuto conceitual, não como constituindo um dever a que uma pessoa está obrigada, mas como uma dimensão particularmente relevante da razão prática. A consciência moral é o plano de interioridade de um sentimento de tipo especial, que se manifesta no sentimento de aprovação ou reprovação que necessariamente experimentamos como resultado de nossas intenções e ações. Consciência moral é um *saber-com, uma consciência de*, que nos acompanha em todas as ocasiões importantes de nossa existência. Trata-se de um saber íntimo da licitude ou ilicitude de nossas intenções e ações, de nossas máximas e das ações que delas decorrem, de uma consciência, atuando como infalível instância de julgamento, nos censura ou nos louva, nos condena ou absolve.

De acordo com isso, estamos autorizados a considerar a consciência da lei moral como fato originário, inexplicável de acordo com os critérios da razão especulativa, porém inegável, inerente à consciência moral de seres racionais, na medida em que incorporado em sua essência. Razão pela qual Kant se refere a leis morais práticas como a *data* primordiais¹³ sobre os quais pode ser fundamentada a Ética, no sentido de um saber *sui generis* sobre o agir virtuoso.

Na medida em que esses *data* nos são dados como algo primeiro, fica *eo ipso* estabelecido que os mesmos não podem ser reconduzidos a alguma coisa anterior a eles. A isso corresponde a constatação de Kant de que, quanto à razão “pura” prática, trata-se daquela “força fundamental”, ou “faculdade fundamental” que, enquanto tal, não são mais explicáveis.¹⁴

Um dos argumentos que tornam mais plausível a dedução da liberdade a partir da consciência da lei moral é o recurso à voz interior da consciência moral

13 Cf. *Crítica da razão prática*, A 163, op. cit. p. 215.

14 GUNKEL, A. *Spontaneität und Moralische Autonomie. Kants Philosophie der Freiheit*. Stuttgart, Bern. Verlag Paul Haupt, 1989, p. 202.

como íntima *con-scientiae* de nossa vinculação indelével à lei do dever, ainda na mais torpe e abjeta condição em que, por nossa própria culpa, venhamos a nos colocar. É preciso observar, entretanto, que o ser humano, enquanto agente livre e racional, não está obrigado a ter consciência moral, mas sim a cultivá-la como ao infalível princípio de aferição de juízos objetivos, por meio dos quais uma ação determinada deve ser ou não considerada como constituindo um dever a que se sinta obrigado pelo sentimento de respeito à lei moral que a consciência moral testemunha.

Incorporada à sua determinação essencial como agente inteligível, a consciência moral proporciona o mais seguro indicativo de que o homem, como ser livre e racional, não pode ser desligado da lei moral, em obediência à qual ele conquista dignidade a seus próprios olhos, de modo a poder ser considerado sujeito de suas próprias ações e partícipe de um reino de fins em si. Por essa razão, o testemunho onisciente da consciência moral pode ser identificado como a presença (sempre considerada unicamente em sentido prático) do divino no palco interior de nossa alma, em verdade configurado como um tribunal interno. Por isso mesmo, a consciência moral é a sede daquele sentimento não patológico de respeito, despertado em nossa sensibilidade pela consciência da lei moral.

Convém também diferenciar entre, por um lado, o conceito de consciência moral, na acepção de consciência da lei moral como fato da razão, e, por outro lado, consciência moral (*Gewissen*) como faculdade subjetiva, para a qual a forma inquisitivo-judicativa é essencial. Penso que essa diferenciação traduz melhor o sentido dessas noções do que aquela, presente em alguns autores, que consideram a consciência moral (*Gewissen*), *stricto sensu*, como fenômeno de autocensura e constrangedor sofrimento moral, brotado necessariamente depois do cometimento de uma ação contrária ao dever – o célebre *morsus conscientiae*, ou má consciência. Para Kant, a consciência da lei moral seria, no entanto, sempre uma consciência anterior à ação, e apenas subsidiariamente um sentimento de remorso ou arrependimento.

A esse respeito, Kant postula uma modalidade de consciência moral premonitória, portanto anterior ao feito do agente, que ele descreve em dois momentos:

- 1) Numa questão concernente à consciência (*causa conscientiam tangens*) o homem pensa para si mesmo uma consciência moral premonitória (*praemonens*) anterior à resolução; aqui se inclui a mais extremada escrupulosidade (*scrupulositas*), quando se trata de um

conceito de dever (algo em si moral); em casos em que a consciência moral é o único juiz (*casibus conscientiae*), ele não considera como mesquinaria (micrologia); e não considera bagatela (*peccatillum*) uma verdadeira infração, e (de acordo com o princípio: *minima non curat praetor*) pode ser delegado a um conselho da consciência moral, que se pronuncia arbitrariamente. Daí, atribuir a alguém uma remota consciência moral significa tanto quanto denominá-lo desprovido de consciência moral.¹⁵

Tribunal em derradeira instância, constituído com jurisdição em foro íntimo, à consciência moral cabe ainda a propriedade sobre-humana da infalibilidade, tal como o reconhece explicitamente Kant.

Uma consciência moral delirante (*irrende*) seria um contra senso. Pois no juízo objetivo sobre se algo seria ou não um dever, alguém bem poderia se equivocar; entretanto, no juízo subjetivo, se eu o comparo com minha razão prática (aqui judicante) em auxílio desse juízo, não posso errar, porque então eu não teria julgado, de modo algum, em sentido prático, caso em que não tem lugar nem erro nem verdade. Ausência de consciência moral não é privação de consciência moral, mas propensão a não se voltar para o juízo proferido por ela. Porém, quando alguém está consciente de ter agido segundo a consciência moral, então nada mais pode ser exigido dele no que diz respeito a culpa ou inocência. A ele compete apenas esclarecer seu entendimento sobre o que é dever ou não; mas quando se chega, ou se chegou, ao fato, então a consciência moral se pronuncia inevitável e não arbitrariamente.¹⁶

Por essa razão, nem mesmo o mais torpe criminoso, o mais reprovável injusto pode ser considerado como uma marionete, um brinquedo das condições empíricas, psicológicas, sociais, históricas, familiares etc. que determinaram sua conduta. Ele tem, antes, que ser julgado como agente responsável, verdadeiro sujeito de suas ações, na estrita medida em que estaria obrigado a se abster da ação contrária ao dever – e sendo, por isso, capaz de fazê-lo, segundo o

15 KANT. I. Metafísica dos Costumes. Doutrina do Direito. A, 100-103. In: Kant, I. *Werke*. E. Wilhelm Weischedel. Wiesbaden: Im Insel Verlag, 1960, vol. IV, p. 574s.

16 KANT. I. Metafísica dos Costumes. Introdução à Doutrina da Virtude. A, 39. In: Kant, I. *Werke*. E. Wilhelm Weischedel. Wiesbaden: Im Insel Verlag, 1960, vol. IV, p. 532.

princípio kantiano de acordo com o qual dever implica também poder. Basta, para tanto, com efeito, que por ocasião do delito, mesmo o pior facínora, por exemplo, esteja em posse de si mesmo, isto é, possa fazer uso de sua razão e esteja consciente da lei infalível que lhe prescreve um dever.

O ser racional pode dizer, com direito, de cada ação contrária à lei, que ele pratica – ainda que a mesma, como fenômeno, seja suficientemente determinada no passado e, nessa medida, seja inevitavelmente necessária –, que ele teria podido se abster dela; pois ela, juntamente com todo o passado que a determina, pertence a um único fenômeno de seu caráter, que ele cria para si mesmo e segundo o qual atribui a si próprio – como a uma causa independente de toda sensibilidade – a causalidade daqueles mesmos fenômenos. Com isso concordam plenamente as sentenças judiciais daquela maravilhosa faculdade em nós, que denominamos consciência moral. Um homem pode fantasiar tanto quanto queira, para pintar para si mesmo uma empreitada contrária à lei, da qual ele se recorda, como uma negligência não proposital, como mera imprevidência, que nunca se pode evitar inteiramente – consequentemente como algo a que fosse arrastado pelo fluxo da necessidade natural – e se declarar livre de culpa a respeito dela; no entanto, ao fazê-lo ele constata que o advogado, que fala em sua defesa, de modo algum poderia levar ao silêncio o acusador que se encontra nele, quando ele está consciente de que, ao tempo em que cometeu a injustiça, apenas estava em posse de si mesmo, isso é, no uso de sua liberdade; e do mesmo modo explica ele seu mau proceder, a partir de certo mau hábito adquirido por paulatino descaso pelo respeito por si próprio, até o grau em que ele pode ver isso como uma consequência natural daquele descaso, sem que isso no entanto possa protegê-lo da autocensura e do corretivo que ele faz a si mesmo.¹⁷

Um sentimento aparentado com a consciência moral, entendida como má consciência, no sentido acima explicitado, encontra sua expressão adequada na experiência, ou vivência do remorso. Trata-se, aqui, da mordedura da consciência, em sentido próprio, não somente de uma autocondenação pela

17 KANT, I. *Crítica da Razão Prática*. A, 175-177. In: Kant, I. *Werke*. E. Wilhelm Weischedel. Wiesbaden: Im Insel Verlag, 1960, vol. IV, p. 223s.

prática de um ato contrário ao dever, mas uma opressiva sensação de arrependimento, que não mais abandona o infrator, mesmo depois de muito tempo do cometimento do feito, independentemente da inocuidade do mesmo, pois não se pode mais desfazer o que está consumado.

Certos fenômenos ligados à consciência moral chamam especialmente a atenção também por causa dos termos empregados por Kant para designá-los no trecho acima; é o caso de “autocondenação” e “arrependimento”, “estar em posse de si”, “ser consciente de si”. A esse respeito pode ser elucidativo o recurso ao § 49¹⁸ da *Antropologia do ponto de vista pragmático*. Estar em posse de si, ou ser consciente de si mesmo significa, naquele contexto, não ser “*verrückt*”, ou seja, removido de seu lugar próprio, extraviado, destituído de si, ou melhor, extravagante, insensato, nos termos em que tal estado é definido e tipificado na Antropologia. Não está em posse de si que é acometido, por exemplo, pela Insensatez (*amentia*), definida por Kant como a incapacidade – particularmente notável no sexo feminino – de não poder reunir as próprias representações nem sequer naquele tipo de conexão necessária à simples possibilidade da experiência.

O mesmo ocorre com o caso mais grave do delírio (*dementia*), caracterizado por Kant como aquela perturbação do ânimo na qual tudo o que o insensato narra se conforma, na verdade, com a possibilidade da experiência, porém na qual representações feitas por ele mesmo são confundidas com observações de coisas e processos externos. Também não se encontra em si o insano (*insania*), que é uma perturbação incurável da faculdade de julgar pela qual a mente é impelida ou entravada por analogias, que são confundidas com conceitos de coisas semelhantes, de modo que a imaginação simula para o entendimento semelhante jogo de ligação de coisas disparates como o universal sob o qual tais coisas estariam contidas. Assim, tais malucos são, na maior parte das vezes, divertidos, poetizam canhestamente e se deleitam na riqueza de um amplo parentesco entre conceitos que, na opinião deles, concordam plenamente uns com os outros.

Por fim, não são conscientes de si mesmos aqueles que são acometidos de vesania (*vesania*), aquela doença da razão perturbada. Nela, o demente passa por sobre todos os degraus da experiência e se precipita em busca de princípios que podem estar completamente fora do alcance da pedra de toque da experiência, de modo que presumem compreender o incompreensível.

18 KANT, I. Antropologie. BA, 144-147. In: Kant, I. *Werke*. E. Wilhelm Weischedel. Wiesbaden: Im Insel Verlag, 1960, vol. VI, p. 529s.

Nesse caso se insere a invenção da quadratura do círculo, do moto perpétuo, a decifração do segredo da trindade.

Entretanto, não estando compreendido em nenhum desses casos, então o agente pode ser dito estar consciente de si, por ocasião de sua infração, de modo a poder ser responsabilizado por ela, a título de imputação, em sentido moral e jurídico. Portanto, precisamente porque não é um juguete das circunstâncias, uma palha levada ao sabor do vento, mas titular de uma liberdade de arbítrio, ele deveria (e poderia sempre) ter agido de outro modo.

O julgamento de Hannah Arendt a respeito do mal moral em Kant está, portanto, perfeitamente de acordo com a análise ora empreendida:

O homem não é apenas um ser racional, ele também pertence ao mundo dos sentidos, que o tentará a se render às suas inclinações em vez de seguir a razão ou o coração. Por isso, a conduta moral não é natural, mas o conhecimento moral, o conhecimento do certo e do errado, é. Como as inclinações e a tentação estão arraigadas na natureza humana, embora não na razão humana, Kant chamava o fato de o homem ser tentado a fazer o mal por seguir as suas inclinações de o “mal radical”. Nem ele nem qualquer outro filósofo moral realmente acreditava que o homem pudesse querer o mal pelo mal; todas as transgressões são explicadas por Kant como exceções que o homem é tentado a fazer perante uma lei que, do contrário, ele reconhece como sendo válida – assim o ladrão reconhece as leis da propriedade, até deseja ser protegido por elas, e só faz exceção temporária para essas leis para seu próprio proveito. Ninguém deseja ser mau, e aqueles que ainda assim cometem malvadezas caem num *absurdum morale* – num absurdo moral. Quem assim age está realmente em contradição consigo mesmo, com sua própria razão e, por isso, nas palavras de Kant, deve desprezar-se.¹⁹

Essa interpretação reforça a tese kantiana de acordo com a qual a radicalidade do mal não pode significar uma exoneração da vontade humana em relação à lei moral – uma espécie de desvinculação entre a vontade e um sentimento de respeito reverencial sentido em relação à lei do dever. É assim que mesmo o mais torpe criminoso – desde que esteja em posse de si – não pode evitar

19 ARENDT, H. Algumas Questões de Filosofia Moral. In: Arendt, H. *Responsabilidade e julgamento*. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 126.

o concernimento pelo respeito à lei do dever, mesmo (e ainda mais quando) dele se desvia. Estar em posse de si significa, em termos de Kant e Hannah Arendt, ser capaz de ingressar num diálogo interior consigo mesmo, unicamente possível no âmbito da relação entre um eu (*Ich*) e um si mesmo (*Selbst*), que é o palco – armado pela lembrança – no qual se desenrolam as cenas de julgamento e responsabilização.

Essa questão da lembrança nos faz dar pelo menos um pequeno passo em direção à questão incômoda da natureza do mal. A filosofia (e também a literatura, como mencionei antes) só conhece o vilão como alguém desesperado, alguém cujo desespero irradia uma certa nobreza ao seu redor. Não vou negar que esse tipo de malfetor exista, mas tenho certeza de que os maiores males que conhecemos não se devem àquele que tem de confrontar-se consigo mesmo de novo, e cuja maldição é não poder esquecer. Mencionei a qualidade de ser uma pessoa como algo distinto de ser meramente humano (assim como os gregos se distinguiam dos bárbaros como *logon echon*), e disse que falar sobre uma personalidade moral é quase uma redundância. Tomando como sugestão a justificação que Sócrates apresenta para a sua proposição moral, podemos agora dizer que nesse processo de pensamento em que realizo a diferença especificamente humana da fala eu me constituo de modo explícito como uma pessoa, e vou continuar a ser uma pessoa na medida em que seja capaz dessa constituição repetidas vezes. Se é isso o que comumente chamamos de personalidade, o que não tem nada a ver com talento e inteligência, ela é o simples resultado, quase automático, do pleno exercício da capacidade de pensar (*thoughtfulness*). Em outras palavras, ao conceder o perdão, o que se perdoa é a pessoa e não o crime; no mal sem raiz, não resta nenhuma pessoa a quem se poderia perdoar.²⁰

É nesse sentido que tem cabimento a noção arendtiana de mal banal, de superficialidade ou banalização do mal, a saber, na perda ou na recusa dessa dimensão de diálogo interior, de dois-em-um, que constitui a essência pensante do *ser pessoa*.

20 ARENDT, H. Algumas Questões de Filosofia Moral. In: Arendt, H. *Responsabilidade e julgamento*. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 159s.

Mesmo que eu seja um só, não sou simplesmente um só, tenho um eu e estou relacionado com esse eu como o meu próprio eu. Esse eu não é de modo algum uma ilusão; faz-se ouvir falando para mim – falo comigo mesmo, não estou apenas ciente de mim mesmo – e, nesse sentido, embora eu seja um só, sou dois-em-um, e pode haver harmonia ou desarmonia om o eu. Se discordo de outras pessoas, posso me afastar; mas não posso me afastar de mim mesmo, portanto, é melhor que eu primeiro tente estar de acordo comigo mesmo antes de levar todos os outros em consideração. Essa mesma sentença também revela por que é melhor sofrer o mal do que fazer o mal: se faço o mal, sou condenado a viver junto com um malfetor numa intimidade insuportável: nunca posso me ver livre dele.²¹

É nesse sentido que Arendt interpreta o conceito de pessoa. Ser pessoa é algo distinto de ser humano, na medida em que tomamos personalidade em sentido moral. Ser pessoa é constituir-se como tal, de modo permanente, ao atualizar um diálogo interior comigo mesmo, com uma instância perante a qual justifico meus modos de pensar, sentir e agir. Evidentemente, esse diálogo pode abrir-se também para os outros, com quem convivo – e isso é o que, em geral, ocorre quando pensamos. No entanto, a abertura para a alteridade, constitutiva da pessoa, já está compreendida na relação dialógica entre Si e Si Próprio, que é o suporte originário de toda imputação. Esse processo não é sinônimo de talentos, dotes intelectuais ou inteligência, mas o resultado de um agir, que consiste em pensar e julgar. Onde não existe esse solo, inexistem também a personalidade, ou ainda, a raiz da responsabilização. É nesse sentido que o mal pelo qual ninguém pode ser feito responsável – o mal sem sujeito, aquele de quem declina de si e se limita a “cumprir ordens”, da natureza, da história, dos outros homens – é, ao mesmo tempo, o mal extremo e o mal sem raiz (banal).

Todos os homens são dois-em-um, não apenas no sentido de consciência de si e autoconsciência (de que, faça o que fizer, estou ao mesmo tempo, de algum modo, ciente de fazê-lo), mas no sentido muito específico e ativo desse diálogo silencioso, de terem uma interação constante, de estarem em condições de poder falar consigo mesmos.

21 ARENDT, H. Algumas Questões de Filosofia Moral. In: Arendt, H. *Responsabilidade e julgamento*. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 154s.

Se ao menos soubessem o que estavam fazendo, assim Sócrates deve ter pensado, compreenderiam como era importante para eles não fazer nada que pudesse estragar esse diálogo. Se a faculdade de fala distingue os homens das outras espécies animais – e isso é aquilo que os gregos realmente acreditavam e o que Aristóteles, mais tarde, disse na sua famosa definição –, então é nesse diálogo silencioso de mim mesma comigo mesma que a minha qualidade especificamente humana fica provada. Em outras palavras, Sócrates acreditava que os homens não são meramente animais racionais, mas seres pensantes, e que prefeririam abrir mão de todas as outras ambições e até sofrer danos e insultos a perder essa faculdade.²²

Ora, a Antiguidade não conhecia essa modalidade específica de dilaceração que consiste na divisão da vontade contra si mesma. Para os gregos, ninguém *pode* querer o mal, a não ser por ignorância. Uma vez consciente do bem, a vontade não pode senão escolhê-lo, ainda que contrariando a energia convulsiva das paixões, apetites, inclinações e interesses sensíveis. O problema que se coloca então é o da relação e hierarquia entre a alma e o corpo – entre a cabeça/coração e os rins. A liberdade da vontade não consiste em querer, mas em fazer aquilo que se quer ou quis; e não se pode querer senão aquilo que representa – direta ou indiretamente – um bem para si mesmo.

Assim, a dilaceração representada pela fratura da vontade é uma invenção paulina, da qual Kant é herdeiro, pela mediação espiritual de Santo Agostinho e Lutero.

Afirmou-se, creio que foi Eric Voegelin, que independentemente do que compreendamos pela palavra “alma”, isso era completamente desconhecido antes de Platão. No mesmo sentido, gostaria de sustentar que o fenômeno da vontade, em todos os seus emaranhamentos complicados, era desconhecido antes de Paulo, e que a descoberta de Paulo estava ligada da forma mais estreita possível com os ensinamentos de Jesus de Nazaré.²³

22 ARENDT, H. Algumas Questões de Filosofia Moral. In: Arendt, H. *Responsabilidade e julgamento*. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 156s.

23 ARENDT, H. Algumas Questões de Filosofia Moral. In: Arendt, H. *Responsabilidade e julgamento*. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 181.

Não são as paixões que se opõem à vontade; menos ainda a razão, de acordo com a interpretação de Arendt. Aquilo que se opõe à vontade como potência espiritual – que não deve ser confundida com o corpo, a carne, ou as afecções passionais – é também uma faculdade espiritual, a saber, a própria vontade.

O sujeito pode *querer* tanto contra os ditames esclarecidos da razão como também *contra* a voragem das paixões. A vontade é, nesse sentido, árbitro (livre-arbítrio), princípio de espontaneidade, fratura aberta as moções racionais e sensíveis, entre mim e mim mesmo. Com base nisso, só todo ato de vontade implica essa duplicação entre Si e Si Próprio, unicamente no interior da qual pode haver imputação, ou seja, pode surgir um sentimento de responsabilidade, porque é só nesse âmbito que se pode exercitar uma autêntica faculdade de julgar, de discernir e escolher entre o certo e o errado, o bem o mal, qualquer que seja o conteúdo subsumido sob tais conceitos.

Não é o assassinato que é perdoado, mas o assassino, a sua pessoa, assim como ela aparece nas circunstâncias e intenções. O problema com os criminosos nazistas foi que eles renunciaram voluntariamente a todas as qualidades pessoais, como se não restasse ninguém a ser punido ou perdoado. Eles protestaram repetidas vezes, dizendo que nunca tinham feito nada por sua própria iniciativa, que não tinham tido nenhuma intenção, boa ou má, e que apenas obedeceram ordens. Em outras palavras: o maior mal perpetrado é o mal cometido por Ninguém, isto é, por um ser humano que se recusa a ser uma pessoa. Dentro da estrutura conceitual dessas considerações, poderíamos dizer que o malfetor que se recusa a pensar por si mesmo no que está fazendo e que, em retrospectiva, também se recusa a pensar sobre o que faz, isto é, a voltar e lembrar o que fez (que é *teshuvah*, isto é, arrependimento), realmente deixou de se constituir como alguém. Permanecendo teimosamente um ninguém, ele se revela inadequado para o relacionamento com os outros que, bons, maus ou indiferentes, são no mínimo pessoas.²⁴

Desse modo, o fundamento do mal é sem fundo nem fundamento. O mal “radical” é a cratera de um abismo – *Abgrund*, é a superficialidade total, a ausência ou a recusa exercer a faculdade de julgar, de lembrar, de atualizar-se

24 ARENDT, H. Algumas Questões de Filosofia Moral. In: Arendt, H. *Responsabilidade e julgamento*. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 177.

como pessoa, a faculdade de tornar-se responsável, declinando ou abdicando de si. Isso é, precisamente, o escândalo do mal, o horror perante o qual se afirma: isso não poderia ter acontecido, isso não pode mais acontecer.

A partir da recusa ou da incapacidade de escolher os seus exemplos e a sua companhia, e a partir da recusa ou da incapacidade de estabelecer uma relação com os outros pelo julgamento surgem os *skandala* reais, os obstáculos reais que os poderes humanos não podem remover porque não foram causados por motivos humanos ou humanamente compreensíveis. Nisso reside o horror, e, ao mesmo tempo, a banalidade do mal.²⁵

Ora, no contexto dessa série de preleções que examinamos – e que dão corpo a um texto tardio de Arendt (1965-6) –, uma ausência é significativa. É curioso que a filósofa, que cita aprovativamente Nietzsche mais de uma vez, não tenha se lembrado, nessas preleções, de um pensador que – de maneira explícita e talvez superlativa – assume a hipótese infame de vontade humana maligna, que Kant havia recusado, tanto do ponto de vista da teoria quanto da prática. Refiro-me a Arthur Schopenhauer, que poderia ser um interlocutor privilegiado nesse diálogo sobre o mal radical, mal banal e consciência moral.²⁶

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 en-

25 ARENDT, H. Algumas Questões de Filosofia Moral. In: Arendt, H. *Responsabilidade e julgamento*. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 212.

26 As observações feitas no presente trabalho não têm a intenção de abranger a interpretação por Hannah Arendt da metafísica schopenhaueriana da vontade em seu conjunto. Limitam-se à questão específica da possibilidade da vontade maligna, que, parece-me, não foi levada devidamente em consideração quando do tratamento do tema dos abismos da vontade e da liberdade, em particular na preleção que constitui objeto de atenção especial nesse texto.

tre a satisfação e o tédio. Como a essência da vontade sofredora – autêntica autocontradição – 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 egoica, 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 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 compreendidos. 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 indiviationis*, 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 transcendentais

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.²⁷

Ora, o corpo do homem não é objetivação, como os demais objetos do conhecimento, mas como *objetidade 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 autoposição 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 objetidade da Vontade como ela aparece neste grau e neste indivíduo, segue-se que o querer individual,

27 SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*. I. Livro IV, § 56. São Paulo. Ed. Unesp, 2005, p. 399s.

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.²⁸

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.

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.²⁹

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 ne-

28 SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*. I. Livro IV, § 60. São Paulo. Ed. Unesp, 2005, p. 421.

29 SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*. I. Livro IV, § 61. São Paulo. Ed. Unesp, 2005, p. 426.

cessidade, como autorreferência do sujeito, e expressa-se em meio às demais existências corporais no comportamento auto-referente, no *egoísmo prático*.³⁰

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 individualidade – 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.³¹

Com base nessas considerações, todo indivíduo – grão de poeira no espaço cósmico, cuja existência ou inexistência em nada modifica a face total do

30 MALTER, R. A. *Schopenhauer. Transzendentalphilosophie und Metahysik des Willens*. Stuttgart, Bad-Cannstatt :Fromann-Holzboog, 1991, p. 352.

31 SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*. I. Livro IV, § 61. São Paulo. Ed. Unesp, 2005, p. 426.

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.³²

O problema é que o egoísmo – teórico ou prático – é essencialmente vão. Pois toda existência corporal e todo interesse egoísta existem no tempo, e, portanto, portam 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 idên-

32 Id.p 426s.

tico 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.³³

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”. Enunciado enigmático de um verdadeiro pessimista, inscrição oracular sobre a pedra limiar da filosofia grega, como te interpretamos? O único moralista seriamente intencionado de nosso século, nos *Parerga* (II, capítulo 12, *Suplemento à Doutrina do Sofrimento do Mundo, Apêndice e Conexos*), depõe sobre nosso coração uma consideração similar. “O verdadeiro critério para julgamento de cada homem é ser ele propriamente um ser que absolutamente não deveria existir, mas se penitência de sua existência pelo sofrimento multiforme e pela morte: o que se pode esperar de um tal ser? Não somos todos pecadores condenados à morte? Penitenciamo-nos de nosso nascimento, em primeiro lugar, pelo viver e, em segundo, pelo morrer”. 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 existência.³⁴

33 SCHOPENHAUER, A. *Parerga und Paralipomena* II. Cap. XI, § 143. *Adendo à Doutrina da Natividade da Existência*.

34 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, 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, de uma elocução 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.

Para os fins especiais desse trabalho – levando-se principalmente em conta a relação com a reflexão de Hannah Arendt sobre a banalidade ou a radicalidade do Mal – importa sobretudo 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.³⁵

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.³⁶

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 figuração (*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 de

35 SCHOPENHAUER, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung* IV, par. 55. In: *Sämtliche Werke*. Ed. Wolfgang Frhr. Von Löhneysen. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1986, Band I, p. 399.

36 SCHOPENHAUER, A. *Preischrift über die Freiheit des Willens*. In: *Sämtliche Werke*. Ed. Wolfgang Frhr. Von Löhneysen. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1986, Band III, p. 577..

senvolve, 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.³⁷

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.³⁸

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

37 SCHOPENHAUER, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. IV, parágrafo 55, p. 398.

38 SCHOPENHAUER, A. Preisschrift über die Freiheit des Willens. In: *Sämtliche Werke*. Ed. Wolfgang Frhr. Von Löhneysen. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1986, Band III, p. 566.

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 protoato 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.

Com efeito, de acordo com Schopenhauer, se o em-si do mundo é vontade, então o caráter inteligível é o correlato do Ser, na oposição *Ser versus Devir*, sendo o caráter sensível o correlato do Devir, assim como o caráter inteligível é o correlato do ser e da essência (*esse*) em relação à existência. Ora, sendo a “coisa em si” a Vontade metafísica, o caráter inteligível seria o ato originário de seu ingresso no domínio da objetivação, como objetividade. 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.³⁹

39 SCHOPENHAUER, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung* IV, op. cit. 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 incausado 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.⁴⁰

Em associação com isso, Schopenhauer está em condições de reformular inteiramente o problema da consciência moral. No parágrafo 13 de *Sobre o Fundamento da Moral*, Schopenhauer decompõe ironicamente a consciência moral em seus elementos constitutivos:

Alguns se admirariam se vissem de que é propriamente composta sua consciência moral, que se lhes afigura tão imponente: algo como que 1/5 de temor dos homens, 1/5 de eudemonia, 1/5 de preconceito, 1/5 de vaidade e 1/5 de hábito; de tal maneira que ele, no fundo, não é melhor que aquele inglês, que disse sem rodeios: “*I cannot afford to keep a conscience*” [Manter uma consciência moral é para mim muito oneroso]⁴¹.

40 SCHOPENHAUER, A. *Preischrift über die Freiheit des Willens*. In: *Sämtliche Werke*. Ed. Wolfgang Frhr. Von Löhneysen. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1986, Band III, p. 622.

41 SCHOPENHAUER, A. Über die Grundlage der Moral Par. 13. In: *Sämtliche Werke*. Ed. Wolfgang Frhr. Von Löhneysen. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1986, Band III, p. 723.

Evidentemente, essa composição química torna muito difícil atestar a realidade do conceito de consciência moral, e dá o ensejo à dúvida sobre se efetivamente existe uma autêntica consciência moral inata. Certamente não teria cabimento, nos quadros da filosofia de Schopenhauer, reeditar a figura do tribunal interior da consciência, como um sucedâneo leigo e ateu da voz de Deus em nós.

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 *principium 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”.⁴² Nesse egoísmo se enraízam, em derradeira instância, todas as figuras do Mal.

Em associação com isso, o que Kant considerava um *diabolismo* incompatível com a natureza humana – a saber, uma vontade desvinculada da lei moral, para a qual a lei da moralidade – não constitui um móbil necessário da ação; uma vontade humana que poderia querer o mal como um fim em

42 SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*. Trad. Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 117.

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 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 deves evitá-lo, oh 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.⁴³

O mesmo entendimento encontra-se também na obra capital *O Mundo como vontade e como 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

43 SCHOPENHAUER, A. *Über die Grundlage der Moral*. In: *Sämtliche Werke*. Ed. Wolfgang Frhr. Von Löhneysen. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1986, Band III, p. 731s.

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 intranquilidade 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 *Deis*⁴⁴ africanos, em Robespierre e outros.⁴⁵

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.

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 se conduzisse 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*.⁴⁶

44 JAHRRH. Desde o século XVIII, tTitel des der Janitscharenmiliz entnommenen Paschas des Barbareskenstaates Algier ... Kleines Konversations-Lexikon título atribuído ao comandante supremo das milícias janizaras, tropas de elite dos pachás de Argel.

45 SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*. Trad. Jair Lopes Barbosa. São Paulo: Ed. Unesp, 2005, livro IV, § 65, p. 463s.

46 SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*. Trad. Jair Lopes Barbosa. São Paulo: Ed. Unesp, 2005, livro IV, § 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* 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 abissal do egoísmo humano.

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*).

De acordo com a metafísica de Schopenhauer, só a compaixão funda e constitui o real e verdadeiro fundamento da moral – somente a partir dessa força iluminam-se, por contraste, também todas as formações humanas, superficiais (banais) ou abissais (radicais), da maldade. O mal, em todas as suas figuras – inclusive aquela da malignidade extrema, da alegria diabólica –, é apenas *produto ilusão*, do enredamento no véu de Maia, que não nos permite discernir a solidariedade na dor de todos aqueles que sofrem, a identidade metafísica entre a vítima e o carrasco. Ainda que estejamos inteiramente mergulhados na ilusão, aquilo que dela nos desperta é, também para Schopenhauer, o testemunho mudo desse diálogo interior de Si consigo Mesmo.

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 *com-ciência*

(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.

Radicado em nosso ser, e manifestado em nossa maneira de agir, “a consciência moral é justamente apenas o conhecimento que vai se tornando sempre mais próximo e mais íntimo” da constituição singular da vontade; isso constitui “propriamente o que se denomina a consciência moral, que, por causa disso, só se anuncia diretamente depois da ação”; e se anuncia no máximo apenas indiretamente, por meio de reflexão, “e em retrospectiva sobre casos semelhantes, sobre os quais ela já se esclareceu, sendo tomada em consideração então agora como algo a aparecer futuramente”.⁴⁷

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*.”⁴⁸ 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.

Como afirmado anteriormente, é estranho que Schopenhauer não tenha sido trazido por Arendt à colação numa discussão sobre a radicalidade ou banalidade do mal. Tanto mais quanto o autor de *O mundo como vontade e representação* não recua diante de nenhuma das mais audaciosas hipóteses sobre a malignidade humana – inclusive diante da hipótese da diabólica vontade maligna e da crueldade desinteressada. Talvez isso seja devido à imputação de irracionalidade, na medida em que, sem dúvida, Schopenhauer é o primeiro

47 SCHOPENHAUER, A. *Preischrift über die Freiheit des Willens*. In: *Sämtliche Werke*. Ed. Wolfgang Frhr. Von Löhneysen. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1986, Band III, p. 620s.

48 SCHOPENHAUER, A. *Über die Grundlage der Moral*. In: *Sämtliche Werke*. Ed. Wolfgang Frhr. Von Löhneysen. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1986, Band III, p. 765S.

a atribuir o fundamento do mundo a um impulso cego e irracional. De todo modo, continua sendo estranho que não tenha sido considerada a interpretação schopenhaueriana da consciência moral, uma vez que nela encontramos um fundamento radical, metafísico, de imputação (*absolutamente pessoal*) da malignidade.

Por outro lado, seria conveniente associar a essa ausência um fenômeno que também não deixa de causar estranheza. O nome de Arendt está ligado hoje, com grande propriedade e frequência, aos direitos humanos e à dignidade da pessoa. Como vimos nesse trabalho, suas teses sobre a banalidade do mal são um diagnóstico refinado dos riscos e perigos que a esterilização da autêntica personalidade, a atrofia da capacidade de julgar e o entorpecimento da relação pensante e dialógica entre Mim e Mim Mesmo, representa numa sociedade de massas como a nossa, em que consumo e bem-estar assumem o *status* de ideal de felicidade.

Schopenhauer apresenta uma alternativa à marcha triunfal do pensamento aceito, na medida em que se recusa – da maneira mais intransigente possível – a ancorar qualquer reflexão ética no conceito de dignidade da pessoa. Em vez disso, seu recurso *in extremis* é a compaixão, que reconhece no sofrimento na dor o único ponto de apoio das ações e sentimentos morais. Como conclusão desse trabalho, apresento uma tradução do *experimentum crucis* proposto por Schopenhauer como exposição da verdade paradoxal, segundo a qual a compaixão é a única motivação humana não egoísta e, portanto, genuinamente moral. Talvez o experimento possa nos ajudar no emaranhado de impasses em que se envolve a reflexão atual sobre a personalidade humana e o mal radical:

Considerem-se dois jovens, *Gaius* e *Titus*, ambos apaixonadamente enamorados, cada uma numa moça; e para cada um deles encontre-se, barrando-lhes totalmente o caminho, um rival privilegiado pelas circunstâncias. Ambos estariam resolvidos a liquidar o respectivo rival, e ambos estariam completamente seguros contra qualquer descoberta, até mesmo contra qualquer suspeita. Todavia, quando cada um deles, por sua vez, se aproxima da perpetração do assassinato, ambos renunciam a fazê-lo, depois de um conflito consigo mesmos. Sobre os fundamentos dessa renúncia à resolução, eles devem nos prestar contas de maneira clara e sincera. – Então, a prestação de contas de *Gaius* deve ser colocada inteiramente à escolha do leitor. Ele pode ter sido dissuadido por motivos religiosos, como a vontade de Deus, a

retribuição que advirá, o julgamento futuro, etc. – Ou então ele diria: “Cogitei que a máxima de meu comportamento, nesse caso, não teria sido apropriada a fornecer uma regra universal para todos os seres racionais possíveis, na medida em que eu teria tratado meu rival apenas como meio, e não, ao mesmo tempo, como fim.” – Ou ele diria, com *Fichte*: “Cada vida humana é meio para a realização da lei moral: portanto, não posso, sem ser indiferente à realização da mesma, destruir alguém que está destinado a contribuir para aquela realização.” (*Doutrina dos costumes*, p. 373). (Ele poderia fazer face a esse escrúpulo, seja dito de passagem, pelo fato de que, estando de posse de sua amada, logo teria esperança de produzir um novo instrumento da lei moral) – Ou diria, segundo *Wollstone*: “Refleti que aquela ação seria a expressão de uma falsa sentença”. – Ou diria, segundo *Hutchenson*: “O senso moral, cujo sentimento, como todo outro sentido, não pode ser ulteriormente esclarecido, determinou-me a deixar disso”. Ou ele diria, de acordo com *Adam Smith*: “Eu antevi que minha ação não teria despertado nenhuma simpatia para comigo junto aos expectadores da mesma.” – Ou, segundo *Christian Wolff*: “Reconheci que, por esse meio, eu laboraria contra meu próprio aperfeiçoamento, e também não daria apoio a nenhum aperfeiçoamento alheio.” Ou, diria ele, com *Spinoza*: “Nada é mais útil para o homem do que o homem: logo, não posso querer matar o homem” [*Ética* IV, proposição 18, escólio]. – Em resumo: diria ele o que se queira. – *Titus*, porém, cuja prestação de contas conservaria para mim, diria: “Quando chegou a ocasião, e por isso, naquele instante, eu não tinha que me ocupar com minha paixão, mas com aquele rival; só então tornou-se plenamente claro para mim o que agora teria propriamente que acontecer com ele. Então, porém, fui acometido de compaixão e piedade, deplorei-o, e não pude levar a efeito, de coração, aquela coisa: eu não pude fazê-lo.” – Agora pergunto a todo leitor honesto e não constrangido: qual dos dois é o homem melhor? Em mãos de qual dos dois colocaria ele, de preferência, seu próprio destino? Qual dos dois foi contido pelo motivo mais puro? De acordo com isso, onde se encontra o fundamento da moral?